

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA INGLESA



TIPOLOGÍA Y CARACTERIZACIÓN
DEL PENSAMIENTO APOCALÍPTICO
EN LA LITERATURA MEDIEVAL INGLESA

AUTOR: Juan Manuel Castro Carracedo

Tesis doctoral dirigida por los Drs. D. Francisco Javier Sánchez Díez y D^a María Fuencisla García-Bermejo Giner, presentada en el Departamento de Filología Inglesa de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca.

Vº Bº

Los Directores de la Tesis

El autor

SALAMANCA 2009

*a Rosana
que tardó demasiado tiempo en comprender
el verdadero significado de que siempre fuimos tres*

*a mi pequeña Celia
que nació bajo el signo de Tesis*

AGRADECIMIENTOS

Tantos años de trabajo dan oportunidad de crear deudas con muchas personas a las que me gustaría agradecer su colaboración en la culminación de este proyecto.

En primer lugar, mi más sincero agradecimiento es para mis directores de tesis por su infinita paciencia y sus acertados comentarios y convenientes sugerencias durante todo este tiempo. Al profesor Fco. Javier Sánchez Díez, de quien no sólo he aprovechado sus amplios conocimientos y su rigor crítico, sino que me ha proporcionado un modelo de integridad personal en las distintas facetas de nuestra labor profesional. Y a la profesora M^a Fuencisla García-Bermejo Giner, apoyo cercano y constante, cuyos sabios consejos y perseverancia en el trabajo me han servido como ejemplo en mi formación dentro del mundo académico.

Igualmente quiero mostrar mi agradecimiento a las instituciones que han hecho posible la realización de este trabajo: a la Universidad de Salamanca y a la Junta de Castilla y León, a través del proyecto de investigación “Dialectos y sociolectos ingleses marginados en el proceso de estandarización desde fines del siglo XVII hasta mediados del siglo XX”, por la concesión de las becas que me permitieron trabajar en la tesis durante los primeros años.

Mi gratitud también a las diferentes personalidades académicas involucradas de uno u otro modo en el desarrollo de esta tesis. Desde los profesores Emilio Suárez de la Torre o Katherine Duncan-Jones, por sus atinados consejos en la fase inicial del proyecto, como a las profesoras Elizabeth Solopova y Kathleen Wheeler, por su ayuda en la concesión de distintos requisitos necesarios para su realización.

De igual manera, deseo recordar a muchos de mis compañeros del Departamento de Filología Inglesa de la Universidad de Salamanca, desde la añorada profesora Gudelia Rodríguez Sánchez, de quien recibí mis primeras lecciones para poder leer gran parte de los textos recogidos en este trabajo, hasta mis compañeros en el proyecto de investigación o en la E.U. de Magisterio de Ávila, por las continuas palabras de aliento al acercarse la conclusión de la obra.

Por último, este trabajo no hubiera podido completarse sin el apoyo afectuoso y paciente de los familiares y amigos que me rodean. Mis padres, que me han dado confianza y ánimos durante todos estos años para seguir adelante y no desfallecer. Y sobre todo mi mujer Rosana, que me ha ofrecido siempre su cariño y comprensión incondicional y ha compartido conmigo muchos de los momentos de desesperación que se han interpuesto en el camino.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	13
2. APOCALIPTICISMO EN LA EDAD MEDIA	
2.1. INTRODUCCIÓN	33
2.2. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DEL TIEMPO MEDIEVAL	39
2.3. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DEL ESPACIO MEDIEVAL	59
2.4. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DE LA SOCIEDAD MEDIEVAL..	83
2.5. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DE LA LITERARIEDAD MEDIEVAL	105
2.6. CONCLUSIÓN	121
3. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL GENÉRICO	
3.1. INTRODUCCIÓN	127
3.2. LA <i>DREAM VISION</i>	137
3.3. CRÓNICAS E HISTORIAS UNIVERSALES	164
3.4. CONCLUSIÓN	193
4. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DEL DISEÑO ESTRUCTURAL	
4.1. INTRODUCCIÓN	199
4.2. LA <i>RECAPITULATIO</i>	205
4.3. LA <i>APOCATÁSTASIS</i>	227
4.4. EL DUALISMO ESTRUCTURAL	253
4.5. CONCLUSIÓN	277
5. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL TEMÁTICO	
5.1. INTRODUCCIÓN	287
5.2. EL JUICIO FINAL	295
5.3. SIMON MAGUS	318
5.4. LOS <i>QUINDECIM SIGNA ANTE JUDICIUM</i>	344
5.5. CONCLUSIÓN	365

6. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DE LA IMAGEN	
6.1. INTRODUCCIÓN	375
6.2. EL TRONO CELESTIAL DEL <i>APOCALIPSIS</i> 4-5	383
6.3. EL ÁGUILA IMPERIAL	408
6.4. LOS <i>PSEUDO APOSTOLI</i>	429
6.5. LA <i>PSICOSTASIS</i>	449
6.6. CONCLUSIÓN	469
7. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL ICONOGRÁFICO	475
8. ANÁLISIS ILUSTRATIVO: LOS ESCRITOS DE VIAJES	
8.1. INTRODUCCIÓN	515
8.2. APOCALIPTICISMO EN LOS PARÁMETROS TEMPORALES, ESPACIALES Y SOCIALES	525
8.3. APOCALIPTICISMO EN LOS VIAJES MEDIEVALES	541
8.4. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL GENÉRICO	553
8.5. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DEL DISEÑO ESTRUCTURAL..	570
8.6. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL TEMÁTICO	595
8.7. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DE LA IMAGEN	619
8.8. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL ICONOGRÁFICO	640
CONSIDERACIONES FINALES	653
BIBLIOGRAFÍA	
FUENTES PRIMARIAS RELIGIOSAS	667
FUENTES PRIMARIAS LITERARIAS	675
FUENTES SECUNDARIAS	690

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. D inicial. Jesus College MS 40 (fol. 150), Oxford.	486
2. Juicio Final. <i>Holkham Bible</i> , British Library Add MS 47682 (fol. 42v), London.	486
3. Papa sedente. Corpus Christi College MS 404 (fol. 94), Cambridge.	487
4. Trono celestial. <i>Dyson Perrins Apocalypse</i> , J. Paul Getty Museum MS Ludwig III.i (fol. 10v), Los Angeles.	487
5. Adoración del Cordero. <i>Douce Apocalypse</i> , Bodleian Library MS Douce 180 (fol. 12), Oxford.	490
6. Adoración del Cordero. <i>Dyson Perrins Apocalypse</i> , J. Paul Getty Museum MS Ludwig III.i (fol. 5), Los Angeles.	491
7. Trono celestial. <i>Metz Apocalypse</i> , Bibliothèque Municipal MS Salis 38 (fol. 4), Metz.	494
8. Cántico de los ángeles. <i>Morgan Apocalypse</i> , Pierpont Morgan Library MS M.524 (fol. 4), New York.	495
9. Cordero en el Monte Sión. <i>Metz Apocalypse</i> , Bibliothèque Municipal MS Salis 38 (fol. 23), Metz.	495
10. Cordero en el Monte Sión. Paris Apocalypse, Bibliothèque Nationale MS lat. 10474 (fol.27), Paris.	495
11. O inicial. Bodleian Library MS Lat. Liturg. d.42 (fol. 33r), Oxford.	499
12. Destrucción de Gog y Magog. British Library MS Additional 37049 (fol. 16r), London.	502
13. Destrucción de Gog y Magog. <i>Gulbenkian Apocalypse</i> , Gulbenkian Museum MS L.A.139 (fol. 35v), Lisboa.	503
14. Sacrificio de Enoch y Elías. British Library MS Additional 37049 (fol. 16v), London.	504
15. Tabla XIb. <i>Liber Figurarum</i> , Biblioteca Seminario Codex R1, Reggio Emilia.	588
16. Árbol de Seth. Bibliothèque Nationale de France, MS 2810 (fol. 157v), Paris.	642

17. Adoración en Calamye. British Library MS Harley 3954 (fol. 36v), London.....	643
18. Anticristo. <i>Metz Apocalypse</i> , Bibliothèque Municipale MS Salis 38 (fol. 22v), Metz.	645
19. Mapa T-O. British Library MS Add. 37049 (fol. 2v), London.	646
20. <i>Itinéraire de Londres à Jérusalem</i> . British Library MS Royal 14 C.vii (fol. 3), London.	647
21. <i>Itinéraire de Londres à Jérusalem</i> . British Library MS Royal 14 C.vii (fol. 4), London.	647
22. Jerusalén (detalle). British Library MS Royal 14 C.vii (fol. 4), London.	650

1. INTRODUCCIÓN

El origen de este trabajo se encuentra en la desesperación que sigue a una curiosidad de partida. Pónganse en la piel de alguien que pretende estudiar una obra medieval inglesa como *Pearl* desde la perspectiva del pensamiento apocalíptico y se enfrenta a las siguientes afirmaciones dentro de su extensa bibliografía: “The poem [*Pearl*] is explicitly apocalyptic in its detailed descriptions of the earthly Paradise and the Heavenly Jerusalem, and it incorporates concepts that found their major symbolic expression in Gothic architecture” (Meyer 2003: 140); “Yet for all its use of apocalyptic imagery and patterns, *Pearl* is not an apocalypse – it is not even really ‘apocalyptic’ in any sense we have been using the term” (Prior 1983: 67); “Recognizing *Pearl* as a Boethian Apocalypse is a first step toward understanding the poem’s structure and meaning” (Cherniss 1987: 151); “*Pearl* shows us God in his apocalyptic form” (Bogdanos 1983: 69); “The vision of New Jerusalem in *Pearl* is no apocalyptic vision of the future, but a dream vision of the city of the afterlife” (Rydzeski 1999: 172); etc. Si existen más de 400 estudios monográficos sobre el poema (según la base de datos de la Modern Language Association), seguramente más de un centenar tratará de definir su relación con el aspecto apocalíptico y todos lo harán de un modo tan dispar y contradictorio como el de estos ejemplos. ¿No conduce esto a la desesperación?

El término *apocalíptico* parece ejercer una fascinación especial sobre la crítica literaria. Un altísimo porcentaje de las obras que componen el *corpus* literario inglés medieval ha sido calificado como *apocalíptico* en uno u otro estudio por exhibir una ‘retórica apocalíptica’, un ‘lenguaje apocalíptico’, una ‘visión apocalíptica’ o un

‘discurso apocalíptico’, sin que éstos sean concretados en sus límites de forma precisa. Se encuentran imágenes, temáticas, modelos o ideas procedentes de la tradición apocalíptica detrás de infinidad de autores o de escritos, cuando probablemente no existe una definición estable de esa misma tradición, ni seamos capaces de determinar qué documentos o testimonios la componen. Todo lo que suena a profético, visionario y, sobre todo, catastrófico, dentro de un contexto religioso en mayor o menor extensión, entra dentro de la dimensión de lo milenarista, sin discriminar entre sus diferentes categorías. La crítica literaria parece incidir con excesiva frecuencia, en nuestra opinión, en lo que Derrida describió hace décadas como “the apocalyptic tone recently adopted in philosophy” (sabiendo que su idea de filosofía era extensible a todas las disciplinas humanísticas), una aplicación desmedida del término, y por ende, del concepto que se halla tras él, que acaba conduciendo a la trivialización del mismo hasta la completa pérdida de significado.¹

En un modesto intento de paliar esta confusión, el objeto que proponemos para este estudio es la identificación y clasificación de los distintos elementos procedentes del pensamiento apocalíptico que podemos hallar dentro del marco específico de la literatura inglesa medieval, o lo que es lo mismo, una determinación más concluyente del fenómeno apocalíptico en esta época y en este ámbito. Más allá de una mentalidad, una actitud o un modo expresivo, consideramos que el apocalipticismo exhibido en los escritos medievales ingleses responde a un sistema organizado que permite (y exige)

¹ Ya antes del gran auge de los estudios sobre apocalipticismo que se produjo a finales del milenio, Derrida denunciaba la degradación a la que se sometía el concepto de ‘apocalíptico’ al ver cómo era despojado progresivamente de sus propiedades originales por parte de la crítica humanística: “Now here, precisely, is announced –as promise or threat– an apocalypse without apocalypse, an apocalypse without vision, without truth, without revelation, of dispatches (for the ‘come’ is plural in itself, in oneself), of addresses without message and without destination, without sender or decidable addressee, without last judgment, without any other eschatology than the tone of the ‘Come’ itself, its very difference, an apocalypse beyond good and evil. [...] But what reading, what history of reading, what philology, what hermeneutic competence authorizes us to say that this very thing, this catastrophe of the apocalypse, is not what describes, in its movement and its very course, in its outline, this or that apocalyptic writing?” (1982: 94-5).

una aproximación desde el rigor metodológico. El carácter complejo de la influencia que el pensamiento apocalíptico tuvo sobre la cultura medieval dificulta a veces su identificación y categorización dentro de cada uno de los textos y convierte la investigación en una tarea manifiestamente interdisciplinar (algo que necesita de la teología, la filosofía, la historia del arte, etc.) pero que, a nuestro entender, no nos aparta del terreno de la filología desde el momento en que retornamos a la obra como producto único de concreción absoluta: procedan de donde procedan sus rasgos apocalípticos, en cada uno de los textos se plasman unos elementos milenaristas indesligables del mismo, cuya raíz normalmente se puede rastrear hasta su tradición original.

Por ello, partimos de dos premisas generales que, desde nuestro punto de vista, han sido frecuentemente olvidadas por la crítica, lo que ha conducido al aparente estado de confusión que parece rodear esta cuestión.² En primer lugar, la creencia de que un mismo tronco ideológico apocalíptico puede encontrar su expresión en niveles completamente distintos y por medios absolutamente dispares dentro de cada obra, siendo los rasgos textuales resultantes, y no los factores psicológicos que los originaron, los que deben centrar nuestra investigación. Cuando Claudia Papka, por ejemplo, habla del apocalíptismo que Langland muestra en *Piers Plowman* (1996: 178-233) probablemente esté haciendo referencia al mismo tipo de pensamiento que el que desvela Joan Baker en el anónimo autor de *Robert of Sicily* (1997: 26-7), aunque la expresión en ambos poemas sea radicalmente diferente: en el primer caso, la ideología apocalíptica se transmite por medio del uso teleológicamente jurídico de la primera

² Ésta no es una opinión exclusivamente personal. Muchos de los expertos más reconocidos en la materia reparan en el estado de desconcierto que impera en este tipo de aproximaciones, ya por falta de acuerdo entre la crítica (Emmerson 1984: 40), ya por la tendencia al reduccionismo en sus interpretaciones primarias (McGinn 1998b: 3). Bernard McGinn, el gran referente en el tratamiento del apocalíptismo medieval en nuestros días, exponía de modo contundente su visión de la crítica literaria sobre el tema: “Vagueness here seems to me to defeat the ends of literary criticism, and yet frequently the poet and dramatist has so transformed his sources that it may be almost impossible to trace the process of assimilation. Thus a number of the arguments that I have seen concerning the relation between specific literary texts and apocalyptic sources seem either too general or too dubious to be convincing” (1982: 281).

persona que el narrador de *Piers Plowman* hace a lo largo del poema (rasgo característico de obras compuestas alrededor de la convicción de la inminencia del Juicio Final), mientras que en el segundo se plasma únicamente a través de la recuperación de la faceta escatológica del arcángel Gabriel, que aparece puntualmente en la escena inicial del *Magnificat*; en otras palabras, ambos textos ofrecen dos testimonios milenaristas absolutamente alejados entre sí que, no obstante, recuperan tradiciones apocalípticas procedentes de doctrinas judeocristianas. Limitarnos en nuestros análisis a recordar que ambas obras reflejan las expectativas apocalípticas de sus autores no conduce a ningún resultado efectivo, ya que esto sería extensible a la práctica totalidad de los escritos medievales: “Almost any medieval text, if it touches on history to any extent, is bound to be at least eschatological, if not apocalyptic”, nos recuerda McGinn (1982: 281). Así que nuestro objetivo debe ser la identificación, clasificación y justificación de los elementos que transmiten esa mentalidad en cada texto en particular, y no del sistema ideológico que los provoca.

La segunda premisa es la consideración del apocalipticismo durante la Edad Media como un sistema ideológico, organizado de forma suficientemente precisa y metódica, y no dependiente en exclusividad del *Apocalipsis* bíblico, lo que es ya en sí algo bastante alejado de la desvirtuada noción de pensamiento apocalíptico que existe en la actualidad. En contra de la impresión que se ha generalizado hoy en día (y que probablemente supone el principal obstáculo con el que topa la crítica contemporánea), el fenómeno apocalipticista medieval no suponía una acumulación de visiones u ocurrencias catastróficas sobre el fin de los tiempos, extraídas en su mayor parte del libro de Juan de Patmos. Cada imagen, cada temática o cada dogma milenarista poseía una tradición y una trayectoria histórico-textual particular (conocida, en la mayoría de los casos, por sus usuarios), que superaba con creces los límites de las escrituras

canónicas y que permitía una mayor precisión a la hora de expresar creencias apocalípticas determinadas. 2 *Baruch, El pastor de Hermas* o los textos proféticos de Gioacchino da Fiore, entre muchos otros, son para los escritores medievales fuentes del imaginario milenarista de igual rango que el *Apocalipsis* juanino, puesto que cubrían multitud de espacios ideológicos que el escrito canónico no alcanzaba. Es nuestra obligación, por lo tanto, a la hora de afrontar cualquier estudio sobre el pensamiento apocalíptico en la Edad Media, conocer las diferentes tradiciones que componían esta mentalidad en toda su complejidad (bíblicas, pseudo-epigráficas, post-apostólicas, patrísticas y medievales) y no contemplarlas como parte de una masa tipológica informe usada para dar salida a unas obsesiones fantásticas sobre el futuro; sólo de esta manera seremos capaces de recapacitar sobre su valor específico dentro de cada una de las obras que las utilizan y obtener información relevante sobre las intenciones o los conocimientos de sus respectivos autores.

Partiendo de estos dos principios básicos, planteamos en este trabajo una metodología de tipificación y análisis de los elementos procedentes del pensamiento apocalíptico no empleada anteriormente en el ámbito de la literatura medieval inglesa:³ el acercamiento a la obra literaria como compuesta estructuralmente por un conjunto de niveles en los que pueden manifestarse o no características directamente emparentadas

³ En realidad, no somos conscientes de que exista un planteamiento análogo al que sugerimos donde se afronte íntegramente el apocalipticismo de las diferentes categorías de la obra de ficción, en ningún otro ámbito literario ni geográfico ni cronológico. La única propuesta relativamente afín de la que tenemos conocimiento es la división que James Barr utilizó para describir el carácter semiótico de las obras escatológicas judías anteriores al Cristianismo en su consideración de las propiedades del género apocalíptico, división sin embargo que nunca llegó a desarrollar por completo: “On the level of simple language use we could list features like the following: repetitiveness in language, the use of long discourses, the prevalence of counting and listing, the symbolism of numbers, the imagery of birds and beasts and dragos. A second (and perhaps ‘higher’) level belongs to the structure of apocalypses: commonly the writer’s name is not mentioned [...]. Yet a third level is the sort of thing that is told: often we have the retelling of long historical sequences, usually in hidden symbolic forms [...]. On a fourth level we have something that could be taken more as doctrine: for instance, ideas of resurrection, or the dawning of a new age, the coming of a crisis in world history...” (1975: 16). Como se verá a lo largo de nuestro estudio, los niveles textuales de Barr no se corresponden con los que nosotros proponemos, aunque hay una coincidencia básica en la concepción categórica de los elementos apocalípticos de cualquier obra literaria.

con tradiciones milenaristas determinadas. Frente al habitual modo de análisis de estudios sobre el carácter apocalíptico de un escrito, en el que se identifica un aspecto milenarista determinado dentro del texto a examinar, proponemos realizar un corte transversal en la obra literaria que nos permita analizar su relación con la ideología apocalíptica desde su nivel superior (que consideramos el genérico) hasta el más reducido (en este estudio, el iconográfico). Dicho de modo más prosaico, concebimos la obra literaria como si se tratase de una cebolla en la que cada capa es susceptible de plantear correspondencias o analogías con tradiciones apocalípticas previas existentes en un mismo nivel textual. De este modo, nuestro foco de atención no se centra en la expresión de una creencia apocalíptica por parte del autor, algo que asumimos de partida como extensivo a todos los escritores medievales, sino en la caracterización y justificación de un recurso discursivo específico presente sólo en categorías concretas del texto.

Para ello, hemos procedido a dividir la obra literaria en las cinco categorías diferentes donde consideramos que pueden manifestarse de forma visible elementos análogos en las distintas tradiciones milenaristas observables en el medievo. En el nivel superior, que ocupa el capítulo 3, se hallaría la caracterización genérica de la obra, es decir, aquellos rasgos que comparte con escritos formalmente afines y que suponen el fundamento estético de inicio de cualquier producto literario. Por debajo, se encontraría el nivel microestructural de los diseños arquetípicos de la obra,⁴ elementos organizadores formales del texto que pueden adaptarse a las distintas materias del mismo. A continuación, capítulo 5, estaría el nivel temático (en su acepción de ‘materia’ o ‘contenido’) como desarrollo de motivos y episodios compactos que se transmiten de modo convencional entre diferentes tradiciones. Seguidamente, hallaríamos el nivel

⁴ Véase en la introducción al capítulo 4 a qué nos referimos con este término.

simbólico, resultante del uso reiterado de la unidad mínima de expresión, la imagen, que será tratado en el capítulo 6. Finalmente, en el capítulo 7, hemos reconocido un último nivel estructural (que hemos denominado *iconográfico*), no específicamente verbal sino producto de la combinación entre la palabra y la dimensión gráfica, que descubrimos en multitud de manuscritos y que tuvo una indudable repercusión en la forma última de los textos, incluíble en la concepción completa de obra medieval. El examen de cada una de estas categorías, en su relación con los modos de expresión del pensamiento apocalíptico, nos permitirá no sólo identificar los distintos elementos milenaristas de los textos, sino establecer una tipología sistemática realmente efectiva para la explicación de su presencia dentro de cada obra.

Como puede verse, de esta taxonomía se ha excluído el que debería tal vez ser el punto de arranque de cualquier análisis sobre la influencia del pensamiento milenarista en otro tipo de expresión artística: la creencia en el dogma apocalíptico. Únicamente desde la convicción de que los acontecimientos anunciados para el fin de los tiempos tendrían lugar de forma efectiva se podía escribir sobre ello, por lo que el primer paso lógico sería cuestionarse si los autores medievales compartían verdaderamente estas expectativas y conocían sus principales modos de expresión. Sin embargo, esto no nos parece necesario en el contexto de la Edad Media. Como tratamos de explicar en el capítulo 2, a modo de preámbulo, cualquier persona del medievo se situaba dentro de un marco mental fuertemente afectado por la convicción apocalíptica, que comenzaría incluso en los mismos parámetros espacio-temporales, y que no le daría opción de dudar de estos postulados ideológicos. La certidumbre escatológica y un bagaje intelectual apocalíptico más o menos extenso son incontestables en cualquier escritor de esta época, por lo que intentaremos describirlos de forma resumida, pero no los asumimos como una variable en el análisis de los textos. Identificar argumentos que apoyen el

convencimiento de un autor de las ideas básicas estipuladas por el apocalipticismo es, desde nuestra perspectiva, redundante, ya que no lo distingue del resto de sus contemporáneos: la forma en que estas ideas modelan sus productos literarios es lo verdaderamente significativo para nuestra investigación.

Supone este planteamiento, por lo tanto, una aproximación integral a la influencia que el apocalipticismo ejerce sobre la totalidad de la obra literaria y no sobre una sola de las facetas o elementos de ésta. Valoramos el mayor o menor grado en que el pensamiento milenarista se muestra dentro de un escrito medieval en tanto en cuanto aparezca reflejado en un número distinto de niveles (genérico, estructural, temático, imaginario o iconográfico) y no atendiendo a los factores ideológicos que motivaron esa correspondencia. Consideramos que afirmaciones tan frecuentes entre la crítica actual como que una obra exhibe *un lenguaje apocalíptico marcado* o que muestra *una acentuada retórica milenarista* deberían de sustentarse en la aparición de elementos procedentes de tradiciones escatológicas en uno o varios de estos niveles y no en la mera impresión que transmite el texto. En definitiva, frente a controversias tales como si *Pearl* “is explicitly apocalyptic” o “is not really apocalyptic in any sense”, intentamos especificar a qué niveles existen en éste, o cualquier otro poema, analogías con las tradiciones apocalípticas al alcance de su autor y por qué razones fueron incluidas en la obra.

Nuestro acercamiento inicial a la hora de desarrollar este tipo de metodología analítica será, no obstante, inverso en su proceso. En lugar de realizar el recorrido desde la obra literaria al elemento propio de la tradición apocalíptica que provoca su uso, preferimos ilustrar los distintos modos en los que estos recursos milenaristas podían manifestarse en cada uno de esos niveles y mostrarlo de forma argumentada en su expresión práctica dentro del *corpus* medieval inglés. Cada uno de los capítulos

dedicados a las categorías taxonómicas de la obra literaria (del 3 al 7) describirá los procedimientos por los que los distintos niveles textuales podían recuperar estructuras o motivos propios de la tradición apocalíptica, corroborándolo en cada caso con distintos ejemplos. De este modo, no sólo se pretende atestiguar la filiación directa entre el elemento apocalíptico del texto inglés y su origen en su respectiva tradición milenarista, sino también se busca dar un primer paso hacia una genealogía descriptiva de estos recursos literarios que pueblan los escritos medievales.

Solamente una vez que se haya completado este diseño del método analítico que centra el presente trabajo, se procederá a su observación dentro de un *corpus* limitado de obras medievales inglesas: la última sección ofrece un ejemplo de la aplicación de este tipo de metodología a los escritos de viajes compuestos en la Inglaterra medieval, de modo que pueda comprobarse su efectividad real sobre el que *a priori* parece un conjunto de textos claramente ajeno a las ideas apocalípticas. Esta parte sí seguirá el procedimiento habitual de estudio, moviéndose desde la obra de ficción medieval a la tradición religiosa original, pero utilizando los principios analíticos expuestos anteriormente, fundamentándolos en vínculos directos con los testimonios escritos.

El carácter novedoso de este esquema analítico hace que sea ciertamente difícil presentar un ‘estado de la cuestión’ previo porque, en realidad, no parece existir tal cuestión. Frente a otros ámbitos en los que se ha planteado de forma abierta el dilema de *qué es apocalíptico* y qué define como tal a un producto o a un paradigma,⁵ esta cuestión sigue sin acometerse en el contexto de la literatura medieval inglesa, al menos hasta donde alcanza nuestro conocimiento. Existe una bibliografía extensísima en la que

⁵ Especialmente en los campos de la teología clásica, con el estudio “What is apocalyptic?” de Francis (1981) y las esclarecedoras monografías de John J. Collins (1979 y 1998a); de la sociología, con los controvertidas hipótesis de Cohn (1957 y 1962) y el conciso artículo de Sánchez-Marco (2002); e incluso de la psicología con las teorías de Barber (1941), Delumeau (1978) y, en parte, Cardona Suárez (2000).

se aventuran atribuciones e identificaciones de determinados elementos milenaristas (clasificables todos ellos en alguna de las cinco categorías en que dividimos nuestro esquema de trabajo) en obras específicas sobre el medievo inglés, pero sólo en muy pocos casos se busca establecer conexiones entre distintos textos a partir de estos elementos y, menos aún, extrapolar conclusiones generales acerca de su uso en períodos de mayor extensión. Estudios como el de Kerby-Fulton (1990), Rydzeski (1999) o Bostick (1998) suponen un primer paso hacia una aproximación más amplia a la comprensión del apocalipticismo en la literatura medieval inglesa, pero continúan centrándose en una obra determinada (*Piers Plowman* en los dos primeros casos) o una temática específica (la *vita Antichristi* en el tercero) sin indagar una vinculación ulterior que configure un panorama más completo de la cuestión. Lo que se echa en falta es una ampliación del foco sobre el apocalipticismo como concepto global, con lo que se superaría la excesiva demarcación de estas monografías, tremendamente exhaustivas y provechosas, por otra parte, en cada uno de sus campos.

Afortunadamente, no ocurre así en el estudio del apocalipticismo como fenómeno ideológico dentro de la historia de la teología e incluso de la filosofía medieval. La apremiante necesidad de recuperación de las distintas tradiciones apocalípticas que comenzó a sentirse a finales de los años 70, especialmente por J.J. Collins (1979) y por el famoso congreso de Uppsala (Hellholm 1983), ha dado lugar en las últimas dos décadas al descubrimiento, restitución y edición de una gran cantidad de material milenarista referido en exclusividad al período medieval. Al socaire de *Visions of the End*, la recopilación cumbre de este tipo de fenómenos por McGinn (1998b), el interés por la cuestión milenarista ha superado su inicial concentración en las etapas tempranas del Cristianismo y algunos historiadores de la religión han dirigido su mirada hacia el medievo, recreando un panorama más completo de la pervivencia de este

pensamiento en dicho período. El resultado se refleja no sólo en una multitud de estudios y traducciones de escritos milenaristas publicada en los últimos años, sino (lo que resulta más interesante) en una nueva apreciación del fenómeno apocalíptico como algo mucho más complejo y más alejado de los prototipos legendarios o mitológicos. Este material recuperado, del que iremos dando cuenta en referencias bibliográficas según sea relevante para nuestro trabajo, supone la base de la que partimos para el presente estudio.

Queda, no obstante, construir nexos de unión entre estos estudios estrictamente religiosos y la tradición literaria de cada uno de los países. La bibliografía existente en el caso de la literatura inglesa, a nuestro parecer, apenas ha superado la arcaica visión del apocalípticismo como un cúmulo de motivos e imágenes catastrofistas (procedentes en exclusividad del *Apocalipsis* bíblico) que eran insertados como tal en las obras medievales para transmitir mensajes misteriosos y atemorizantes. La posibilidad de imaginar un apocalípticismo menos visual y más conceptual raramente se ha tenido en cuenta y, de hecho, alguno de los niveles textuales que planteamos en este estudio permanecen inéditos entre la crítica. Casi la totalidad de los estudios disponibles se centran en las categorías temática y simbólica de las obras literarias, hallándose muy escasas referencias a los niveles genérico y estructural y ninguno, que conozcamos, al iconográfico. Salvo contadas excepciones, como Willard (1935), Swan (1998) o Powell and Scragg (2003), los estudios realizados se han circunscrito al *Apocalipsis* juanino y no han contemplado otras tradiciones extracanónicas ni las distintas evoluciones de los elementos bíblicos en la Edad Media. Y, lo que resulta más flagrante, da la impresión de que la mayor parte de la crítica sigue percibiendo la ideología apocalíptica como perteneciente a un ámbito marginal y enajenado, apartado de cualquier otra actividad intelectual cotidiana, lo cual desvirtúa en gran medida su significado. Este tipo de

prejuicios constituyen el mayor impedimento para el planteamiento que proponemos en este estudio y despojan la bibliografía de modelos previos que puedan servir a nuestro propósito.

No es nuestro objetivo, en conclusión, edificar esos puentes entre la concepción ideológica apocalíptica y su reflejo textual, ni llenar ningún espacio vacío que pueda existir en el conocimiento de la literatura inglesa medieval –empresas, por otra parte, más que inalcanzables dada la situación actual de los estudios,– sino proponer una hipótesis de trabajo que contemple una serie de variables y aspectos con posibilidad de aportar unos resultados más veraces. El papel que el pensamiento apocalíptico desempeñó en la tradición literaria inglesa medieval fue, como intentaremos demostrar en las páginas siguientes, un factor más decisivo en su forma final de lo que normalmente apreciamos. Buscar un método efectivo que nos acerque a su valoración auténtica nos parece, al menos de partida, un estímulo lo suficientemente motivante como para justificar el esfuerzo plasmado en los capítulos sucesivos.

Nota sobre la terminología empleada en este estudio

Uno de los principales obstáculos con los que nos enfrentamos a la hora de acometer un estudio como éste es la falta de consistencia en relación con la terminología básica existente, lo que frecuentemente viene produciendo una cierta confusión en los conceptos fundamentales. La palabra *apocalipsis* y sus derivados poseen un número tal de connotaciones en este momento que la convierten prácticamente inoperativa en

acercamientos que aspiren a un mínimo de rigor teórico.⁶ Por ello, consideramos necesaria una aclaración sobre la terminología que utilizaremos en los capítulos siguientes, de modo que sirva de base para las nociones que trataremos de forma reiterada a lo largo del estudio y que ayude a una mejor comprensión de las ideas que queremos transmitir.

La palabra *apocalipsis* hace referencia exclusivamente a un producto literario de características específicas⁷ que tuvo su momento de apogeo en el período del judaísmo intertestamental y del cristianismo antiguo (aunque algún ejemplo puede encontrarse en la época post-apostólica y hasta patristica). Su representante más conocido, aunque no completamente ajustado a los cánones del género, es el *Apocalipsis* (con mayúscula y en cursiva siempre), último libro de la Biblia, escrito por Juan de Patmos alrededor del año 96 d.C. El término *apocalipsis* reduce enormemente su ambigüedad si no se utiliza como alusión a los acontecimientos que supuestamente tendrán lugar en los últimos tiempos (definidos éstos de forma más correcta como Parusía o Segunda Venida), por lo que nunca lo emplearemos con este sentido en el presente trabajo: nos ceñiremos a su acepción como forma literaria y dejaremos a un lado, incluso, su significado como ‘revelación’ (procedente de su origen etimológico) que hallamos de forma recurrente en el *incipit* de muchos escritos visionarios al estilo “apocalipsis dado por Dios al profeta...”.

Con el término *apocalipticismo* designamos el complejo fenómeno por el cual la perspectiva teológica reflejada en los escritos apocalípticos se convierte en una ideología completa que no sólo tiene presencia en el ámbito religioso, sino también en

⁶ Revisiones de las diferentes acepciones que ha recibido tal término entre las ciencias humanísticas las ofrecen Brummett (1991: 10) o Peña Fernández (2002).

⁷ La mítica definición de Collins es ya un axioma entre la crítica dedicada a este tipo de estudios: “*Apocalypse* is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world” (1979: 9).

el social. El pensamiento apocalíptico o apocalipticismo supone la aplicación de un enfoque teleológico determinado a todos los aspectos de la vida, lo que, a fin de cuentas, constituye la verdadera fuente de inspiración de los autores medievales que estudiaremos en este trabajo. Así como la literatura apocalíptica apenas tiene aportaciones desde el siglo III de nuestra era, el apocalipticismo es una manifestación que cambia de forma continua de acuerdo con las condiciones de cada período histórico, con lo que podemos hablar de un pensamiento apocalíptico en el judaísmo temprano, en la Edad Media, o incluso en nuestros días, a medida que los principios teológicos de los apocalipsis van siendo adaptados a las circunstancias de cada época.

Ligada a la mentalidad apocalíptica se encuentra el concepto de *escatología*, creencia general en los dogmas cristianos acerca de las postrimerias religiosas y la vida en el más allá, que constituye un genuino hiperónimo del apocalipticismo. Las doctrinas judeocristianas sobre un Reino prometido y una vida tras la muerte, obtenidas a partir de escritos proféticos o divinamente inspirados, conformaron una visión histórica declaradamente teleológica, aunque en sus orígenes no necesariamente apocalíptica: más cíclico o cósmico que apocalíptico, el pensamiento escatológico temprano no incluía un final del mundo como requisito para el advenimiento de sus escenarios primordiales. Sin embargo, la evolución de la escatología durante el Cristianismo hizo que ambos conceptos se fusionaran de modo prácticamente indisoluble, convirtiendo el término ‘escatología apocalíptica’ en redundante e innecesario ya en el período apostólico. En la Edad Media europea, toda mentalidad escatológica es abiertamente apocalíptica y, aunque la palabra *escatología* suele reservarse para realidades emplazadas en escenarios más allá de este eón, ambos términos son intercambiables y como sinónimos los emplearemos en este trabajo.⁸

⁸ Siendo completamente rigurosos, deberíamos diferenciar entre ambos términos usando como límite la idea de *inminencia*. Tanto la escatología como el apocalipticismo medievales consideran que la Creación

Algo similar ocurre con el término *milenario* y sus derivados. La idea inicial de que la Segunda Venida llegaría precedida o sucedida por un período de mil años de paz terrenal (Ap 20:1-6) pareció perderse en los primeros siglos de la Edad Media ante la avalancha de tradiciones apocalípticas que la modificaron en una u otra dirección. Cualquier expectativa apocalíptica durante el medievo contempla la entidad del milenio sabático, aunque su realización final (la que *a posteriori* distinguiría entre interpretaciones pre-milenario, post-milenario, reconstruccionistas, etc.) raramente está bien definida. El pensamiento milenario, a pesar de ser un hipónimo del apocalíptico, termina por ser equiparable al concepto de apocalipticismo y también lo utilizaremos de este modo en este estudio. Desterramos, no obstante, la connotación de radical, violento o extremo con la que se ha venido asociando en los últimos años (seguramente a partir del famoso, aunque polémico, *En pos del milenio* de Norman Cohn) y no lo circunscribimos en exclusividad a movimientos o actitudes sociales, como parece ser igualmente la tendencia extendida en tiempos recientes (Lerner 1998: 354-6).

Otras ramificaciones y subdivisiones del pensamiento apocalíptico, como *quiliarismo*, *dispensacionalismo* o *tribulacionismo*, a pesar de mimetizarse frecuentemente con el término apocalipticismo, se nos antojan tan específicos que sólo se usarán cuando sean estrictamente necesarios y con su significación precisa. Tampoco utilizaremos el término *mesianismo* en su acepción escatológica porque, si bien fue concebido como tal durante la Edad Media, la tradición teológica hebrea sobre la vuelta

tiene un fin determinado (según el plan de Dios) y que vivimos en la última etapa de la historia, que precederá los acontecimientos de la Parusía; pero mientras que el pensamiento escatológico asume esta realidad como verdadera, el apocalíptico añade la convicción de que este fin es inminente, con lo que percibirá muchos de los eventos históricos como verdaderos heraldos del fin. Según esta distinción, por ejemplo, San Agustín daría muestras en sus obras de su mentalidad escatológica, frente a Gregorio Magno, que exhibió sin pudor su adhesión al apocalipticismo. No obstante, equiparamos ambos términos porque se reconoce que la línea que separa la escatología y el apocalipticismo, una vez relajada la interpretación literal del *Apocalipsis* juanino, depende más de una apreciación de grado que de concepto.

de un héroe divino que llegaría a transformar la sociedad de forma radical tiene demasiado peso en su incidencia sobre la figura de Jesucristo.

Distinguimos, por último, de forma taxativa el concepto de apocalipticismo de otros dos fenómenos religiosos, la *profecía* y el *gnosticismo*, relacionados frecuentemente con las tradiciones escatológicas y apocalípticas, lo que ciertamente ha contribuido a la imprecisión reinante entre la crítica. Sus orígenes comunes en la pseudo-epigrafía judía y la coincidencia en algunos de sus dogmas fundamentales han conducido a la confusión entre ambos conceptos ya desde la misma teología medieval. Sin embargo, ni la predicción inspirada por Dios de eventos futuros conlleva la visión histórica característica del apocalipticismo, ni la visión de un escenario supraterrrenal alternativo se corresponde con la expectativa escatológica que debe esperarse una vez se acabe este eón. En el presente estudio diferenciamos escrupulosamente el apocalipticismo de la profecía (como fenómeno religioso) y, aunque somos conscientes de que en el imaginario de la mayoría de los escritores del medievo no existía tal distinción, consideramos que la manifestación dentro de cada obra sí ofrece dos perspectivas diferentes que terminan por desvelar el auténtico parecer de su autor.⁹ No obstante, sí reconocemos el género profético literario que, por caprichos de la terminología genológica, no siempre se centra en la expresión del pensamiento profético, sino del apocalíptico.

⁹ Compartimos, por tanto, la opinión de Emerson al respecto: “If we are primarily concerned with tracing the influence of specific passages from Scripture on medieval literature, the modern distinctions between the prophetic and apocalyptic are not of much help. The medieval exegete and most likely the medieval poet were not concerned with them. The distinctions can be useful, however, if we are interested in medieval authors who, although informed by biblical language and modes of perception, were not primarily concerned with scriptural exegesis but with commentary on other important aspects of medieval life and thought, such as the structure and workings of Christian society, the meaning of history, and the discovery of future events. In investigating such concerns, these authors often reflected the distinct outlooks that we may label as the *apocalyptic* and the *prophetic*” (1984: 42).

2. APOCALIPTICISMO

EN LA EDAD MEDIA

2.1. INTRODUCCIÓN

Hace ya bastantes años, Johan Huizinga describía el “otoño” de la Edad Media (los siglos XIV y especialmente XV) como el período donde existía un sentimiento general de que “[a]l mundo le quedaba sólo breve tiempo de vida y lo que le esperaba en él era calamitoso” (1924: 51). La afirmación del holandés no era en realidad muy novedosa; Emile Mâle, el célebre iconógrafo francés, había escrito sobre el siglo XV que “[i]l semble que les menaces de l’Apocalypse ne préoccupent jamais autant les âmes. [...] Les dernières années du XVe siècle et les premières années du XVIe indiquent un des moments de l’histoire où l’Apocalypse s’empara le plus fortement de l’imagination des hommes (1925: 440). Incluso Delaruelle, desde la perspectiva histórico-religiosa, alcanzaba la misma conclusión calificando como “un âge apocalyptique” al período precedente a la Reforma protestante (1964: 827).

De hacer caso a tan ilustres medievalistas, tendríamos por seguro que el siglo XV, o al menos el último período de la Edad Media, debió ser una época donde el pensamiento apocalíptico estaría en su máximo esplendor y la amenaza del fin de los tiempos se extendería como un sentimiento angustioso entre la población. Los movimientos radicales milenaristas estallarían en constantes revoluciones, y un clima excesivamente penitencial, contemplado como único medio de obtener la salvación en el Juicio Final, invadiría las ciudades y coartaría las labores cotidianas. Las obras de arte y literarias influidas por la expectativa milenarista se multiplicarían e intentarían plasmar los terrores de los últimos acontecimientos y, tal vez (ya que ninguno de estos

autores contempla la posibilidad de una perspectiva optimista de la Segunda Venida), los beneficios de la bajada de la Nueva Jerusalén entre los hombres. Así parecen imaginar el fin del medievo estos estudiosos.

Sin embargo, otro no menos afamado medievalista, Georges Duby, nos ofrece un escenario muy similar aunque, en su caso, localizado en los alrededores del año 1000:

Conviene estar listos para afrontar el día de cólera. Los monjes dan el ejemplo: visten el hábito de abstinencia y se han apostado a la vanguardia de la marcha colectiva. Su sacrificio no tiene sentido sino en la espera. Ellos la mantienen. Ellos exhortan a cada cual a acechar los preliminares de la Parusía. [...] Ellos [el pueblo llano] hablan de esas cosas; se inquietan por ellas; se interrogan sobre su sentido oculto, sobre las advertencias que encierran. Escuchan a aquellos cuyas virtudes y saber los guían hacia el Reino, esos clérigos y monjes que nos han dejado su testimonio. Pero éstos, para descifrar la historia, utilizaban los recursos de su espíritu. Así pues, antes que cualquier cosa, importa informarse sobre sus hábitos mentales. (1992: 30-1)

Fueran verdad o no las descripciones terroríficas que Michelet y los historiadores franceses del XIX nos hacían sobre el ambiente apocalíptico en el año 1000, el final del siglo X siempre se ha creído caracterizado por mostrar la ansiedad propia de la profecía quiliástica, es decir, por considerar que una lectura literal del *Apocalipsis* bíblico conducía irremediablemente al fin del mundo con la llegada del milenio. Estudios modernos, más documentados que los románticos decimonónicos, rebajan la impresión de pánico colectivo e histeria apocalíptica de aquellos años, pero siguen afirmando que “the years surrounding the millennium witnessed not only heightened apocalyptic anxiety, aroused by a belief in the profound eschatological significance of the year 1000, but also a corresponding interest in biblical prophecy and various chronology-based doomsday prediction schemes” (Prideaux-Collins 2003: 290).

Pero no queda ahí la cosa. Acerca del siglo VI, dice Guadalajara Medina que “[l]a inquietud, el temor y también las esperanzas que sembraron fueron motivo constante de preocupación, pues no sólo era el hecho de la destrucción de todo lo existente lo que causaba espanto, sino el momento decisivo en el que cada cual tendría que dar cuenta de sus acciones en este mundo” (1999: 263). Para Oberman, por su parte, el siglo XIV (y con ello la semilla de la Reforma renacentista) se ve marcado por “the earlier search for the supra-individual end not of life but of time, the time of the Antichrist and the coming of the Third Age” (1978: 91). Según Gil (1978: 238), el gran impacto del pensamiento milenarista en Europa se produjo en el siglo IX, mientras que Flanagan (2000: 58ff) lo sitúa en la expansión del monasticismo del XII. Y por supuesto, ningún historiador medievalista niega que el siglo XIII, tras las profecías de Gioacchino da Fiore y de Hildegard of Bingen, supusiera el despertar del medievo al apocalipticismo moderno y a la comprensión del fin del mundo desde un punto de vista racional (Bloomfield 1957: 250).

Ya sea desde la intuición milenarista o desde la asimilación escatológica, ya como obsesión quiliástica, como concepto determinista temporal, o como radicalismo revolucionario teleológico, el pensamiento apocalíptico fue una preocupación constante durante toda la Edad Media, sin posibilidad de excluir ningún período en particular. El fenómeno apocalipticista se manifiesta de forma continuada a lo largo de los diez siglos medievales y en todos los confines del mundo cristiano, aunque sus sucesivas mutaciones y sus cambios en el modo de expresión no siempre nos permitan contemplar su seguimiento de forma sencilla. El axioma fundamental de Bernard McGinn, “[m]edieval folk lived in a more or less constant state of apocalyptic expectation difficult to understand for most of us today” (1998a: 74), sin hacer ninguna especificación cronológica o geográfica, es absolutamente riguroso y pertinente, aunque

necesita ser completado con otra afirmación suya pronunciada varios años antes: “Apocalypticism should always be seen as a *genus* that includes a number of species” (1998b: 10).¹ Así, mediante la asimilación del apocalipticismo como concepto mutable y diverso durante todo el período medieval, son compatibles y acumulables las numerosas acepciones que los estudiosos anteriormente mencionados tienen del fenómeno apocalíptico y estaremos más cerca de comprender el verdadero impacto que este pensamiento tuvo sobre el hombre medieval.

En el año 431, un año después de la muerte de San Agustín, el Concilio de Éfeso ratificó de manera oficial la postura acerca del apocalipticismo que el hiponiense había estado defendiendo durante la última parte de su vida: “De his duabus resurrectionibus idem Ioannes evangelista in libro qui dicitur Apocalypsis, eo modo locutus est, ut earum prima a quibusdam nostri non intellecta, insuper etiam in quasdam ridiculas fabulas veretur”². Las profecías milenaristas, especialmente las quiliásticas, perdían su vigencia literal y se convertían en meras fantasías heréticas, a la vez que las grandes cuestiones escatológicas se revestían de propiedad soteriológica y eran utilizadas como principio hermenéutico desde el que contemplar cualquier elemento social colectivo. El fin del mundo dejaba de ser un concepto concreto para transformarse en una realidad permanente que servía para revelar el significado de toda la historia humana; no se sabía cuándo llegaría porque, en realidad, ya se vivía en una era escatológica. Como lo

¹ Pese a que *Visions of the End*, la principal aportación del gran estudioso del apocalipticismo medieval en nuestros días, Bernard McGinn, ha sufrido diferentes modificaciones y pasado por sucesivas ediciones, estas palabras, y la novedosa perspectiva que ofrecen sobre la escatología de la Edad Media, ya se encontraban en la primera versión de 1979.

² “El mismo evangelista San Juan habla de estas dos resurrecciones [las de Cristo] en su Apocalipsis. Pero es tal su modo de expresarse, que algunos de los nuestros, no entendiéndolo la primera, han venido a parar en fábulas ridículas” (*De Civitate Dei*, 20, 7; Morán 1958: 1454). La postura de San Agustín acerca de los acontecimientos apocalípticos y el modo de interpretarlos, sin embargo, era compleja, por lo que los diferentes comentarios a sus palabras originaron muchas de las ideas escatológicas de la Edad Media. Sobre la influencia de San Agustín en el apocalipticismo medieval, vid. Fredriksen (1992: 29-37) o Mateo-Seco (2002).

expresara Frank Kermode, “no longer imminent, the End became immanent” (1966: 25).

La condena eclesiástica de la interpretación literal de los textos apocalípticos supuso, por lo tanto, el punto de origen del pensamiento apocalíptico medieval. El acercamiento de milenarismo y escatología³ condujo a la visión de la expectativa apocalíptica desde la apariencia, más inclusiva y libre de connotaciones catastróficas o dramáticas, tal y como la hallaremos de forma extensa a lo largo de la Edad Media. Los pensadores y filósofos del período razonaban desde una perspectiva escatológica, creaban desde su potencialidad interpretativa, y descartaban la idea preconcebida de que los textos apocalípticos tuvieran que estar sometidos a la obsesión terrorífica por el Fin del mundo o por la Segunda Venida de Cristo. A pesar de su enfoque teleológico, el apocalipticismo de la Edad Media no contenía un mensaje terminal, sino renovador y esclarecedor, transformando las amenazas cataclísmicas del pasado en “the expectation of an imminent, final crisis, which will bring to an end the present, corrupt era and inaugurate a new one, whether within history or outside it” (Daniel 1990: 61).

Desde esta concepción es más sencillo asumir la idea de que el hombre medieval vivía inmerso en un permanente estado apocalíptico, como pretendo mostrar en este capítulo. Su constante sensación de crisis y su apreciación de un mundo en inminente peligro de desaparición tenían menos relación con las nociones de decadencia, perversión o destrucción (tal y como las entendemos hoy en día) que con la seguridad de la realización de un plan diseñado por Dios que desembocaría en el Reino celestial prometido por Cristo. A través de la asimilación del Fin del mundo, pero en ningún caso centrándose en él como piedra filosofal, el hombre de la Edad Media contemplaba e

³ Ya que la transformación apocalíptica no sólo se debió al rechazo eclesiástico del milenarismo literal, sino también a la tendencia de la escatología a enfatizar el momento de la Parusía como herramienta hermenéutica: “General eschatology becomes apocalyptic when it announces details of the future course

interpretaba la realidad circundante y tomaba las determinaciones que afectaban a su devenir cotidiano y al de sus vecinos. Como si estuviera provisto de unas “apocalyptic lenses”,⁴ cualquier individuo contaba con un medio revelatorio sobre el significado trascendente de la Creación divina que le ayudaba (y mediatizaba) en su labor diaria, fuera ésta la de clérigo, la de caballero, la de campesino o, como nos compete en este estudio, la de escritor.

Es, por tanto, necesario delinear y asimilar esta atmósfera pan-apocalíptica en la que se sitúa el hombre medieval para vislumbrar mejor el modo en que se infiltra y repercute en sus experiencias personales y en sus creaciones artísticas, incluidas las literarias. Para ello debemos bosquejar (forzosamente no se puede analizar con profundidad) la presencia del pensamiento apocalíptico en los parámetros temporales y espaciales en los que desarrollaba su existencia, así como en las condiciones sociales en las que se desenvolvía; del mismo modo, intentaremos recrear la influencia que de un modo específico ejercía el apocalypticismo sobre la labor literaria y la cultura escrita. Así será más fácil apreciar la omnipresente aparición del pensamiento apocalíptico en los textos literarios, dados los condicionantes que circunscribían a sus autores.

of history and the imminence of its divinely appointed end in a manner that manifestly goes beyond the mere attempt to interpret the Scriptures” (McGinn 1975: 253).

⁴ Término acuñado por Curtis Bostick (1998: 6), aunque solamente lo utilice para hablar de la actitud con la que interpretaban las escrituras los exégetas durante la Edad Media.

2.2. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DEL TIEMPO MEDIEVAL

Aceptar que el hombre medieval vivía dentro de parámetros temporales apocalípticos es, en un principio, bastante sencillo y, sin embargo, no es fácil llegar a comprender la significación de este hecho. Al fin y al cabo, desde sus orígenes la Iglesia ha defendido el carácter linear, finito y significativo de la historia (es decir, los principios del dogma escatológico), por lo que afirmar que en la Edad Media la inminencia apocalíptica se añadía a la dimensión escatológica es fácilmente asumible desde nuestros días. Si hoy en día el 59% de los estadounidenses creen que el final del mundo ocurrirá en breve y del modo en que se describe en el Apocalipsis juanino,¹ es muy lógico pensar que en la Edad Media, donde el dominio ideológico de la Iglesia era completo, la generalidad de los hombres aceptaban esa realidad. Sin embargo, el conflicto entre el racionalismo laicista y la fe cristiana durante los últimos siglos han desvirtuado la apreciación de tiempo escatológico presente en la Edad Media y, en la actualidad, los remanentes de verdaderas expectativas apocalípticas se reducen a un mito social que carece del carácter organizador universalista del apocalypticismo medieval. En definitiva, extender nuestros presupuestos apocalípticos al pasado conduce a la trivialización del alcance que este fenómeno tenía en dicha época.

¹ Según una encuesta publicada en el artículo “Apocalypse Now” de la revista *Time* (Gibbs 2002: 48). Un sondeo anterior, publicado y analizado por John Leland (1999: 70), manifestaba que el 18% de los estadounidenses (alrededor de 36 millones de personas) no sólo creía firmemente en los escenarios apocalípticos bíblicos sino que tenía la seguridad de que éstos tendrían lugar durante su vida.

En la sociedad moderna, la formulación del diseño histórico apocalíptico deriva exclusivamente de nuestra percepción de un estado de crisis. Los visionarios apocalípticos contemporáneos (líderes de sectas milenaristas, políticos radicales, etc.) nos describen un estado de corrupción y decadencia social de tal magnitud que el único resultado posible es la llegada del Fin del mundo. La sensación de crisis imperante, por lo tanto, desemboca en la destrucción de la humanidad, y los acontecimientos que nos rodean se ven como la causa desencadenante de dicho fin. O'Leary (1994), Boyer (1992) y otros muchos críticos, estudian el lugar preferente que las expectativas mesiánicas han logrado en el último medio siglo y lo atribuyen a determinados hechos y condiciones históricas, como la Segunda Guerra Mundial, la invención de la bomba atómica, el calentamiento global, etc., considerándolos como pasos necesarios hacia el advenimiento del fin. La predicción apocalíptica es, en definitiva, el producto consecuente de una circunstancia social, política, científica o de cualquier otro tipo, asumida popularmente como decadente.

Sin embargo, esto no era así en la Edad Media. La sociedad medieval no necesitaba de ningún estímulo tomado empíricamente de la realidad para justificar sus creencias apocalípticas. El cristiano medieval contaba con una serie de nociones de corte escatológico, firmemente interiorizadas, que le permitían prescindir de cualquier otro soporte empírico; en ningún caso infería la llegada del milenio de la confluencia de catástrofes o condiciones adversas que le rodeasen. Para la sociedad medieval, la inminencia apocalíptica era una proposición *per se notae* y cualquiera de los Signos del Fin que el pueblo pudiera percibir era considerado como la ratificación de un mito preconcebido anteriormente, no como una evidencia por la que éste pudiera ser deducido.

Una inscripción hallada en la cripta del abad Melebaudis, cerca de Poitiers, y fechada a finales del siglo VII, manifiesta solemnemente:

Alfa y Omega.

El Principio y el Fin.

Pues todas las cosas van empeorando cada día,
porque el fin se acerca.²

Aparte de su impactante rotundidad, en este testimonio nos llama la atención el orden en el que se expresan los términos de la última oración, ya que es el opuesto al que estamos acostumbrados. Al contrario que en el pensamiento apocalíptico contemporáneo (que formularía este pensamiento como “pues el fin se acerca porque todas las cosas van empeorando día a día”), la creencia medieval no deduce la cercanía del fin del progresivo estado de decadencia que impera en la sociedad: es la proximidad de ese fin lo que causa el deterioro del resto de los componentes de la Creación. La sensación que se transmite, por tanto, es que la temporalidad limitada es el constituyente primario dentro del diseño histórico universal y condiciona cómo se ven afectados, peyorativa o meliorativamente, los otros elementos pertenecientes a este mundo.³

Algo similar se desprende de las palabras del Papa Gregorio Magno en uno de sus sermones para el domingo de Adviento, entonado dos días después de que una espectacular tormenta arrasase muchas de los débiles templos romanos del siglo VI:

² Apud McGinn (1995: 75). La inscripción original latina, se recoge en el *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule* de E. LeBlant (París, 1892).

³ Comparándolo con la formulación medieval, nos damos cuenta de que el enfoque contemporáneo no implica una aceptación completa del pensamiento apocalíptico. Lo que el milenarismo post-medieval asume es, por una parte, la sensación continua de crisis y, por otra, la relación causa-efecto entre los términos ‘decadencia’ y ‘fin’ (si la situación histórica persiste en ese estado de decadencia, desembocará en la destrucción del mundo); pero esto no implica la aceptación de la inminencia del fin como axioma irrefutable. La contingencia del fin se supedita a la continuidad del estado de crisis y, por ende, si ese estado de decadencia fuese superado, si se eliminasen los factores que producen esa crisis, el final podría ser evitado o, cuando menos, retrasado. El fin, por tanto, es diferible e, incluso, eludible dependiendo de otras condiciones externas. Esta forma de pensamiento está más cerca de la ideología profética que de la apocalíptica o, cuando menos, hay que dar la razón a McGinn cuando compara ambos apocalipticismos y concluye que “[t]he modern frame of mind with its scientific and rationalistic outlook surely has little sympathy with traditional prophecy about the end of history based on divine revelation. Even among believing Christians, the demythologizing of the scriptural message would seem to leave small viability for biblical apocalyptic” (1979: 1).

Nuestro Señor y Redentor, deseando encontrarnos bien dispuestos, anuncia de antemano los males que han de sobrevenir al mundo, cuyo fin se avecina, con el propósito de apagar en nosotros el amor del mundo. [...] Estamos viendo, que de todos estos acontecimientos, unos han sucedido ya en efecto, y tememos que otros han de suceder pronto; pues levantarse un pueblo contra otro pueblo y hallarse las gentes consternadas, vemos que ocurre en nuestro tiempo más de lo que leemos en los libros; pestilencias las padecemos sin cesar; ahora, fenómenos prodigiosos en el sol, en la luna y en las estrellas todavía no los hemos visto claramente, pero que también éstos no distan mucho, lo colegimos de la mudanza de la atmósfera; [...] pero, como muchas de las cosas anunciadas se han cumplido ya, no hay duda de que también sucederán las pocas que restan, porque el cumplimiento de las que pasaron da la seguridad de que se cumplirán las que están por venir. (*Homilía I*, lib. 1; Andrés y Gallardo 1958: 537-8)

Los prodigios apreciados por el Papa santo no dirigen al mundo hacia su destrucción, ni siquiera tienen la función de debilitarlo en una progresiva decadencia que desembocará en la aniquilación de la Creación. Los acontecimientos que destaca Gregorio son señales reveladoras que confirman la inapelable decisión divina de poner fin al mundo en un momento futuro (próximo, a su parecer) y que anuncian la llegada de otras manifestaciones también profetizadas en las Sagradas Escrituras. La actuación humana y los fenómenos naturales se excluyen completamente del esquema temporal de Dios, no influyen ni siquiera mínimamente en el plan prediseñado, por lo que guerras, pestilencias o tormentas no pueden considerarse causas del advenimiento del Fin, sino consecuencias de éste. El tiempo está dispuesto de antemano y el único papel reservado a las criaturas es el de descubrirlo bajo las señales brindadas.

Expresiones como la aparecida en la cripta de Melebaudis o la homilía de Gregorio Magno son representativas de una mentalidad y una sociedad, como la medieval, en la que domina el concepto de *adventus* sobre el de *futurum*. Como nos explica Joseph Bracken, la concepción temporal de *futurum*, la predominante en la actualidad, justifica la proyección lineal del tiempo como prolongación del pasado y del

presente en el futuro: lo que ha ocurrido anteriormente, y lo que ocurre en el presente, determina lo que está por suceder. Esta visión de *futurum* está en la base de las ciencias naturales que realizan predicciones futuras a partir de la repetición de experiencias previas.

Adventus, on the contrary, presupposes discontinuity as well as continuity with the present and the past. [...] In contrast to linear time, *Adventus* or eschatological time represents something genuinely new that could not have been anticipated in terms of what here and now exists. Christian eschatology or the Coming of God, accordingly, is to be understood in terms of *Adventus* rather than *Futurum*. (Bracken 2003: 381-2)⁴

La irrupción del milenio en un futuro próximo no necesitaba continuidad con el pasado o el presente en la conciencia medieval del *adventus*. Era un hecho que iba a suceder inevitablemente, con o sin conexión con lo precedente, producto del plan divino universal. Para la sociedad cristiana, que asumía su existencia en una dimensión temporal dislocada y parcialmente extrañada, el milenio se había desplazado desde su lugar lógico al final de los tiempos para posicionarse en un momento intermedio e impredecible surgido tras la encarnación de la divinidad en Cristo. El momento de la esperada Parusía era cualquier momento (o, como lo describiría Shakespeare siglos después, se vivía en “the general all-ending day”)⁵, puesto que ese tiempo solamente debía responder a los anuncios, promesas y esperanzas planteadas por Jesucristo en su Pasión. (Markus 2001: 23-4). La relación con las condiciones específicas de cada período histórico, por lo tanto, no suponía un factor determinante en la formulación de las expectativas escatológicas: el fin del mundo podía ser igualmente apremiante para un noble acomodado del próspero final del siglo XII como para un campesino que

⁴ Probablemente, el autor que más ha trabajado acerca de los conceptos de *futurum* y *adventus*, y su aplicación a la hora de comprender el cristianismo primitivo, sea Jürgen Moltmann en su *Teología de la esperanza* (1966) o en su más reciente *La venida de Dios* (2004).

⁵ *Richard III*, III. i. 78.

sufriera las calamidades de la segunda mitad del XIV;⁶ la aplicación soteriológica del apocalipticismo durante toda la Edad Media da buena fe de ello.⁷

La mención del Alfa junto al Omega, del Principio junto al Fin, en la cripta de Melebaudis, apunta en la misma dirección. Del mismo modo que era impensable dudar de la existencia de un acto creativo originario del cual procedemos,⁸ el hombre medieval no se cuestiona la certeza del momento último. Ambas ideas se equiparan de tal manera que la expectativa escatológica deja de ser un acto de fe para instituirse como un concepto tan empíricamente demostrable como el pasado o el presente.⁹ La continuidad entre ambos momentos se traslada desde el ámbito trascendental, expresado frecuentemente en las culturas no judeo-cristianas a través de la reencarnación, al puramente cotidiano en su noción temporal, aumentando no sólo su credibilidad como axioma filosófico abstracto, sino también, de forma paulatina, su repercusión en la vida

⁶ Al intentar acabar con la mítica continuidad ideológica que asocia los conceptos de ‘pobreza’, ‘apocalipticismo’ y ‘radicalismo’, Klaassen es muy claro al respecto: “Apocalyptic was by no means the preserve only of the poor and dispossessed. The powerful used it to bolster their positions and to maintain things as they were. Ordinary people used apocalyptic to strike out in new directions whenever they came to believe that things did not need to continue as they were.” (1992: 17).

⁷ De este modo, muestro mi desacuerdo con el conjunto de obras que defienden la multiplicidad de ideas y obras apocalípticas en los períodos de adversidad económica, social, política, etc. (como podría considerarse el punto de partida de Tuchman, 1978, o de Aberth, 2000). Afirmaciones como “[f]or the men of the early Middle Ages, the figures of apocalypse were a conventional, yet still powerful, way of assessing the reality they knew. Any disruption of the order of things, any disaster –an earthquake, an invasion of hostile heathens, or the appearance of wondrous signs in the sky –could be seen as an indication of the imminence of the final doom.” (Green 1994: 282), o “[w]hat made the late medieval era unusual was a confluence of crises that threatened to make these visions of the Apocalypse become real” (Aberth 2000: 6) desvirtúan, en mi opinión, la verdadera trascendencia del fenómeno apocalíptico medieval.

⁸ Idea que, pese a su aparición en las Sagradas Escrituras, hubo de ser ratificada con la ayuda del fundamento apocalíptico por Sto. Tomás de Aquino en su *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (II Sent. d.1, q.1, a.2, sol.) (Apud. McNerny 2002: 85-91).

⁹ A este respecto, es bueno recordar cómo se justifica la primera mención del fin del mundo en la introducción de *The Pricke of Conscience*:

And als he is bygynnyng of alle,
Wyth-ouen bygynnyng swa we him call,
Ende of al wyth-ouen ende,
Þus es in haly bokes contende;
For als he was ay God in trinité
Swa he es, and ay God sal be;
And als he first bygan alle thing,
Swa sal he, at þe last, mak endyng
Of alle þing bot of heven and helle,
And of man, and fende, and aungelle,
Pat aftir þis lyfe sal lyf ay,

ordinaria (Sorabji 1983: 190). Hasta bien entrado el siglo XVII, los conceptos de ‘creación’ y ‘milenio’ formaban parte de la lista de *praeambula fidei*, es decir, aquellas proposiciones preliminares al acto de fe que se alcanzaban mediante el ejercicio de la razón natural (McDermott 2004: 229-233). De hecho, a la luz de los textos medievales, da la impresión de que el término *revelatio* redujo progresivamente su extensión semántica durante los primeros quince siglos de nuestra era: más que sugerir la predicción del advenimiento del milenio (el significado original en los primeros textos apocalípticos judeo-cristianos y que ha sido restaurado en la época contemporánea), la *revelatio* medieval se limitaba a describir el modo en que la llegada milenio se manifestaría, o al grado de implicación que Dios llegaría a expresar a través de esa actuación final.¹⁰ En el medievo no era necesario *revelar* el fin del mundo, hecho evidente para cualquiera, sino desentrañar su significado último o las circunstancias que finalmente rodearían a ese momento (Baude 1991: 35-57). La indeterminación escatológica medieval, por tanto, residía en desconocer en qué momento se produciría el regreso de Cristo o qué signos lo precederían, nunca en la aceptación del hecho en sí, que estaba totalmente asumida.

De este modo, la sucesión temporal se completa de manera coherente y el fin del mundo pasa a ser el elemento culminante dentro de la Historia de la Salvación, verdadero sistema histórico imperante en la Edad Media. El tiempo pierde su condición de *continuum* indeterminado y científicamente cuantificable para convertirse en un relato concluso y maleable donde se narra el acto salvífico de Dios: “Time, beyond the individual life span, was envisioned not as a straight line marked off in equal quanta,

And na qwik creature bot þai... (ll. 27-38; Morris 1863: 2)

¹⁰ Schillebeeckx describe esta transformación en un estado intermedio de su evolución, la Alta Edad Media: “Una vez acabada la explicitación objetiva de la revelación, empieza una segunda fase, que se limita a formular más explícitamente lo que había sido ya expresado ‘de una manera suficientemente explícita’ por los apóstoles. El problema se reduce, desde entonces, al examen de la relación entre los diversos símbolos: el desarrollo propiamente dicho del dogma sólo se toca de refilón.” (1969: 65)

but as a stage for the enactment of the greatest of all dramas, Salvation versus Damnation” (Crosby 1997: 28). La “historia profana” de los griegos, dominada por la noción temporal del *chronos*, sucumbe en la Europa cristiana medieval ante la versión sagrada de la historia, ligada a los *kairoi*.¹¹ Frente a la monorrítmica línea del tiempo de la cultura clásica, el medievo cristiano instaura puntualmente una serie de *kairoi*, es decir, unos hitos temporales (arbitrarios desde el punto de vista humano, ya que han sido decretados por orden divino) que miden el progreso de la creación desde su origen hasta su plenitud o *pleroma*. En cada uno de estos *kairoi* Dios desarrolla su plan divino de salvación en dirección al Reino que ha sido prometido tras el paso de este eón.¹² El tiempo, por tanto, pasa a ser un concepto espiritual, subjetivo, inescrutable y, lo que nos resulta más interesante, escatológico.¹³

El milenio, junto al Juicio Final y el resto de eventos apocalípticos que podrían englobarse dentro del *telos* dogmático, pasan al primer plano dentro de este esquema temporal al erigirse como el *kairós* que completa la línea histórica sagrada y da coherencia significativa a los momentos pasado y presente. Ningún acontecimiento histórico podía ser comprendido en su totalidad si no se contemplaba como otro paso dentro de la progresión histórica hacia la salvación, con lo que el fin del mundo, el *pleroma* implícito en la Segunda Venida, se convertía en la culminación hacia la que

¹¹ La oposición entre el modelo histórico clásico y el sistema temporal cristiano basado en los *kairoi* y los *aiônes* fue desarrollada por Oscar Cullmann en sus imprescindibles *Cristo y el tiempo* (1964) y *La historia de la salvación* (1967). Teorías análogas a la “historia sagrada” de Cullman son la “hierophanic time” de Mircea Eliade (1959: chap. 2), el “temps christique” de Marguerite Baude (1991: 243-352) o, pese a ser mucho más marcadamente escatológicas, el “temps explosif” de Gurvitch (1963: 30-49) o la más general “Christian history” de Bebbington (1990: 43-67)

¹² “If early Christian chronographers concerned themselves with secular history – that is, the account of events in the world – they did so primarily in order to provide Christians with a framework, derived from the redemptive history on which their faith was founded, into which they could fit other historical information as it became familiar to them” (Markus 1970: 3-4).

¹³ “L’histoire profane rentre dans l’histoire sainte, car c’est elle à son tour qui est une partie dans un tout où elle constitue une préparation. Cette préparation remplit la totalité du siècle présent. Mais le christianisme est précisément le siècle futur, déjà présent en mystère. En ce sens, dans sa réalité profonde, il est un au-delà non seulement d’un moment, mais de la totalité de la histoire. Il est vraiment “novissimus”, le dernier; avec lui la “fin” est déjà là. Mais c’est tout le mystère de l’Eglise, cet au-delà de

tendía la totalidad del proceso: “For the men of the early Middle Ages, the figures of apocalypse were a conventional, yet still powerful, way of assessing the reality they knew” (Green 1994: 282). A través de la imaginaria apocalíptica, la sociedad medieval transformaba un esquema rigurosamente temporal traducible en categorías como “presente” o “pasado” en una dimensión atemporal de *omnipresente* (entendido como la confluencia de todos los tiempos) iluminada desde los últimos acontecimientos del eón. Esta dimensión ucrónica o atemporal, centrípeta hacia el presente y más soteriológica que cronológica, se considera bajo el prisma que le dicta la revelación de la perspectiva apocalíptica.¹⁴

A este motivo debemos achacar la razón principal por la que los postulados apocalípticos se instalan tan fácilmente en la mente medieval: cualquier escrito de corte apocalíptico tiene como referente temporal, y como interés principal, el momento presente, no el futuro. En ningún momento los visionarios apocalípticos estaban planteando ficciones hipotéticas que podrían, o no, manifestarse en los tiempos de su generación: sus mensajes estaban cargados de actualidad, encaraban a su audiencia de forma directa y, en la mayoría de los casos, se servían de ello para enfatizar la urgencia de la actuación inmediata. El presente (que de forma inherente incluía también el pasado) y el futuro se vuelven interdependientes¹⁵ hasta acabar fundiéndose en una “suspensión temporal” (término apropiadamente acuñado por Marjorie Reeves, 1995:

l’histoire est déjà présent et coexiste avec elle” (Daniélou 1953: 30). Probablemente, más preciso que “escatológico” es el término “révélateur” tal y como lo define Baude (1991: 25-33).

¹⁴ Acerca de la falta de categorización temporal (por razones escatológicas) en las sociedades cristianas post-apostólicas, son muy interesantes las teorías de Malina (1995: 263ff). Dicho autor plantea incluso la hipótesis de que no existiera entre las primitivas culturas cristianas una verdadera orientación futura a imitación del pensamiento apocalíptico: “There is nothing in the Book of Revelation that refers to the future” (1995: 266).

¹⁵ “In the fact that in this comprehensive historical dualism the decision between the two ages [this and the other aeon] is made possible for the individual man and is demanded of him, man encounters himself as a historical being who is capable of gaining or losing his future” (Schmithals 1975: 49).

112) que no permite la contemplación de cada uno de ellos por separado:¹⁶ el tiempo, en definitiva, se instala en un continuo *maranatha*.¹⁷

La encarnación de Cristo, por lo tanto, habría adelantado los fundamentos teleológicos al momento presente (a cualquier momento dentro del eón, de hecho) convirtiendo la escatología en algo palpable y cercano a toda la sociedad cristiana. El hombre medieval tiene la sensación de vivir permanentemente en el “fin de los tiempos”, reconoce y asume en su totalidad el concepto del *Sicut mundus transit*, actuando de uno u otro modo de acuerdo con este principio. Sin poder afirmar cuándo se hará efectivo el milenio, sí es consciente de que los eventos que forman parte del fin universal ya han comenzado, por lo que debe dar una respuesta vital al tiempo decisivo en que ha sido emplazado.¹⁸ Más psicológico que cronológico, el emplazamiento de ese *Endzeit* y la inminencia del *Ende*¹⁹ tenían la doble función de aliviar la ansiedad humana concerniente al tiempo (superar lo que Mircea Eliade denominó “the terror of history”,

¹⁶ Martin Green explica este hecho desde el punto de vista lingüístico: “The paradoxical language of this formulation establishes a link between the ‘now’ of the present with the ‘then’ of the future; and since the future expectation is one which has been anticipated through history, the present is linked also with the ‘then’ of the past.” (1994: 284).

¹⁷ El *maranatha* (expresión aramea que originariamente significaba “Ven, Señor nuestro”) designa la imagen histórica que se extendió por las comunidades cristianas post-apostólicas ante la dilación de la Segunda Venida de Cristo. Según estos primeros cristianos, el retraso de la Parusía prometida los colocaba en una situación de realidad expectante (definida con el ‘ya-todavía no’ o ‘already-and-not-yet’) en la que actuaban como si la llegada del Reino hubiera ocurrido ya e identificaban como uno solo los momentos pre- y post-milenalista. La postergación *sine die* del regreso de Cristo y la degradación moral de las comunidades joánicas, que suprimieron los deberes civiles debido a esta suspensión temporal, llevó a la eliminación del *maranatha* del ámbito social y a su reducción como concepto psicológico-temporal. (Orive 2001: 237-43).

¹⁸ Lactancio, en sus *Divinae Institutiones* (especialmente, lib.VII), presenta una de los primeros ejemplos de planteamientos vitales dictados de acuerdo a este sistema temporal. En su gran obra, Lactancio aboga por la idea de que todavía pasarían unos doscientos años hasta que la Parusía tuviera lugar, pero afirma de forma categórica que los sucesos que debían preceder ese *kairos* ya estaban teniendo lugar y, por ello, conmina a sus lectores a prepararse para el evento a través de la rigurosidad espiritual y de conducta. Los argumentos utilizados por el africano serán retomados a lo largo de la Edad Media en infinidad de ocasiones.

¹⁹ En este punto se hace necesario recordar la diferenciación que George Caird hizo entre ‘das Ende’ y ‘die Endzeit’: “To expect the End [‘das Ende’] is not the same as to expect the End time [‘die Endzeit’]. The one is an event beyond which nothing can conceivably happen. The other is a period of indefinite duration in which much is expected to happen” (1976: 84). Por su parte, Russell matizó esta definición original (más apropiada al mundo judío) para adaptarla al contexto cristiano: “I myself would prefer to define das Ende in terms of the transcendental and the end of history, and die Endzeit in terms of the temporal and the continuation of history and to say that in apocalyptic thought there is a fluctuation between the one and the other and, at times, a mingling and merging of these two concepts.” (1978: 24)

1959: 231), ubicando al hombre con respecto a un principio y a un término, y de dar coherencia a la historia a través del plan divino de salvación que justificaría la espera. La precariedad de vivir en los últimos tiempos era un precio demasiado pequeño a pagar por la esperanza de encontrarse en la compañía de los fieles que serían salvados después del fin.²⁰

Desde esta perspectiva establecida al final del eón, desde este apocalipticismo interiorizado y asumido como cotidiano en la existencia humana, debemos comprender cualquier expresión temporal que aparece en los textos medievales, especialmente cuando éstos hacen referencia a períodos que trascienden la breve extensión de una sola vida. Así, no nos ha de extrañar que las dos principales interpretaciones históricas que aparecen en los escritos de la época, la periodización mítica de la *Historia mundi* y la antropologización del tiempo, encuentren su raíz en el pensamiento apocalíptico. La repetición insistente de las bases ideológicas escatológicas desde púlpitos, en escritos religiosos y en multitud de expresiones artísticas ayudarían a conformar estas dos alegorías exegéticas, y su posterior aplicación en textos de cualquier ámbito (teológico, cronístico, literario, etc.) serían fundamentales a lo largo de la Edad Media. El sector letrado de la sociedad no sólo las conocía y las admitía completamente, sino que contribuía a su transmisión con la plasmación en obras de nuevo cuño.

La periodización mítica de la historia humana, que derivaba de la antigua aplicación de la concepción rabínica de la creación del mundo a la división histórica, fue el esquema más utilizado durante la Edad Media para tratar de abarcar el diseño cronológico propuesto por Dios para su Creación. Esbozada en primera instancia por

²⁰ Sobre esta cuestión, son fundamentales las ideas de Kermode acerca de cómo se confeccionó un “perpetual calendar of human anxiety” que permitía afianzar al hombre en un momento histórico aunque para ello tuviera que someterse a un “permanent need to live by the pattern rather than the fact” (1966: 11).

Ireneo a finales del siglo II²¹, ampliada por San Agustín en sucesivos escritos,²² y desarrollada en su totalidad por San Isidoro en sus *Etimologiae* (V, xxxviii, 5), esta teoría mantenía que la totalidad de la historia universal se dividía en seis períodos que se correspondían con los seis días que Dios había tardado en crear el universo, tal y como se relata al inicio de las Escrituras (Gén 1-2).²³ Estas seis épocas, que inevitablemente conducen a la Segunda Venida de Cristo, culminarían con un *Sabbath* milenarista de paz y glorificación divina que daría paso al Juicio Final y al Reino eterno de Dios.²⁴ Con un principio y un final fijos, los comentaristas bíblicos exhibían la perfección simétrica del diseño histórico divino a la vez que reforzaban la teoría de un tiempo lineal y finito. Dios manifestaba su maestría a través del devenir histórico y los hombres encontraban consuelo en la posibilidad de abarcar lógicamente el *maremagnum* temporal, lo que en esta época supuso, como bien dice Southern, “that the Western world first learned to think about history in an orderly and comprehensive fashion” (1972: 162).

El componente apocalíptico acuciante lo aportaba la creencia de que el mundo se hallaba en la última de esas seis edades, y más concretamente en el momento final

²¹ En su *Adversus Haereses*, (Lib. V, 35). Sin embargo, cualquier intento de rastrear las fuentes previas utilizadas por S. Ireneo es inútil para el estudio del milenarismo medieval pues, gracias a Benoit (1960: 361), sabemos que los escritos que inspiraron a este autor estuvieron desaparecidos entre los siglos V y XVI. La época medieval, por tanto, no dudó en atribuir a Ireneo de Lyon la completa autoría de este esquema histórico, pese a que hoy en día sabemos que el obispo lionés prácticamente lo copió de la *Epístola de Bernabé*, como bien argumenta Landes (1992: 360-1).

²² Especialmente en *De catechizandis rudibus* (xxii, 39), pero también en *De Civitate Dei* (xxii, 30).

²³ Un completo desarrollo de este esquema histórico, así como la justificación documental sobre la que se sustenta, pueden hallarse en el clásico estudio de Daniélou (1948). Revisiones y explicaciones más modernas, que detallan la relevancia apocalíptica de las *sex aetatis mundi* aunque sin excesivas aportaciones novedosas, son las de Simonetti (1989: 339-47) o Visser (1996: 57-61).

²⁴ En los primeros textos talmúdicos judíos, no eran seis sino siete las épocas históricas pues se incluía la jornada de reposo (Gén. 2: 2-3) dentro del acto creativo divino. El modo cristiano de adaptar este séptimo día fue la inclusión de este *Sabbath* intermedio como “descanso” entre las primeras tribulaciones provocadas por el Anticristo y la definitiva aniquilación de los injustos, a modo de *interim* mientras se esperaban los acontecimientos milenaristas principales. Sobre la significación de este *Sabbath*, vid. Lerner (1992). En Inglaterra, esta vacilación tuvo su expresión literaria a través del breve poema “Of þe seven Ages” (Bowers 1952), tomado directamente del salterio latino de Robert de Lisle.

dentro de ésta.²⁵ Si cada una de ellas había durado aproximadamente un milenio (siguiendo los cálculos basados en las Escrituras donde mil años son como un solo día a los ojos de Dios)²⁶, el nacimiento de Cristo,²⁷ que había iniciado el último período,²⁷ se distanciaba en tiempo lo suficiente como para preconizar la inminente proximidad del fin. Por ello, y a pesar de los constantes ataques anti-milenialistas desde los tiempos de Ticonio o las repetidas condenas del pensamiento quiliástico desde San Agustín, los mensajes lanzados por exégetas visionarios como Gerhoh von Reichersberg (*De quarta vigilia noctis*, 11), Rupert de Deutz (*De sanctissima Trinitate*, prolog.), Haymo von Halberstadt (*In Apocalypsim Libri Septem*) o Anselm von Havelberg (*Antikeimenon* 7-13) aseveraban que la aceptación del plan histórico de Dios implicaba, de forma ineludible, la inminencia de los acontecimientos finales. En Inglaterra, sin ir más lejos, el mismo Bede que en sus primeros escritos mostraba su reticencia a la posibilidad de computar la edad del mundo y el tiempo que quedaba antes de la Parusía,²⁸ no se resistía al método histórico de la periodización semanal y anunciaba la perentoria aparición de un período de “prosperis Ecclesiae gaudium” (el *Sabbath* prometido) ante el evidente agotamiento del sexto y último ciclo de la historia.²⁹ Las palabras de Bede no sólo se extendieron por el área anglosajona sino que, incluso, llegaron a influir de manera decisiva en la Iglesia carolingia, principal motor del pensamiento religioso a finales del

²⁵ Las implicaciones apocalípticas de esta división histórica constituyen uno de los temas más asiduamente tratados en los estudios acerca del apocalipticismo medieval. Son multitud los estudios dedicados a esta materia desde el seminal trabajo de Tayler Lewis (1855) hasta revisiones mucho más recientes como las de Markus (1989: 36-78) o Carozzi (2000: 25-51). De forma más concreta, Landes (1988) y Daniel (1992) explican este fenómeno en la Alta y Baja Edad Media, respectivamente.

²⁶ Sal 90:4: “Porque mil años a tus ojos / son como el ayer que ya pasó / como una vigilia en la noche”; también en 2Ped 3:8: “Queridos hermanos, no debéis olvidar una cosa: que un día es ante Dios como mil años, y mil años como un día”.

²⁷ Cada una de las edades se inauguraba con un hito significativo en la historia del pueblo judío. Así, las cinco anteriores correspondieron con la Creación, el Diluvio universal, el nacimiento de Abraham, el reinado de David y la invasión de Judea, respectivamente.

²⁸ En *De temporibus*, 16.8, por ejemplo, llega a descalificar los esfuerzos por computar el tiempo restante de los milenaristas anteriores a él, denominándolos “quia heretica sunt et frivola” (Jones 1980: 67).

²⁹ *De ratione temporum*: “Sexta die terra suis anima impletur et homo primus ad imaginem Dei creatur...” (90: 340); *Explanatio Apocalypsis* 147, 2. Es especialmente revelador este pasaje en el comentario

primer milenio (Lumsden 2001: 49-53). Tanto ésta como otras periodizaciones análogas que proyectaban un diseño salvífico a partir de la fijación del fin del mundo,³⁰ implicaban en mayor o menor medida una urgencia apocalíptica que se transmitía a la multitud de textos en los que aparecen. Estas apariciones podían variar entre las alusiones dispersas a lo largo de obras pretendidamente de ficción,³¹ la estructuración completa de gran cantidad de obras historiográficas³² o, incluso, llegar a convertirse en el objeto principal de un escrito pseudo-exegético,³³ pero siempre daban fe de la fuerte carga apocalíptica que sustentaba dichas obras.

La cuestión del cómputo del fin, no obstante, solamente ratificaba la actualidad del acto apocalíptico en la sociedad. Tanto si la datación profetizaba el fin para una fecha muy cercana (al estilo de Abbo de Fleury, quien en el año 965 profetizaba el fin para el 968)³⁴, como si la emplazaba en un futuro inalcanzable para cualquier persona coetánea (el caso de Gregorio de Tours, quien preveía la Segunda Venida doscientos años más tarde de su época)³⁵ las repercusiones que esta revelación debía tener en la actuación vital de cada individuo debían ser inmediatas e inquebrantables. La fragilidad del mundo presente, imperiosa dentro de la perspectiva apocalíptica, exigía una reacción

exegético de Bede por ser una de las pocas ocasiones en las que se desmarca claramente de las ideas de Ticonio o de Primasio.

³⁰ Rivalizando con la división en seis épocas, hubo otros esquemas históricos que postulaban periodizaciones diferentes aunque siempre siguiendo el modelo de la analogía con los días de la creación. Para tener una visión general de las diferentes propuestas, vid. Schmidt (1955-6: 288-317). Entre ellas, la más importante (por pertenecer al gran profeta apocalíptico de la Baja Edad Media) fue la división trinitaria de Gioacchino da Fiore, contenida esencialmente en su *Expositio in Apocalypsim* y explicada en detalle por Marjorie Reeves (1976) y Daniel (1992).

³¹ Como es el caso de las expresiones temporales que se repiten a lo largo del pseudo-chauceriano *Tale of Beryn* y que culminan en los versos escatológicos “For natur was more substantial when tho dayes were / Then nowe in our tyme, for al thing doth wast / Saffe vise and cursed lyving, that groweth al to wast” (ll. 2518-2520).

³² El ejemplo más destacado es el larguísimo poema *Cursor Mundi* que declara abiertamente “Sex eildes ha we broght in place, / þe sext es talð þe time o grace, / þat bigan at cristes come, / And lastes to þe dai o dome” (ll. 21847-21850) para, posteriormente, estructurarse de acuerdo a esta configuración. La misma formulación puede hallarse en el *Polychronicon* de Ranulf Higden, la *Orygynale Cronykil* de Wyntoun, el *Liber Vitae* de Hyde Abbey (BL Stowe 944), etc.

³³ Como ocurre con el texto *The Sex Werkdays and Agis*, hallado en el MS Asloan escocés (Houwen 1990).

³⁴ Apud. Rucquois (2000: 25).

³⁵ *Historiae* (Lib. X. 25 y Lib. X. 31).

común de todos los cristianos contra la indiferencia, la desesperanza o el desaliento para desarrollar un proyecto anticipador que recreara el Reino prometido por Dios antes de que se acabara el eón. Cada intento de periodizar la creación por parte de los exégetas constituía una exhortación a la responsabilidad social para tratar de instaurar un futuro escatológico en un presente demasiado inclinado a la procrastinación: “[T]hese are not noncommittal images of a world far beyond, but closely linked with the moral and religious life of every individual” (Pollmann 1999: 175).³⁶

El mismo afán armónico de la filosofía analógica medieval, incrementado por la relación de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, condujo a la noción de tiempo antropologizado, el otro gran bastión ideológico de la percepción escatológica de la historia durante el medievo. Los diferentes períodos de la vida humana (en cualquiera de las formulaciones de las que gozó, ya fueran dos, tres seis o nueve divisiones, como explica Burrow 1988: 79-94) sirvieron de analogía para la progresión histórica del mundo, en especial en su confluencia hacia un punto común: la muerte. “Þe worlde is growande olde”, eslogan repetido por muchos visionarios bajomedievales,³⁷ expresaba la decadencia y pérdida de fuerza de un mundo que, al igual que el hombre entrado en años, advierte en su decrepitud los signos de la proximidad del fin y muestra su senilidad a través de un deterioro cada vez más pronunciado. El tópico del *senectus mundi*, extenuado por el frecuente uso por parte de satiristas, moralistas y todo tipo de poetas desde Jean de Meun hasta Chaucer o Gower,

³⁶ También sobre la inmediatez del mensaje apocalíptico de los cómputos hierofánicos son muy significativas las palabras de Petry (1949: 215-7) o de Rahner: “An eschatological assertion [i.e., a millenarian computus] is not an additional supplementary statement appended to an assertion about the present and the past of man but an inner moment of this self-understanding” (1966: 332).

³⁷ Aunque Adrian Bredero (1994: 4) menciona a cierto “poet at the Carolingian court” que ya usa este tópico, es cierto que las imágenes circunscritas a esta similitud se desarrollan especialmente a partir del siglo XII (casi podría considerarse a William of St. Thierry como el fundador de la tradición por medio de su *Meditatio*, lib. xi). Muestra de esa pertenencia casi exclusiva a los últimos siglos de la Edad Media es su llamativa ausencia en la tradición poética elegíaca del período anglosajona donde, a pesar de la predisposición temática de composiciones como *The Ruin* o *Deor*, nunca encontramos ejemplos del tratamiento de esta analogía de forma explícita.

parece ocultar una petición velada de la tan necesaria intervención divina, que debía producirse en la Parusía con la limpieza y posterior renovación del mundo tal y como era conocido.³⁸ Ya fuera por la sucesión de las edades de la vida, ya por la progresiva pérdida de la vitalidad, el hombre medieval asumía la inescapabilidad humana de la muerte y aplicaba el mismo razonamiento a la totalidad de la creación, interiorizando los principios ideológicos del apocalipticismo.³⁹ En el ámbito literario, la relación entre vida humana e historia universal se explotó en una doble dirección, puesto que si muchos textos mostraron la imagen de un mundo con características antropologizantes para advertir de la inminencia del milenio (y tanto Dean, 1997: chaps. 3 y 4, como la antología de poemas religiosos de Rosemary Woolf, 1968, ofrecen multitud de muestras de este *topos*) no pocas veces se utilizó la expectativa escatológica como consuelo ante la indefensión contra la muerte.⁴⁰ No obstante, fue más destacada aún su función a la hora de espolear otras ramas del saber como consecuencia de una agónica esperanza de que, al igual que la medicina y la cirugía pudieran prolongar la vida humana en algunos años, otras disciplinas como la filosofía natural, la historiografía o la ética podrían retrasar la temida Parusía hasta cierto límite.⁴¹ Extrapolando desde la experiencia vital, el hombre medieval sabe que la Creación no puede evitar la muerte apocalíptica, pero se aferra a la ilusión de dilatar su llegada lo máximo posible.

³⁸ Para ver un estudio completo sobre este tópico y sus diferentes manifestaciones en la literatura medieval, vid. Dean (1997), y concretamente los pasajes 14-22, 39-54 y 72-81 sobre su procedencia directa del pensamiento apocalíptico.

³⁹ Prácticamente la totalidad de los tópicos que esta analogía desarrolló en los últimos siglos del medioevo aparecen en el sermón de Wimbledon, *Redde Rationem Villicationis Tue* (ll. 593-993). Tras clasificarlos en tres categorías (“sekeness”, “elde” y “deþ”), Thomas Wimbledon hace un repaso de los males del mundo comparándolos con el final de la vida del hombre, emplazando a toda la creación en el Juicio Final: “What meneþ al þis but þat elde sommouneþ þe to þe dom?” (l. 728).

⁴⁰ Kermode (1966: 7) apunta el uso catárquico que esta analogía podía tener para la aceptación de la propia muerte y la extensión de este efecto en la literatura: “The End they [poets] imagine will reflect their irreducibly intermediary preoccupations. They fear it, and as far as we can see have always done so; the End is a figure for their own deaths. (So, perhaps, are all ends in fiction, even if represented, as they are for example by Kenneth Burke, as cathartic discharges)”.

⁴¹ Acerca de la probable relación entre el apocalipticismo y el renacimiento de las ciencias empíricas ocurrido tras el siglo XII, son interesantes las hipótesis de Fried (2000: 291-5). Relacionado con el tema,

Asumido este permanente *maranatha* medieval, esa mentalidad inherente extendida durante siglos (a la que Bernard McGinn bautizó como “apocalyptic spirituality”), es imperioso desterrar la idea de un apocalipsis absolutamente negativo y catastrofista. Ninguna civilización podría soportar la presión de situarse de forma continuada al borde de una edad de tribulación y desgracia sin ninguna compensación en contrapartida, y la sociedad medieval europea no lo hacía. La visión pesimista de la consumación temporal, aspecto que la crítica literaria se obceca en subrayar en su acercamiento al apocalypticismo de los textos medievales, era un rasgo más dentro de la compleja tradición escatológica medieval, pero en ningún modo el principal o incluso el más frecuentado. La inminencia de una conclusión en el tiempo material confería al hombre medieval primordialmente un sentimiento de urgencia y necesidad de reforma con el objeto de estar preparado ante el próximo retorno de Cristo, el cual traería, antes que los terrores del fin, la salvación eterna y el Reino de Dios.⁴²

But ioye and ioye and ioye to hem þat beþ saued – ioye in God, ioye in hemself,
ioye in oþre þat beþ saued. Also ioye, for her trauayle is brouȝt to so graciouns
and ende, ioye for þey beþ scaped þe peyne of helle, ioye for þe endeless blisse
þat þey haue in syȝt of God. (*Wimbleton's Sermon*, ll. 1097-1101; Knight 1967:
128)

Solamente desde esta perspectiva meliorista, o al menos desde una visión correctiva del apocalipsis, podremos comprender el último de los factores que debe tenerse en cuenta al tratar la dimensión temporal en la Edad Media: la plasmación material del tiempo escatológico demostrada en la constante revisión de la datación del milenio.

Lerner explica cómo, en ciertos ámbitos, la ignorancia y el retraso intelectual podían llegar a considerarse como signos precedentes del fin (1981: 551).

⁴² Con esto no quiero decir que la consideración optimista del pensamiento apocalíptico fuera la única proyección de este sistema ideológico a tenerse en cuenta, aunque sí la considero predominante durante la Edad Media. En mi opinión, eran muchas las concepciones que se mezclaban en el apocalypticismo medieval (progresistas, justicialistas, neomesiánicas, etc.) y la focalización actual en la vertiente

La prohibición expresa de las autoridades eclesiásticas post-agustinianas de buscar una fecha exacta para el momento de la Parusía no tuvo mucha efectividad.⁴³ A partir del siglo IX, y a pesar de que la lectura literal de los escritos apocalípticos originales rayaba en la consideración de herejía, las dataciones del fin del mundo se multiplicaron. La mayoría de los comentaristas bíblicos, amén de innumerables figuras religiosas o políticas, plantearon sus propuestas milenaristas convirtiendo los años 800, 907, 1000, 1260, 1367, 1420, etc. en algunas de las dataciones más significativas dentro de una lista inagotable. La cronología de este eón se rescribía una y otra vez en busca del cómputo del fin y la historia pasada se intentaba adaptar sucesivamente a la hipotética consumación de la Segunda Venida, con lo que cualquier fecha era susceptible de ser la acertada.

No obstante, la frustración producida por el paso de sucesivas propuestas sin que llegara la Parusía esperada no puso en peligro en ningún momento la credibilidad de las bases apocalípticas. La falta de los acontecimientos prometidos no hacía dudar ni un ápice a los mismos visionarios que habían propuesto sus especulaciones sobre el fin. Muy al contrario, la reacción normal era la reafirmación en sus convicciones milenaristas y la revisión de sus cálculos antes de plantear una nueva fecha con los correspondientes argumentos correctivos. El apocalipsis podía ser, en palabras de Kermode, “disconfirmed without being discredited” (1966: 8), ya que enfrentaba la falibilidad de la cronología humana con la certidumbre de las palabras divinas.

Un hecho así permite ver claramente que el concepto de tiempo inherente al pensamiento apocalíptico, no sólo finito, sino próximo a su disolución, superaba y

catastrofista es verdaderamente empobrecedora para este fenómeno. Sobre las posibles intenciones ante la expectativa escatológica o apocalíptica aparecidas a lo largo de la historia, vid. Vidal Fernández (2003).

⁴³ Por supuesto, el gran período del cómputo milenarista se produjo en los tres primeros siglos de nuestra era, donde cualquier comunidad cristiana planteaba sus expectativas apocalípticas sin ningún pudor y respaldada por las autoridades eclesiásticas. Sobre la cronología milenarista de esta época, vid. Zakai and Mali (1993).

dominaba la percepción objetiva y cuantificable del tiempo lineal. La maleabilidad que diferentes autores atribuyen al tiempo apocalíptico a partir de la posibilidad de cambiar sus cálculos cronológicos⁴⁴ no es tal o, al menos, no lo era en la Edad Media. Las bases temporales del apocalipticismo eran imperturbables, no existía ninguna duda de que el fin de la Creación ocurriría, ni de que sería en breve; lo que podía variar eran los factores extra-teológicos (numerología, confección de calendarios o, en algún caso extremo como el de Apringio de Beja y su cómputo en el *Tractus in Apocalypsin*, XXI, 17, la duración de los años), haciendo menos fiable la medición del tiempo que la certeza de su conclusión. El prisma teológico que sometía la interpretación de la cronología humana a la culminación del plan salvífico de Dios no era discutible, aunque cada visionario pudiera adaptarlo a su propia conveniencia. El diseño temporal apocalíptico, por tanto, “estrangulaba” la medición objetiva del tiempo y la obligaba a someterse a unas nociones escatológicas preconcebidas.

Existía, en conclusión, en la Edad Media un modo diferente de concebir el tiempo. No se trataba de una historia clasificada, hecha con fechas, nombres y datos, sino de una historia experimentada vitalmente, según la cual la ignorancia matemática de la cronología se doblegaba ante la síntesis de la reflexión interpretativa. Los textos apocalípticos, comenzando por los pseudo-epigráficos, suponían una lectura esencialmente del presente, pero de un presente penetrado por la contemporaneidad litúrgica emanada de la Segunda Venida de Cristo. Esta culminación apocalíptica concedía plenitud de sentido temporal a los creyentes y les proporcionaba un carácter definitivo en su propio camino histórico. Bajo este prisma, en esta sociedad medieval no se asistía a un fin del tiempo, sino a un acto de transformación del mismo limitado únicamente por la venida de Cristo que, como hemos visto, no se sometía al parámetro

⁴⁴ De nuevo, Kermode (1966: 10), pero también varios de sus seguidores como Kyle (1998: 12), Carozzi (2000: 34), etc.

cronométrico, sino que se elevaba sobre el concepto clásico del *cronos*. El evento de la Parusía no respondía a un desplazamiento que iba desde el futuro hasta el presente, sino desde la eternidad escatológica hasta el tiempo humano. De ahí que cualquier período temporal, cualquier individuo o cualquier texto se encontrasen a la misma distancia del Reino Prometido. Es desde este marco temporal ucrónico desde donde debemos considerar las obras literarias medievales y sus componentes.

2.3. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DEL ESPACIO MEDIEVAL

Reconocer que la dimensión espacial estuvo imbuida de carácter apocalíptico a lo largo de la Edad Media es algo que ciertamente resulta más difícil de asimilar que en el caso del universal temporal que acabamos de ver. Al fin y al cabo, uno de los axiomas básicos de la teoría apocalíptica sostiene que el milenarismo y los conceptos relacionados con éste son nociones esencialmente temporales, no espaciales, lo que supone un rasgo fundamental en su distinción respecto al pensamiento gnóstico.¹ La escatología promete la llegada del Reino de Dios en un eón posterior al presente, no en una ubicación diferente a la Creación, como pudieran defender los escritos gnósticos, por lo que el parámetro espacial no debería tener relevancia alguna dentro de las expectativas apocalípticas. Sin embargo, la ideología escatológica medieval estuvo extendida hasta tal punto que consiguió que las nociones geográficas adquirieran también propiedades milenaristas a través de un proceso de cuantificación o globalización, según el cual el espacio recibía un valor mensurable en relación con la llegada de la Parusía. No sólo el tiempo discurría irremisiblemente en dirección al

¹ Walter Schmithals (1975: ch. 5) se ocupó de delimitar de manera escrupulosa ambos tipos de creencias basándose, además de en sus diferentes mitogramas, en la predominancia de categorías temporales, en el caso del apocalipticismo, o de categorías espaciales, en el gnosticismo: “[Gnosis] does not conceive the truth of reality in terms of time, but in terms of space. Human life is not characterized by the question ‘Where in the course of history do you live?’ but by the other question, ‘Where are you in the cosmos of all that is?’”(1975: 89). A partir de este estudio, la crítica ha convenido en que ambos pensamientos representan una revelación de la realidad material en su relación con la existencia divina pero desde las perspectivas temporal y espacial, respectivamente.

milenio sino, como veremos en este capítulo, también el espacio se precipitaba hacia el mismo fin.²

Planteando uno de los hitos seminales dentro de esta cuestión, San Agustín intentaba zanjar una polémica de temática apocalíptica con Hesiquio, obispo de Salona, en estos términos:

Opportunitas vero illius temporis profecto non erit antequam praedicetur Evangelium in universo orbe in testimonium omnibus gentibus. Apertissima enim de hac re legitur sententia Salvatoris dicentis: *Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet finis* (Mt. 24,14). *Tunc veniet*, quid est, nisi ante non veniet? Quanto post ergo veniat, incertum nobis est; ante tamen non esse venturum dubitare utique non debemus. Si ergo susciperent hunc laborem servi Dei, ut, peragrato orbe terrarum, quantum possent colligerent quid remanet gentium ubi nondum est Evangelium praedicatum, hinc advertere utcumque possemus quantum hoc tempus longe sit a fine saeculi.³

La intención del obispo de Hipona era desacreditar la idea de que el fin del mundo estaba realmente próximo ante la tremenda expansión del Cristianismo en el siglo IV,⁴ pero sus palabras no consiguieron el efecto deseado. De hecho, al citar las

² Es, por lo demás, muy complicado en este período establecer unos límites precisos entre las dos categorías esenciales de tiempo y espacio. Gurevich resumía perfectamente la cuestión cuando afirmaba que “[a]u Moyen Age, l’espace et le temps ne constituent pas des catégories mentales autonomes. Il n’est, en effet, de temps que vécu et d’espace que parcouru ou appréhendé de façon pratique. Le temps et l’espace sont considérés, indissociablement, comme bons ou mauvais, comme propices ou maléfiqes; ils servent aussi à s’évaluer l’un l’autre.” (1983: 31). Una explicación de esta relación entre ambos parámetros a diferentes niveles de la vida cotidiana se explica a lo largo del capítulo introductorio de esta apasionante obra.

³ “No se dará oportunidad de tiempo antes de que sea predicado el Evangelio en todo el mundo, para que sirva de testimonio a todas las naciones. Sobre este punto leemos una sentencia clarísima del Salvador, que dice: *Y será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, en testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin*. ¿Qué significa *entonces vendrá*, sino que antes no vendrá? No sabemos cuándo vendrá, pero no debemos dudar de que no vendrá antes. Supongamos que los siervos de Dios se tomaran el trabajo de recorrer el orbe terráqueo y colegir, en cuanto pudieren, las naciones que quedan en las que todavía no se ha predicado el Evangelio. De algún modo podríamos advertir cuánta distancia hay de estos tiempos al fin del siglo” (trad. de Cilleruelo 1953: 864-5).

⁴ Sus palabras posteriores son claras al respecto: “Si se nos asegurase con certidumbre que el Evangelio se predicaba ya en todas las naciones, aun así no podríamos decir cuánto tiempo quedaba hasta el fin. Diríamos con razón que nos acercábamos más y más. Quizá diga alguno que con suma celeridad se ha predicado el Evangelio a los pueblos romanos y a los bárbaros ocupados, y que algunos de éstos se han convertido a la fe de golpe y no poco a poco; por donde no es increíble que el Evangelio pueda predicarse en las naciones restantes en pocos años, no ya durante la vida de los que ya hemos envejecido, pero sí en la de los jóvenes. Aunque fuese así, mejor será probarlo por la experiencia, cuando haya sucedido, que descubrirlo en los libros antes de que suceda.” (Cilleruelo 1953: 865). La misma idea se reiterará en su siguiente carta, mucho más extensa, también enviada a Hesiquio de Salona.

palabras de Cristo en el Evangelio de Mateo, Agustín descubría una posibilidad exegética, prácticamente ignota hasta ese momento,⁵ que sería ampliamente aprovechada por los escritores apocalípticos en los siglos posteriores. El argumento principal del hiponiense (“Si ergo latet quando Ecclesia fructificante atque crescente universus omnino a mari usque ad mare orbis impebitur, procul dubio latet quando finis erit; ante quippe non erit”⁶), permitía, aplicando la lógica inversa, defender el axioma opuesto: en el momento en que se completase la universalización de la Iglesia se haría efectivo el fin del mundo. De este modo, y buscando el propósito contrario, San Agustín había introducido el germen apocalíptico dentro del concepto de *oikoumenē*.⁷

El proyecto expansionista del Cristianismo suponía, por tanto, una progresión hacia la culminación escatológica y un acercamiento hacia los acontecimientos apocalípticos, fueran éstos asumidos positiva o negativamente. Hasta el siglo XIII, la Iglesia cristiana se erigió como la institución política soberana más compacta de su tiempo y, por ende, la única entidad con posibilidades de “conquistar” la totalidad de la tierra y desencadenar la Parusía (Abulafia 2002: 11-2; Folz 1969: 109-10). Por ello, durante la Baja Edad Media se extendió un fundamento histórico, cuyas raíces probablemente pueden encontrarse en los *Comentarios* de Ticonio (hoy perdidos en su

⁵ San Pablo parece ser el único que habría insinuado la llegada de la Parusía al completarse la plenitud del pueblo judío o de los gentiles (Rom 11: 12 y 25), pero no expresó de forma concluyente que esa victoria final fuera territorial o meramente espiritual.

⁶ “Si no sabemos cuándo la Iglesia, a fuerza de crecer y fructificar, llenará el mundo de mar a mar, no sabemos tampoco cuándo será el fin de ese mundo, pues antes no ocurrirá” (Cilleruelo 1953: 914-5).

⁷ Procedente de la geografía jónica del siglo VI a.C., la *oikoumenē* suponía el concepto primordial para describir la totalidad del espacio terrestre. Con el término *oikoumenē*, en realidad, se hacía referencia a la masa de tierra habitada por los hombres, aquella sección del globo terráqueo desde la que podía verse, con los ojos humanos, tanto el amanecer como la puesta de sol; sin embargo, la concepción homocéntrica del mundo extendida por el cristianismo hizo que fuese esta idea la que se escondiese detrás de palabras como “mundus” o “terra”. Hasta bien entrado el siglo XIII, los límites de la Creación alcanzaban sólo aquellos lugares en los que habitaba el hombre (a veces, como en el Imperio Romano, el término se restringía incluso al “hombre civilizado”, dejando a los bárbaros fuera del *orbis terrarum Romanus*), excluyendo como *finis terrae* los territorios sin explorar y el océano exterior. Referirse, por tanto, al “mundo” o a la “tierra” suponía circunscribirse a las áreas pobladas por los hombres; el *kosmos*, noción mucho más extensa, era algo secundario. Éste es el esquema conceptual que sigue San Jerónimo al traducir la Vulgata, los cartógrafos medievales al diseñar sus mapas y el que puede apreciarse en el uso de términos geográficos en prácticamente la totalidad de las literaturas europeas pre-renacentistas. Para una explicación compendiada del concepto de *oikoumenē*, vid. Brincken (2000: 458).

mayor parte), que caracterizaba la expansión kerygmática por todo el orbe como el mejor medio para alcanzar el Reino de Dios en la tierra. Esta corriente, entre otras muchas cosas, sería la causante de la creación de multitud de leyendas entre los siglos IV y XII acerca de diferentes apóstoles que predicaban el Evangelio en los confines del mundo; la creencias, por ejemplo, de que Santiago habría predicado en la Península Ibérica o de que Andrés habría llegado a Acaya y a Capadocia tenían sólidos respaldos escatológicos en sus orígenes (Chocheyras 1988: 76-8). Así mismo, la relación natural que San Isidoro estableció entre geografía y milenarismo en sus *Etimologiae* (XIV, v, 14-15), y que se transmitió de forma efectiva a través de los impresionantes manuscritos iluminados del Beato de Liébana, procede del mismo tronco ideológico: la inclusión de *mappaemundi* en la práctica totalidad de las copias ilustradas de los *Comentarios sobre el Apocalipsis* de Beato, así como en la inmensa mayoría de los comentarios apocalípticos afines a éste,⁸ tiene su explicación en ese sistema interpretativo que asociaba la ampliación territorial con la finitud temporal (Eco 1973; Stierlin 1978). De hecho, se puede afirmar que hasta la entrada de los cartas geográficas ptolemaicas a mediados del siglo XVI y especialmente a lo largo del XVII, “the didactic and symbolic *mappaemundi* served to present the faithful with moralized versions of Christian history from the Creation to the Last Judgment” (Biddick 2003: 22). Los planisferios ilustrados representaban, a fin de cuentas, un recordatorio para el hombre medieval del espacio que le restaba antes del último momento.⁹

Nos es necesario, por tanto, desterrar la idea que relaciona la pérdida de posesiones territoriales con la llegada del fin del mundo, que tan prolíficamente ha sido

⁸ Una completa relación de los textos pertenecientes a este ciclo aparece en Chocheyras (1988: 77).

⁹ Zumthor (1994a: 304-29) explica con detenimiento cómo los mapas ofrecían una interpretación (no sólo una información) que frecuentemente incidía en los aspectos escatológicos del espacio cristiano. Una ejemplificación modélica la encontramos en el célebre *mappamundi* de la catedral de Hereford, cuyas aportaciones apocalípticas han sido ampliamente desarrolladas por Westrem (2001: 52 *et passim*). Sobre cómo este modelo se repitió a lo largo del medievo, vid. Kline (2001).

utilizada por la crítica contemporánea. No es plausible, especialmente dentro del contexto medieval, la asociación natural que historiadores como P.D. Hanson (1975) o Otto Plöger (1968) establecieron entre los escritos apocalípticos y las comunidades despojadas de poder económico y territorial o marginadas políticamente. Del mismo modo, la imagen de visionarios milenaristas procedentes de grupos sin posesiones privadas ni fijación geográfica que Norman Cohn ofrecía en su archiconocido *En Pos del Milenio* (1957) es sostenible a la luz de los datos posteriores que sucesivos estudiosos de la mentalidad medieval han proporcionado en los últimos años.¹⁰ El apocalipticismo temprano y medieval fue, salvo en contadas excepciones (siendo la más significativa el *Apocalipsis* bíblico de Juan de Patmos), producto de los poderes políticos dominantes y de los sectores sociales privilegiados; el miedo a una denigración progresiva de las realidades de la Creación procedía de los que verdaderamente tenían algo que perder, de los favorecidos socialmente, y no de un sentimiento de desesperación vital.¹¹ En definitiva, y en lo que atañe al tema que tratamos, el apocalipticismo durante las épocas post-apostólica y medieval fue feudo de los conquistadores y no de los conquistados.¹²

¹⁰*The Pursuit of the Millennium* de Norman Cohn (1957) fue durante décadas el baluarte de la crítica apocalíptica en el medievo y su descripción de un panorama revolucionario, lleno de anarquistas radicales y visionarios fanáticos que se rebelaban contra la sociedad establecida por medio de las expectativas milenaristas, tuvo una gran acogida entre los medievalistas. Sin embargo, todos los testimonios recopilados desde mediados de los 80 tienden a una imagen muy diferente del contexto en el que se desarrollaría el apocalipticismo medieval, mucho más asentado e instalado en el poder y, definitivamente, menos violento. Ya en esta dirección apuntaba Guy Lobrichon, con una sutil invectiva contra la tendencia sensacionalista de algunos estudiosos: “Parler d’Apocalypses médiévales, c’est parler, croit-on communément, de venue de l’Antechriste, de solution finale, de millénarisme et d’abolition de ce monde. Et il est vrai en effet que l’historien prend plus de plaisir à dénicher les hérétiques et les déviants, les marginaux de tous bords, qu’à promener son regard sur une foule placide et désespérément orthodoxe. C’est néanmoins ce dernier choix que je désire opérer ici, qu’on m’en pardonne.” (1988: 221)

¹¹ Una explicación de cómo esa “deprivation theory” (la creencia en que el pensamiento apocalíptico surge de los sectores sociales más desfavorecidos) es producto de un sentimiento romántico contemporáneo, se argumenta en Sheets (2000: 10-71).

¹² “The assumption that the political establishment, being in favour of the *status quo* is therefore anti-‘apocalyptic’ or anti-visionary is rather simplistic. Appeal to esoteric knowledge, heavenly revelation and the use of myth are all equally, if not more, characteristic of the methods by which ruling cliques justify their status and exercise ideological control” (Davies 1989: 258).

Como bien se refleja en los textos medievales, la invasión y el sometimiento de un pueblo por parte de fuerzas enemigas no solía originar reflexiones de contenido escatológico entre los vencidos. Ningún pueblo conquistado identificaba su derrota con la llegada de los últimos tiempos, a pesar de lo mantenido por determinados historiadores modernos (Aberth 2000: 57-106; Cunningham & Grell 2001: 92 *et passim*). La crudeza de las escenas bélicas podía suscitar alguna analogía con los acontecimientos que habrían de ocurrir con la llegada del milenio, pero estos sucesos escatológicos no tenían nada que ver con la condición de haber sido invadidos, como bien muestra el hecho de que la crueldad pre-apocalíptica podía darse tanto en el bando derrotado como en el triunfante.¹³ De hecho, cuando existían comentarios de corte apocalíptico, éstos siempre apuntaban en la dirección contraria: solían ser lamentaciones por el obstáculo que la derrota bélica suponía para la consumación escatológica, puesto que la derrota ante hordas no cristianas (bárbaros, musulmanes, etc.) entrañaba un retraso en la culminación de la conversión de toda la humanidad. El pueblo que era invadido por fuerzas paganas no estaba colaborando en el objetivo común de implantar el Reino de Dios en la tierra, es decir, no aportaba su esfuerzo individual al devenir hacia el fin del mundo. El cumplimiento de la promesa apocalíptica (en su acepción salvífica, aunque ésta acarrease también los aspectos negativos del milenio) era una

¹³ La guerra entre cristianos, especialmente las guerras intestinas, era mucho más susceptible de ser considerada como un signo del fin que las invasiones extranjeras. Los conflictos internos de los reinos cristianos, en particular el cumplimiento del vaticinio neotestamentario de que “se levantará nación contra nación y reino contra reino” (Mat. 24:7), incitaban la ira divina de modo más eficaz que cualquier acción de los pueblos paganos. Un ejemplo revelador en Inglaterra lo encontramos en diferentes homilias de Ælfric y de Wulfstan quienes, a pesar de la amenaza de los vikingos de finales del siglo X, conceden mucho más valor escatológico a los enfrentamientos entre los diferentes reinos insulares que a la amenaza vikinga. En la última de sus *Catholic Homilies* (“*Dominica II in Adventum Domini*”), Ælfric incluye las guerras civiles en Inglaterra dentro de la lista de signos que se manifestarán en el tiempo del Anticristo (Thorpe 1844: 608); sin embargo, la mención de la llegada de los vikingos a tierras inglesas y la opresión a la que sometieron a los monasterios durante décadas solamente le sirven en otra de sus homilias (“*Natale S. Andreae Apostoli*”) como una mera introducción de una serie de historias del Antiguo Testamento acerca de la protección de Dios a su pueblo (Thorpe 1844: 566).

misión colectiva de todas las naciones cristianas, y la derrota ante fuerzas paganas dilataba el “tiempo-espacio” anterior a esa contingencia.¹⁴

A partir del siglo V, por lo tanto, podemos identificar una amplia corriente de pensamiento que confiere valor escatológico al parámetro espacial, sobre todo en escenarios supranacionales, y al cual se unirían otros mitos apocalípticos con elementos geográficos o imperialistas procedentes de épocas anteriores. El más antiguo de éstos, latente durante siglos pero que resurgió con fuerza con los comentarios exegéticos de diferentes Padres de la Iglesia,¹⁵ fue la división de la *Historia mundi* en cuatro imperios, tal y como aparece en el libro de *Daniel* (2: 31-45). El coloso de pies de arcilla con el que sueña el rey Nabucodonosor, y que Daniel consigue descifrar, recibió una interpretación alegórica durante el medievo que incidía en la contemporaneidad del Cuarto Imperio, identificándolo con los múltiples herederos del Imperio Romano y advirtiéndole sobre la cercanía de su caída y posterior sustitución por un “imperio que jamás será destruido y cuya soberanía no pasará a otro pueblo creado por el Dios del cielo” (Dan. 2:44). La profecía de que el Cuarto Imperio dominaría a todos los pueblos del mundo antes de que se precipitara hacia su destrucción hizo que se viera con esperanza, a la par que preocupación, cualquier monarquía que optase a la supremacía mundial por medio de la conquista. Las expansiones territoriales del Imperio Bizantino, del Sacro Imperio Romano-Germánico, del Imperio Otomano, o de cualquier otro reino dominante a lo largo de la Edad Media, fueron consideradas como prolegómeno de la

¹⁴ Georges Duby (1995: 62-9) atribuye a estas aspiraciones apocalípticas el sentimiento de comunidad supranacional que la religión cristiana difundía a finales del primer milenio. Frente a conceptos borrosos para el hombre medieval como nación o país, el cristianismo ofrecía una masa definida en oposición a los pueblos paganos que suponían, entre otras cosas, una amenaza para el cumplimiento de las profecías mesiánicas. Sobre este pancristianismo medieval con raíces apocalípticas, vid. Kantorowicz (1965: 78) quien se atreve a afirmar con rotundidad: “[T]he medieval Myth of World Unity has a predominantly messianic or eschatological character”.

¹⁵ Entre ellos, los más profusos fueron los de Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses*, lib. V, 25), San Jerónimo (*Commentarium in Danielem*, I. ii. 31-5) o Eusebio de Cesarea (*Praeparatio Evangelica*, XVIII-XX).

llegada del Reino de Dios y de la realización de la Parusía,¹⁶ un argumento que algunos gobernantes aprovecharon sagazmente, conscientes de la fuerza que la expectativa apocalíptica imprimía en sus súbditos.¹⁷ Durante el medievo, el mito de los Cuatro Imperios de la *Heilsgeschichte* y su relación con las aspiraciones expansionistas de las diferentes monarquías fueron readaptados continuamente por exégetas e historiadores, desde Hipólito de Roma (*Commentarium in Danielelem*, lib. IV) hasta Notker de San Gall (*Gesta Caroli Magni*, lib. I.1), llegando esta tendencia a su cota máxima en la idea de ‘progreso’ que Otto of Freising adjuntó al relato bíblico en su *Chronica* (lib. V); según este obispo, las sucesiones de los Cuatro Imperios no debían entenderse como meros actos fortuitos de movimientos fronterizos, ya que todos ellos habían avanzado hacia un objetivo común: la implantación del Reino de Dios en la tierra. Esta fluctuación expansionista, por tanto, representaba un progreso unitario hacia el fin escatológico en el que todos los pueblos, conquistadores o conquistados, tenían un papel definido y actuaban de acuerdo con un diseño divino que se cumplía de forma estricta, por muy azarosa que pudiera parecer ante los ojos humanos (Kantorowicz 1957: 277-8).¹⁸

Basándose en Daniel y su profecía altotestamentaria, juristas, políticos y gobernantes

¹⁶ En realidad, el mito de los Cuatro imperios de Daniel superó los límites de la Edad Media y se convirtió en una de las cuestiones apocalípticas más tratadas durante el Renacimiento. Popularizada a través de la conocida *Cronika* de Johann Carion (traducida al inglés como *Carion's Prophecy* en 1550), la profecía de Daniel influyó sobre algunos de los poetas más importantes del período (David Lyndsay, Edmund Spenser, John Donne, Andrew Marvell...). Su repercusión fue tal que, uno de los movimientos revolucionarios más eminentes del siglo XVII, los *Fifth Monarchy Men*, se inspiró en sus expectativas milenaristas para adoptar su nombre y sus bases ideológicas. Sobre la presencia de este mito en la época post-medieval, vid. Hill (1971: 135-7) y Firth (1979: 185 *et passim*).

¹⁷ Sobre la utilización del mito por emperadores medievales como Carlomagno, Federico II o Baldwin IX de Flandes vid. Cohn 1970: chaps. 4-6. Posteriormente, Podskalsky (1972) demostró que la utilización del motivo de los cuatro imperios para defender el poder imperial se daba ya en el Imperio Bizantino (siglo VI), seguramente la primera nación que recuperó el mito en la Edad Media. Sobre su adaptación en el occidente de Europa, vid. Alexander (1964) y (1971: 61-73).

¹⁸ En ningún modo podemos pensar que el motivo de los cuatro imperios de Daniel fue coto privado de comentaristas bíblicos y teólogos eruditos. Muestras de su influencia aparecen en prácticamente todos los niveles de expresión artística, tanto culta como popular. En la literatura inglesa medieval dejó su impronta en multitud de textos devocionales pero también abunda en obras de carácter ficcional de autores muy populares. Referencias a este mito aparecen, por ejemplo, en *Confessio Amantis* de Gower (Prol., ll. 590-880), *Mum & the Sothsegger* (ll. 1310-12), *Piers Plowman* (B. Pass. VIII. 138ff), la versión del *Troy Book* de Lydgate (Bk. II, ll. 7073ff), el *Handlyng Synne* de Mannyng (ll. 9347) e, incluso, el *Monk's Tale* de Chaucer (ll. 2151-9).

justificaban la constante fluctuación territorial entre las distintas naciones, mientras el pueblo debía conformarse con aceptar los sufrimientos que las guerras así acreditadas les acarreaban.

De naturaleza similar, el mito de las puertas de Alejandro que servían de contención contra las tribus de Gog y Magog (procedente de Ez 38:1-39:16, y de Ap 20:8) establecía la misma conexión entre el ámbito geográfico y el apocalíptico. Desarrollada plenamente en el reino asirio de los siglos V y VI, esta leyenda describía a Alejandro Magno como un rey cristiano que había conseguido derrotar a las hordas salvajes procedentes de la Asia ulterior que amenazaban con destruir el civilizado mundo mediterráneo.¹⁹ Tras su primera victoria, Alejandro habría ordenado construir un muro en el Cáucaso para evitar futuras ofensivas por parte de las tribus comandadas por Gog y Magog, pero esta barrera no resistiría eternamente los constantes embates de las fuerzas bárbaras. La contención de Alejandro sería derribada finalmente por las veintidós naciones descritas por Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos*, 1,6:1), y la entrada y posterior invasión del mundo cristiano por parte de los paganos desencadenaría la llegada del milenio tras una formidable intervención divina que supondría la aniquilación de todos los enemigos bárbaros.²⁰ En este caso, por lo tanto, la expansión territorial de las hordas de Gog y Magog (identificados sucesivamente como los escitas, los hunos, los godos e, incluso, las tribus mongoles del siglo XIII)²¹ sería la causante de la realización de la Parusía y del inmediato fin del mundo, con lo que cada

¹⁹ Aunque ya hay menciones de la leyenda en el *Pseudo-Calistenes*, siglo III (Cary 1956: 11), los textos más importantes que contienen este relato son la homilía de Jacob de Serugh, líder sirio de finales del siglo V, (reproducida en McGinn 1998b: 57-9) y la “Leyenda siríaca de Alejandro” (c. 630 d.C.). La actividad apocalíptica de Alejandro Magno tuvo tanto éxito que llegó a incluirse en el Corán (sura 18:85 y ss.) bajo el nombre de “bicorne” (McGinn 1997: 338).

²⁰ Una descripción mucho más completa de esta leyenda y un análisis pormenorizado de sus elementos puede encontrarse en el ya clásico estudio de Anderson (1932). Para una versión más resumida, vid. McGinn (1998b: 57-9).

²¹ La asociación con los escitas procede de Flavio Josefo en sus *Guerra de los judíos* 7:7,4; la de los hunos, de Commodiano, a finales del siglo IV (Anderson 1932: 16-20). Ambrosio, en el siglo IV, y,

una de las incursiones que estos pueblos protagonizaron a lo largo del medievo alentaron las expectativas apocalípticas por parte de la población europea.²²

Más importante aún que los mitos de Daniel y de Alejandro Magno, la tradición del Último Emperador se erigió como la gran corriente que aunó los conceptos de imperialismo y de milenarismo en la Edad Media. Partiendo de las palabras de Pablo en la Segunda Carta a los Tesalonicenses,²³ donde se anunciaba la llegada del Anticristo, el texto del *Pseudo-Methodio* (apocalipsis apócrifo de finales del VII atribuido erróneamente a Methodio de Patara) concibe una figura digna de enfrentarse al “hijo de la perdición” al final de los tiempos: la del Último Emperador de los romanos. Las aportaciones a esta figura que Haymo de Auxerre hiciera en su *Expositio in Epistolam II ad Thessalonicenses*, junto con otros elementos procedentes de la antigua *Sibila Tiburtina* (ll. 173-227; Sackur 1898: 185-6),²⁴ conformaron el personaje mítico que Adso de Montier-en-Der engrandeciera a mediados del siglo X en su *De Ortu et tempore Antichristi* o *Libellus de Antichristo* (McGinn 1979: 93). Según la profecía de Adso, en los años anteriores a la manifestación del Anticristo, los heraldos de éste, reencarnados como líderes políticos o religiosos, aparecerán para sembrar la discordia por toda la cristiandad. Ante esta amenaza, el rey de uno de los estados cristianos (inmerso en las condiciones de su época, Adso pensaba obviamente en los francos, pero anteriormente se había identificado con la dinastía asiria, con la bizantina, etc.) se enfrentará a todos ellos y conquistará a todos los pueblos para formar un gran imperio

especialmente, Quodvultdeus, en el V, relacionaron a los godos con estas tribus (Anderson 1932: 9-12).

Para la tardía conexión con las fuerzas mongolas de Gengis Khan, vid. Anderson (1932: 67).

²² La literatura inglesa medieval está llena de ejemplos con referencias a estas tribus apocalípticas, aunque los más destacables son los relatos dentro de *Kyng Alisaunder* (ll. 6123ff), de *Mandeville's Travels* (XXIX. 6-20) o del *Mirroure of the World* de Caxton (Prior 1913: 70).

²³ “Que nadie os engañe en modo alguno, porque antes ha de venir la apostasía y ha de aparecer el hombre de la iniquidad, el destinado a la perdición, el adversario.” (2:3)

²⁴ La *Sibila Tiburtina*, el último gran escrito atribuido a las míticas sibilas griegas, es una profecía siríaca de principios del siglo IV que fue traducida primeramente al griego y luego al latín antes del año 400. Supuso la incorporación de los rasgos apocalípticos orientales al cristianismo occidental y, en gran

cristiano. Una vez alcanzados los límites del mundo, el Último Emperador instaurará un reino mesiánico de plenitud, regido por los justos, que servirá de prelude al Reino de Dios prometido al final de los tiempos. Será éste el momento de la manifestación del Anticristo quien, rebelándose contra este gobernante, generará un enfrentamiento que se decidirá en una batalla librada entre ambos en el Monte de los Olivos (considerado, como veremos posteriormente, el *axis mundi* o centro del universo) y de la que saldrá victorioso el enemigo de Cristo. Una vez depuestos cetro y corona por el Último Emperador en el Gólgota, Cristo descenderá de los cielos para aniquilar al Anticristo y a sus ejércitos (en algunas versiones el ejecutor será el arcángel San Miguel), momento en el que se precipitarán los eventos anunciados en el *Apocalipsis* juanino.²⁵

No cabe duda de que la leyenda del Último Emperador era, en realidad, una mera síntesis de diferentes motivos escatológicos, fácilmente rastreables desde los inicios del cristianismo. Desde la descripción del mismo protagonista, inspirada en el “guerrero divino” post-exílico (Cohn 1995: 158-79) a quien se le habían añadido multitud de rasgos cristológicos, hasta el diseño del tiempo de paz anterior a la llegada del Anticristo, claramente adaptado del *sabbath* quiliástico de Juan de Patmos, todos los elementos del relato eran comunes en la imaginería apocalíptica tradicional, por lo que el mito apenas añadía ninguna revelación novedosa sobre los acontecimientos al final de los tiempos. Sin embargo, su completa integración de los aspectos políticos y, sobre todo, territoriales, en un momento tan convulso para las distintas naciones europeas, hizo que el parámetro espacial quedase indefectiblemente unido a la idea escatológica, de modo que cualquier intento de ampliación de fronteras rememorase la figura del

medida, fue responsable del esplendor escatológico europeo pre-agustiniano. Sobre este texto, hoy gravemente olvidado por los estudiosos, vid. Alexander (1967) o McGinn (1998b: 43-50).

²⁵ El texto de Adso puede encontrarse íntegro en la edición de Verhelst (1976) y sus traducciones, tanto al inglés como al castellano, en McGinn (1979: 89-96) y en Lozano y Anaya (2002: 294-300), respectivamente. Análisis del tratamiento de la leyenda del Último Emperador por parte de Adso puede hallarse en Alexander (1967 y 1975), McGinn (1997: 103-8) y Carozzi (2000: 10-13).

Último Emperador y fuera susceptible de ser considerado como una reinstauración del Imperio Romano. Todos los descendientes de Carlomagno tuvieron como misión recuperar el orden atemporal del Imperio Romano (más simbólico que real, ya que se basaba en los valores religiosos del tiempo mesiánico) y convertirse ellos mismos en esa figura mítica milenarista, algo de lo que quedó constancia en el Pontifical romano oriental. A partir de este texto, redactado en Maguncia a mediados del siglo X y que explicitaba la función escatológica del emperador, los rituales de coronación de los reinos carolingios, alemanes o húngaros consagraban a los nuevos monarcas a través de la concesión de las insignias de dignidad (entre los cuales estaban incluidos el cetro y la corona) con la esperanza de que algún día éstos las acabasen depositando en Jerusalén tras la batalla con el Anticristo, algo que sólo ocurriría una vez que hubiera conquistado los límites del mundo conocido (Carozzi 2000: 12). Esta costumbre, que pronto pasó a todas las monarquías europeas,²⁶ se repitió durante todo el medievo e incluso siglos después, una vez perdida la vigencia de la leyenda del Último Emperador, pueden rastrearse sus restos en ceremonias de entronización por todo el continente.

No fue, sin embargo, el ámbito político el más interesado en reiterar las implicaciones apocalípticas de la expansión territorial. La Iglesia, como ya hemos dicho, era la institución más extendida y globalizadora de ese momento, por lo que asumió de forma lógica su prioridad en la ejecución del milenio, justificando así sus intereses expansionistas y equiparándose a cualquier otra de las entidades políticas nacionales. El lema "*Terra enim ecclesia est*", repetido desde principios del siglo IX, defendía el papel capital que el cristianismo tendría en el advenimiento de la Parusía a través de la ampliación de fronteras y aportaba a la figura del Papa los mismos atributos

²⁶ En Inglaterra, ya encontramos rasgos apocalípticos en la ceremonia de coronación de Edgar (973), aunque serían los angevinos (especialmente Edward II y Richard II) los que más favorecieron este cariz escatológico en sus entronizaciones. Para un acercamiento histórico a este fenómeno, vid. Schramm

expansionistas de los que gozaban los principales emperadores del continente. Como cabeza visible de un *sacerdotium* organizado jerárquicamente, el Papa encarnaba las funciones escatológica y soteriológica que los príncipes europeos se arrogaban desde siglos antes y, con ello, se comprometía a luchar contra las fuerzas del mal tras la llegada del milenio, al igual que habían hecho anteriormente sus análogos políticos (Lozano y Anaya 2002: 291). La Roma cercana al año 1000 pregonaba su vocación universal, especialmente marcada en tiempos de Gregorio V o Silvestre II, con lo que comenzaba una campaña imperialista cuyo objetivo ansiaba la conversión de la *Ecclesia militans* presente en la gloriosa *Ecclesia triumphans*.

La imposición de la *Ecclesia triumphans*, utopía socio-religiosa según la cual el mundo acabaría evangelizado por completo y el Papa lideraría sus designios hasta convertirlo en antesala del futuro Reino de Dios, era ya una aspiración antigua. Los primeros misioneros cristianos, todavía dentro de Europa, portaban ya el germen de esta idea en sus predicaciones, y la necesidad de incorporar a todos los pueblos a la grey cristiana para que cumplieran su papel en los últimos acontecimientos era una preocupación palpable en muchos de sus escritos. En el caso de las Islas Británicas, San Patricio, justificó su misión evangelizadora con las promesas bíblicas de Hechos 2:17 y de Mateo 24:14,²⁷ para que “quia evangelium preadatum est usque ubi nemo ultra est” (*Confessio* 34, Hanson et Blanc 1978: 249);²⁸ años más tarde, Gregorio Magno justificaría la necesidad de cristianización del pueblo inglés ante Ethelbert (601) con los

(1937: 103 *et passim*) y Kantorowicz (1957: 376-83); para un estudio detallado de un caso particular, el de Richard II, vid. Castro Carracedo (2006).

²⁷ Hechos de los Apóstoles 2:17: “En los últimos días, dice Dios: derramaré mi espíritu sobre todos los hombres, vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes visiones”. Mateo 24: 14: “Este evangelio del reino se predicará en el mundo entero en testimonio de todas las naciones, y luego vendrá el fin”.

²⁸ “[Para que] el evangelio se haya predicado hasta en aquellos lugares más allá de donde nadie habita” (traducción propia).

mismos argumentos.²⁹ Sin embargo, el deseo de levantar un estado que de manera efectiva preparase el camino a la Nueva Jerusalén que descendería tras el milenio era una pretensión que sólo podía considerarse desde el desarrollo del concepto de imperio y de las teorías políticas de finales del primer milenio. Las bases ideológicas podían estar proyectadas a partir del modelo del Imperio Romano y del Orden de la Providencia que Melitón de Sardes u Orígenes habían expuesto desde el siglo II, pero no existen textos que defiendan abiertamente el objetivo de la transformación en *Ecclesia triumphans* (bajo una clara perspectiva escatológica) anteriores al canon 70 del IV Concilio de Toledo (633). Fue necesaria la completa maduración del concepto de *imperium*, perfeccionado en el reino carolingio posterior a Carlomagno, para hallar textos que inequívocamente proclamasen la victoria apocalíptica de una Iglesia colonialista, considerada como *civitas permixta* de sacerdocio e imperio. Por ello, las primeras arengas animando a la consumación del sueño de la *Ecclesia triumphans* deben buscarse en los escritos de Jonas de Orléans (*De Institutiones Regia*), de Otto de Freising (*Chronicon de duabus civitatibus*), o en el archiconocido *Scivias* de Hildegard de Bingen (Kantorowicz 1957: 276-7; García Pelayo 1959: 55-9 y 94-5).

De este modo, el deseo de instaurar un reino mesiánico en la tierra sirvió de acicate al papado, el cual reformó progresivamente sus instituciones y su estructura jerárquica para equipararse al resto de los señoríos temporales y obtener así el derecho a expandirse territorialmente. Benedicto VIII (1012-1024), quien en primera instancia necesitaba la ayuda de Enrique II para resistir los ataques del bizantino Basilio II, supo después modificar la administración romana hasta poder situarse al frente de las tropas italianas y enfrentarse a los sarracenos que amenazaban con conquistar la Península

²⁹ “También deseamos que Vuestra Majestad sepa, como lo hemos sabido por las palabras de Dios Todopoderoso en las Sagradas Escrituras, que el fin de la época presente ya se acerca y que se aproxima el reino infinito de los santos. [...] Se nos envían estas señales del fin del mundo para que nos preocupemos por nuestras almas...” (*Epistola XI.37*, apud McGinn 1995: 87-8).

Itálica. León IX (1049-1054) no dudó en confiscar y empeñar gran parte de las riquezas eclesiásticas continentales para crear el que acabaría siendo el mayor ejército de su época y enfrentarse a los Normandos en Civitate, primer intento (fallido) por parte de la Iglesia de obtener la hegemonía territorial del centro de Europa (Gay 1926: 149-57). Por su parte, Gregorio VII (1073-1085) promulgó en el Concilio de Roma (1075) el famoso *Dictatus Papae*, edicto por el cual el Papa concentraba en su persona la suprema autoridad legislativa y judicial de los territorios espiritualmente ligados a la Iglesia, adquiriendo de este modo un poder superior al del Emperador, ya que se consideraba que su potestad tenía origen divino (lo que daría pie a un durísimo conflicto con Enrique IV de Alemania durante años). Sin embargo, sería indudablemente Inocencio III (1198-1216) quien reafirmase con mayor fuerza la idea de teocracia pontificia con la división completa entre los poderes “ordinarios” y “divinos” (reservados a emperadores y papas, respectivamente), la exigencia de sometimiento de cualquier poder temporal al papado (expuesto en el *Venerabilem* de Johannes von Wildeshausen) y la designación del Papa como *Vicarius Christi*, que confería al Pontífice la misma función escatológica del Salvador y ampliaba su campo de acción a todos los confines del mundo conocido (Pennington 1993: 7-18).³⁰ El Papa, poseedor de la corona y el frigio, insignias de todas las potestades aceptadas por el hombre,³¹ asumía la responsabilidad salvífica al final de los tiempos, incluido el paso previo de convertir a la Iglesia en el único reino universal

³⁰ La sustitución del título *Vicarius Petri* por el de *Vicarius Christi* en la redacción de cartas, sermones y decretos supuso una de las grandes polémicas del papado de Inocencio III, dadas las propiedades supraterrrenales que esta designación le confería (incluyendo las de corte apocalíptico). La reacción del emperador no se hizo esperar y en los escritos de Bracton hallamos referencias al líder del imperio como *Vicarius Dei*, intento nominal de superar el cargo del Papa (Kantorowicz 1957: 158). Sobre las consecuencias escatológicas que estos títulos suponían, vid. Lerner (1980: 473).

³¹ El legado constantiniano, tradición basada en una historia apócrifa según la cual el Papa Silvestre había recibido de Constantino la corona imperial como símbolo de alteza, se manifestó materialmente en el siglo XI con la concesión de las *insignia regalia* (el frigio y la mitra que escondía la corona) durante la ceremonia de consagración pontifical. Estos símbolos, al igual que el manto rojo (de emperador) que el Papa comenzó a vestir en estas ceremonias, apuntaban al acto principal de los acontecimientos apocalípticos, el Juicio Final, y trataban de conferir simbólicamente los valores de justicia y salvación propios de la divinidad al nuevo elegido. Sobre el significado escatológico de estos objetos, vid. Bouchard (1987: 38-49).

(Witte 2006: 21). La teoría de las dos espadas, según la cual el Papa recibía en una simbólica entronización una espada espiritual y una temporal que representaban la absoluta autoridad universal con la que había sido investido por Dios, muestra la combinación del afán expansionista con la misión soteriológica que ostentaba el Sumo Pontífice y que se sostenía en un simbolismo de raíces escatológicas difíciles de disimular:

Salvation would come after certain conditions came to pass: one of these conditions was the spread of the Christian message over the entire world. [...] As a direct result of Christianity's inherent apocalyptic expectations, the extension of the Christian message into non-Christian areas was seen by the theologians and religious leaders of the early Middle Ages to be perhaps the most necessary and vital function of the church. The *ecclesia* existed to spread the truth *totum orbem terrarum*, and the end – and a new beginning – would come. (Lumsden 2001: 97)

Estas pretensiones expansionistas, que provocaron la confrontación entre las intenciones hegemónicas de la Iglesia y de los distintos imperios políticos, hicieron que la relación entre ambos poderes cambiase de tono en repetidas ocasiones durante el medievo, oscilando entre la estrecha colaboración y el reparto equitativo de funciones de algunos momentos y la rivalidad más encarnizada o el enfrentamiento bélico de otros. La primera división que el Papa Gelasio había realizado (494), con el imperio ostentando la unidad política de la Cristiandad y el papado la unidad espiritual, se vio pronto traicionada tanto por uno como por el otro bando en un intento por ampliar sus funciones con respecto al pueblo y a sus tierras. El valor escatológico que la expansión territorial fue cobrando según transcurrían los siglos contribuyó a aumentar estas diferencias, de modo que, según nos acercamos a la Baja Edad Media, la rivalidad entre el Papa y los diferentes emperadores o reyes se hace cada vez más patente. Tras una época de sintonía, localizada en los siglos IX y X, en que las subidas al trono de los emperadores franco-germánicos eran bendecidas por los Papas y los pontífices romanos eran a su vez designados por el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, la

brecha entre ambas figuras se fue haciendo mayor y los conflictos superaron el plano meramente verbal para alcanzar el campo bélico. Los emperadores franco-germánicos progresivamente se vieron revestidos por un *corpus mysticum* independiente del eclesiástico que sobrepasaba la potestad que el pontificado les había concedido desde los tiempos antiguos, mientras que una Roma cada vez más burocratizada y armada dejó de necesitar protectores contra los pueblos eslavos, asiáticos y, especialmente, sarracenos, con lo que se deshacía del lastre civil que la había mediatizado hasta entonces. En el centro de la polémica, la misión escatológica de la expansión universal prometía la victoria al bando que mejor supiera imponer sus designios a lo largo y ancho del mundo y otorgaba un papel protagonista en los últimos acontecimientos al gobernante que pudiera adelantarse al resto de sus congéneres en este cometido.

En este contexto no nos puede extrañar que el apocalíptico fuera uno de los argumentos preferidos en la lucha entre el papado y los poderes políticos. Tanto en el uso defensivo, al atribuirse el rol de salvador escatológico en la lucha final contra el Anticristo, como con propósitos ofensivos, señalando a cualquier opositor como la reencarnación de uno de los agentes satánicos anunciadores del fin (Nerón, Claudiano o el propio Anticristo), distintos emperadores y papas sacaron partido de los vaticinios milenaristas durante la Edad Media y fomentaron la tensión apocalíptica ya reinante en estos siglos. Si a finales del siglo XI, Benzo de Alba engrandecía la figura de Enrique IV con una adaptación de la *Sibila Tiburtina* donde profetizaba que el emperador sería el encargado de conquistar Babilonia y Jerusalén para liberar los santuarios sagrados y cumplir las promesas de la Sibila,³² a principios del siglo XII aparecía de forma

³² “Le queda todavía un largo camino por recorrer, como atestigua el vaticinio de la Sibila. Pues tan pronto como Apulia y Calabria sean sometidas de nuevo al orden y vueltas a su situación original, Bizancio lo verá coronado en su propia patria. Entonces irá a Jerusalén, y cuando haya liberado el Santo Sepulcro y todos los santuarios del Señor, será coronado para loor y gloria de Aquel que vive en la eternidad. Después Babilonia, llena sobremanera de asombro y ansias, vendrá a Sión a lamer el polvo de sus pies. Y se cumplirá lo que está escrito. [...] Así se cumplirán las cosas que predice el canto de la

anónima (aunque atribuida erróneamente a San Malaquías) una profecía, incluida posteriormente en el *Lignum Vitae* de Arnald de Wion, donde se reproduce la lista de papas futuros hasta llegar al que “será el predecesor inmediato de Jesucristo en su Segunda Venida, como San Pedro fue su sucesor en la primera” (Larrayoz 1964: 17-8). Si, por su parte, Federico II (1194-1250) era investido como el principal heraldo del Anticristo en la carta “Ascendit de mari bestia” que le dedicara Gregorio IX (repetido hasta la extenuación en los escritos de Rainer de Viterbo), el Papa y su sucesor Inocencio IV recibían el mismo tratamiento desde el bando imperial en textos como “In exordio nascentis mundi” o *De Correctione Ecclesiae et Anonymi de Innocentio IV*.³³ Por su parte, Gioacchino da Fiore, el visionario apocalíptico más importante de la época, desarrolló el mito del *Pastor Angelicus* o Papa Angélico, según el cual el papel salvador principal al final del segundo *status mundi* sería ostentado por un Pontífice romano, mientras que su opositor, el diabólico *pseudopontifex*, estaría encarnado por un gobernante civil. En siglos sucesivos, Gerhoh de Reicherberg, Roger Bacon, Salimbene de Parma, Ubertino de Casale o Petrus Olivi continuarían con esta tradición de identificar a los sucesivos papas o reyes como agentes decisivos en el escenario de los últimos tiempos (según fueran éstos propicios o no a sus ideas) y reafirmarían su responsabilidad apocalíptica universal hasta bien entrado el Renacimiento.³⁴ Antes o después, de forma peyorativa o propagandística, la mayoría de los gobernantes medievales fueron considerados bajo el prisma milenarista por algún escritor contemporáneo.

Sibila. [...] Si tenéis alguna duda, preguntad en Abela y al rasgar el velo quedarán claras las cosas ocultas” (*Benzonis episcopi Albensis ad Heinricum IV imperatorem*, apud Carozzi 2000: 86-7).

³³ Sobre el desarrollo de estos ataques escatológicos entre Federico II y los papas de su tiempo, vid. Lerner (1988) y Powell (2007).

³⁴ El Renacimiento y, especialmente, la escisión protestante no hicieron sino aumentar este tipo asociaciones de corte apocalíptico, especialmente aquellas que identificaban al Papa como el verdadero Anticristo y a Roma como la nueva Babilonia. Una detallada explicación de cómo estas creencias reformistas se sustentan en tradiciones medievales la ofrece Bauckham (1978: ch. 1).

En Inglaterra, sin ir más lejos, el encuentro entre Gioacchino da Fiore y Richard I en su camino hacia las Cruzadas (1191) suscitó multitud de escritos en los que se identificaba al monarca inglés como la figura mesiánica que desencadenaría la ansiada Parusía (al estilo de la *Chronicle* de Richard de Devizes), al mismo tiempo que señalaban a Clemente III o a Saladino como sus grandes opositores a la causa milenarista.³⁵ Sin embargo, casi un siglo antes, Orderic Vitalis había imputado a su bisabuelo, Henry I, la detención de la llegada del milenio que la fallida invasión de Robert de Bellême y sus hermanos iba a provocar, convirtiéndolo en un héroe mesiánico por prevenir lo que el clérigo normando profetizaba como una “abomino aetas” (*Historia Ecclesiastica* lib. VI; Chibnall 1978: 387). No correrían la misma suerte otros monarcas como John I, quien anticiparía la invasión del Anticristo a través de su laxitud moral en diferentes textos,³⁶ o como Edward II quien, encarnando el ideal de *rex inutilis*, sería el protagonista de la vistosa imagen apocalíptica según la cual “þe shal come out of his noseþrelles a drop þat shal bitoken hunger and sorw, and grete dep of þe peple”, incluida en el *Prose Brut* (Brie 1906: 73).

De todas formas, la expectativa milenarista no siempre ocasionó este desencuentro entre el papado y el imperio por cuestiones de expansión territorial, y la realización de las Cruzadas es la mejor muestra de ello. La necesidad de liberar el Santo Sepulcro de manos sarracenas ponía de acuerdo a ambas partes en un objetivo común y la promesa escatológica incentivaba por igual al poder “temporal” y al “divino”. Aparte del obvio deseo de recuperar los santuarios sagrados del cristianismo y de restaurar las

³⁵ A pesar de lo imaginado por los diferentes biógrafos de estos personajes (y por muchos historiadores contemporáneos que han optado por la versión sensacionalista del suceso), Gioacchino no hizo ninguna profecía sobre el rey inglés y sus potenciales propiedades apocalípticas en el encuentro que tuvieron en Messina. Irónicamente, el visionario expuso sus nuevas teorías acerca de la necesidad interiorizar la expectativa milenarista y no dejarse llevar por el histerismo al interpretar demasiado literalmente las Escrituras, es decir, intentó eliminar la posibilidad de poner un rostro concreto detrás de la figura del Último Emperador.

antiguas rutas de peregrinaje, la dimensión apocalíptica justificaba las expediciones militares hacia Jerusalén, ya que esta ciudad era clave en el desencadenamiento de los sucesos que tendrían lugar en los últimos tiempos. Guibert de Nogent, en su *Gesta Dei per Francos*, desveló las motivaciones escatológicas por las que Urbano II había proclamado la Primera Cruzada,³⁷ y Roberto el Monje (*Historia Hierosolymitana*) describió de forma detallada el ambiente milenarista que existía entre las filas cristianas, tanto entre los ejércitos de los poderosos como especialmente entre las tropas de pobres, así como las numerosas señales del fin que presenciaron éstas antes y durante su marcha. Este trasfondo apocalíptico fue revalorizado por los instigadores de las siguientes Cruzadas, tanto religiosos como civiles,³⁸ manteniendo la imperiosidad de conquistar Tierra Santa como requisito para el advenimiento del Reino de Dios. Más profunda que una reconquista territorial, cada reedición de las Cruzadas exhibía un doble valor de expiación individual y salvación universal cuyas raíces se hundían en la esperanza escatológica:

Vista en su conjunto, la cruzada refleja muy bien el impulso religioso que se manifiesta en los grupos de dentro de la Iglesia, y también en los movimientos heréticos. El papel eminente de una pobreza elevada a valor religioso, la aparición de un grupo santo de elegidos que se purifican continuamente, la aspiración al martirio, el papel de la profecía y de la interpretación de señales y visiones, la imitación de Cristo a través del sufrimiento expiatorio, todo ello remite tanto a un modelo escatológico con su trasfondo dualista como a la realidad religiosa del Occidente en el Medievo. [...] Así, la toma de Jerusalén –un gran acontecimiento que tenía para los creyentes una gran significación escatológica– pasó a ser la conquista de una Tierra Santa abierta a los peregrinos futuros. (Carozzi 2000: 98)

³⁶ En ningún escrito se hace tan explícita esta acusación como en la *Chronicon Anglicanum* de Ralph of Coggeshall (Stevenson 1875: 106), pero las alusiones son constantes dentro de la lírica profética como en el *Planctus super episcopis* (Wright & Coss 1996: 9) o en la conocida *Prophecia aquile* (Rigg 1992: 33).

³⁷ La recuperación de la fe a los países de Oriente debía hacerse, en palabras del pontífice, con la mirada puesta en la proximidad de los últimos acontecimientos, ya que “según los profetas, primero es necesario que, antes de la llegada del Anticristo, sea restablecido por vosotros y por aquellos que el Señor escogerá, el reino de la Cristiandad en esos países” (apud Carozzi 2000: 91).

³⁸ Existen multitud de ejemplos desde ambos bandos, poblando los escritos de Bernardo de Clairvaux o Inocencio III, por un lado, o de Federico I Barbarroja y Luis VII, por el otro.

Esta obsesión milenarista, esta conversión de la Jerusalén medieval en verdadero *axis mundi* apocalíptico indispensable para cualquier intento de instauración del Reino Prometido en la tierra, condujo a la identificación de los territorios cristianos con la ciudad sagrada y, por extensión, con la Nueva Jerusalén profetizada en la Biblia. Cualquier nación europea, amenazada por fuerzas enemigas, recurría a las identificaciones con Jerusalén, Israel u otras zonas espirituales emblemáticas para apropiarse de la significación apocalíptica que contenían, provocando una indeterminación territorial simbólica bajo los auspicios del milenarismo. De modo paralelo a la ucronía temporal proyectada desde el pensamiento apocalíptico, el espacio concebido en términos escatológicos se difumina de forma alegórica y se abstrae como si todos los territorios cristianos compartiesen la misma sacralidad. La Nueva Jerusalén se edificaría sobre la Jerusalén terrena cuando fuese recuperada, pero ésta se hallaba representada en cada una de las poblaciones y naciones del cristianismo occidental, por lo que sólo la preservación de éstas aseguraría el descenso de la ciudad mítica. La posesión territorial, es decir, la primacía de la fe cristiana a lo largo y ancho de la geografía, se convirtió en un aspecto clave para la consumación de la Parusía en la Edad Media; todos los países aspiraban a encarnar el enigmático mensaje dado por Jesús a los apóstoles³⁹ y más aún después de que Saladino arrebatase de nuevo Jerusalén a los cristianos y estuviese en manos sarracenas por siglos. Los valores kerygmático, salvífico y apocalíptico se unían para abarcar a toda la cristiandad bajo la esperanza de la Segunda Venida y avivar la preocupación territorial de la Baja Edad Media.

Desde esta perspectiva, nos resulta comprensible la multitud de referencias y analogías que historiadores, poetas e, incluso, exégetas hicieron en sus escritos equiparando sus diferentes pueblos con Tierra Santa para estimular su defensa ante

³⁹ “No os toca a vosotros saber los tiempos y las circunstancias que el Padre ha fijado con su autoridad; pero recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros para que seáis mis testigos en

cualquier agresión. En el caso inglés, antes incluso de las Cruzadas, Ælfric simultaneaba escenas de la invasión vikinga de las costas británicas con el ataque canaanita sobre los israelitas comandados por Josué para aumentar el ya recalcado valor milenarista de su homilía *De Oratione Moysi*;⁴⁰ por su parte, Wulfstan extrapolaba el modelo altotestamentario del castigo sobre los israelitas para explicar las derrotas inglesas contra los nórdicos en *Be Godcundre Warnunge*.⁴¹ Sin embargo, a partir del siglo XI estos maridajes retóricos se multiplican de forma espectacular para poblar cualquier escrito político, religioso o social donde el pensamiento apocalíptico se haga pertinente a la hora de patrocinar la violencia colonizadora: desde profecías sobre aspectos civiles (al estilo del *Planctus super episcopis* de John I) hasta relatos pseudo-históricos (como el anónimo *Be Byggnnyng of þe World and þe Ende of Worlde*), pasando por romances devocionales (como los recurrentes paralelismos entre la invasión de Jerusalén y la Guerra de los Cien Años en *The Siege of Jerusalem*), el uso de esta materia es frecuente en los textos ingleses; los grandes autores de la época se valieron de la analogía espacial milenarista y, así, encontramos ejemplos en Langland (*Piers Plowman*), Gower (*Carmen super multiplici viciorum pestilencia*), Lydgate (*Satirical Proclamation*), etc. No cabe duda de que, durante los últimos siglos de la Edad Media, los autores habían asumido la unificación del espacio bajo el prisma apocalíptico y aceptaban las palabras

Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra” (Hch 1:7-8).

⁴⁰ “Wel we magon geðencan hu wel hit ferde mid us þaða þis igland wæs wunigende on sibbe, and munuc – lif wæron mid wurð-scipe gehealdene and ða woruld-menn wæron wõre wið heora fynd swa þæt ure word sprang wide geond þas eorðan. [...] Þus spræc god gefyrn be þam folce israhel, hit is swa ðeah swa gedon swyðe neah mid us, nu on niwum dagum and undigollice”; ‘We can well consider how well things fared with us when this island was living in peace, and monasteries were treated with honour and the laity were vigilant against their enemies, so that our fame sprang widely throughout this world. [...] Thus said God of old concerning the people of Israel, but it has now very nearly happened to us, in recent times quite openly’ (Skeat 1966: xiii, 147-77).

⁴¹ Traducida al inglés moderno como *God’s Threat to Sinning Israel* (Bethurum 1957: XIX). Sobre el uso de los judíos e Israel en las homilias anglosajonas (aunque nunca desde la consideración apocalíptica) es interesante el estudio de Scheil (2004: 285-94).

de Cristo al proclamar la unidad territorial de la Creación con la Segunda Venida (Mt. 24: 27).⁴²

Esta tipología espacial escatológica, que poco tiene que ver con los conceptos de microespacio y macroespacio medievales,⁴³ estaba extendida de tal modo a finales de la Edad Media que puede reconocerse tras gran parte de las empresas descubridoras y colonizadoras que abrieron el nuevo período renacentista. Más allá del deseo y de la curiosidad por desvelar los secretos de la *terra incognita* tardomedieval, apreciamos en gran parte de los escritos geográficos un impulso espiritual, claramente escatológico, que subyace los grandes intentos expansionistas ejecutados por los descubridores de la época. Así, detrás de la “cosmología mítica” recurrente en el *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly,⁴⁴ de la “retórica profética” con la que se ha definido el modo en que están escritas *Las Relaciones de viajes* de Cristóbal Colón,⁴⁵ o de la “American Jeremiad” proclamada por los textos fundacionales de John Winthrop,⁴⁶ se halla un hábito mental procedente de la Edad Media que equipara la plenitud espacial con la culminación del progreso humano y, por tanto, establece el momento en que la Creación llegaría a su término:

[F]or those ‘pilgrims’ who sailed West [and also East] in God’s name and under the banner of His purposive ends, this is also a progress in space and geography, and the deeds of God’s elect carry with them the sanction of the divine calling. [...] Because, for them, the meaningful end of history meant just that, an end to be

⁴² Es imposible reducir a unas pocas palabras el proceso por el cual se formó en toda Europa el mito apocalíptico de la Jerusalén trasplantada al resto de los lugares del Cristianismo durante la Edad Media. Sobre esta cuestión, pueden verse los aclaratorios ensayos de Kühnel (1987) o de Bredero (1966).

⁴³ Pese a haber sido confundidos en muchas ocasiones, los conceptos de micro y macroespacio establecidos en la Edad Media están muy alejados de esta categorización espacial simbólica por basar su diferenciación en razones empíricas. La apreciación escatológica del espacio responde a un ámbito completamente distinto (todos sus niveles pertenecerían al macroespacio, por muy reducidos que fueran), por lo que no son comparables. Para ver una explicación de las diferencias entre ambas ideas, vid. Harrison (1996: 1-26).

⁴⁴ Examinada ampliamente con sus connotaciones escatológicas por Smoller (1994: 37-59).

⁴⁵ El término pertenece a Kadir (1992), pero el milenarismo de los escritos colombinos ha sido estudiado en multitud de ocasiones.

⁴⁶ Denominados como el origen del pensamiento apocalíptico en la tradición literaria estadounidense por Bercovitch (1978: 3-9).

precipitated by an interventionist Providence for whom historical determinacies were already final preparations for an eschatological goal. (Kadir 1992: 18-9).

En definitiva, existe en la Edad Media una concepción del espacio que, por encima de la división tradicional gnosticista (donde el cielo es el lugar eufórico donde impera el bien, mientras la tierra representa el terreno disfórico del mal), establece un *continuum* entre ambos niveles cuyo punto de enlace se encuentra en los acontecimientos apocalípticos. El hombre medieval percibe que no sólo el tiempo se le acaba, sino que también el espacio fluye hacia un fin escatológico y, por ello, puede cuantificar el mundo que le resta hasta el Milenio. La culminación del espacio terrenal dará acceso al Reino profetizado por Cristo, con lo que cualquier movimiento territorial adquiere significación simbólica en el plano apocalíptico. Esta condición dentro de los esquemas mentales del período no debe olvidarse a la hora de analizar los escritos de la época, siendo un aspecto fundamental al estudiar la literatura de viajes, como veremos más adelante.

2.4. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DE LA SOCIEDAD MEDIEVAL

Más allá de los condicionantes espacio-temporales en los que se ubican, las sociedades se concretan en una serie de manifestaciones culturales y convenciones cívicas que determinan su funcionamiento cotidiano y terminan dando entidad a su singularidad. En el caso que nos ocupa, la amplia extensión del concepto *medieval* hace prácticamente imposible hablar de una sociedad dadas, las numerosas expresiones que hay que tener en consideración durante estos siglos; más que de sociedad, la sola observancia del fenómeno convivencial nos empuja a manejar preferiblemente el concepto de comunidad (siguiendo los bases sociológicas fundamentales de Toennies, 1963), aunque es cierto que el nivel de interacción social evolucionó mucho durante los siglos de la Edad Media. Sea cual sea el término utilizado, lo que resulta innegable es que entre los elementos comunes que los diferentes pueblos europeos tenían durante el medievo se encuentran las doctrinas de San Pablo y, dentro de ellas, el germen escatológico que hacía concebir la sociedad como un prototipo de la civilización que se hallaría más allá del Juicio Final. El hombre medieval, por lo tanto, desarrolla su entorno social siguiendo un modelo determinado, la mítica *ecclesia* celestial, basa sus expectativas de reforma en un momento específico, el apocalíptico, y se mueve dominado por un interés inequívoco, el soteriológico, que modifica cada uno de los aspectos de su actuación cotidiana. El modelo escatológico está presente en sus convenciones, como veremos a

continuación, promoviendo la acción renovadora y proporcionando un ideal al que tender.

La Europa del siglo V e inmediatamente posteriores sufrió una serie de cambios fundamentales que convirtieron la antigua *oikumenē* romana en la base de lo que sería la Europa cristiana de la Edad Media: los cimientos del gobierno romano fueron destruidos en su mayoría, la estructura urbana sobre la que se sostenía la civilización claudicó ante el empuje económico rural, y la todopoderosa cultura grecolatina se vio mediatizada por la influencia de diferentes tradiciones introducidas en el panorama continental por nuevos pueblos como los celtas, los germanos o los todavía judaizantes cristianos, ya convertidos en el eje cultural predominante.¹ Fue precisamente esta cultura cristiana la que conformaría la organización, condición y actuación de la sociedad medieval, más allá de la mera práctica religiosa, permitiéndonos hablar de la *cristiandad* como el verdadero concepto sintetizador de la civilización medieval. Reconociendo sus limitaciones comprensivas, Bernard McGinn defendía la noción de *christianitas* o *cristiandad* a la hora de englobar el arquetipo socio-cultural de la Edad Media:

Desde luego, la cristiandad medieval nunca fue lo que a la gente de hoy le gusta llamar una “realidad” histórica: la sociedad medieval estuvo políticamente fragmentada, fue violenta y facciosa aun para los niveles del siglo XII, y tal vez ni siquiera fue “realmente” cristiana, como lo sostienen algunos historiadores modernos. Pero el ideal –o el mito– de la cristiandad como orden mundial unificado desempeñó un papel importante en la cultura medieval. El historiador que pasa este ideal por alto, simplemente porque nunca se realizó por completo, mostrará una concepción bastante limitada de la motivación humana. (1995: 76-7)²

¹ Es baladí intentar resumir en pocas palabras la transformación ocurrida en el paso entre la antigüedad grecorromana y el medioevo cristiano. Sobre este período histórico son muy valiosas las explicaciones ya clásicas de Hay (1966) y, sobre todo, de Fumagalli (1988 y 1996) o, más recientemente, la perspectiva ofrecida por Ward-Perkins (2005).

² Posiblemente más asentado en la actualidad, el concepto de *christianitas* y los términos vernáculos procedentes de él (‘cristiandad’, ‘Christendom’, ‘chrétienté’, etc.) suscitaron muchas discusiones entre los primeros historiadores preocupados por el aspecto socio-cultural de la Edad Media. Un compendio de la

Será en este elemento unificador de la cultura medieval, en esta *cristiandad* común a la diversidad de pueblos y espacios geográficos que componen la compleja realidad del medievo europeo, donde hallemos la semilla del apocalipticismo medieval que acabará filtrándose en la práctica totalidad de los niveles sociales existentes. Los cristianos de los primeros siglos de la Edad Media reciben como herencia por su pertenencia a esta comunidad religiosa unos dictados no sólo espirituales, sino sociales, políticos o culturales, entre los que se incluyen la Segunda Venida de Cristo y el subsiguiente fin de la Creación como mecanismos moduladores de actitudes, costumbres y convenciones cívicas, inevitables en la actividad cotidiana. El hombre medieval se rodea de convencionalismos marcados o diseñados desde el prisma apocalíptico, que se irán transmitiendo de forma tradicional durante siglos, y que ganarán consistencia (y simultáneamente perderán gravedad milenarista) según vayan siendo interiorizados dentro de la realidad ordinaria. Estas convenciones, no cabe duda, llegan a los textos medievales y los salpican de contenido apocalíptico, haciendo ineludible la influencia de este tipo de pensamiento en la literatura de la época.

A estas alturas ya nadie duda del papel preeminente que el apocalipticismo tuvo dentro de los orígenes del pensamiento y la tradición cristianos, transmitidos posteriormente a la civilización medieval. Las celebérrimas palabras de Ernst Käsemann, “apocalyptic was the mother of all Christian theology” (1969: 40), pueden resultar provocadoras a los ojos del cristianismo canónico (sin lugar a dudas, lo fueron en el momento en que fueron pronunciadas)³, pero simplemente tratan de constatar un

evolución hacia estos términos y las disputas que estos conceptos levantaron puede encontrarse en Engen (1986: 539-41).

³ La controversia suscitada por las palabras de Käsemann procede más de la rotundidad de la afirmación que del propio significado de su mensaje puesto que, a fin de cuentas, ésta era una hipótesis que ya había sido defendida por los primeros teólogos de nuestra era interesados en la cristología, como Albert Schweitzer o Martin Werner. Probablemente esa renuencia inicial es la razón por que Ray Petry expresó la misma idea pero limitándola cronológicamente al periodo medieval: “Christianity, to the Protestant Revolt, at least, is primarily eschatological” (1956: 44). Para un análisis pormenorizado de la tesis de Käsemann y de la evolución de esta teoría, vid. Gisel (1983: 221-92).

hecho visible en la evolución de las ideas de Jesucristo en los siglos posteriores. La doctrina cristiana se forjó a partir de unas enseñanzas acerca de la responsabilidad social y el comportamiento en comunidad, en las cuales la expectativa apocalíptica tuvo una función formativa fundamental al aspirar a la *societas* absoluta por imitación del ideal escatológico.⁴ Las convenciones sociales asumidas e implantadas por la Iglesia desde la época post-apostólica toman como ejemplo el paradigma celeste escatológico, el Reino de Dios que se aproximaba, por lo que, más que desanimar y provocar el escepticismo general,⁵ la certeza de la Parusía servía de acicate para la búsqueda de la perfección en cada comunidad. El comportamiento social de las comunidades cristianas primitivas, así como el de la *christianitas* medieval europea, se establece siguiendo en gran medida los modelos escatológicos y soteriológicos bíblicos, por ser éstos una herencia de la que no va a poder desprenderse el individuo durante todo el medievo:

The Christian Ethos gives to all social life and aspiration a goal which lies far beyond all the relativities of this earthly life, compared with which, everything represents merely approximate values. The idea of the future Kingdom of God, which is nothing less than faith in the final realization of the Absolute (in whatever way we may conceive this realization), does not, as short-sighted opponents imagine, render this world and life in this world meaningless and empty; on the contrary, it stimulates human energies, making the soul strong through its various stages of experience in the certainty of an ultimate, absolute meaning and aim for

⁴ A pesar, como cree Weber, de no ser imprescindible en sus orígenes: “Christianity no more rests on Revelation or needs it to make its point than Judaism needs Daniel or Ezekiel. But Christianity would not be recognizable without the revelations of Revelation, and it would look very different without the contribution that its Apocalypse and a variety of millenarianisms made to its history” (1999: 35).

⁵ Como parece ser la postura que ha predominado entre gran parte de los historiadores de la segunda mitad del siglo XX a la hora de evaluar el valor social del apocalipticismo medieval. Siguiendo la estela de Harvey Cox y su opinión de que “[a]pocalypticism is at work wherever people simply decide to opt out of the political process and seek personal salvation or wait for the deluge” (1968: 38), estudiosos como Covarsí (2001) o Collins (2002) han desarrollado la teoría de que la inminencia apocalíptica generaba una desidia social y un escepticismo filosófico que aletargaba en gran medida la actuación colectiva de las comunidades: “La imitación del mundo celestial [...] no preocupa al hombre medieval, pues únicamente le interesa la asimilación con Dios, esa identificación mística que constituye su mayor logro” (Covarsí 2001: 80). Nada más lejos de la verdad, el *interim* que supone el período anterior a la nueva llegada de Cristo tiene entre sus valores éticos la exigencia de mejora social que pueda garantizar una salida redentora para toda la humanidad (aparte de por otras muchas razones). Para un estudio acerca de los valores comunitarios de este período, vid. Harkness (1974: chap. 1).

human labor. [...] The life beyond this world is, in very deed, the inspiration of the life that now is (Troeltsch 1931: II. 1005-6).

Esta aspiración escatológica se plasmará en un meliorismo ideológico que, pese a no saber siempre adaptar su doble condición, temporal y divina, a la realidad cotidiana, sí aspira a la perfección del orden social y a una mayor solidaridad entre los diferentes miembros de las comunidades terrenales. Es notable apreciar cómo los grandes visionarios apocalípticos medievales (Gioacchino da Fiore, Hildegard of Bingen, Jan Hus, etc.) pretendieron ser, a su vez, grandes reformadores sociales o eclesiásticos y ofrecieron los programas comunitarios más revolucionarios de la época, aun cuando no siempre fueran aceptados por sus coetáneos. La mejora social, fundamentada en axiomas genuinamente escatológicos y con marcado carácter dual en su formulación, está en la base de las enseñanzas de autores como Juan Crisóstomo, Bede, Bernardo de Clairvaux o San Francisco de Asís, con lo que la influencia que estos pensadores tuvieron en la conformación de las sociedades posteriores está afectada inevitablemente por este material.⁶ En la mente de todos estos pensadores reformistas está diáfana la división entre los dos órdenes vitales cristianos (llámenlos temporal y espiritual, disfórico y eufórico, natural y sobrenatural, etc.), pero todos ellos expresan el influjo que la sociedad celestial ejerce sobre la realidad terrenal y especulan sobre el momento de confluencia entre ambos mundos, con lo que sus proyectos sociales se emplazan en la culminación apocalíptica y abundan en contenidos milenaristas. El futuro, con los acontecimientos de la Segunda Venida incluidos en él, era a los ojos de los pensadores medievales una experiencia comunitaria y, por ello, se concebía a partir de las reglas sociales de cualquier comunidad; sin embargo, los dictados sociales que

⁶ Según Ray Petry, este tipo de pensamiento socio-escatológico, constante en todos los autores mencionados y en otros muchos reformadores eclesiásticos, se identifica por cuatro rasgos fácilmente identificables que no llegaron a perder su vigencia durante los primeros quince siglos de nuestra era: "(1) Christian social solidarity; (2) a socially minded missionary responsibility; (3) growing social cohesiveness in the Last Days; and (4) passionate concern for the new age and its societal commitments, however late or soon they may come." (1956: 43)

regirían esa colectividad hipotética del siguiente eón podían ser utilizados para confeccionar las sociedades de los reinos terrenales del presente, por lo que los grandes reformadores medievales no desaprovechaban ninguna oportunidad para establecer símiles y analogías entre ambos espacios en su elaboración de nuevas pautas sociales.⁷

No cabe duda de que el mismo San Agustín, que tanto se afanó por minimizar la trascendencia del milenarismo literal entre sus coetáneos, fue el gran promotor de la interiorización de los valores escatológicos en las nuevas reglas sociales cristianizadas. Su separación entre las ciudades de Dios y del Demonio (no sólo en *De Civitate Dei*, sino de una manera mucho más explícita en las *Retractationes*) pretendía mostrar las carencias de las comunidades terrenales en comparación con el Reino escatológico con intención de ensalzar este último al contrastarlas, pero fue tomado en los siglos posteriores como una exhortación al acercamiento entre ambas realidades. Los ideales del hiponense sobre la armonía cívica y la perfección social sirvieron para planificar teóricamente muchos de los preceptos que regularon las comunidades durante la Edad Media, desoyendo sus propias ideas sobre la imposibilidad de alcanzar este modelo en la tierra al disponer únicamente de seres falibles y bajo las condiciones del orden temporal. La Iglesia vio en el diseño idílico agustiniano de la Ciudad de Dios un modelo al que aspirar y sobre el que proyectar la incipiente idea de *christianitas*, sin comprender que esa sociedad utópica dibujada en las obras del hiponense había pasado por el filtro del Juicio Final y se desarrollaba en un escenario absolutamente sobrenatural.

El encargado de poner en práctica gran parte de esos diseños post-milenaristas, no sólo dentro del seno de la Iglesia, sino también en multitud de ámbitos civiles, fue Gregorio Magno, con una labor que sería continuada por sus sucesores pontificales de

⁷ El funcionamiento del pensamiento analógico, especialmente el escatológico, dentro de la creación de dictados sociales durante la Edad Media ha sido magníficamente resumido por Marrou (1978: 770-1).

los siglos VII y VIII. Fervoroso creyente en la proximidad del fin apocalíptico, el Papa romano volcó sus ideales escatológicos al establecer su aplicación social en los incipientes monasterios benedictinos y, posteriormente, exportar estas ideas a la totalidad de las instituciones clericales. No en vano, de su período pontificio procede el canon 44 (cap. IV) de la *Regla de San Benito*, que guía el comportamiento cotidiano de la vida monástica siguiendo el precepto fundamental del “*Diem iudicii timere*”, así como las numerosas pautas escatológicas recogidas en el *Liber Regulae Pastoralis*, que supusieron la piedra fundacional de la Iglesia medieval y sirvieron para reordenar su administración. Sin embargo, en ningún ámbito se plasmaron estas ideas como en la reforma de la jerarquía eclesiástica según el diseño de la estructura celestial escatológica: Gregorio estaba convencido de que sólo una organización jerárquica derivada de la *koinonia* celestial sería capaz de mantenerse ante los próximos acontecimientos apocalípticos, por lo que la organización de arzobispos, obispos, sacerdotes, diáconos, etc., establecida en estos tiempos, imita el modelo de los órdenes angélicos colocados ante el trono escatológico. La noción del Reino prometido concedía la fuerza y dirección apropiada a los esfuerzos unificadores de la Iglesia terrenal, única defensa, según el Papa Gregorio, ante las más que manifiestas muestras del fin de una época que se antojaba la última de la humanidad (Jussen 2001: 148-50).

Pese a lo “cínico” que parece a algunos historiadores modernos, las primera reformas de la Iglesia promovidas en los siglos anteriores a la llegada del primer milenio yuxtaponen la esperanza de mejorar una institución tachada de pecaminosa y degradante (por contraste con el Reino celestial) y la firme creencia de que el orden temporal tardaría poco en ser sustituido por un escenario post-apocalíptico que realmente acabaría con toda la corrupción eclesiástica.⁸ Siguiendo las huellas de

⁸ Tanto desde la perspectiva del “perfeccionamiento progresivo” (recorrido necesario hasta el *pleroma* histórico y, con él, la Segunda Venida de Cristo), como desde la función penitencial y redentiva, estos

Gregorio, los principales constructores de la comunidad eclesiástica altomedieval recurrieron a la ideología apocalíptica para la implantación y el desarrollo de sus reformas institucionales, estuvieran éstas limitadas a un ámbito reducido (al estilo de Bede y con la sola repercusión en los monasterios donde él estuvo)⁹ o extendidas a todo un país (como es el caso de Columbanus y su influjo en las comunidades monásticas irlandesas)¹⁰. El decreciente interés popular por la literalidad de los acontecimientos apocalípticos (consecuencia de la represión constante por parte de la jerarquía eclesiástica) condujo al ocultamiento y a la asimilación de un grupo de ideas asociadas a este pensamiento que contribuyeron en la formación de multitud de ritos sociales interiorizados y naturalizados en todos los niveles de la estructura eclesial. En la Alta Edad Media, el apocalipsis se espiritualiza, se sublima dentro de los creyentes y con ello pierde su condición de portentoso para penetrar en los ámbitos religiosos cotidianos:

On y développe une théologie où la pneumatologie et l'attente eschatologique reprennent une place centrale, où l'enthousiasme et le rigorisme se développent[...] du 4e au 12e siècle, l'apocalypse, spiritualisée, sert d'abord à sacraliser pouvoirs et institutions. Les figures eschatologiques qu'elle développe sont immédiatement rapportées à l'Eglise (Gisel 1975: 223)

No obstante, la adaptación de los aspectos sociopolíticos y administrativos de la Iglesia según un *ordo salutis* cimentado en el modelo post-apocalíptico fue un proceso que duró varios siglos y que no hubo de alcanzar su culminación hasta mediados del XI

principios sociales son perfectamente lógicos y así eran asumidos en la Edad Media. Para una explicación más detallada del funcionamiento de este pensamiento reformista, vid. Ladner (1959) o, más compendiadamente, Strauss (1995: 3-12).

⁹ Bede, desde el punto de vista teórico, fue el gran promotor de la reforma social escatológica de su tiempo, aunque sus esfuerzos sólo influyeron levemente en la vida monástica de Jarrow y Wearmouth. Sus ideales sociales, expresados en la *Vita Cuthberti* y en la última sección de la *Historia Ecclesiastica*, se fundamentan en su profunda percepción apocalíptica para argumentar una estructuración renovada de la Iglesia. Sin embargo, estos planteamientos apenas tuvieron ningún impacto real, ni siquiera en los monasterios donde vivió (sometidos a una regla benedictina mucho más fuerte) por lo que solamente pudieron ponerse en práctica, de forma desgajada y atribuida a otros pensadores, siglos más tarde. Sobre la labor reformadora de Bede, vid. Farmer (1983: 34-6) y, sobre todo, Thacker (1982).

¹⁰ El documento que el abad Columbanus dirigiera al Papa Bonifacio IV (613) y que propició la reforma monástica irlandesa del VII (recogida en su *Regula monachorum*) basaba completamente sus alegaciones en los textos del *Apocalipsis*, *Daniel*, referencias escatológicas de las cartas paulinas y otros fragmentos neotestamentarios sobre el Juicio Final (Brown 1996: 250-1).

con la labor de Hildebrando de Toscana (posteriormente, Gregorio VII). El propósito del pontífice, la denominada “Gran Reforma Gregoriana”, enunciaba la imperiosa necesidad de una renovación eclesiástica debido a la inminencia de la llegada del fin y utilizaba este mismo diseño escatológico como espejo donde la *ecclesia* apostólica (la sociedad cristiana tras el Juicio Final) fuera el modelo para recrear las diferentes categorías de la vida religiosa. En un primer momento, fue el mundo monástico, más propicio a esta *reformatio* por su evidente exclusión social, el que mejor supo adecuarse a estos nuevos patrones, como bien puede apreciarse en los escritos de los fundadores de las órdenes predominantes del período: Bernardo de Clairvaux, San Buenaventura o Hildegard de Bingen retratan en sus respectivos *De Contemptu Mundi*, *Collationes in Hexaemeron* y *Scivias* un mundo en decadencia que debía amoldarse a los dictados sociales post-apocalípticos para tener una posibilidad de salvación, y esto debía ponerse en práctica primeramente dentro de los muros conventuales. Las órdenes religiosas de los siglos XII y XIII sirvieron de campo de cultivo para el desarrollo de conductas marcadamente escatológicas porque sus fundadores estaban imbuidos de un profundo convencimiento apocalíptico que les apremiaba a cambiar la situación presente.¹¹

De hecho, será el ambiente monástico el primero en alcanzar el extremo ideológico opuesto y radicalizar sus condiciones sociales por seguir las creencias apocalípticas de sus líderes hasta sus últimas consecuencias. La semilla de la mayor parte de los movimientos revolucionarios apocalípticos que se manifestaron en los

¹¹ Sin lugar a dudas, el religioso más influyente (en términos pragmáticos) del siglo XII, Bernardo de Clairvaux, exhibió una de las mentalidades más inclinadas al apocalipticismo de toda la Edad Media. Resultado parcial de ella acabaría siendo su reforma monástica en la incluiría un gran número de sus muchas inquietudes milenaristas: “Bernard has little hope for any considerable extension of human history. He clearly believes that man’s ‘golden age’ is in the past. He not only exaggerates the evils of current society, but ascribes them all too frequently to unilateral causes. [...] But men may, if they choose, improve their relationships with each other and so insure a better status in the life to come. This may be termed selfish and unbalanced. Perhaps it is. But it also incorporates insights from the established pattern of Christian thought: that is, man finds his best motivation for the improvement of his own and other people’s lives, not in some superficially sentimental response to the whims of his fellow-men, but in genuine obedience to the larger demands of the eternal kingdom of God.” (Petry 1949: 209-10).

últimos siglos del medievo¹² se hallan en la radicalización espiritual experimentada en diferentes órdenes monacales, que rozaban la herejía en su comportamiento social. Hoy en día sabemos que una figura como la de Fra Dolcino de Novara y sus *apostolici* son inconcebibles sin su seguimiento estricto de las doctrinas milenaristas de Bernardo de Clairvaux;¹³ que los temidos *fraticelli* de Angelo Clareno son descendientes directos de los *spirituali* franciscanos;¹⁴ o que, pese a su identificación de monjes y frailes como el Magog cómplice del Anticristo,¹⁵ Wyclif tomó gran parte de su fundamentación escatológica en los escritos sobre la regla de Bernardo. La *ecclesia spiritualis* proyectada por Gioacchino da Fiore, donde laicos, clérigos y monjes unían sus esfuerzos para enfrentarse al Anticristo, se asentaba en un estilo de vida regido por las reglas monásticas y la *contemplatio* monacal para poder alcanzar la utopía milenarista (McGinn 1998a: 80).

También en el ámbito monástico habría de ser donde se asentara la forma final del ciclo litúrgico anual, siguiendo la lectura cíclica del *Apocalipsis* de Juan y de la parte apocalíptica del libro altotestamentario de Ezequiel (caps. 23-42). Partiendo de un *alfa* situado en la pasión y resurrección de Cristo (es decir, en la Pascua judía) y culminando en un *omega* concluido con el final del Adviento, el calendario litúrgico quedó fijado definitivamente en esta época siguiendo las profecías apocalípticas contenidas en la Biblia. La comunidad cristiana, no sólo los integrantes del mundo clerical, planificaba desde mediados del medievo su ciclo anual y sus celebraciones

¹² Explicados con todo lujo de detalle por Cohn (1957) y de forma más resumida y realista por Potestà (1998).

¹³ Así como de otros fundamentos del monasticismo medieval, como San Francisco o Santo Domingo (Potestà 1998: 112-3).

¹⁴ Rusconi explica la evolución de las ideas sociales de los *fraticelli* desde presupuestos perfectamente asumibles por cualquier estado (de origen franciscano) hasta la propaganda sectaria que acabó por condenarlos (1979: 79-83).

¹⁵ En *De Solutione Satanae* (2: 395-6), Wyclif arremete contra las órdenes monásticas con argumentos puramente apocalípticos para después apropiarse de muchas de sus doctrinas convivenciales e insertarlas en su propio modelo de conducta. Sobre la fuerte influencia de Bernardo en el teólogo inglés, vid. Bostick (1998: 62-4).

litúrgicas de acuerdo con bases escriturísticas apocalípticas, aunque en la mayoría de los casos no fuera sabedora del hecho.¹⁶

No fue el calendario el único elemento litúrgico modelado por el pensamiento apocalíptico en este período. Siguiendo los preceptos escatológicos recogidos en la *Didaché* del siglo II (lib. 9 y 10), la celebración eucarística, el acto central de la comunidad cristiana, evolucionó su forma durante la Edad Media hasta llegar al desarrollo actual, adaptándose a las reformas apocalípticas que los diferentes regentes pastorales le exigieron. Por encima de la función de *anamnesis* solicitada por Cristo, la fórmula del *maranatha* se impuso como verdadero eje vertebrador de los constituyentes de la eucaristía hasta convertirse en el significado principal de todo el sacramento.¹⁷ A mediados del medievo, la ceremonia eucarística ya se encontraba salpicada de constantes plegarias apocalípticas, solicitando la pronta llegada de la Parusía prometida, que los creyentes repetían de manera sistemática. El apocalipsis empapó la liturgia medieval de tal modo que los principales ritos sacramentales

ont non seulement une valeur éducative puisqu'ils les préparent [aux croyants] au retour du Christ, mais encore et surtout ils sont une participation effective à ce moment final dont ils offrent les arrhes. Déjà maintenant ils ouvrent les portes du paradis retrouvé, ils transportent les croyants au delà de la mort et du jugement et les introduisent dans la Jérusalem céleste, nouvelle et éternelle." (Prigent 1964: 79).¹⁸

¹⁶ La fijación del calendario eclesiástico, no obstante, fue un proceso mucho más complejo que duró más de mil años (las primeras consideraciones serias proceden del siglo IV) y que nunca terminó de asentarse durante toda la Edad Media. Recuérdese lo conflictivo que todavía le parecía a Voragine la fijación del período de Adviento por analogía con el Juicio Final, ya a finales del XIII (*Legenda aurea* I, 12-25; apud Petry 1956:145). Para un estudio de cómo el apocalipticismo ejerció una labor moldeadora importante en este esquema temporal, vid. Goulder (1981) o Bergamini (2001: 82-85).

¹⁷ "Fra i due poli dell'escatologia –risurrezione del Signore e sua seconda venuta– abbiamo l'eucaristia come memoriale ed anticipazione, come presenza che garantisce ed insieme fa desiderare la venuta definitiva del Signore. In questa esperienza liturgica la chiesa primitiva ha imparato a percepire che il Signore, di cui si desidera ardentemente la venuta, si fa presente in una serie di anticipazioni sacramentali; lo dimostra il testo dell'Apocalisse: 'Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me' (Ap 3:20)" (Castellano 2001: 681)

¹⁸ Es realmente imposible resumir en unas líneas la influencia del pensamiento apocalíptico dentro de los diferentes acontecimientos litúrgicos occidentales y menos aún el proceso por el cual se adaptaron a lo largo del medievo. Para obtener una visión sobre este período en particular, sugiero los estudios de Tillard (1965: 310-78), Magrassi (1966), Wainwright (1971: 60:93) o Flanigan (1992) y, específicamente sobre

Fue la suma de estos elementos escatológicos integrados en el seno ideológico y espiritual del cristianismo, a todos los niveles eclesiásticos, la que permitió que la sucesión de reformas en la Iglesia planteadas desde el siglo XII hasta el final de la Edad Media tuviera como piedra angular la expectativa apocalíptica, ya fuera como mecanismo motivador, ya como principio estructurador. El “apocalipticismo reformista” (siguiendo la ya extendida denominación de Kerby-Fulton, 1990) utilizaba el miedo al inminente ataque del Anticristo para espolear a una Iglesia en estado progresivamente más corrupto y aspirar al ideal de la *ecclesia aurea* diseñado por Gioacchino da Fiore, único medio de alcanzar la salvación tras la Parusía. El milenarismo se convertía en el principal método evaluador de la sociedad medieval, en la pauta por la cual medir, criticar y regir la civilización europea de la época, haciendo necesaria su perspectiva para encontrar una resolución satisfactoria a cada situación conflictiva:

One of the most surprising aspects of medieval apocalypticism, despite its associations with the fantastic, is the realism that it often displays, a realism usually based on a profound insight into human nature, politics, and institutions. In spite of the tendency toward dualism in early apocalyptic writings, thoughtful medieval writers do not seem to turn to apocalyptic ideology, finally, in order to place the blame for human problems on huge, supernatural, anonymous forces of Evil. Even when they resort to the rhetoric of dualism, their writings actually show evil as coming from within individuals and human institutions. The apocalyptic crisis you will suffer, they warn the reader, is self-instigated. (Kerby-Fulton 1990: 5)

Los visionarios apocalípticos se vuelven, por lógica, reformadores institucionales y la Iglesia, a pesar de ser su centro preferente de atención, no es en modo alguno el único. La crisis de liderazgo que apreciaban en la sede de la Iglesia romana y en sus apéndices locales exigía medidas drásticas como podían ser la pobreza apostólica, la simplicidad dogmática o la imitación de Cristo, pero todas estas medidas tenían un gran componente social. La jerarquía eclesiástica tenía que renovar su estilo

determinados ritos las colecciones *Escatologia e liturgia* (1988) y *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (1975).

de vida para acercarse al ideal de Iglesia post-milenarista, aunque éste sólo debía ser un paso previo ante la reforma general de todos los estamentos civiles. Según transcurría la Edad Media, el apocalipticismo se fue convirtiendo en una cuestión más social que religiosa, más laica que clerical, propiedad, en definitiva, de todo *vir* y no solamente de los *virii laudatores*. El pensamiento eclesiástico, la base ideológica de la cristiandad europea (ya mediatizada, como hemos dicho, por la expectativa milenarista), tenía influencia en todas las categorías sociales de la vida medieval, pero el escatológico fue, sin lugar a dudas, el aspecto que más se enfatizó dentro de este complejo sistema religioso. Política, economía, religión o cultura pasaban de forma similar por el tamiz del apocalipticismo, el cual revelaba las consecuencias del comportamiento presente y trataba de aplicar medidas correctivas para alcanzar la perfección previa al Advenimiento que la divinidad exigía.¹⁹

Los dictados escatológicos, por tanto, superaban el alcance de la potestad espiritual para hacerse presentes en los poderes temporales que regían cada una de las naciones. Tanto si comulgamos con las ideas de Gierke, para quien toda forma de gobierno medieval estaba concebida de forma teleológica y encaminada a la imitación post-eónica (1900: 19-21 *et passim*),²⁰ como si sólo consideramos la presencia de ciertos fundamentos apocalípticos dentro del funcionamiento civil de cada pueblo, no podemos ignorar que en la Edad Media existía una “religión de los laicos”²¹ fuertemente influenciada por concepciones escatológicas y que determinaba en gran medida el

¹⁹ “[A]s human society discovers its pattern in the creating unity of the Godhead, so it finds its sustaining and driving motivation in the preparation for an ultimate, societal reunion with Deity” Petry (1956: 269).

²⁰ Tras Gierke habría que situar el numeroso grupo de estudiosos que le siguen y defienden esta misma idea como Maitland (1961: 62), en el caso inglés, o García Pelayo (1959: 77-83), en España.

²¹ Utilizo a propósito el célebre término de Loblrichon para definir el grupo de ritos y costumbres sociales, precedentes del ámbito religioso, que penetran en todas las categorías de la vida civil aportando un grado relativo de espiritualidad a todos los ámbitos sociales: “La religion des laïcs, c’est aussi ce que les laïcs reçoivent, perçoivent, transmettant d’une idéologie politique de la ville qui s’exprime dans l’Antiquité et au Moyen Âge dans le langage et dans les gestes de la religion dominante. Or ce qui vaut de la ville vaut aussi, *a fortiori*, de l’État; l’une et l’autre martèlent leur image à la forge du christianisme, la ferment lentement au cours des XIIIe – Xve siècles.” (1994: 121).

comportamiento político y social de las comunidades. La clase política dominante comprendió rápidamente la trascendencia de las palabras de Pablo al profetizar que llegaría un final de los tiempos en el que Cristo “entregue el reino a Dios Padre y destruya todo principado y toda potestad y poder” (1Cor 15: 24).²² En consecuencia, dicha clase política evolucionaba, al igual que la Iglesia, con un ojo puesto en la inminente Parusía. La política territorial que hemos tratado en el capítulo anterior es tan sólo la punta del iceberg de la influencia del apocalipticismo en el comportamiento civil de las naciones, ya que este tipo de pensamiento afectó de la misma forma a la economía, a la justicia o, incluso, al ordenamiento estamental de la Edad Media.²³

El sistema económico medieval, incluido el aspecto administrativo de la llamada “reforma feudal” de principios del segundo milenio, se basaba en conceptos tales como la satisfacción, la recompensa o la justicia comunal, todos ellos incitados por la imaginaria escatológica. El modelo de perfección económica al que aspirar utópicamente lo había establecido la Iglesia con sus fantasías edénicas sobre edades míticas en las que todas las necesidades de los hombres estarían completamente satisfechas y, ante la imposibilidad de volver atrás en el tiempo, la solución exigía una regeneración de estas entelequias en un futuro escatológico. El “Libro de los vigilantes”, primer fragmento del *Henoc 1*, ofrece el más antiguo de los muchos ejemplos de utopía económica presentes en las literaturas apocalípticas judaica o cristiana, una tradición

²² Probablemente, más que las propias palabras del apóstol, repercutían los comentarios marcadamente extremistas que algunos exégetas como Lanfranc habían escrito: “Dum durat mundus angeli angelis presunt, demones demonibus, homines hominibus, ad utilitatem viventium vel ad deceptionem. Sed omnibus collectis, iam omnis prelatio cessabit, quia necessaria non erit” (*Parva glosatura in I Cor*; apud. Buc 1994: 130). ‘Mientras el mundo dure, los ángeles estarán a la cabeza de los ángeles, los demonios de los demonios, los hombres de los hombres, para servir o para engañar a los vivos. Pero cuando todos seamos reunidos, entonces toda prelatura cesará, porque no será necesaria’ (trad. propia).

²³ “Sooner or later, millenarianism linked religion and politics, and precipitated pre-political attitudes into political movements with social and economic goals related to its religious goals – as suggested, for example, in the Sermon on the Mount (Matthew 5-7). Religion, which had been the handmaiden of politics, became its inspiration and, eventually, as the supernatural was slowly naturalized and secularized, its justification. One kind of salvation suggested another, one kind of revelation suggested another, one kind of revolution suggested another. But, for many centuries, the two marched hand in hand, with political, social and economic rules, as well as their breach, justified by reference to Holy Writ and, often, to its revelations” (Weber 1999: 33).

que alcanzará su culminación en la Nueva Jerusalén del *Apocalipsis* bíblico. El hombre medieval aspira a una prosperidad típicamente post-milenarista, inspirada por un mundo donde

toda la tierra será labrada con justicia, toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición. Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y vides, y la parra que se plante en ella dará frutos en abundancia. De cuanta semilla sea plantada en la tierra una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite... (*1 Henoc* 10: 2; Piñero 2007: 30)

De ahí que cualquier desviación del modelo utópico colectivo, cualquier injusticia que condujese a la crisis económica y a la carestía para los más necesitados, entraba dentro de la responsabilidad soteriológica (por atentar contra la salvación comunal) y suscitaba rebeliones sociales que indefectiblemente tomaban tintes apocalípticos radicales. John Ball y sus seguidores de la Peasant's Revolt de 1381 son simples campesinos empujados por la grave situación económica que sufre Inglaterra a finales del siglo XIV a causa de la abolición de la tenencia territorial, junto con la presión de los onerosos *scutages*, pero recurren de forma natural a la imaginaria apocalíptica cuando quieren justificar sus acciones.²⁴ Lo mismo había ocurrido con las *jacqueries* francesas de 1358 o con los *schalvadores* escoceses de principios de siglo,²⁵ cuyo descontento social (económico, a fin de cuentas) se había plasmado en textos que retomaban las profecías de Gioacchino da Fiore para argumentar su fundamentalismo. El mismo diablo, o más frecuentemente el Anticristo (que unía la figura diabólica con la sensación de un mundo caduco y perecedero) se hallaba detrás de los agravios

²⁴ Recuérdese la rotundidad profética con la que termina *The Letter of John Ball* (versión de Stow), apuntando a la culminación apocalíptica como único medio para solucionar los problemas económicos que afectan a los campesinos:

“Now raigneth pride in price,
Covetise is holden wise,
Leacherie without shame,
Gluttonye without blame:
Envie raigneth with treason,
And slouth is taken in greate season;
God doe bote, for now is time.” (ll. 4-10; Dean 1996).

²⁵ Ambos estudiados desde su utilización de la retórica apocalíptica por Aberth (2000: 39-43 y 92-3)

económicos en el imaginario popular y con él podía ser equiparada cualquier persona o acción que condujese a la crisis.²⁶ No nos ha de extrañar, por tanto, que en la literatura de contenido apocalíptico a finales del medievo haya una clara preferencia por las imágenes agrícolas o las metáforas relacionadas con diferentes actividades laborales, siendo los casos más sobresalientes *Piers Plowman* (y la tradición de los *Ploughman Writings*) o el *Vox Clamantis* de John Gower. El modo natural de asimilar el advenimiento de un sistema económico moderno, fenómeno que en los dos últimos siglos de la Edad Media se hacía cada vez más inminente, fue la expresión apocalíptica y su analogía con la llegada de una realidad renovada tras la Parusía; la interacción entre ambos campos cubría, por una parte, la carencia del vocabulario necesario para describir las nuevas condiciones socioeconómicas que aparecían y, por otra, el resentimiento que esa nueva situación financiera despertaba:

The shift from a social organization based on a subsistence farming, loyalty to local lords, and protection of land and labor to a more mobile society that sought to produce excess, to increase profits, and to manage wages did not often find expression in economic terms, save in the form of specific complaints of affliction from those hardest hit by such changes. More often, medieval Christians express claims of economic affliction through religious language and conventions, and of all the forms and conventions available to fourteenth-century Christians, apocalyptic writing provided the most effective means to explore current injustices and to proclaim impending change. (Rydzeski 1999: 8)

²⁶ Los ejemplos de designaciones relacionadas con el Anticristo por cuestiones económicas abundan en los textos medievales ingleses. El tratado *Speculum Regis Edwardi Tertii*, por ejemplo, identifica a los temidos “purveyors” (recaudadores ocasionales del rey) como los antecesores de éste: “Nevertheless men of your court – not men, precursors of the Antichrist, that is, against Christ – and various subordinates of your court – that is, subordinates of the devil and completely bound to him because they are his slaves...” (trad. de Nederman 1993: 204); por su parte, el autor de *The Complaint of the Ploughman* también sabe qué imagen debe utilizar para enfatizar su repulsa acerca de los recaudadores, en este caso eclesiásticos:

“But Antichrist they serven clene,
Attired all in tyrannie.
Witnesse of Johns prophecie,
That Antichrist is her admirall;
Tiffelers attired in trecherie ;
All such faitous foule hem fall.” (ll. 131-6; Wright 1859: I, 309)

Frecuentemente relacionada con el aspecto económico, la justicia tenía un modelo referencial apocalíptico aún más notable en la idea del Juicio Final. Toda nación perteneciente a la *christianitas* aceptaba el hecho de que no existiera una voluntad humana de la que se originara un sistema de normas jurídicas, sino que éstas emanaban de Dios para ser puestas en práctica el Día del Juicio. Así, la única misión del hombre era tratar de comprenderlas del modo más preciso y aplicarlas en el momento presente hasta su confirmación o impugnación tras la Segunda Venida, característica que las emplazaba de forma natural en un futuro escatológico. La justicia medieval se sometía a la *iustitia sempiterna* ilustrada en el Juicio Final y sus constituyentes eran el reflejo de los elementos que estarían presentes en ese evento: se daba, en definitiva, una forma de derecho consuetudinario escatológico que subyacía una justicia aún no suficientemente codificada.²⁷ El rey, administrador máximo en el orden temporal, era el vicario de Dios y lo encarnaba en su labor de aplicación de la justicia; los derechos de los procesados se discutían como la *libertas* de cada individuo, en analogía con los privilegios y obligaciones de cada hombre recogidos en el Libro de la vida del *Apocalipsis* (20:12); e incluso, la configuración de los tribunales, tanto laicos como eclesiásticos, se amoldaba en gran medida a la corte celestial, incluida la guesúria de *venerabilem* que rodea al Padre en el capítulo 4 de la obra juanina.²⁸ En resumen, se sustenta a lo largo del período un concepto teleológico de la justicia donde todo proceso jurídico es un intento de anticiparse, de imitar de forma prospectiva e intuitiva, el último Juicio divino.

Por esta razón, también es la expresión apocalíptica el cauce normal a la hora de reclamar justicia en los textos cronísticos o literarios de esta época. Obras como el *Poem on the Evil Times of Edward II* o el *Speculum Regis Edwardi Tertii* son auténticos

²⁷ Idea que se ilustra inmejorablemente con la práctica de los Juicios de Dios u ordalías donde, la falta de una legislación reglamentada y establecida, se suplía con pruebas en las que se dejaba en manos de la divinidad el veredicto final.

²⁸ Una explicación exhaustiva de todas estas analogías existentes entre las formas de aplicación de la justicia medieval y la justicia divina apocalíptica o posterior la ofrece Kern (1954: 123ff).

ruegos a los reyes pidiendo su intervención ante injusticias sociales, pero utilizando en todo momento la imaginería apocalíptica, ya que sus autores sabían que la verdadera justicia a la que se debe apelar finalmente es la que se aplicará al final de los tiempos. “Godes curs moten hii have! but that be wel set and sworn” es la sentencia que profetiza uno de estos poetas contra el alguacil que abusa de su poder (*On the times of Edward II*, l. 310; Wright & Coss 1996: 337), pero lo hace delante del rey, exigiendo su responsabilidad como heraldo del Juicio postremo. Poemas de obvia intención milenarista despliegan escenas judiciales de manera prolija (piénsese en *The Pistill of Swete Susan* o en los *passus* III y IV de *Piers Plowman*), ya que en la mente del hombre medieval está la idea de que cada veredicto es un *media Dei iudicia*, un ejercicio procesal intermedio entre la expulsión humana del Edén (primera expresión terrenal de la justicia divina) y el Juicio Final.

Como epítome de la austera estructuración social del medievo, la división estamental entre *oratores*, *bellatores* y *vulgus imbelle* (*laboratores* acabaría siendo el término preferido por los historiadores para este último grupo) también estaba profundamente fundada en dictados escatológicos y su justificación se sostenía en argumentos soteriológicos que garantizaban una salvación post-apocalíptica universal si se respetaba su existencia y el cumplimiento de sus fines por parte de todos los cristianos. La estructuración en tres órdenes angélicos con funciones y dignidades específicas que Dionisio Areopagita había expuesto de la curia celestial (*Jerarquía celeste* I. 6) perfeccionaba la antigua división social aristotélica (los que mandan y los que obedecen) e imponía un modelo escatológico para el futuro medieval. En la Baja Edad Media, la pretensión de adecuarse a la perfecta sociedad post-apocalíptica encauzó la sociedad medieval hacia esa triple división que posteriormente recibiría la justificación textual de importantes escritores espirituales. Sólo en el siglo XII, Hugo de

Fleury detallará la correlación exacta entre los rangos terrenales y las potestades celestiales (*Tractatus de regia potestate*, LL, II, 1), Honorio de Autun subdividirá cada uno de estos grupos para conformar las formas del Estado y de la Iglesia de acuerdo a la estructura de la *ecclesia* milenarista (*Elucidarium* lib. 3, 1) y John of Salisbury unirá la jerarquía estamental al concepto de responsabilidad civil para garantizar el sometimiento al orden social de todos los hombres bajo pena de no superar el Juicio Universal profetizado en las Escrituras (*Policraticus* Bk. I, 3). Como bien divulgaba Haymo d'Auxerre en uno de sus comentarios a Pablo, el orden escatológico medieval garantizaba “*principatur et homines hominibus, sed unus tunc erit princeps, deus trinitas, quia cessabit omnis creature potestas in angelis et hominibus. Cessabit timor, regnabit integra charitas, nec iam erit inter presidentes et subditus ulla dissentio*” (apud Buc 1994: 136). Era deseo divino organizar una sociedad de este modo.

La estructura social del medievo, por tanto, ostentaba valores anclados en conceptos escatológicos, en primer lugar, y soteriológicos posteriormente. De ahí que cualquier acto de rechazo de esta clasificación estamental entrase dentro del terreno de la herejía milenarista y que los fundamentos teleológicos fuesen los primeros en ser esgrimidos en defensa del *status quo* estamental. La triple división de clases reflejaba una aspiración del arquetipo celestial, por lo que todo intento de alteración de la misma se consideraba propiciado por el Anticristo y por tanto no servía para culminar el *pleroma* terrenal. En el siglo XIV, nos revela Moss, era común afirmar que “*God made the clergy, knights and labourers, but the Devil made the burghers and usurers*” (1935: 271), alertando sobre los posibles “perturbadores” del orden establecido que podían poner en peligro el descendimiento de la Nueva Jerusalén. La posición de cada cual en el mundo se revestía de propiedades salvíficas, servía para progresar hacia la salvación común, y en ese respaldo escatológico se cifraban los privilegios y las responsabilidades

de cada uno de los hombres del medievo. Como consecuencia de reunir origen, finalidad y sentido bajo un único concepto, la sociedad sólo podía concebirse de acuerdo con el plan escatológico, y cualquier desviación en otra dirección rayaba lo irracional:

No terrestrial sociality [sic] has meaning apart from the corporate finality of the coming Judgement, and from the new society that is inaugurated with it. All natural societies are held to be secondary and amenable to the dictates of the supernatural kingdom. The cogency of this argument as it is expressed throughout pre-Reformation times is patent. (Petty 1956: 107)

Religión, política, economía y otros muchos aspectos de la vida diaria del hombre medieval se veían fuertemente influidos por condicionantes escatológicos pero, aparte de ello, desde finales del primer milenio la perspectiva pesimista del pensamiento apocalíptico se hizo mucho más opresiva. El significado positivo y estimulante de la Segunda Venida que inspiró a los reformadores eclesiásticos y sociales fue rápidamente asimilado y naturalizado durante la Alta Edad Media y una vertiente más amedrentadora de los acontecimientos apocalípticos se popularizó rápidamente entre la cotidianidad de los creyentes. El hombre de la Baja Edad Media se debatía entre la esperanza optimista del advenimiento del Reino Prometido y el miedo ante las escenas terroríficas dibujadas en infinidad de escritos, especialmente del Juicio Final, siendo éstas últimas, en muchas ocasiones, el incentivo más poderoso para modificar su conducta. Desde los últimos siglos del primer milenio es notorio cómo las persecuciones del Anticristo o el escrutinio ante el Dios Juzgador ganan peso dentro de las bases ideológicas de la cristiandad y colaboran en la formación de hábitos sociales moralizantes por medio de la amenaza correctiva. El Juicio suponía al mismo tiempo una aspiración comunal, ya que instituía un ideal modélico a donde dirigirse en el progreso humano, y una angustia individual, puesto que representa una amenaza para cada creyente, que sabía que debía

enfrentarse al proceso; y la Iglesia se percató de que éste segundo era el mejor acicate para moralizar a su grey.²⁹

Es esta segunda vertiente del apocalipticismo medieval, llena de fabulaciones atemorizantes y amenazas pavorosas, la que más se aprovechó en las expresiones artísticas, la que más superficialmente se dejó notar en el imaginario medieval y, por ende, la que nos llega con más facilidad a través de los múltiples testimonios del pasado. El *Dies irae* y la representación teriomórfica del Anticristo, como máximos exponentes de la honda inquietud existente acerca de los acontecimientos del Fin, se nos antojan como las grandes obsesiones escatológicas de la época, acompañadas de otras materias igualmente impactantes que acaban creando la sensación de un terror colectivo al tratar el pensamiento apocalíptico. Sin embargo, bajo esa envoltura de angustia milenarista, magnífica y extensísima, pero en cierta medida superficial,³⁰ existía un constructo apocalíptico que se había interiorizado de manera silenciosa en cada una de las instituciones e individuos y afectaba soterradamente a las bases de la vida diaria.

Esa es, en conclusión, la doble presión apocalíptica que cualquier hombre perteneciente a una sociedad cristiana recibía durante el período medieval. Por una parte, existía una escatología normativa, no centrada en el milenarismo o en el quiliasmo pero igualmente apremiante por su certeza, que cifraba en el Reino de Dios

²⁹ Centrándose en testimonios hispánicos, Manuel Núñez (1999) llega a la misma conclusión de una doble escatología, meliorista y catastrofista, en la Edad Media, aunque para este historiador existe una clara división temporal entre las dos vertientes: lo que él denomina “milenarismo” (esperanza escatológica) llegaría hasta el siglo XIII y las “grandes angustias escatológicas” (apocalipticismo pesimista) se darían posteriormente. Pese a admitir que hubo mayor tendencia hacia el primer tipo en los primeros siglos de la Edad Media y hacia el segundo tras el final del primer milenio (la inflexión en el siglo XIII me parece excesivamente tardía), no creo que pueda hablarse de dos períodos excluyentes, sino de la superposición continuada de las dos variantes, enfatizándose una u otra en cada momento.

³⁰ Y que, a pesar de todo, será la que más se refleje en los capítulos que componen este estudio, ya que se basa en los testimonios escritos que nos han llegado hasta el presente. Por ello no veo necesario extenderme en su explicación en este momento, sino solamente atestiguar su existencia y reconocer su papel fundamental dentro de la concepción moderna de cómo debía ser el apocalipticismo de la Edad Media. Al fin y al cabo, la inmensa mayoría de los estudios, análisis y comentarios que se han hecho en nuestros días sobre este tipo de pensamiento parten y toman como objeto esta “angoisse millénariste atmosphérique” (como acertadamente lo definió Delumeau, quien lo describió con detalle en el cap. 6 de su *Peur en Occident*, 1978) y es esta versión terrorífica la que más familiar nos parece a los lectores contemporáneos.

profetizado los ideales sociales a los que encaminarse y modificaba la vida cotidiana por medio de reformas civiles o eclesiásticas basadas en la imitación de una utopía ultraterrenal. Por otra parte, se fomentaba una amenaza apocalíptica angustiosa que, sustentándose en la inminencia punitiva del Juicio Final y en el terror que los eventos y personajes de los Últimos Días suscitaban, influía sobre el comportamiento individual y movía a los hombres hacia el arrepentimiento y la penitencia eventual. Interior o exteriormente, ambas creaban un ambiente escatológico del que los hombres medievales no podían evadirse y bajo cuyas condiciones desarrollaban todas sus actividades habituales, incluida la escritura. Es complicado abarcar en un solo concepto la noción de sociedad medieval, pero de poder hacerse, seguramente estaría muy próxima a las ideas de sociedad cristiana y de sociedad escatológica.

2.5. LA DIMENSIÓN APOCALÍPTICA DE LA LITERARIEDAD MEDIEVAL

Determinado por unos parámetros espacio-temporales e inmerso en una sociedad más o menos convencionalizada, el hombre medieval se encontraba, como hemos visto, rodeado de un ingente número de condicionantes apocalípticos que lo ataban, influían e inspiraban ideológicamente y que regían gran parte de sus circunstancias cotidianas. Sin embargo, en un estudio sobre cuestiones literarias no nos enfrentamos con cualquier tipo de individuo; la participación en la cultura textual exigía pertenecer a grupo exclusivo de personas, los *litterati* o clérigos, cuya educación especializada exigía siempre una enseñanza teórica y la incorporación a una institución de carácter erudito, normalmente la Iglesia. El *litteratus* medieval se distinguía del *laicus* por poseer unas destrezas intelectuales cuyos baluartes estaban íntimamente ligados a las creencias eclesiásticas y, dentro de ellas, a las ideas apocalípticas.¹ Ejercen estos conceptos escatológicos, por lo tanto, una mayor fuerza sobre los intelectuales del período que sobre el resto de sus congéneres y convierten la actividad literaria en una de las más influenciadas por el apocalipticismo en la Edad Media.

No cabe duda de que lo que podríamos denominar “cultura erudita” al situarnos en el medievo europeo se sustenta en dos poderosos ejes cardinales: el latín y la Biblia. Cualquier otro elemento de los muchos que tejían el constructo intelectual medieval

¹ Ante la imposibilidad de sintetizar aquí la amplia discusión sobre los diferentes niveles culturales en la Edad Media, y evitando condensaciones vergonzantes por su simplicidad acerca de un tema tan complejo y analizado, me remito a los estudios de LeGoff (1986), Clanchy (1993) o Paul (2003) como excelentes epítomes de una bibliografía prácticamente inabarcable.

(retórica, universidad, lógica, escolástica, gramática, teología, artes liberales, etc.) dependía en gran medida de alguna de estas dos bases, con lo que todo *litteratus* dominaba ambas con absoluta precisión y asimilaba su sustrato ideológico como condición natural al ser. Más que un mero medio de expresión, el latín organizaba el pensamiento ilustrado de manera categórica y daba forma a una filosofía que partía en casi su totalidad de las Sagradas Escrituras, origen y justificación de toda la erudición de la época. Estos dos elementos llegaron a vertebrar la literariedad del período medieval y en ambos hallamos el germen del apocalipticismo inmerso en su interior, de tal modo que la élite instruida que los empleaba con asiduidad asimilaba de forma instintiva sus valores escatológicos y los incluía dentro de su propia producción escrita.

A estas alturas, no es necesario mencionar el valor que tenía la Biblia como antecesor enciclopédico y recopilador de conocimiento durante la Edad Media; no obstante, sí debemos recordar que, a pesar de su diversidad de géneros, estilos y materias, todos los textos de las Escrituras podían ser leídos (debían serlo, de hecho) desde el prisma escatológico. La *cuadruplex via sacrae scripturae*, el sistema hermenéutico utilizado por los exégetas durante el medievo y hasta bien avanzado el Renacimiento, imponía una casi normativa cuaternidad para la interpretación de la Biblia que culminaba en la búsqueda del mensaje escatológico a través de la lectura “anagógica”:

Littera gesta docet, quod credas allegoria

*Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*²

Tras pasar por los sentidos literal, alegórico y tropológico, el proceso instructivo de la exégesis culminaba con la *anagoge*, la interpretación que pretendía comprender el

² El dístico sobre los cuatro sentidos de las Escrituras debía ser completamente familiar para los exégetas de la Edad Media, quienes lo utilizarían como ayuda mnemónica ante su tarea comentarista. En este caso, la variante ofrecida, la de Nicolás de Lyra, está tomada de la monografía de Henri de Lubac (1998: I, 271), obra fundamental para entender el sistema exegético medieval, que he utilizado como base en esta sección. Otras fuentes de donde he usado información son Simonetti (2001) y Young (2002).

significado trascendente y eterno de las Escrituras. Mediante un movimiento hermenéutico de ascenso, más relacionado con los deseos y aspiraciones del exégeta que con su genuina labor textual, la lectura anagógica mostraba cómo la realidad terrenal ofrecida en el pasaje bíblico apuntaba a una realidad escatológica en el cielo tras el *pleroma* de la Segunda Venida. Así, la Biblia se convertía en un instrumento vehicular, desde el eón presente hasta el momento post-apocalíptico, que anticipaba una perspectiva de los escenarios vigentes en el Reino Prometido y mostraba una posibilidad de aplicación de las situaciones celestiales a las circunstancias terrenales:

[T]he anagogical sense is that which leads the thought of the exegete “upwards”. [...] Anagogy is first off, they will say, “a sense of the things above”. It leads the mind’s consideration “from things visible to those invisible”, or from things below “to the things above, i.e., to “the divine things”. [...] More concretely, this will be the sense that lets one see in the realities of the earthly Jerusalem those of the heavenly Jerusalem: “for a certain part of the city has been made an image of the heavenly city”. (Lubac 1998: II, 180)

Antes del primer advenimiento de Cristo, nos explicaba San Jerónimo, el significado de la Creación y de la historia humana permanecía “per speculum et in aenigmate”, en penumbras para el entendimiento del hombre; sin embargo, la reencarnación del Mesías y su promesa de una Segunda Venida al final de los tiempos, daban la posibilidad de establecer una serie de correspondencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y de éstos con el Reino escatológico de Dios, que podían utilizarse para vislumbrar la vida celestial y, al mismo tiempo, dar sentido al recorrido histórico humano. La construcción de una noción abstracta como la Historia de la Salvación tenía repercusiones hermenéuticas (aparte, claro esta de las obvias temporales), puesto que permitía situar en orden lógico los acontecimientos relatados en la Biblia y vislumbrar su significado en relación con la promesa escatológica. Por lo tanto, este tipo de interpretación bíblica, la *spiritualis explanatio* o *sensus spiritualis* que desde muy antiguo había obsesionado a Orígenes, Eusebio de Cesarea o Gregorio de Nisa, no sólo

tenía una función especulativa, en su tarea de imaginar los misterios de la próxima era, sino también ostentaba una labor contemplativa a través de su percepción reflexiva de los símbolos del más allá en el mundo actual. Por medio del comentario anagógico, el exégeta intuía la vida futura filtrada por los eventos apocalípticos y utilizaba la propiedad apofática de las Escrituras para elevar al lector encaminándolo hacia la realidad celestial.³

Era, pues, la anagógica la lectura que completaba las interpretaciones alegórica y tropológica al convertir el significado temporal, imperfecto, en un mensaje de alcance eterno y divino, que ratificaba la veracidad de las enseñanzas previas por medio de la expectativa escatológica. Según la doctrina hermenéutica de la *cuadruplex via*, la comprensión del mensaje trascendental de las Escrituras por medio del sentido alegórico y la aceptación de su disfrute moral a través del tropológico solamente sería interiorizado una vez que se hubiera recibido la garantía de la correspondencia con el Reino celestial, lo cual debía ser alcanzado con la lectura anagógica. Así, la anagogía unificaba y daba sentido al cuádruple método interpretativo y se convertía en el grado máximo de conocimiento escriturístico. Místicos, visionarios y contemplativos, considerados como el culmen del aprovechamiento instructivo de los mensajes bíblicos, insistían precisamente en este cuarto sentido interpretativo, por ser el que acercaba de modo más patente el alma humana a la condición divina: “The historical [i.e., literal] sense is easier, the moral [i.e., tropological] sweeter, the mystical [i.e., anagogical] sharper; the historical is for beginners, the moral for the advanced, the mystical for the perfect” (Petrus Lombardus, *Sermon*, apud. Smalley 1952: 245).

³ Al utilizar el término “apofático” solamente hago referencia al sentido translatoivo de ascenso que la interpretación anagógica aportaba a la lectura bíblica. No pretendo, por tanto, establecer ninguna conexión con la teología mística ni con la *via negativa* cristiana, contextos en los que suele aparecer este adjetivo.

No obstante, la aplicación de la *quadriga* hermenéutica, incluida la interpretación de carácter escatológico, no se redujo solamente al contexto bíblico (aunque, sin lugar a dudas, fue en este espacio en el que más frecuentemente se empleó). El uso reiterado de este método exegético en la espiritualidad monástica primero,⁴ en el ámbito universitario posteriormente,⁵ y en una mayor diversidad de espacios al final de la Edad Media,⁶ hizo que se aplicara de forma progresiva en textos teológicos no procedentes de la Biblia e incluso en otros escritos cualesquiera de los que pudiera extraerse una enseñanza espiritual (algo que en este período es extensible a la mayoría de las obras escritas). Así, ya en el siglo XII encontramos a John of Salisbury quien, despreciando a los “frívolos” que creían que los libros divinos debían leerse de un modo diferente al resto, describe su modo de enfrentarse a los textos escritos de toda índole usando la cuádruple interpretación, anagogía incluida:

Although the surface of the letter is fitted to one sense only, a multiplicity of senses is hidden within, and from the same material allegory often builds faith and tropology [builds] characters in many forms. Also, anagogy leads upward in manifold ways so that it endows the letter not only with words but with the things themselves. (*Policraticus* VII, 12)

Hasta qué punto este método interpretativo se extendió a ámbitos ajenos a la Biblia es difícil de precisar, pero no cabe duda de que la anagogía exegética estuvo directamente relacionada con la amplia difusión que cobró en el mismo período el sistema de pensamiento tipológico. El empleo de la tipología como método analítico para cuestiones históricas, científicas y religiosas, tan común a partir del siglo V y

⁴ Introducido ya en las primeras comunidades de monjes por teólogos como Juan Casiano, según nos explica Leclercq (1982: 90-6).

⁵ Tradicionalmente, se atribuye a Alexander of Halles, por medio de su *Summa*, la primera aplicación de la *cuadruplex via* para la investigación racional en el entorno universitario (Miles 2005: 167). Sin embargo fueron los “Victorines”, Hugo y Richard de St. Victor, los responsables de la elaboración del programa escolástico que unió la metodología exegética a la universidad parisina (Smalley 1952: 196-213).

⁶ La versatilidad que alcanzó el cuádruple modelo interpretativo en la entrada del Renacimiento hizo que pudiera utilizarse con fines litúrgicos, proféticos, científicos o incluso humorísticos como nos muestra Froehlich (1996: 47-59).

ampliamente divulgado en la Baja Edad Media, utilizaba el mismo procedimiento referencial entre tiempos diferentes para hallar respuesta a sus cuestiones que caracteriza a la interpretación anagógica. Todo fenómeno presente o pasado, toda circunstancia del orden temporal, podía ser explicada a partir del establecimiento de líneas de significación entre momentos históricos mediante el ciclo reiterado que la *Historia de la Salvación* enunciaba.⁷ La tipología sería, en pocas palabras, la aplicación laica y extrabíblica del método anagógico (aunque, en muy pocas ocasiones, podemos decir que se deslinda completamente de la sumisión a las Escrituras y su aceptación básica de la *Heilsgeschichte* la coarta en gran medida) y, pese no hacer mención explícita de los acontecimientos escatológicos en cada una de sus ejecuciones, es imposible concebirla sin el sustento ideológico apocalíptico por detrás.⁸ Sus métodos hermenéuticos se solapan aunque aplicados a diferentes espacios epistemológicos, algo que no fue comprendido por los primeros Padres de la Iglesia dada la cercanía entre ambos conceptos.⁹

Existe, por tanto, en la acción del lector (y no sólo del lector de la Biblia) un componente inquisitivo, ultra-interpretativo, que le hace buscar la trascendencia oculta en cada texto por medio de conexiones con el mundo escatológico y desvelar su mensaje a través de paralelismos con el Reino de Dios. Más que leerse, los textos

⁷ Coppola ofrece una explicación mucho más precisa en su monografía sobre el tema: “[L]a tipologia è una *Denkform* dal largo spettro operativo in base alla quale avvenimenti del passato vengono percepiti nella loro dimensione preannunciate di fatti di là da venire, che non ne costituiscono però la semplice replica, un meccanico ritorno, ma ne rappresentano la ripresa in progressione, il superamento e il compimento. Nella logica di una concezione della storia come storia della salvezza, passato e presente vengono pertanto visti collegati in un rapporto dinamico: il passato non è invalidato dal presente ma, pur superato, permane in esso; l’eccellenza di questo, d’altra parte, viene avvertita come esplicitazione della bontà della stato potenziale precedente.” (1994: 5-6).

⁸ Ohly no sólo vincula, sino que somete completamente el pensamiento tipológico a su substrato escatológico: “Il pensiero tipologico si fonda sulla fede nell’unità della rivelazione di Dio, la cui discontinuità nel tempo, essendo essa articolata in Antico e Nuovo Testamento, viene annullata dal comune ed unico orientamento verso Cristo.” (1994: 178).

⁹ McGuckin afirma, de hecho, que Orígenes, Gregorio de Nisa y la mayoría de los Padres de la Iglesia no sabían diferenciar entre estos dos términos, ni entre ellos y la alegoría. La distinción entre estas tres ideas comenzaría con la condena de las ideas de Orígenes, tras el siglo VI, y la especialización de cada término para los diversos ámbitos del saber (2004: 7).

medievales a este nivel se “revelan”, se iluminan con verdades espirituales cuyo mensaje último supera la mera concreción del texto y se abstrae para abarcar la totalidad de la creación como acto unitario de la labor creadora divina. La lectura medieval dice tanto sobre el texto como sobre el propio lector, así como de la relación de éste con las materias contenidas en el escrito, con otras cuestiones del orden temporal y, en última instancia, con Dios, puesto que establece líneas significativas entre todos ellos para alcanzar un sentido muy superior.

Dentro de ese aspecto “revelador” de la lectura medieval, el latín tuvo el papel fundamental de servir de vehículo para el conocimiento bíblico y, por ende, enciclopédico, de un modo universal pero, al mismo tiempo, velado. El latín tardomedieval exhibe una doble condición, al ser una lengua común compartida por todos los países de la cristiandad, pero reservada al mismo tiempo a un número limitado de miembros de cada comunidad, los cuales no pretendían darle el uso acostumbrado del resto de las lenguas como mero instrumento comunicativo. El latín no se equiparaba a las otras lenguas vernáculas, no servía para comunicarse por medios convencionales, sino que proporcionaba a sus interlocutores unas herramientas exclusivas, unas destrezas especializadas con las que manejarse adecuadamente dentro del entorno cultural. Usando como ejemplo el “Dialogue between a Lord and a Clerk”, Ralph Hanna resume perfectamente los valores de la *lingua franca* latina y la significación de su proceso de aprendizaje:

For the Clerk’s language [Latin] acquisition is imbricated in a textual system. In addition to studying a language, he has been exposed to techniques for reading and has gained along with a language of bibliography, explanatory volumes disposed in clear intertextual patterns. [...] He knows how to resolve textual difficulties, because he has been trained in reference scholarship, a range of authoritative sources, and because he knows appropriate ways of bringing them to bear on a text. As Clerk, his learning of Latin, his language acquisition, is the simultaneous acquisition of a panoply of aids to learning itself. Clerical linguistic

skills include, as a part of “language”, interpretative aids; for this reason clerical Latinity constitutes an extensive licensing system. Unlike other groups, clerics learn not just a language but a mode of visualizing the entire world as a textual system. (1996: 244-5)

Según avanza la Edad Media, la élite intelectual que domina la lengua latina convierte paulatinamente un mero sistema de comunicación en un complejo instrumento hermenéutico que le permite descifrar la realidad circundante de forma sistemática, útil no sólo por su función analítica, sino también como herramienta para segregarse a los iletrados no pertenecientes a ese estrato. El latín, supeditado a la Biblia y a su mensaje espiritual, conforma gradualmente una cultura escrita, un modo de desentrañar los misterios de la Creación y atestiguar la presencia divina en el mundo, labor para la que necesita de la visión anagógica o, lo que es lo mismo, de la perspectiva escatológica procedente de la *Heilsgeschichte*:

Enfin, la langue [le latin] et, de fait, toute la culture écrite du haut Moyen Âge s’organise hiérarchiquement autour de la Bible: le texte de la révélation divine d’abord, puis les commentaires des Pères de l’Eglise, qui permettent d’accéder aux niveaux anagogiques et moraux du texte. (Genet 1997: 17)¹⁰

En consecuencia, dentro de la compleja noción de cultura escrita medieval se encuentra inmerso un componente escatológico (no sólo reservado a los textos espirituales) que manejaban los clérigos de manera habitual, aun cuando no siempre fueran conscientes de ello. El acceso a la élite erudita suponía la aceptación de unos axiomas ideológicos determinados entre los que se encontraban la posibilidad intuitiva del Reino prometido, la asociación hermenéutica de elementos del orden temporal con otros del mundo espiritual y la creencia en que la llegada de la Parusía serviría como punto de inflexión dentro del conocimiento humano, ya que daría inicio al período del

¹⁰ A la misma conclusión llega Richter cuando califica el latín como *lingua sacra* (sin necesidad de usarse en contextos religiosos) por el aura de misterio que sus expresiones contenían al estar conectadas con el Reino de Dios y poseer, de forma intrínseca, implicaciones escatológicas (1979: 17-9).

que procedía la significación necesaria para comprender el presente.¹¹ Este nivel cultural escrito entrañaba, por tanto, una *revelación* y una *elevación*, con todas las implicaciones escatológicas que ambos términos contienen, pues explotaba el conocimiento del más allá para el descubrimiento de la verdades ocultas en la historia humana.

Sin embargo, este pensamiento tipológico no se limitaba a la labor interpretativa de los textos. Siguiendo esencialmente las enseñanzas de Dionisio Areopagita (*De mystica theologia* I,1) y de Juan Casiano (*Collatio* XIV, 10), la anagogía penetró en la expresión intelectual, cultural y artística por el deseo de unión pleromática entre los creadores (filósofos, escritores, artistas) y la divinidad, es decir, por el simple afán de imitación de la labor creativa de Dios; si la Biblia, compendio enciclopédico de la Creación divina, establecía puentes simbólicos con el más allá capaces de iluminar vitalmente a sus lectores, cualquier obra intelectual o artística podía aspirar a seguir su ejemplo (nunca a igualarlo, claro está) y trazar los mismos paralelismos escatológicos para aproximarse a la perfección. Comenzando por los místicos, teólogos y escritores intentarán plasmar las relaciones que la realidad presente en sus obras tiene con el orden espiritual que llegará tras la Parusía, exigiendo del receptor un esfuerzo interpretativo revelador que le sirva para reconocer un mensaje ultraterrenal en sus palabras. En definitiva, los autores abandonan progresivamente el uso estricto de la anagogía como método exegético, para interiorizarla como técnica creativa mediante la cual manifestar un conocimiento superior y elevar a sus destinatarios de forma cognitiva:

¹¹ Brož, al estudiar los elementos del *sensus spiritualis*, añade la aceptación de la “ecclesialitas”, es decir, la convicción de que la interpretación textual tenía que pasar indefectiblemente por el filtro eclesiástico. La Iglesia medieval se identificaba como el cuerpo místico de Dios, la personificación terrenal de su persona, y mantenía que solamente sus creencias podían explicar los misterios de la divinidad contenidos en las Escrituras (2002: 309). Sin embargo, en mi opinión este axioma no es aplicable a todo el periodo medieval, ya que a lo largo de la Baja Edad Media cada vez se harían más frecuentes las protestas contra la necesidad de leer la Biblia mediante el filtro eclesiástico hasta la completa sedición en la Reforma.

Die Frage ist nicht primär eine hermeneutische, sondern eine dogmatische, soteriologisch offenbarungsgeschichtliche: Einheit und Ganzheit der Schrift, Erfüllung und Vollendung des alten Bundes durch den neuen Bund, beruhen auf dem *Pleroma Christi*. Dieses christologische *Pleroma* aktualisiert sich in der *divina lectio* [...] nur durch die unverkürzte, historisch-empirische und pneumatisch-metaphysische Erkenntnis. (Henss 1979: 43)

Esta pretensión *reveladora* por parte de los autores desarrolla a lo largo de la Edad Media un fenómeno estético, denominado en alguna ocasión “imaginación anagógica”,¹² según el cual una de las funciones principales de la obra es la traslación del lector a una experiencia ultramundana mediante la recepción intelectual. El lector, pretenden los autores, debe ser conducido a los escenarios escatológicos, en especial a la Nueva Jerusalén, para recibir un mensaje que no se circunscriba estrictamente al texto que tiene delante, sino que le hable sobre la trascendencia de la Creación divina y su papel dentro de ella. En un acto de modestia reverencial, el artista rechaza la posición de *autorictas* sobre su propia obra para dar relevancia al verdadero acto creador, el de Dios sobre las criaturas, y atenúa la condición de *argumentum* de su escrito, que se disuelve entre el resto de la Creación como un elemento más. Su obra es solamente otra pincelada dentro del perfecto cuadro dibujado por Dios en el mundo, inapreciable de forma independiente si no adquiere significación por referencia al más allá. El autor se limita al papel de mero indicador y comentarista de la faceta creativa de la divinidad,¹³ semejante a las figuras de largos dedos índices frecuentes en las ilustraciones de manuscritos iluminados que señalaban el fragmento donde debía

¹² Tomo este término de la definición de Alejandro García-Rivero: “For anagogy means ‘to uplift’, or ‘to raise higher’. In other words, it is the experience of standing at the porta caeli. It is the aesthetic experience of a ‘Heaven-with-us’. As such, Pseudo-Dionysius’ thought became the foundation of a powerful spiritual aesthetics of what I have called the ‘anagogical imagination’. The ‘anagogical imagination’ is perhaps the greatest legacy of a religious-oriented aesthetics that comes to us from the Middle Ages” (2005: 354).

¹³ El proceso de abstracción del propio ser (*ἀφαίρεσις*) como técnica para el conocimiento profundo de la divinidad supuso la gran aportación de Gregorio de Nisa a la anagogía medieval. Sin embargo, esta “erradicación” de la labor humana fue uno de los aspectos más discutidos en la hermenéutica de la Alta Edad Media ya que si el hombre estaba creado a imagen de Dios, defendían los Padres posteriores, la mejor manera de acercarse a la figura divina consistía en el conocimiento exhaustivo de la propia persona (el famoso *topos* del *nosce teipsum*). Sobre el papel del hombre como intermediario a la vez que como impedimento para la percepción escatológica, vid. Noble (2002: 328-9).

prestarse atención por su especial relevancia (Camille 1996: 133-9). Texto y escritor, por tanto, se debaten en una dialéctica dual entre lo terrenal y lo celestial donde la función interpretativa recae sobre el primer aspecto y la función semántica se corresponde con el orden escatológico:

[T]he themes are structured so that a dialectic of the eternal and temporal is maintained, in several ways and with differing degrees of effectiveness. The presence of the temporal is above all the role of the narrator, the protagonist chosen for the vision and instructed to fulfill his mission by relating it to others. [...] The temporal is contained in historical particularization, giving the illusion that the otherworld is a mirror of earthly realities. (Smith 1986: 253-4)¹⁴

El acto creativo, sea éste literario o artístico,¹⁵ debe cumplir una doble aplicación reveladora, en primer lugar, y apofática después, descansando siempre sobre las bases ideológicas de la escatología.¹⁶ Sólo de esta manera, a través de una comunicación genuina con el espacio celestial por medio de la ascensión, puede alcanzarse una transformación completa del individuo, propósito al que tienden no sólo los escritores penitenciales sino cualquier artista que aspire a que su obra no parezca

¹⁴ El grado máximo de este tipo de estética lo alcanzaría, sin duda, el propio texto del *Apocalipsis* de Juan de Patmos que, en opinión de Toribio Cuadrado, abandona su función argumental para localizarse en lo puramente referencial: “[P]ara alcanzar un dominio sobre la realidad que la haga legible, en cuanto destello corporificado de la totalidad en lo episódico del fragmento, de lo infinito en lo finito, se necesitan esquemas de traducción, ya que el arte no es un trasunto de la naturaleza, sino un desvelamiento, una indicación interpretativa que se orienta hacia una comprensión más profunda de ella. [...] Ciertamente, es típico del arte con mayúsculas ponernos en contacto con toda la realidad en un modo comprensivo; ahora bien, más que una experiencia de conocimiento, lo que se nos ofrece en la obra joánica es una forma de desvelamiento estético del mundo, del hombre y de Dios” (2007: 250). Sin embargo, no hace falta llegar a esos extremos al tratar sobre la literatura medieval; probablemente los autores de la Edad Media, al aplicar de modo consciente o inconsciente esta “imaginación anagógica” sobre sus obras, no pretenderían más que, como el mismo estudioso declara más adelante, “una conquista de la realidad, en cuanto expansión de la misma” (2007: 251).

¹⁵ Aunque centre mis explicaciones únicamente en el campo literario, debe entenderse que estas ideas son aplicables a cualquier expresión artística, o incluso intelectual, del medievo. Como ejemplos de ello, Frederich Ohly detalla las aplicaciones de la escatología y la anagogía en la construcción de catedrales medievales (2005b: 150-7) y James Simpson explica el proceso por el cual la anagogía ayudó a Alain de Lille a elaborar sus teorías cosmológicas expuestas en el *Anticlaudianus* (1995: 17-21).

¹⁶ En esto se diferencia básicamente esta “imaginación anagógica” del fenómeno que se extenderá a partir del siglo XII, conocido como *allegoresis*, es decir, la unión de la vertiente productiva e interpretativa de la alegoría. Salvo en casos puntuales, el acto de leer narraciones como si fueran alegorías no implica ningún movimiento de ascensión hermenéutica ni tiene porqué plantear una relación con la realidad escatológica. La relación entre ambos fenómenos es indudable, situándose la anagogía exegética entre los precursores de la *allegoresis* (al menos es la creencia común entre la crítica, con alguna excepción como Brož 2002: 307), pero debe establecerse una distinción entre ellos. Para una relación entre ambos conceptos, vid. Quilligan (1979: 285).

insustancial en manos del receptor. Por convencimiento tropológico a principios del medievo, o por “vanidad” artística en los últimos siglos, la intención de influir en el lector que exhibían los escritores descansaba en la transmisión de esa visión anagógica, y ninguno de estos autores quería eximirse de ella. Ya fuera por cuestiones penitenciales y redentivas, como Walter Hilton, o por lo que definiríamos hoy como estéticas o de entretenimiento, al estilo de Chaucer, el escritor apuntaba hacia el mundo escatológico en sus escritos para, mediante la imitación de lo que la inspiración divina había conseguido en la Biblia, elevar al lector de manera eficaz hacia una concienciación superior:

Chaucer’s poetic intent may have been to stimulate a new consciousness of the world and its curiosity in his readers. Hilton’s might seem to be to create a new consciousness of the extraordinary promises of Christ in his readership. In neither case is the direction of development in consciousness left to chance. [...] Even the Pardoner has some redeeming or redeemable features which make the tale both moral and memorable in its imagery, like a morality play. Hilton likewise is thorough in the manner in which he unfolds his discourse to develop a discerning consciousness of the anagogic meaning of the Christian revelation. (Green 2002: 112)

Esta imaginación anagógica, esta integración de la expectativa post-apocalíptica en los actos de lectura y escritura, fue percibida durante siglos como exclusiva de la literatura inspirada o propia de una cultura superior, no accesible a todos los que intentaban plasmar sus ideas por escrito, pero en los últimos siglos de la Edad Media se popularizó entre todos los autores.¹⁷ Las diferencias excluyentes entre escritura sagrada y profana o entre cultura erudita y laica dejaron de tener sentido para la visión

¹⁷ A pesar de la reticencia que algunos religiosos tuvieron a esta “vulgarización”. Ohly nos cuenta cómo “[m]edieval theologians, like Thomas Aquinas, held fast to the principle that the spiritual sense of the word distinguished the Bible from all secular literature and was not applicable to the latter. But, in practice, this principle could not be defended, as the allegorical method of textual interpretation in the Middle Ages [...] was applied to nonbiblical texts like Homer, Virgil, and Ovid, as well as to vernacular texts like the *Ovide moralisé*. [...] If the knowledge of the method of the spiritual illumination of the word is indispensable for the biblical interpretation of the Middle Ages, such knowledge can also bear fruit – with the proper care and the necessary sense for the poetic – for secular literature” (2005a: 26-7).

escatológica según se iba desvaneciendo el monopolio eclesiástico sobre la palabra escrita, fenómeno que se remató a partir del siglo XII con el florecimiento escolástico y el uso de la tipología para las ciencias naturales. No es de extrañar que Hugo de St. Victor se atreviera a defender la posibilidad de que cualquier escrito estuviera divinamente inspirado, es decir, formulara su propio *sensus spiritualis*, por ser parte de la Creación suprema: “Omnis natura Deum loquitur. Omnis natura hominen docet. Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est.” (*Eruditio didascalica* VII, 6.5; PL 176: 805). La aparente sacralidad de la expresión anagógica perdía al final del medievo gran parte de su rigor y cualquier escritor tomaba licencia para insuflar su texto con motivos escatológicos, estuviese o no vinculado a la élite cultural o al trabajo exegético. Como afirma Alistair Minnis,

[i]n twelfth-century exegesis, the primacy of allegorical interpretation had hindered the emergence of viable literary theory: God was believed to have inspired the human writers of scripture in a way which defied literary description. [...] But in the thirteenth century, a new type of exegesis emerged, in which the focus had shifted from the divine *auctor* to the human *auctor* of scripture. (1988: 73)

Un ejemplo de esta popularización nos la ofrece Julian of Norwich al cerrar su relación de *Shewings*. La anacoreta, probablemente acomplejada por su falta de erudición en comparación con otros escritores religiosos, se escuda en la analogía con el acto manifiesto de Dios en su Creación para mostrar su verdadera intención al relatar sus visiones: *revelar* al modo anagógico la relación del presente con el Reino de Dios y mostrar cómo el amor vincula la labor divina desde este eón hasta el siguiente. La función hermenéutica, fundamentada en la esperanza escatológica del más allá, centra el esfuerzo de la escritora, quien se aparta discreta de la autoridad de las revelaciones narradas para conceder todo el mérito al Dios que las ha inspirado:

For trewly I saw and understode in our Lords mening that He shewid it for He will have it knowen more than it is, in which knowing He will given us grace to loven Him and clevyn to Him. For He beholdith His hevenly tresure with so grete love on

erth that He will give us more light and solace in hevenly joy, in drawing of our herts, for sorow and merkness which we arn in. [...] For this Revelation is hey Divinitye and hey wisdam, [...] take everything with other, and trewly understonden all is according to holy scripture and growndid in the same, and that Jhesus, our very love, light, and truth, shall shew to all clen soules that with mekenes aske perseverantly this wisdom of Hym. And thou to whome this booke shall come, thanke heyly and hertely our Savior Crist Jhesu that He made these shewings and revelations for the, and to the, of His endles love, mercy, and goodnes, for thine and our save guide and conduct to everlestyng bliss. (ch. 86, ll. 3395-3431)

Menos reparos, sin duda, muestra Chaucer cuando hace confesar a su Parson la intención que tiene con respecto a los lectores de su obra: “To shewe yow the wey, in this viage, / Of thilke parfit glorious pilgrimage / That highte Jerusalem celestial” (Fragment X, ll. 49-51). La misión primeramente reveladora (“shewe”) y posteriormente apofática (“this viage”) del clérigo resume perfectamente la corriente ideológica post-apocalíptica que había servido de justificación narrativa a Julian, y que subyacía a toda la literatura espiritual del período. Sin embargo, en este caso el poeta parece confiar en la educada familiaridad simbólica de su audiencia para que sean capaces de encontrar las relaciones escatológicas profusamente dispersas en su sermón sin necesidad de recordar las propuestas hermenéuticas que el texto ofrece. Dentro de los *Canterbury Tales* apenas hay llamamientos a la audiencia para que consideren las posibilidades anagógicas que el texto plantea, a pesar de que la técnica poética de Chaucer descansa en gran medida en la analogía de tipo bíblico y mantiene una dialéctica constante entre los órdenes temporal y eterno.¹⁸ Autores como Chaucer, Gower o Henryson son plenamente conscientes de la función reveladora de su texto

¹⁸ También desde esta perspectiva, remarcando en repetidas ocasiones el término “revelation”, afirma Curtis que deben comprenderse la totalidad de los *Canterbury Tales* y, ejemplo de ellos, *The Kight's Tale*. Exponente de la moral cristiana (frente a la ética griega primitiva), el cuento inicial está poblado de analogías bíblicas encubiertas que muestran “how humans ignore crucial signs of their place in the true order of things that are before their eyes all the time” (2007: 220), es decir, hasta qué punto los hombres rechazan el conocimiento procedente del paralelismo escatológico tanto en la realidad como en el propio texto.

(aun cuando no siempre compartan la necesidad de su seriedad estilística acostumbrada) y de hasta qué punto sus lectores saben cómo aprehender ese sentido superior, han interiorizado tradicionalmente ese conocimiento, por lo que excusan en la mayoría de las ocasiones mencionarlo de forma explícita.

Interiorizado, pero no necesariamente aceptado. Todavía a finales del siglo XIV, Wyclif tenía que defenderse en su *De Veritate* contra los que lo acusaban de intentar valerse del modelo inspirado de la Biblia para desarrollar sus propios escritos. Estudioso profundo del método exegético (razón por la que más tarde atacaría muchas de sus normativas, lo que le acarrió sus primeras condenas como hereje), Wyclif exhortaba a un tipo de escritura donde se utilizara la “lógica divina”, es decir, los cuatro sentidos bíblicos incluido el anagógico. El rechazo que dicha declaración produjo entre la jerarquía eclesiástica obligó al oxoniano a justificar su actitud mediante dicho tratado, hecho con el que continuó sin conseguir la aprobación de sus superiores: “non enim est dominus iste invidus, si alii habeant modum suum, sed hoc precipiendo amat comunicacionem et odit proprietatem superbam. Unde in tanta humilitate tradidit logicam suam, quod potest competere cuicunque” (*De veritate* I, 48).¹⁹ Da la impresión, por tanto, de que la intención anagógica era un fenómeno contraído y asumido por los escritores, pero no siempre reconocido abiertamente, dada su peligrosa cercanía a nociones reservadas a la divinidad como ‘inspirado’ o ‘sagrado’.

Hemos de ver, por tanto, la cultura literaria uno de los ámbitos del medievo europeo en los que el pensamiento escatológico se muestra de modo más palpable, y a los escritores uno de los grupos que más inmersos están en los principios apocalípticos. Cuando el peregrino de la *Commedia* de Dante (muestra ejemplar de la imaginación anagógica en la poesía) concluye su viaje por el *Paradiso*, contempla la

¹⁹ ‘for God is not envious if others sould attain to his discourse [have the mode of his logic], but teaching this, he loves participation and hates proud possession. On account of this he gave his logic in such humility that it can be appropriate for all’ (Trad. de Ghosh 2002: 44).

totalidad del universo iluminada por la “luz suprema” escatológica y consigue gozar de un enfoque “legato con amore in un volume”.²⁰ Ese acto protagonizado por el *alter ego* de Dante, la unión de “sustanze” e “accidenti” en una obra que que ilumine la Creación con la luz proyectada tras la consumación de la Parusía, es exactamente la función que cumplen los autores medievales cuando componen sus escritos. Su conocimiento e integración de los principios escatológicos les permite realizar el mismo recorrido que el visionario dantesco ha recreado y, desde el final del trayecto, gozar de la misma perspectiva reveladora que las verdades apocalípticas ofrecen. Desde ahí, su función como transmisor de la cultura escrita es la de compartir con su audiencia esa experiencia intuitiva para ensalzar mejor la grandeza de Dios y poder experimentar, como el peregrino, que “*dicendo questo, mi sento ch’i’ godo*” (l. 93).

²⁰ “Nel suo profondo vidi che s’ interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l’universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.” (Canto XXXIII, ll. 85-90)

2.6. CONCLUSIÓN

Al contemplar el pensamiento apocalíptico exteriorizado durante la época medieval como un fenómeno que trasciende la mera representación de los eventos catastróficos que sucederán al final de los tiempos, nos resulta más sencillo comprender la impactante repercusión que este conjunto ideológico tuvo en cualquier manifestación del período. Pese a expresarse en la mayoría de las ocasiones a través de escenas pavorosas y profecías amedrentadoras, la expectativa apocalíptica era una invocación a la justicia divina, una exigencia de recompensa o condena al término del eón, que daría sentido a la Creación y revelaría el significado más profundo planeado por Dios. El carácter teleológico del milenarismo era solamente circunstancial, utilizaba un pivote en un futuro inminente para reflejar el presente e iluminar toda la historia, con lo que en ningún momento era considerado como algo lejano (menos aún hipotético), sino más bien circundante y, de haber sido estimado en profundidad, asfixiante. El individuo medieval, y más concretamente como uno de sus representantes modélicos el hombre de letras, no podía evadirse de la realidad apocalíptica que lo rodeaba porque las dimensiones del mundo en el que vivía se habían diseñado de acuerdo con sus principios.

Es lógico, por tanto, que las obras literarias se pueblen, en mayor o menor medida, de elementos de obligado carácter escatológico, puesto que son producto de narradores inmersos en ese entorno visionario, de autores que utilizaban la expectativa milenarista para intentar descifrar los misterios del mundo, de lo que, en definitiva,

Claudia Papka denominaba “the apocalyptic ‘I’” a la hora de describir al escritor medieval:

Both the “I” and the text must be authorized – as by the command to write, or by a visionary framework or evidence of election – and this necessity infuses the fiction of judgment with a particular self-referentiality, or metatextuality, in which the apocalyptic “I” can be seen to tread the uneasy path between God and man, eternity and history, and often, life and death. (1996: 2)

Este *apocalyptic ‘I’* podía dar rienda a su imaginación milenarista de muchos modos diferentes, dependiendo de su propia conciencia del fenómeno escatológico y de los usos expresivos vigentes en cada momento. No hubiera sido posible que un poeta del siglo VIII, como el autor de *Beowulf*, articulara su temor a la finitud temporal expresando abiertamente los ideales milenaristas o, directamente, quiliásticos, sabiendo la significación herética que la Iglesia les daba en este momento; era mucho más plausible, en cambio, hacerlo mediante la simbología de la profanación del tesoro guardado por el dragón y el “lay of the last survivor” (ll. 2200-2246), que enfrenta dos secuencias temporales (una eterna, descrita como *longgestreona* y *on geardagum*, y otra inmediata pero perecedera, *ufaran dōgrum*) provocando la escena luctuosa que anuncia el fin del reino de los Geats.¹ Del mismo modo, hubiera resultado bastante inocuo si en una obra de declarada advertencia apocalíptica, como *The Lanterne of Lizt*, no hubiera hecho aparición la figura del Anticristo, icono fundamental en la escatología en el último siglo del medievo, con la aplicación identificativa que se le daba en este momento (y que en esta obra concreta sirve para encarnar al mismísimo Papa); o si un poema histórico de principios del siglo XIV, como *Cursor Mundi*, no hubiera dedicado una sección extensa a la descripción de la séptima edad del mundo, cuando se hacía prácticamente imprescindible tras el impacto de las doctrinas de Gioacchino da Fiore

¹ Frente a diversas hipótesis que conectan a distintos seres de *Beowulf* con figuras apocalípticas, es esta profecía acerca del fin de Geatland el gran elemento escatológico del poema épico. Un interesante análisis desde esta perspectiva lo ofrecen Earl (1982) y Green (1994: 291-5).

cien años antes.² Sin embargo, la doble temporalidad del poeta de *Beowulf*, el Anticristo del anónimo tratadista *lollard* o la división histórica del compilador de *Cursor Mundi* están dando testimonio de la misma inquietud apocalíptica, de una misma expectación que no sólo trataba del fin del mundo, sino que concernía al “aquí” y al “ahora” de todos ellos. El “Nu bið swyðe raðe antecristes tima” de Wulfstan (*De Temporibus Anticristo*, 1; Bethurum 1957: 74), no es más apocalíptico que la ingenua inundación milenarista del *Miller's Tale* chauceriano³ o que la sosegada recompensa celestial de algunas canciones de Robert Henryson;⁴ simplemente utiliza como cauce la profecía quiliástica propia de finales del siglo X, más dramática y aparatosa a nuestros ojos, que no hubiera tenido ningún sentido en las obras de los autores tardomedievales. La misma tensión escatológica se refleja en todos ellos, pero cada uno lo expresa del modo más acorde a su propio momento o más ajustado dentro de su producción escrita.

El sentimiento apocalíptico, por tanto, estará presente en los textos medievales, como fruto de su tiempo que son, aunque no siempre de la manera que esperamos o con las formas que asociamos tradicionalmente a la expectativa milenarista. Comprender la multiplicidad de su filosofía y conocer sus diferentes manifestaciones es el paso previo para apreciar su impacto en la literatura del medievo, a pesar de la dificultad que esto entraña. Para los autores de la época, la promesa apocalíptica no era una cuestión simple (o tal vez sí, puesto que en gran medida la tendrían asumida como natural), por lo que

² Sarah Horrall detalla la conexión directa entre el concepto temporal de Gioacchino y sus seguidores franciscanos y las etapas históricas de *Cursor Mundi* (1989: 105).

³ Recordemos que un segundo diluvio universal, cómico por lo absurdo de su formulación, es la excusa utilizada por el clérigo de Oxford para distraer al carpintero en *The Miller's Tale* (CT, Fragment A, ll. 3513-21).

⁴ Como puede verse en las palabras finales de “The Praise of Age”:

Suld no man traist this wrechit warld, for quhy
Of erdly joy ay sorow is the end. [...]
Quat have we here bot grace us to defend?
The quhilk God grant us, for to mendoure mys,
That to His glore he mayoure saulis send:
The more of age, the nerar hevynnis blisse. (ll. 25-32; Tasioulas 1999: 235)

aplicar perspectivas reduccionistas desde el presente nos priva de reconocer un aspecto esencial de sus escritos.⁵

⁵ Emerson transmite la misma advertencia al considerar el peso del apocalipticismo en la cultura medieval: "Scholarship has not fully appreciated the full extent of the influence of the Apocalypse on medieval culture, perhaps because to a large extent this influence is so pervasive that it has been easier for scholars to narrow their focus to examine more striking apocalyptic mentalities and Joachist expectations" (1992: 294).

3. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL GENÉRICO

3.1. INTRODUCCIÓN

A pesar del resurgente interés que el apocalipticismo ha tenido en las últimas décadas, todavía no existe un consenso general sobre la existencia de un género literario al que podamos llamar “apocalíptico” y, menos aún, una definición plausible de este fenómeno. Sin pretender entrar en polémicas sobre lo que puede entenderse por “género literario”, si seguimos la famosa definición de Wellek y Warren,

a genre is a grouping of literary works based, theoretically, upon both outer form (specific meter or structure) and also upon inner form (attitude, tone, purpose – more crudely, subject and audience) (1977: 234-5)¹

es posible encontrar momentos en la historia de la literatura universal donde la aplicación del término “género apocalíptico” es completamente aceptable. Como intentó demostrar John J. Collins en su ya mítico estudio *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (1979), punto de partida de cualquier aproximación genérica a los escritos apocalípticos, existe un grupo de textos que superan las coincidencias temáticas, estructurales o contextuales, y manifiestan unas características recurrentes en todas ellas que constituyen una forma independiente, reconocible como un género literario. No existe un acuerdo total acerca de qué textos compondrían el corpus del género *apocalipsis*, pero no cabe duda de que en su centro se encontrarían los libros de Daniel, 1 Enoch, 4 Ezra, 2 Baruch y, hasta cierto punto, el *Apocalipsis* de Juan de Patmos, con

¹ Obviamente, bajo esta definición subyace la clásica distinción de Northrop Frye entre género y modo que condujo al acercamiento modal a la teoría de los géneros desarrollada por críticos como Robert Scholes o Claudio Guillén. La frecuente confusión entre las creencias apocalípticas y su expresión a través de los textos, no sólo en la antigüedad sino aún en nuestros tiempos, hacen especialmente valiosa esta distinción.

lo que es posible una definición genérica, como Collins reprodujo en una formulación que se ha vuelto imprescindible en cualquier acercamiento al apocalipticismo:

“Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world. (1979: 9)

Establecido, por lo tanto, un punto de partida tras el que afrontar el estudio genérico del apocalipsis desde la crítica formal y la historia lingüística y literaria (verdaderos problemas que debían solucionarse originariamente, según Klaus Koch, 1972: 23) y acotado, al menos en parte, un corpus textual donde observar los elementos más recurrentes, no es difícil confeccionar una lista con los rasgos distintivos de lo que debe entenderse como “literatura apocalíptica”. La relación original de Collins (1979: 6-8), con trece elementos formales comunes a todas las obras, amén de sus correspondientes subdivisiones, detallaba en exceso las características del género, llegando a restringir en gran medida el número de obras que lo componían, por lo que fue rápidamente cuestionada y superada.² Una perspectiva mucho más inclusiva es la que Bernard McGinn (1992) o David Hellholm (1991) proponían años más tarde, diferenciando entre abstracciones genéricas y concreciones textuales;³ según estas taxonomías, los elementos fundamentales del género se reducirían a apenas media docena (siendo los más importantes la pseudonimia, la textualidad, el encuentro de un “recipiente” humano y un “mediador” angélico, el concepto predeterminado de historia

² La aplicación de los más de cuarenta rasgos que Collins proponía en su estudio para considerar una obra como apocalíptica hizo tambalearse la posibilidad de definición del género desde los primeros momentos de su enunciación. Ciertamente, la taxonomía es tan restrictiva que margina textos sobre los que apenas hay dudas acerca de su inclusión en el género como los *Oráculos Sibílicos* o el mismo *Apocalipsis* del Nuevo Testamento. La controversia que esta tipología produjo se reflejó en diferentes conferencias del congreso sobre apocalipticismo de Uppsala (Hellholm 1983) y posteriormente (Collins and Charlesworth 1991; o Hellholm 1986).

³ “I would suggest that instead of of searching for one essential component or a single list of characteristics based only on the early Jewish examples, we should attempt to work out a structure of interrelated concerns and motifs, not all of which need to be present in any single case and which do not

o la autentificación del mensaje divino por medio de la visión); cada texto individual, además, aportaría variantes a esos rasgos ampliando las posibilidades constitutivas del género. El género literario “apocalipsis” ampliaba así sus límites, invadiendo parcialmente otros géneros, como la profecía, la visión o el oráculo, y admitiendo textos que inicialmente no eran tenidos en cuenta, como el *Libro de los Jubileos*, el *Muspilli* alemán o la misma *Commedia* de Dante.

Sin embargo, la cada vez más aceptada noción de un género literario apocalíptico⁴ lleva implícita una extensión temporal localizada, es decir, unas limitaciones dentro del progreso de la historia de la literatura. Sean cuales sean los criterios para incluir una obra dentro del catálogo de apocalipsis existentes, la mayoría de los críticos delimitan el corpus entre finales del siglo III a. C. (con la aparición de los primeros fragmentos de los *Oráculos Sibílicos*)⁵ y el siglo II d. C. (el texto más tardío aceptado de forma común suele ser el *Pastor de Hermas*), llegando a su período clásico entre el siglo I a. C. y el siglo I de nuestra era. Así pues, todos los estudiosos son conscientes de que con la llegada del apocalipticismo patrístico, en el siglo II d. C., los textos que pueden ser considerados como apocalípticos sufren un cambio radical: ya no presentan temas o mensajes originales, sino que se consagran al comentario, a la paráfrasis o a la repetición directa de las visiones aparecidas en los apocalipsis del período clásico. Los visionarios pseudo-epigráficos se convierten en exégetas y sus textos pasan de tener una función primaria reveladora a poseer un cometido esencialmente hermenéutico.

always need to be related in the same way, but which will be broad and flexible enough to do justice to a variety of related traditions over a range of many centuries.” (McGinn 1979: 6).

⁴ Como indiqué al principio del capítulo, pese a la cada vez mayor aceptación de una definición genérica del apocalipsis, existen todavía estudiosos que niegan esa posibilidad debido a la multitud de variantes existentes entre los textos considerados. Para ver las principales oposiciones a esta noción, vid. Betz (1969: 155-6) o Lategan (1985: 3-12).

⁵ Una posible excepción sería el denominado “Pequeño apocalipsis de Isaías”, es decir, los capítulos 24-27 del libro altotestamentario de *Isaías*, escritos supuestamente en el siglo IV a. C. No obstante, este texto

Está, por lo tanto, comúnmente aceptada por la crítica apocalíptica la idea de que tras el siglo II no se hallan ejemplos de *apocalipsis* canónicos, representantes del género literario mencionado anteriormente. A partir de la época patrística, los textos pertenecientes a la corriente apocalíptica utilizan, en mayor o menor medida, los elementos formales del género y retoman algunos de sus esquemas temáticos, pero no alcanzan a reunir suficientes rasgos distintivos como para ser considerados verdaderos *apocalipsis*. Los elementos apocalípticos de estas obras se asocian a otras categorías genéricas y pierden su papel predominante, con lo que quedan reducidos a meros componentes de otros géneros literarios, multiplicando así su versatilidad pero perdiendo su propia identidad:

A sense of the unity and structure of history conceived as a divinely predetermined totality is found in many early Christian works that do not possess the characteristics of apocalypse as a literary genre. [...] These visions share in some of the characteristics of the classical apocalypses, such as intermediary revealing figures, interest in heavenly realities, and stress upon coming judgment; but looked at as whole, it is obvious that they form a genre of their own. (McGinn 1998b: 15)

La llegada de la Edad Media sirvió para constatar la completa desintegración del género apocalíptico en sus distintos componentes. Tras el siglo V, el apocalipticismo acentúa su valor exegético, ciñéndose al comentario de los textos clásicos, y abandonando cualquier intención de crear testimonios originales. La supervivencia del pensamiento escatológico se hace a través de esquemas preconcebidos, no hay argumentaciones nuevas, y la función reveladora que se situaba en la base del género apocalíptico pasa de ser un concepto empírico a una categoría interpretativa o textual. Pese a la abusiva presencia del sentir apocalíptico en la época medieval, debemos coincidir con Bernard McGinn en que no hay constancia de la

no alcanza a diferenciarse completamente de la literatura profética, por lo que no siempre es admitido dentro del canon apocalíptico.

pervivencia del género apocalíptico (entendido como lo fuera en la época clásica) en este período, sino elementos sueltos de dicho género reconducidos por nuevas vías:

The apocalypticism of the medieval period [...] will thus have a direct, but nonetheless ambiguous relation to the Jewish and Christian apocalypticism of the classical period. Direct, because so many (though by no means all) of its themes had their origin in the classical period; ambiguous, because what we have identified as the major components of the apocalyptic message will be conveyed through forms increasingly distant from the original notion of apocalypse. (McGinn 1998b: 15)

La inexistencia del *apocalipsis* como concepto genérico en la Edad Media, aceptada por la práctica totalidad de la crítica especializada, solamente ha sido puesta en duda por Morton Bloomfield en su intento de categorización de *Piers Plowman*. Para este autor, el “apocalipsis” que se muestra en la obra de Langland sería el resultado de la fusión de tres géneros característicos medievales (“the allegorical dream narrative; the dialogue, *consolatio*, or debate; and the encyclopedic or Menippean satire”), a los que se añadiría la influencia de otras tres formas religiosas (“the complaint, the commentary, and the sermon”) (Bloomfield 1961: 10). No parece esta tipología, sin embargo, sino una invención creada *ad hoc* para este texto; el mismo Bloomfield reconoce que se distancia de la forma original de los apocalipsis, tal y como aparece en la literatura judeo-cristiana, y que podría estar más cerca de ser una sátira de estos escritos que una recuperación del género, por lo que debemos asumir que la aplicación del término apocalipsis que hace este crítico no se ajusta a la definición canónica de esta categoría.⁶ Otros intentos de encontrar refundiciones del género apocalíptico en textos medievales afines, como puede ser el *Apocalypsis Goliae* del

⁶ “In many ways *Piers Plowman* seems to fit the category of apocalypse, yet there are certain fundamental differences. [...] The use of personifications is not a characteristic of the apocalypse, and there is a strong vein of irony in the figure of Will that is not consonant with the apocalypse. Although *Piers* does criticize contemporary society, is in dream form, and is eschatologically oriented, these characteristics of the apocalypse can be accounted for otherwise” (Bloomfield 1961: 9-10).

siglo XII, dan la misma sensación de ser adaptaciones a medida para esos textos, sin llegar a la analogía completa con los apocalipsis clásicos.

Por lo tanto, debemos coincidir con Richard Emmerson en que “it is unlikely that in the Middle Ages ‘apocalypse’ would have been understood in a generic sense” (1984: 40, n. 2). Es comprometido pensar en esa categorización desde el punto de vista diacrónico, es decir, nos resulta difícil identificar el apocalipsis como género con la tipología que impone la crítica actual, y aún prácticamente imposible hacerlo desde la perspectiva medieval. Los escritores, o más bien exégetas, apocalípticos medievales eran conscientes de la urgencia que su mensaje requería y, en algunos casos, podían entrever el valor revelatorio que sus palabras poseían, pero en ningún caso atendían a la adecuación formal con las características genéricas de los textos apocalípticos ni buscaban la distinción con respecto a otros tipos de escritos. Es realmente improbable que supieran diferenciar entre los mensajes proféticos y los escatológicos procedentes de la literatura judeo-cristiana y, menos aún, que reconocieran los artificios que la literatura apocalíptica clásica escondía, tales como la pseudonimia o la preeminencia de los aspectos textuales frente a los orales. En definitiva, no se reconocerían en el papel de visionarios milenaristas, ni siquiera en el de exégetas de textos apocalípticos, sino simplemente se verían como

authors who, although informed by biblical language and modes of perception, were [...] concerned with commentary on other important aspects of medieval life and thought, such as the structure and workings of Christian society, the meaning of history, and the discovery of future events. (Emmerson 1984: 42)

La ortodoxia que el género apocalíptico gozara durante determinados siglos se vio sustituida por una diversidad de rasgos reconocibles en otras formas literarias y por una aceptación incondicional de la ambigüedad genérica del *Apocalipsis* juanino que, en muchas ocasiones, fue reconocida como *modus prophetialis* y no como *modus*

revelativus.⁷ No nos debe extrañar, por tanto, que a lo largo de la Edad Media, en especial durante la Baja Edad Media, los creadores de escritos apocalípticos se vieran identificados con otras formas bíblicas que actualmente nos parecen muy alejadas del género apocalíptico, como son los Salmos o el Cantar de los Cantares, puesto que las interpretaciones eclesiológicas y cristológicas o la influyente imaginería mesiánica, que también caracterizan estas obras, tendrían mayor consideración que la tipología formal de estos textos (Emmerson 1992: 300).

No obstante, pese a ser patente que no podemos encontrar muestras del género apocalíptico a lo largo de la Edad Media, sí existen, y mi intención es demostrarlo a lo largo de este capítulo, una serie de constituyentes formales que se repiten, en mayor o menor grado, en los géneros literarios propios de esta época y que han sido recogidos siguiendo los patrones que conforman los apocalipsis del período clásico. Estos rasgos no discriminan en ningún momento las características fundamentales de los géneros en los que se insertan, ni siquiera puede considerarse que creen “textos multigénéricos” (como la crítica post-estructuralista defiende), sino que están integrados de forma natural y por evolución histórica entre los criterios constitutivos del género y resisten cualquier taxonomía discriminatoria que sobre estos se haga.⁸ Si Roland Barthes definía el estilo como “a network of verbal obsessions” (1977: 42) , el apocalipticismo medieval claramente representa una de esas obsesiones de las que no pueden liberarse el resto de los modelos literarios en su progresiva configuración formal.

⁷ El *Apocalipsis* bíblico de Juan de Patmos sigue ofreciendo muchas dificultades formales para ser incluido dentro del corpus de apocalipsis genéricos propiamente dichos. Austin Farrer lo excluía directamente del género alegando que “the apocalyptic tradition contains nothing like the form of the Christian Apocalypse. It supplies plenty of material, but it does not supply the form” (1949: 305).

⁸ Discrepo, por lo tanto, de la teoría excluyente con respecto a cuestiones genéricas y del concepto de “defamiliarization” con los que los formalistas buscan aislar y clasificar los géneros y sus elementos. Tampoco comparto la visión naturalista de Jonathan Culler y la escuela estructuralista, difícilmente aplicable, en mi opinión, a las convenciones retóricas medievales. Mi postura, sin pretender entrar en mayores discusiones sobre taxonomías y categorizaciones, estaría más cercana a la propuesta de Jean-Marie Schaeffer y su descripción del género como “produced by the overlap of networks of partial resemblance” (1989: 167).

Así pues, sugerimos que en la conformación de muchos, si no de todos, los géneros propiamente medievales puede hallarse un número, más o menos elevado, de componentes formales apocalípticos o escatológicos. Esto posibilita la identificación de una serie de características relacionadas con la ideología que nos ocupa. Por ello cualquier obra medieval, insertada necesariamente en un género literario de forma más o menos estricta, recibe de manera instantánea unas normas características asociadas al pensamiento apocalíptico que no tienen porqué reproducirse en su carga temática, en su función pragmática o, incluso, en su contexto literario. Por facilitararlo con un ejemplo, diríamos que no tenemos ningún problema en considerar *Pearl* como una obra claramente determinada por el pensamiento apocalíptico, pero lo creemos así por su mensaje, su temática y su imaginería, no por cuestiones genéricas; sin embargo, *The Book of the Duchess*, obra que, hasta donde tengo conocimiento no ha sido contemplada bajo el prisma escatológico por ningún crítico, comparte los mismos rasgos apocalípticos tipológicos de *Pearl*, por pertenecer al mismo género literario, la visión onírica, pese a no ofrecer ningún mensaje abiertamente encaminado en esa dirección.

¿Hemos de pensar que todos los autores medievales querían aportar a sus obras las implicaciones apocalípticas que la elección de determinados géneros conllevaba? Ese es un aspecto más discutible. Pese a estar de acuerdo con Bloomfield en que “[i]t is obvious that the medieval writer was very conscious of the kind of form in which he chose to present his artistic vision and that it is against the customary lines of this form that an author’s innovations and uniqueness can best be understood” (1961: 8), me adhiero a la teoría de Auerbach (1965: 37) cuando afirma que existe una estética cristiana (en la que se insertaría la expectativa apocalíptica) que se introduce de forma irremisible en las tradiciones genéricas procedentes de los clásicos y que, sin asumir el

papel dominante, las modifica tácitamente hasta crear una “low rhetoric” edificante que no todos los escritores serían capaces de reconocer. La mayor parte de los autores medievales creían respetar de forma escrupulosa los géneros estipulados por la retórica de los clásicos, algo que, desde nuestra perspectiva moderna, sabemos que ocurría en muy pocas ocasiones, por lo que nos resulta muy difícil calibrar hasta qué punto estaban en su intención las implicaciones escatológicas que reportaban sus elecciones de género. Nuestra intuición nos dice que estos escritores eran claramente conscientes de los efectos que su tipología poética reportaba, de la multiplicidad significativa que sus técnicas estructurales explotaban, pero sólo un mayor énfasis en los rasgos genéricos apocalípticos de algunas obras (algo no demasiado frecuente) parecer ser muestra irrefutable de esa finalidad predefinida.

Sin embargo, nuestra taxonomía teórico-histórica, nuestra necesidad de analizar los textos desde convenciones contemporáneas atendiendo a las características presentes en las obras (fueran o no tenidas en cuenta por los autores), nos lleva a considerar el apocalipticismo como uno de los ejes formativos fundamentales durante la Edad Media y el mensaje apocalíptico como una constante en todo tipo de texto. Según la definición que Jauss hace específicamente de género literario medieval (“[it] becomes defined as a structural ensemble into which *everything* comes to insert itself in order to arrive at a particular meaning”; Jauss 2000: 136) hemos de suponer, no tal vez que los rasgos genéricos de corte escatológico que aparecen en las obras puedan proceder de una intencionalidad manifiesta por parte de los autores, pero sí que el significado apocalíptico es inevitable en cualquier apreciación de la literatura durante la época medieval. No se pretende así decir que una interpretación apocalíptica de estos textos pueda revelar todos sus misterios, ni que deban considerarse como obras apocalípticas simples y puras; pero sí es cierto que comprender la manera en que interacciona el

apocalipticismo con cada uno de los géneros medievales ayuda a una mejor comprensión en las obras individuales y, no menos importante, a ampliar la extensión significativa que cada escrito podía representar para su audiencia.

Es por tanto mi intención en este capítulo mostrar cómo interaccionan estas formas apocalípticas primitivas con los géneros característicos de la Edad Media, a través de dos tipos de escritos frecuentemente utilizados en la literatura medieval inglesa, como fueron la visión onírica y la crónica histórica. Dispares en cuestiones cronológicas, lingüísticas y, sobre todo, temáticas, estas dos expresiones literarias me parecen ejemplos adecuados para ser utilizados en este nivel por anteponer sus componentes formales a otros criterios a la hora de acotarse genéricamente. Por ello, consideraremos específicamente los aspectos macroestructurales que puedan ser aplicables a todas las manifestaciones de cada uno de los géneros, y no aquellos elementos que aparecen de manera puntual en obras señaladas, aunque después ilustraremos la explicación con casos determinados. Sólo así podrá observarse cómo la *forma genérica apocalíptica* (diferente del mensaje, la imaginería o la iconografía apocalípticos) caló en la Edad Media en un plano retórico análogo.

3.2. LA DREAM VISION

Pocos géneros son tan característicos de la época medieval como la *Dream Vision*,¹ tanto por el éxito del que gozó durante este período, como por la acotación temporal de una forma que aparentemente nace a principios del siglo VI y se diluye en otros subgéneros tras el siglo XV, solapándose con los límites del medievo. En estos diez siglos, especialmente en los últimos cuatrocientos años, se escribieron más de 225 visiones oníricas (según el recuento de Dinzelbacher 1981: 13-28), incluyéndose entre ellas algunas de las obras más llamativas de la época, como el *Roman de la Rose*, la *Commedia* de Dante, o *Piers Plowman*. Pese a no registrarse ninguna aparición del término “*Dream Vision*”, o de vocablos análogos, a lo largo de la literatura medieval europea, las convenciones formales del género eran sobradamente conocidas por los autores medievales, a pesar de su evolución progresiva y su taxonomía continuamente cambiante; ya fuera mediante el uso de una nomenclatura especial,² o a través de la identificación de los modelos literarios que seguían en este tipo de obras, los escritores medievales reconocían una base paradigmática debajo de elegías, debates,

¹ Opto por la utilización de este término en inglés ante la falta de una expresión equivalente en castellano. Los únicos vocablos aproximados de los que tengo conocimiento son “visión onírica” (que no llega a ser verdaderamente un término usado en la crítica literaria, menos aún de forma específica como denominación genérica, sino una descripción aplicada a cualquier obra que escenifique una visión dentro de un sueño) y *consolatio* (término más ambiguo para el lector, que sólo ha sido delimitado de forma más o menos precisa en los estudios sobre literatura en latín), que utilizaré ocasionalmente durante este capítulo. Sin embargo, para referirme al género característicamente inglés en el que se engloban las obras mencionadas a continuación prefiero usar el término inglés.

² Un claro ejemplo es el de Chaucer quien, para diferenciarlo del resto de géneros que ha utilizado en diferentes obras, reserva el ambiguo término “books” para sus *Dream Visions*. En la “Retraction” de su *The Canterbury Tales* emplea esta palabra para referirse concretamente a sus cuatro visiones oníricas, *The Book of the Duchess*, *The House of Fame*, *The Parlement of Foules* y *The Legend of Good Women* (ll. 13-

autobiografías, etc. e interrelacionaban sus convenciones con otros géneros para adaptarlas de la mejor forma posible a las pretensiones de sus obras.

Un análisis de los rasgos formales que componen ese centro estable en las *Dream Visions* nos permite observar que muchos de ellos coinciden con los propios del género apocalíptico, ya por influencia directa, ya por la intertextualidad que Fowler reconocía como típica de las formas medievales (1982: 127). Sin embargo, al contrario de lo que ocurre con muchos otros subgéneros coetáneos, que quedan sometidos al carácter aglutinante de las *Dream Visions*,³ la relación entre este género y el apocalipticismo es equidistante, de correspondencia entre ambos conceptos, en ningún caso inclusiva. La *Dream Vision* y el apocalipsis pertenecen *a priori* a ámbitos literarios diferentes, desempeñan funciones significativas alejadas entre sí y apenas comparten materiales retóricos, pero el modo en que son finalmente expresados coincide en gran medida. Esta concurrencia, formal en un primer momento, provocaría una transferencia de temáticas y de elementos visuales (siempre desde el entorno escatológico hacia el onírico) que conduciría al progresivo acercamiento entre ambos géneros. A finales de la Edad Media, como argumenta Russell por medio de ejemplos,

It is impossible to imagine a medieval reader of *Pearl* or of *Piers Plowman* or even of *The House of Fame* failing to think of St. John and his glimpse of Heaven and allowing himself to consider this unlikely revelation as a vicarious affirmation of the revelatory powers of one's own dreams. (1988: 48)

No obstante, el apocalipsis y las visiones oníricas siguen carreras paralelas desde mucho antes de la Edad Media. No debemos olvidar que muchos de los apocalipsis de la época altotestamentaria ya habían sido relatados en forma de sueños (los libros 2 y 7

19. El mismo término con intención restrictiva aparecerá en el prólogo de *The Legend of Good Women* (l. 417).

³ “[D]ream vision functions as a metagenre that subsumes and interrelates many other literary genres. Many texts viewed primarily as dream visions today have at earlier stages of their critical reception been regarded principally as examples of allegory, elegy, autobiography, debate and other genres. Many of these texts have accumulated four or five different generic labels over time because the dream frame allows one text to incorporate the conventions of several different genres.” (Marti 2002: 178)

de *Daniel*, el libro 14 de *1 Enoch*, el capítulo 13 del *Libro 4 de Esdras*, el *Apocalipsis de Zacarías* 1:1-17, etc.)⁴ y que el sueño como elemento profético, o como mero transmisor de los designios divinos, es un tópico habitual en la Biblia. Ningún poeta medieval podía evitar las implicaciones epistemológicas que la presencia de un sueño en una obra literaria añadía, porque la tradición de las visiones en sueños y el gusto por la oniromancia fueron consolidados por los mismos Padres de la Iglesia y fortalecidos en el período post-apostólico. A pesar de la desconfianza que San Agustín desvela en su *De Genesi ad Litteram liber Duodecim* (12.12; Balbino 1957: 1206-11), y del manifiesto intento de algunos escritos apocalípticos medievales por desvincularse del ámbito onírico,⁵ prácticamente cualquier afirmación sobre los sueños hasta bien entrado el siglo XII exhortaba a su consideración, codificación y aprovechamiento como método de contacto directo con Dios. La antigua enunciación del *Timeo* platónico sobre la necesidad de encontrarse en estado de trance,⁶ especialmente el onírico, para recibir visiones proféticas mantuvo su vigencia hasta más allá de la llegada del Renacimiento. Así, no es de extrañar que las *Dream Visions* fueran consideradas cada vez con más frecuencia dentro de la categoría de “revelatory literature” (Holland 1999: 126).

Al fin y al cabo, no cualquier sueño era susceptible de convertirse en centro de una *Dream Vision* poética, sino sólo aquellos que alcanzaban el grado más alto en sus propiedades cognoscitivas. Las dos teorías predominantes sobre los sueños, la de Macrobio, desarrollada en su *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*, y la de Calcidio, en el *Comentario al Timeo*, establecían una clasificación jerárquica de las

⁴ Un análisis detallado de cómo afecta la forma onírica en muchos de estos textos lo ofrece Collins (1984: 6 *et passim* y 1998a: 99).

⁵ Fue precisamente el mundo apocalíptico el que aceptó en menor grado el carácter revelador de los sueños. Textos como la *Visio Sancti Pauli* (Roberts and Donaldson 1953: 11) o la *Visio Wettini* de Walahfrid Strabo (Traill 1974: 46) hacen especial hincapié en aclarar que son experiencias visionarias ocurridas durante la vigilia, nunca revelaciones en sueños, alejando cualquier sospecha de ser tomadas como meras *phantasmata*.

posibles experiencias oníricas y situaban en el lugar de privilegio a aquellas que tenían facultades proféticas. Tanto la *visio* y el *oraculum* de Macrobio como la *admonitio* y la *revelatio* de Calcidio, que acabarán siendo los tipos de sueños que aparecen en las ficciones literarias y que muchas veces estarán emparentados con el ámbito religioso, se distinguen de otros sueños psicósomáticos, hipnagógicos o alucinantes por su carácter revelador y profético (Kruger 1992: 21-32). Según progresa el medievo, la exegética dominante aleja su atención del simple *sopor* ('sueño profundo sin valor significativo') para preocuparse únicamente por el *exstasis* en las Escrituras, por lo que la mayoría de los escritos visionarios, ya fueran producidos en monasterios o por órdenes mendicantes, parten de un número acotado de paradigmas bíblicos significativos. Podemos afirmar que, a finales del siglo XII, todas las visiones que no estuvieran causadas por enfermedades mentales (*phrenesis*) o por ensoñaciones diurnas (*cogitationes*) eran tomadas por *visio spiritualis*, es decir, consideradas como un acto de fusión entre la conciencia humana y la ángelica de modo que se garantizase la transmisión del misterio divino. La intervención celestial se hacía patente en la paulatina tendencia de los visionarios a sustituir expresiones como "vi", "soñé", "imaginé", etc., por el sobrenatural "se me apareció", enunciado que intentaba reproducir la trascendencia de las antiguas teofanías bíblicas (Newman 2005: 4 y 11). No es de extrañar, por tanto, que el concepto de *visio spiritualis* que imperaba en la baja Edad Media, resumido por Kathryn Lynch como aquella "in which a man, being still bound to a body, sees [...] the truth as a dim reflection in a mirror which later he may know more fully and directly" (1988: 51), sea aplicable palabra por palabra al ya existente género apocalíptico.

⁶ "En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente, sino cuando, durante el sueño, está impedido en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por estado de frenesi" (Durán y Lisi 1992: 233).

El visionario espiritual, el soñador en las *Dream Visions* poéticas, también fue investido gradualmente con unas propiedades contemplativas o meditativas que lo distinguían del resto de los mortales y lo privilegiaban en su cercanía al mensaje divino. Desde los centros de élite espiritual, especialmente desde los monasterios cistercienses, se promocionó la idea de que una disciplina moral y devocional era necesaria para que la persona estuviese preparada para recibir las visiones o los sueños revelatorios, eliminando así la posible competencia de visionarios laicos o potencialmente herejes (iluminados, beguinas, etc.), cuyas profecías eran producto de los artificios de Satanás. La creencia de que las visiones inspiradas procedían de una sinergia implícita entre la gracia divina y el esfuerzo humano se extendió hasta tal punto que se crearon manuales con técnicas y prácticas piadosas para aumentar las posibilidades de recibir mensajes de Dios y saber distinguirlos de las trampas demoníacas.⁷ Este pensamiento no sólo acercaba a los visionarios medievales a la tipología del apocalíptico altotestamentario (que también se entregaba al adiestramiento ascético para facilitar la comunicación con el Creador), sino que ampliaba el espectro visual donde reconocer el plan escatológico de Dios: desde principios del siglo XIII, la fascinación por la captación e interpretación de las visiones, frente a otros modos de experiencia religiosa, condujo a la asociación de la visión beatífica (la contemplación de Dios en el Juicio Final) con multitud de manifestaciones religiosas, incluida la consagración en la eucaristía; los visionarios, aleccionados en la recepción de mensajes espirituales, “veían” realmente al Juez supremo en la comunión eucarística, procesiones, festividades y otras prácticas piadosas, cuando más en cualquier sueño de características anómalas (Beckwith 1993: 23-37; Biernoff 2001: cap. 6).

⁷ Seguramente el más popular de estos manuales fue el *Meditaciones vite Christi* de Johannes de Caulibus (s. XIV), que fue traducido al inglés por Nicholas Love como *Myrroure of the Blessed Lyf of Jesu Christ* (c. 1410). Toda la obra, pero especialmente los primeros cinco capítulos, ofrece instrucciones para

El modelo onírico, como subgrupo dentro de la amplia variedad de experiencias visionarias medievales, recibió la misma consideración intelectual que el resto de las visiones. Desde el punto de vista fisiológico, la medicina posterior al siglo XII se concentró en la explicación de las razones por las que los sueños podían desvelar verdades futuras. Complejas teorías, que analizaban los sueños desde su relación con las funciones básicas del cerebro, incorporaban las visiones proféticas como una categoría más dentro de las facultades cerebrales (al lado de la memoria, la razón o el sentido común) y apuntaban al dominio de la imaginación, frente a otras actividades mentales, como la causa principal de las revelaciones durante los sueños. Las antiguas teorías de Aristóteles y Sinesio de Cirene (los primeros en sugerir la potencia imaginativa como probable origen de la profecía onírica) fueron retomadas por Avicena (*Liber de Anima*) o John of Salisbury (*Policraticus*) para evidenciar la aparición de elementos sobrenaturales en los sueños, y completadas por Alain de Lille (*Anticlaudianus*, pról.) y Hugh of Saint Victor (*Didascalicon*, Lb. III), quienes aportaron el elemento de la alegoría a la disquisición y justificaron científicamente el carácter intelectual de los visiones poéticas (Lynch 1988: 64-71 y Newman 1962: 135-9).

Sin embargo, fue el mundo religioso el que mejor supo explotar la potencialidad cognitiva de los sueños a la hora de crear obras poéticas. La emergencia de una nueva narrativa en lengua vernácula que perseguía la unión del *matere* y del *sens* (el *delectare et prodesse* horaciano) a través de la alegoría, condujo a la interpretación metafórica de las principales visiones altomedievales, incluidas las oníricas, y a la creación de nuevos textos sobre relatos de sueños donde el énfasis se colocaba, no en la experiencia en sí, sino en la explicación hermenéutica que ésta recibía. El sueño se convertía en la dramatización de una búsqueda espiritual y el escritor estaba obligado a realizar una

ejercitar la contemplación espiritual y disponerse así a la recepción de mensajes divinos. Sobre esta costumbre de “ejercitarse” en la percepción visionaria, vid. Newman (2005: 3-6).

doble actividad, imaginativa y meditativa al mismo tiempo, que respondiese a la dualidad narrativa y parabólica que encontraba en los modelos de las Sagradas Escritura. El *Apocalipsis* juanino, en su doble función representativa y exegética simultáneamente, era reconocido como el paradigma a seguir por los poetas visionarios, y sus comentarios fueron utilizados como fuente para el aporte erudito que las nuevas alegorías necesitaban. El sentido anagógico, en definitiva, se erigía en el núcleo de la visión aparecida en sueños que la transformaba, en palabras de Winthrop Wetherbee, en un “intellectual pilgrimage, the experience of the spirit in its attempts to rise above its earthly situation through an understanding of *naturalia* and attain a vision of truth” (1972: 8).

Desde estas premisas, nos resulta más sencillo comprender que la “spiritual quest” es el verdadero principio estructural de las *Dream Visions*. Obras tan dispares como la reformista *Piers Plowman*, la histórica *The Legend of Good Women* o la satírica *The Bowge of Court* coinciden entre sí (y con el resto de la tradición occidental desde, prácticamente, Boecio) en que muestran la inmersión de un personaje visionario en la búsqueda interna de su propia identidad a través de la cual el mundo material que habita se irá transformando gradualmente en otro abstracto e inmaterial hasta alcanzar una visión de índole platónica. Por encima de sus aspectos circunstanciales, cada una de estas obras se pregunta sobre el modo en que los hombres deben afrontar sus vidas en un mundo temporal cuando todos sus valores están cifrados en parámetros de eternidad. La distancia entre la pérdida del propietario original de la perla y la promesa escatológica en *Pearl*, entre las dificultades sentimentales de Amans y el ideal amoroso en *Confessio Amantis* o entre las injusticias sociales que se exponen en *Wynnere and Wastoure* y el arquetipo de estado perfecto, representan el trayecto que los respectivos soñadores deben acometer. Las *Dream Visions* son, en definitiva, viajes hacia la verdad,

hacia la reconciliación de cada visionario con su propia realidad y, por ello, replanteamientos de la relación entre el hombre y Dios. Peca de excesiva modestia, por tanto, el visionario de John Gower cuando afirma que

I may noght strecche up to the hevene
Min hand, ne setten al in evene
This world, which evere is in balance:
It stant noght in my sufficance
So grete thinges to compasse. (*Confessio Amantis* I, 1-5)

Excesiva modestia puesto que ese es precisamente el objeto fundamental de su poema, al igual que el del resto de las visiones oníricas medievales: contrastar la enorme diferencia que existe entre la realidad humana y la celestial, así como situar al lector dentro del recorrido espiritual entre una y otra, proporcionándole un nuevo valor dentro de su progreso vital. Ejemplificado en la transposición momentánea y personalizada de cada uno de los soñadores de estas obras, se exhorta al lector a realizar un viaje epistemológico donde podrá reconocerse como una parte fallida de la creación que necesita atravesar un proceso de penitencia hasta alcanzar la absolución divina.

La *Dream Vision* y el apocalipsis comparten, por lo tanto, un mismo punto de partida, la existencia de un estado de crisis, no sólo personal sino colectivo, y también tienen una función común, la progresión hacia la gracia salvífica de Dios. La única diferencia se halla en que las visiones oníricas nos sitúan en el transcurso de ese itinerario hacia el reino de Dios (*nel mezzo del camin* en la que se sitúa la gran visión del período), mientras que el apocalipsis, seguro como está de los acontecimientos finales, se adelanta prolépticamente para ofrecernos una imagen del momento en que ese viaje haya sido completado (con o sin la asistencia divina). Sin embargo, ambos géneros se organizan desde el motivo central de la separación universal entre los polos

de la necesidad y la realización, del mundo terrenal y la salvación en el siguiente eón,⁸ y, por ello, comparten un tiempo (el futuro) y un espacio (continuamente transitorio). Esa doble circunstancia de obras prospectivas y trascendentes a la vez fija las condiciones primarias de ambos géneros y las acerca en su estructura formal: el viaje imaginario, expresión de transitoriedad y con un objetivo claro anclado en el punto de destino, suele ser el modo de articulación en multitud de *Dream Visions* (piénsese en *Pearl*, *The House of Fame*, *The Temple of Glass* o *The Bownge of Court*) al igual que lo había sido en la mayoría de los apocalipsis clásicos.

Por esta razón, la función pragmática de estos géneros y la audiencia hacia la que dirigen sus mensajes también están más próximas entre sí de lo que en un principio podría pensarse. La *Dream Vision*, como hemos visto, supera los límites de lo personal e introduce una voluntad persuasiva, más cerca del didacticismo moral que de la recreación ficticia, que la equipara en alcance al apocalipsis. Por encima de la experiencia onírica del narrador visionario, estos sueños apuntan a la realidad vital del lector, a su búsqueda de la fusión con el ideal platónico o celestial, formando parte del colectivo de la humanidad:

Poets of the allegorical renaissance who used the informing metaphor of visionary experience undertook to describe the entire course of a human life both as personal history and as a progressive movement toward salvation and the vision of God. [...] The hero-narrator of the tale learned within the confines of his own history to live morally and sacramentally for the sake of his spiritual end in the New Jerusalem. Likewise the audience, provided with help through grace, might be turned to a reassessment of their own earthly life and that of the human race by following and understanding the narrator's visionary experience. (Nolan 1977: 133)

Son, por consiguiente, discutibles los dos principales contrastes que la crítica contemporánea ha argüido a la hora de establecer una división entre las visiones oníricas y los apocalipsis: la diferencia entre sus contextos literarios, profano en un caso

⁸ La designación de este tópico como un “movement from need to fulfillment” es originaria de Davidoff

y religioso en el otro, y la extensión de su acción o de su mensaje, individual y universal respectivamente. La relación entre el apocalipsis y la *Dream Vision* ha sido ampliamente reconocida por multitud de estudios especializados desde las primeras monografías sobre el género medieval,⁹ de tal modo que algunos de los estudios más influyentes sobre las visiones, como los de Barbara Nolan (1977), Michael Cherniss (1987) o J. Stephen Russell (1988) plantean, aunque de forma imprecisa, la tesis de que los relatos oníricos son, en realidad, una alteración, una progresión o una simplificación del apocalipsis judeo-cristiano. Sin embargo, las consideraciones de la *Dream Vision* como una forma poética y particular, y del apocalipsis como imbuido de un carácter dogmático y global se han convertido en un obstáculo insuperable para reconocer su cercanía y son percibidas como una incompatibilidad demasiado pronunciada para permitir un análisis más profundo en esa dirección.

En realidad, la diferencia entre la esfera literaria a la que pertenecen cada uno de los géneros es bastante superficial. Sitúese la diferencia donde se sitúe, ya sea entre el contexto profano y el religioso, o entre el ámbito ficcional y el (aparentemente) dogmático, la división entre ambos espacios es más anecdótica que real y la profundización en el significado inherente de la *Dream Vision*, como hemos empezado a ver antes, así lo demuestra. Cuanto más se ahonda en la tipología de la visión onírica, mejor se puede apreciar cómo sus elementos conducen hacia el terreno religioso y moralizante, escatológico en la mayoría de las ocasiones, con lo que, en muchos momentos, parece que nos hallamos ante una mera actualización del género

(1988: 62).

⁹ Probablemente la temprana identificación que Fredericus Klingner (1921: 112-8) hiciera de las fuentes de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, donde aparecían los principales apocalipsis judeo-cristianos (*Libro 4 de Esdras*, *El pastor de Hermas*, el *Poimandres* o la *Visio Sancti Pauli*, aparte, claro está, del *Apocalipsis* juanino), abrió el camino para establecer una conexión que, actualmente, es referencia habitual en cualquier estudio del género onírico. Desde ese estudio, y la inmediata ampliación por parte de Rand (1927: 161-3), la relación entre los textos apocalípticos y las visiones oníricas han sido estudiadas, aparte de por los críticos que menciono a continuación, por Blenkner (1968), Piehler (1971) o Prior (1983), entre otros.

apocalíptico. Michael Cherniss propone el término “Boethian apocalypse” para referirse a las *Dream Visions* inglesas porque, en su opinión, éstas son el resultado de la evolución bajomedieval de la *Consolatio Philosophiae* boeciana transformada por la influencia del género apocalíptico. No obstante, su consideración de la interacción entre ambos géneros (o de la impronta directa dejada por los apocalipsis en las visiones) se limita a cuestiones formales puntuales y discrimina los aspectos filosóficos o pragmáticos porque, desde un primer momento, aclara que la visión poética “is essentially practical and secular; its concerns are therefore more attuned to life in this world than life in the next world (unlike any of the earlier apocalypses)” (1987: 11). Algo parecido, aunque no de manera tan pronunciada, parece defender Russell al situar las *Dream Visions* “in the space between the dream event and the apocalypse, a space between wholly dramatic and wholly didactic purposes” (1988: 47), forzando la dicotomía entre la ficción literaria y el didacticismo apocalíptico.

Sin embargo, hemos visto que esta división no es en absoluto tan diáfana como pretenden estos autores. El hecho de proceder la visión post-clásica casi exclusivamente del mundo religioso, en especial del ámbito monástico posterior a la reforma de Bernard de Clairvaux,¹⁰ marcó la dirección de estas obras en la última parte de la Edad Media hacia lo espiritual, lo moral, cuando no decididamente hacia lo teológico. No sólo puede comprobarse en un gran número de *Dream Visions* que tratan aspectos puramente exegéticos (desde *The Dream of the Rood* hasta *Pearl*) o sacramentales (como *Piers Plowman*, *Als I lay in a winteris nyt* o *A Revelation of Purgatory*), sino que puede observarse en cualquier ejemplo del género: ya se decanten por la temática amorosa

¹⁰ La reforma cluniacense convirtió los monasterios y los conventos en centros fundamentales de producción de visiones literarias, no sólo por cobijar y congregar a multitud de visionarios e iluminados entre sus muros (y animarlos con diferentes prácticas que potenciaban sus “poderes receptivos”), sino además por desarrollar una serie de esquemas retóricos fijos que ayudaban a la expresión textual de los autores. Sobre el papel primordial de los monasterios en el desarrollo de las visiones literarias, vid. Nolan (1977: 124-33), y sobre los resultados de este impulso en la tradición específicamente inglesa, vid. Van Os (1932: 27-175) y Barney (1988: 128-30).

(*Confessio Amantis*, *The Floure and the Leafe*), la socio-histórica (*The Thrissil and the Rois*, *Wynnere and Wastoure*) o por preocupaciones más metafísicas (*The Parlement of the Thre Ages*, *Death and Liffe*, *The Garlande of Laurell*), las *consolatio* inglesas encierran una fuerte carga moral que las condiciona ineludiblemente hacia un propósito edificante. Es prácticamente imposible encontrar alguna muestra donde no se dé la yuxtaposición de elementos mitológicos y cristianos, donde no aparezcan tópicos correctivos como la lucha entre vicios y virtudes o el peregrinaje de la vida, o donde la alegoría central no gire alrededor de un pivote trascendental. De hecho, es muy probable que la audiencia no reconociera el género si alguno de estos elementos no estaba presente,¹¹ por lo que no debe resultar extraño que a finales de la Edad Media la *Dream Vision* se situase bajo el encabezamiento general de “revelatory literature” (Russell 1988: 42). Muchos poetas, así como sus lectores, juzgaban las visiones como ejercicios penitenciales pensados para el público laico, para una audiencia que necesitaba de alegorías y argumentaciones parabólicas si quería comprender lo que los manuales doctrinales explicaban a los religiosos, por lo que la enseñanza central de Will en *Piers Plowman* (“How I may saue my soule”, B. Pass. I. 84) se convirtió en la máxima preocupación de los autores.

El mejor ejemplo de cómo los mismos autores de *Dream Visions* tenían intenciones no solamente piadosas, sino escatológicas en buena parte de los casos, nos lo ofrece Lydgate en el encuadre de su traducción al *Pélerinage de Vie Humane* de Deguileville. Desde el mismo prólogo del *Pilgrimage of the Life of Man*, el monje de Bury nos desvela las intenciones que persigue con su sueño:

¹¹ “More than anything else, readers expected to find this sort of paradoxical concern with issues of poetic and philosophic authority in their visionary literature, each poet blending elements of unease, defensiveness, and affirmation in his own way.” (Lynch 1988: 12). Incluso las cuatro visiones de Chaucer, consideradas como las que exhiben el perfil más puramente profano en la literatura inglesa medieval, se analizan actualmente como si fueran reflexiones del poeta inglés sobre la disparidad entre la retórica ficticia y el pensamiento cristiano, estudios sobre el “skeptical fideism”, tal y como consideran Kiser (1983), al hablar de *The Legend of Good Women*, o Delany (1972) en *The House of Fame*.

In the wych [*The Pilgrimage*] fful notably ys fovnde,
Lernyd, and tavht, who can well construe,
What folk schal take, & what they schal eschue.
In thys book, yf that they rede yerne,
Pylgrymes schal the verray trouthe lerne,
yiff they sette ther trewe dyllygence
To vnderstonde clerly the sentence,
What hyt menyth, & the moralyte;
Ther they may, as in a merovr, se
holsom thynges, & thynges full notable; (Prol., ll. 78-87)

Más allá del disfrute que los lectores obtendrán en la recreación alegórica del peregrinaje, el autor pretende que su audiencia “vnderstonde clerly the sentence and the moralyte” de la obra. Al lector se le impone un plan espiritual, por el que acabará siendo identificado con el protagonista del relato en su búsqueda interior, y que le exigirá “the verray trouthe lerne” desde un posicionamiento futuro, escatológico, tal y como se desarrolla en los siguientes versos después de haberse situado desde la perspectiva del Juicio Final (ll. 96-98). No sólo debe obtener una enseñanza ética para su vida (efecto que podría ser extensible a cualquier escrito de la Edad Media) sino que debe replantearse su condición vital por entero tras haber conocido el destino al que debe aspirar. El peregrinaje por la vida de Lydgate, al igual que el resto de las visiones medievales, está basado en una serie de convenciones antiguas que dramatizaban el retorno del alma a Dios tras la muerte (el acostumbrado tópico del *regressus animae*), por lo que el lector es emplazado a la contemplación del misterio escatológico que culminará en el momento de su vuelta – despertar del sueño – resurrección del cuerpo. La cercanía de la muerte es la imagen que provoca el despertar en *The Pilgrimage of the Life of Man*, pero de igual modo podría utilizarse la visión beatífica (como ocurre en *Pearl*), la contemplación del Reino de Dios (en *Piers Plowman*) o la aparición de un mensaje divino (como es el caso de *The Kingis Quair*); la única condición es que el

ciclo vital haya sido concluido y se pueda originar una reflexión sobre éste desde un estado más allá:

Deth abood at the posterne,
And gan to letë goon his sythe,
His cruel myght on me to kythe,
And gan so streytly me coharte,
That the soulë mot departe.
And, such a feer anoon me took,
Out of my slep that I a-wook. (ll. 24826-24832)

No es viable, pues, la separación entre la orientación secular y la religiosa en las *Dream Visions*, así como tampoco me parece defendible el argumento que distingue al apocalipsis de las visiones oníricas por asumir focalizaciones diferentes, universal y personal en cada caso.¹² Al igual que el texto de Lydgate se dirigía a todos los “pylgrymes” que acometieran el trayecto de la vida, manera retórica de referirse a toda la humanidad, la mayoría de las visiones medievales incluye alguna expresión tras la que se esconden sus aspiraciones de universalidad. Desde el “every maner man / That Englissh understonde kan” de Chaucer en *The House of Fame* (ll. 509-10), hasta el “all the world tuke confort fer and neir” de *The Thrissill and the Rois* de Dunbar (l. 54), los textos exponen abiertamente su intención de alcanzar a todos los hombres con su mensaje, al igual que hicieron los antiguos textos milenaristas. Como expresiones del *speculum mundi* que son, sería ilógico pensar que estas visiones reducen su extensión a cada lector de forma individual, porque de esa manera coartarían sus propiedades ejemplarizantes. Los autores medievales, como lo hicieron los antiguos visionarios apocalípticos, tienen un mensaje global, normalmente con menos aspiraciones de haber sido inspirados por la divinidad, pero no por ello inferiores en sus pretensiones de validez universal.

Tampoco es diferente la personalización del relato en la figura protagonista del sueño, puesto que, si las *Dream Visions* se centran en la dramatización de la experiencia personal de un ser inspirado (por el sueño, por preocupaciones previas, etc.), lo mismo hacían los apocalipsis del período altotestamentario. Antes de que el *Apocalipsis* de Juan de Patmos estableciera un nuevo modelo donde el papel del visionario, como personaje individual, quedase eclipsado por el contenido globalizante de su visión, los escritos milenaristas se concentraban en el recorrido, imaginario o factual, del narrador y de él colegían su mensaje universal. Apenas existen diferencias entre la manera de personalizar el sueño de las *Dream Visions* medievales y lo que podemos hallar en textos judeocristianos como el *Apocalipsis de Zefanías*, el *Libro griego de Baruch* (conocido normalmente como *3 Baruch*) o el *Apocalipsis de Sédrach*. En estos y otros escritos contemporáneos, un personaje iluminado por algún ente celestial realiza un viaje, en ocasiones onírico o muy parecido a los sueños, cuyo mensaje tiene un destinatario primario, el propio visionario, desde el que se puede extraer un contenido aplicable al resto de la humanidad. Este tipo de apocalipsis, que coincide aproximadamente con el tipo .Ic. de la tipología de Collins (1979: 12-18),¹³ junto con otros escritos grecolatinos (tales como “El mito de Er” platónico, el viaje al inframundo del libro VI de *La Eneida*, o algunos fragmentos de las *Moralia* de Plutarco) estarían en la raíz de la tradición de visiones escatológicas personales de la Alta Edad Media, lo que, a su vez, daría pie al género de las *Dream Visions* que estamos tratando.¹⁴ Sin

¹² El principal defensor de esta dicotomía es Russell, quien somete el alcance de los sueños a “merely personal relevance”, mientras que atribuye la efectividad del apocalipsis al hecho de que “its content is compelling and universal” (1988: 40).

¹³ Collins, dentro de su taxonomía genérica sobre los apocalipsis, bautiza a este tipo de obras como “otherworldly journeys with only personal eschatology” e incluye en el grupo aquellas obras que, al contrario de .Ia. y .Ib., no integran ninguna significación de carácter histórico o político.

¹⁴ Esta tradición, que Barney bautiza como “Platonic tradition” (bastante ambiguamente, en mi opinión, porque está más cerca del neoplatonismo post-helénico que de las ideas del filósofo griego y, sobre todo, está demasiado mediatizada por el espíritu cristiano) tendría como enlace textos como la *Cosmographia* de Bernardus Silvestris o el *Anticlaudianus* de Alain de Lille (1988: 125) y, a partir de ahí, desarrollaría el extenso *corpus* de visiones francesas que describe con detalle Nolan (1977: 128-36), incluyendo *Li*

necesidad de establecer una conexión directa entre ambas tradiciones, está claro que la función que desempeña el soñador de las *Dream Visions* inglesas ya era común en los escritos apocalípticos anteriores al siglo I a.C.

Lo que sí puede considerarse novedoso en este respecto es el carácter particular de los elementos que forman las visiones a las que asisten los protagonistas de estas obras. Al contrario de lo que ocurre con el género apocalíptico, donde la imaginaria debía reflejar la universalidad inherente al género, la aportación medieval radica en que se permite a los autores extrapolar generalidades *a posteriori* a partir de la recreación de un espacio íntimo o, al menos, personal. Esta innovación, resultado del descubrimiento de la alegoría en el siglo XII,¹⁵ ampliaba las posibilidades de las visiones escatológicas, ya que no exigía el tratamiento acostumbrado de los arquetipos milenaristas frecuentes en obras apocalípticas, como el viaje por el inframundo o la asistencia a la psicostasia, sino que podía ofrecer el mismo mensaje a partir de las vicisitudes de seres individuales o de acciones efímeras, incluso a través de figuras personificadas que simbolizasen cualidades tipificadas. El carácter escatológico de las obras se mantiene, pero los materiales literarios se unifican bajo una “bipolar eschatology” (utilizando el término acuñado por Greshake 1978: 82 *et passim* y Haas 1989: 22-5) que transfiere el significado de una experiencia personal a un juicio universal. Por eso, cuando John Skelton quiere describir un hipotético espacio infernal ya no recurre a la enumeración de los sufrimientos a los que se someten las almas condenadas, ni retoma el tópico del *descensus ad inferos*: por medio del asedio final de los navegantes en *The Bowge of*

Tournoiement Antecrist de Huon de Meri, *Le Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc, *La Voie du Paradis* de Rutebeuf, *La Voie d'Enfer et de Paradis* de Jehan de la Mote, etc. (de las que resultaría un producto como *Piers Plowman*). Una completísima recopilación de este material se halla en Fros (1988).

¹⁵ Al hacer alusión a la alegoría, me refiero directamente al tipo bautizado como “erotic” por C.S. Lewis (1936: 259-60), o “psychological” por autores posteriores (Muscatine 1999: 186-204), es decir, a la iniciada por Chrétien de Troyes a finales del XII y desarrollada plenamente en el *Roman de la Rose*. no a la moral u homilética procedente de Prudencio. Aunque cualquier estudioso del período sabe diferenciar entre esta alegoría propiamente medieval y la *allegoresis* o cualquier otra acepción del término, puede ser útil la distinción en Quilligan (1992: 13-24).

Courte (ll. 498-511) logra transmitir el mismo contenido escatológico, aunque de un modo menos abstracto y metafísico. De esta manera, el producto final multiplica sus posibilidades imaginativas y temáticas, se acomoda a una estética mucho más ajustada a los gustos de la audiencia medieval¹⁶ e, incluso, aumenta su versatilidad a la hora de interaccionar con otros géneros. En este abandono de la representación sistemática radica el cambio que la introducción de la alegoría supuso en la transformación de las visiones oníricas bajomedievales.

Y si a un nivel macroestructural la proximidad entre el género apocalíptico y las *Dream Visions* es evidente, no es menor cuando comprobamos sus rasgos esquemáticos o textuales. El sueño, que como ya hemos mencionado se articula alrededor de un “inward quest”, comparte con los escritos apocalípticos las principales etapas por las que atraviesa el visionario en su descubrimiento de la verdad. El proceso de anábasis del soñador, desde el momento en que en las *Dream Visions* es necesario un ascenso (Payne 1989: 103 *et passim*), es análogo al que sufrían los visionarios milenaristas en la antigüedad y su progresión epistemológica contiene los mismos elementos que la revelación apocalíptica. La descripción que hace Papka del papel que tiene el narrador de cualquier obra apocalíptica es aplicable, del mismo modo, al soñador de las visiones oníricas (exceptuando la referencia directa a la divinidad) y la función hermenéutica del texto, que supone el eje estructural de ambos géneros, es similar en los dos casos:

the promise of the Apocalypse is thus in part hermeneutic [...]. Textuality that makes claims to revelation is thus particularly problematic, and the authorizing strategies necessitated by the apocalyptic stance are typified by the frequently occurring divine command to write what has been seen – the moment in which the

¹⁶ Sirva como muestra la diferencia de recepción por parte de la audiencia que se se produjo entre dos obras muy parecidas en intención y estructura, pero distantes temáticamente, como pueden ser el *Roman de la Rose* y el *Voie de Paradis* de Raoul de Houdenc. La exhaustiva relación de sufrimientos infernales que el visionario nos muestra antes de la llegada al paraíso en la obra de Raoul de Houdenc (Jubinal 1874: 3.207-16) condenó a su poema al ámbito de la literatura penitencial, reservando su lectura para el propósito meramente confesional. El uso de la alegoría personificada por parte de Guillaume de Lorris,

visionary is sanctioned and endowed with the prophetic mission. This mission is by definition a rather dangerous one, as the apocalyptic author must transmit a transcendent vision of what ought to be a world that decidedly falls far short of that ideal. (2000: 234)

El punto de partida desde el que se origina la *Dream Vision*, al igual que ocurría con el apocalipsis, es siempre un estado de crisis espiritual. El prólogo, que se ubica todavía en el mundo real, nos presenta al futuro soñador inmerso en un conflicto personal que le obligará a replantearse su situación actual y su perspectiva del mundo. Esa disconformidad entre el ideal anhelado y la realidad presente, que algunos críticos han considerado como representativa de la decadencia general de la época y parte de los “signs of the times” (Lynch 1988: 193), será la originaria del sueño y marcará la línea estructural del relato posterior. No es necesario que rebase los límites de lo personal para que se plantee la necesidad de la promesa escatológica, aunque a veces sí ocurre, como es el caso de *Wynnere and Wastoure*:¹⁷ cualquier crisis temporal por una situación transitoria (la falta de estabilidad del destino en *The Kingis Quair*) o una profunda desesperanza vital causada por reflexiones de índole filosófica (como ocurre en *Pearl* o en *The Parlement of the Thre Ages*) dan pie a la búsqueda ultraterrenal de satisfacción y llevan a la entrada en el terreno de lo inmaterial, sea platónico o divino. El visionario es consciente de que su condición actual dista mucho de ser la ideal, lo que debe ser interpretado, siguiendo la concepción del hombre como microcosmos, como un síntoma de la imperfección de la creación, algo que será ratificado en su viaje onírico.

por contra, es una de las probables causas de su vasta extensión por toda Europa, dando fe de la transformación estética que el público exigía en los últimos siglos de la Edad Media.

¹⁷ Alarmante parece esa decadencia en los versos iniciales de *Wynnere and Wastoure*:

There hathe selcouthes bene sene in seere kynges tymes
Bot neuer so many as nowe by the nyne dele.
For nowe alle es witt and wyles that we with delyn,
Wyse wordes and slee and icheon wryeth othere.
Dare neuer no westren wy while this werlde lasteth
Send his sone southewarde to see ne to here
That he ne schall holden byhynde when he hore eldes. (ll.3-9)

Del mismo estado de crisis universal parte el apocalipsis, herencia indeleble del origen profético del género. El visionario milenarista se enfrenta a un mundo en decadencia que, en el límite de la degradación completa, necesita la intervención divina para ser restaurado de acuerdo a los dictados del Reino de Dios. La diferencia con la *Dream Vision* radica en que el narrador apocalíptico no realiza la búsqueda espiritual de la perfección por voluntad propia, sino que es obligado por su Creador, quien induce su sueño o se comunica con él de forma directa. En vez de provocar la ensoñación a través de su preocupación, el visionario apocalíptico recibe el mandato de acometer el viaje revelador que, por lo tanto, le es impuesto desde un plano superior, aunque su función es similar: debe contemplar la forma ideal, compararla con el desequilibrio presente en la tierra y volver para “iluminar” a sus congéneres.

Son, por tanto, muy parecidos los narradores de ambos géneros, ya que desempeñan papeles análogos dentro de sus respectivas obras y se definen exclusivamente por su relación con las visiones que tienen. En un primer momento se trata de personajes ingenuos, torpes, con dificultad para comprender los portentos que presencian y más preocupados por el aspecto literal de las visiones que por su significado trascendental. Esta candidez los convierte en aspirantes ejemplares a recibir la experiencia visionaria, los hace “receptáculos” perfectos de las enseñanzas del viaje epistemológico, y ello permite desarrollar el proceso del crecimiento espiritual desde el principio. Cuanto mayor sea la distancia entre su percepción de la realidad terrenal y el plano trascendente, mayor será su predisposición a negociar el contraste entre ambos espacios, por lo que la inocencia que veíamos en el primer Juan de Patmos (que no llega a admitir sus poderes proféticos hasta el último capítulo del *Apocalipsis*, 22:9, y queda impactado por todas las visiones que recibe), se repite en prácticamente todos los soñadores de las obras inglesas, siendo singularmente característicos los creados por

Chaucer. El soñador inicial es un prototipo de personaje mundano, podría decirse que es de los personajes menos literarios de la ficción medieval,¹⁸ que posteriormente regresará del sueño transformado en un ser renovado espiritualmente.

Esta simplicidad tan peculiar del narrador visionario obliga a la introducción de otro personaje que también es imprescindible en los escritos apocalípticos: el guía que lo conduce a través de la visión. La *potentia*, como se define a este guía en la crítica apocalíptica, es una figura autoritaria que combina un discurso didáctico, por el cual se confiere parte del mensaje divino, con la función deíctica de señalar aquellos elementos visuales que el visionario debe presenciar para completar su adoctrinamiento. Su cometido como mero intermediario lo convierte en un personaje estático, cuya personalidad no cambia a lo largo del sueño, puesto que representa el máximo grado de conocimiento al que se puede aspirar. Habitualmente un ser angélico o una voz divina en los apocalipsis clásicos, la figura del guía adquiere distintas formas en las visiones altomedievales, como diosas mitológicas (la Filosofía de Boecio) o espíritus de personas fallecidas (los niños de la *Visio Merchdeof*), aunque el papel que tienen en las obras se mantiene. En las *Dream Visions* inglesas, estas *potentiae* alcanzan gran diversidad en su encarnación, desde las diosas de *The Assembly of Gods* o *The Garlande of Laurell*, el confesor Genius de *Confessio Amantis*, el águila de *The House of Fame* o, en el límite del absurdo, el perro y el gato de *A Revelation of Purgatory*, pero sus funciones no varían con respecto a los antiguos apocalipsis: todas ellas comparten con el ángel que guiaba a Juan en el *Apocalipsis* bíblico la labor señalizadora, la

¹⁸ Una muestra de esto es la insistencia de esos personajes en dar detalles excesivamente realistas como puede ser la fecha de creación de la obra. La localización del principio de *House of Fame* “The tenth day now of Decembre” (l. 63) o el “In Augoste” de *Pearl*, detalles relativamente alejados de la literatura de ficción, apunta en esa dirección. Sin embargo, esto ya era práctica común entre los escritos apocalípticos como puede verse en Ezequiel (que comienza su obra “El año treinta, el mes cuarto, el día cinco del mes, me encontraba yo entre los deportados junto al río Quebar, cuando se abrieron los cielos y contemplé visiones divinas” 1:1) o incluso en el *Apocalipsis* juanino, escrito “in dominica die” 1:10).

omnisciencia casi divina y la actitud protectora, con lo que se hace manifiesta la conexión de este tipo de personajes con los escritos milenaristas.

Desde su estado de ingenuidad, el narrador acomete su gradual trayecto hacia la verdad, pasando necesariamente por los mismos estados que sufrían los profetas milenaristas: recepción sensitiva de la experiencia, entendimiento de la autoridad que la ha creado, comprensión del objeto de su visión e interpretación en forma dialéctica con vistas al lector. Este diseño, que se adapta perfectamente a la noción de *revelación* propuesta por varios críticos (McGinn 1987; Bogdanos 1977: 34-5), constituye el centro de cualquier *Dream Vision* y le confiere sus atributos filosóficos o espirituales: toda la experiencia relatada en el sueño ocurre en un mundo autónomo, ajeno a la existencia personal y, lo que es más importante, al cautiverio del cuerpo. El alma liberada escapa del cuerpo, alcanza un espacio abstracto que nada tiene que ver con la realidad y posibilita la percepción de un nivel de conocimiento, escatológico por necesidad, inaccesible de otro modo. La *Dream Vision*, al igual que el apocalipsis, se desarrolla en un mundo desmaterializado, alegórico o simplemente conceptual, del que sólo se puede obtener instrucción espiritual.

La construcción de este plano inmaterial se produce del mismo modo en los relatos oníricos y en los apocalipsis. Partiendo del encuadre situado en el mundo real, una serie de visiones ofrece sucesivos grados de abstracción hasta que se produce la transformación completa en un espacio platónico o conceptual. La narración no nos introduce abruptamente en un territorio inmaterial, como es el caso de las visiones celestiales o infernales de la Alta Edad Media, sino que reitera el ambiente descrito en el prólogo, aumentando progresivamente su nivel alegórico hasta hacerlo irreconocible para el narrador (“I ne wyste in þis worlde quere þat hit wace”, *Pearl*, l. 65). En vez de la confrontación de dos o más mundos, uno real y otro(s) onírico(s), lo que se produce

es una isotopía donde el mismo espacio se refleja sucesivamente en paralelos abstractos de sí mismo. Por esta razón, muchos estudiosos destacan la retórica repetitiva de este género, al menos a la hora de establecer paralelos entre lo real y lo soñado (Davidoff 1988: 60-62; Donaldson 1983: 79): “the other world which the dreamer enters is both like and unlike the familiar one of waking experience” (Brown 1999: 36). A fin de cuentas, la corte de Lady Loyalty en *The Assembly of Ladies* es prácticamente igual que el jardín donde se origina el sueño; el campo de batalla de *Wynnere and Wastoure* representa una incisión en la sociedad inglesa de mediados del XIV; o el “faire felde ful of folke” de *Piers Plowman* es un mero trasunto de nuestro mundo real.

Esta técnica tiene un precedente claro en el *Apocalipsis* bíblico y su “recapitulation pattern”.¹⁹ A la hora de estructurar su obra, el visionario Juan de Patmos opta por la sucesión de series de siete imágenes (iglesias, sellos, trompetas, copas...) que, divididas en bloques ternarios (introducción, seis primeros elementos, séptimo elemento), ahondan en las mismas realidades pero con diferente nivel de abstracción. De esta manera, hay un desarrollo no lineal pero progresivo a lo largo de la obra, ya que cada serie retoma los elementos del grupo anterior y evoluciona hacia un clímax determinado, el descenso de la Nueva Jerusalén, donde todo el conjunto cobra sentido. Con ello, el relato apocalíptico acumula la significación de todas las imágenes aparecidas en el texto y mantiene su coherencia íntegra al llegar al final, a pesar de la disparidad visual que ofrece: la conclusión del *Apocalipsis* hace una retrospectiva de todas las imágenes mostradas, multiplica su valor simbólico al establecer su conexión y aumenta su significación al hacerlas confluir en un apogeo visual. Este patrón acumulativo, que fue bastante frecuente en obras milenaristas post-apostólicas (como veremos en su momento correspondiente), no sólo repercutiría claramente en la construcción simétrica de algunas de las *Dream Visions* inglesas, como *Piers Plowman*

(Thompson 1976), sino que sería la base de la progresión significativa característica en todo el género. Si, como Marti explica,²⁰ el avance semántico de estas visiones se produce por la reiteración de imágenes y símbolos específicos a lo largo de la obra, lo que observamos en las *Dream Visions* es una actualización de la “recapitulation pattern” bíblica que no deja lugar a dudas sobre su origen inmediato.

Sin embargo, hay otro hecho relacionado con la repetición de imágenes que incrementa la conexión entre los grupos de obras que estamos estudiando: la extensión de esos ecos visuales a lo largo de todo el género. Un aproximación global a las *Dream Visions* nos muestra que no sólo existen imágenes repetidas dentro de las respectivas obras, sino que existe una corriente visual que las une a todas, estableciendo una tradición textual extendida a más de una veintena de escritos. Las mismas “leitwords” de las que hablaba Marti, expresiones de significado alegórico utilizadas para abstraer la narración, pueden rastrearse de unos textos a otros, con lo que se crea un paradigma común a todas las visiones, que las sitúa dentro de una tradición y facilita la comprensión del género al permitir el reconocimiento de determinadas convenciones poéticas. La explicación de este fenómeno, que obviamente no debe atribuirse a la influencia directa entre las obras, puede hallarse en la existencia de un fondo de “seminal images” pertenecientes a la raigambre alegórica medieval (como defiende Piehler 1971: 68-77) o bien a una corriente de “sacramental or incarnational poetics” que subyacería bajo las visiones (Marti 2002: 181); pero, cualquiera que sea su origen, es evidente que multitud de elementos visuales se repiten en diferentes *Dream Visions* por muy dispares cronológica o temáticamente que sean. Estos “emblemas poéticos”²¹

¹⁹ Esta estructura organizativa será desarrollada con profundidad en el capítulo 4.2.

²⁰ “The transformations the dreamer and readers see the idealized landscape undergo each time it reappears are accompanied by a semantic transformation associated with repeating key words (leitwords) as well as transformation of the dreamer/narrator and other characters” (2002:180)

²¹ Probablemente el primer teórico en identificar estos elementos y acuñar el término, aunque no reducido a las *Dream Visions*, fue Robert Hanning (1984), aunque después ha sido aplicado al género que nos ocupa, entre otros, por Edwards (1999: 90-2).

son los que organizan las descripciones de las cámaras donde inician sus sueños los narradores, disponen los recursos arquitectónicos de la multitud de templos a los que viajan o configuran el diseño del *locus animae* en el que concluyen sus experiencias visionarias, por lo que se acaban erigiéndose en verdaderas convenciones icónicas inevitables en este tipo de escritos. Pues bien, este fenómeno, más que de ningún otro género, es característico de los escritos apocalípticos, entre los que es fácil establecer conexiones a través del uso de fórmulas visuales compartidas. Cualquier estudioso de la tradición apocalíptica sabe que prácticamente la totalidad de las imágenes del *Apocalipsis* juanino son reverberaciones de escritos altotestamentarios y pueden hallarse de forma repetida en textos pseudoepigráficos.²² De hecho, apenas existe ninguna imagen de creación original en escritos de nuestra era, menos aún en la Edad Media, reservándose cualquier innovación al tratamiento o a la combinación de convenciones anteriores. Los apocalipsis, por tanto, suponen el grado máximo en la utilización de los “emblemas poéticos” que aparecerán posteriormente en las *Dream Visions*, lo que reforzaría el vínculo icónico entre ambos géneros, ya manifiesto en la aparición de multitud de imágenes propias del apocalipticismo en obras oníricas.

Esta repetición de expresiones clave entre diferentes ejemplos del género apunta a la consideración de la *Dream Vision* como una tradición esencialmente textual, escrita, lo cual entraña una paradoja, por ser ésta una forma en la que predomina la retórica visual, la utilización continua de imágenes. Sin embargo, a pesar de este modo de percepción, es indudable que la palabra escrita sirve de encuadre a la mayoría de obras de este tipo: las alusiones a escritos anteriores, bíblicos, clásicos o medievales, forman parte de la retórica del género, por lo que se percibe una especie de dependencia interpretativa en los poemas. No es frecuente que el sueño esté inspirado por la

²² Es inútil extenderse en explicar una cuestión tan tratada por la crítica apocalíptica. Un resumen bastante actualizado puede encontrarse en Bauckham (1993c).

contemplación de un paisaje idílico (*The Assembly of Ladies*) o por presenciar una escena impactante (*The Parlement of the Thre Ages*); lo habitual es que la lectura de un libro, llámese *Somnium Scipionis* en *The Parlement of Foules*, Boecio en *The Kingis Quair*, Catón en *Mum and the Sothsegger* o el propio Chaucer en *The Testament of Cresseid*, sea el desencadenante de la visión, lo que en ocasiones (*The Legend of Good Women*, ll. 17-39) se acompaña de una reflexión sobre la herencia textual de este tipo de obras. Tampoco el transcurso del sueño se ve libre de múltiples referencias a autores y obras que han servido como modelo al autor, con lo que acabamos teniendo la impresión de que los escritos están, en parte, destinados al consumo de una élite educada, del sector cultivado de la sociedad. Este hecho resulta más significativo al contrastarlo con la sensualidad (visual, sobre todo) que se le exige a un género que, a fin de cuentas, está enraizado en la alegoría imaginativa, porque nos demuestra que, más que *ver* las imágenes, asistimos a la lectura del material pictórico utilizado en obras anteriores. Esta “lectura de imágenes” es uno de los rasgos más característicos de la retórica apocalíptica, estudiada en multitud de ocasiones por sus posibilidades de interpretación simbólica.²³ El deseo de visualizar la palabra escrita se muestra como una preocupación común entre los profetas milenaristas, no sólo clásicos sino de cualquier época, con lo que la contigüidad de imagen y texto se manifiesta en cualquier escrito apocalíptico de relevancia. En la Edad Media el recurso más utilizado era la profusa iluminación de los manuscritos que contenían el *Apocalipsis*, pero hasta la llegada de estas ilustraciones, la técnica predominante era el empleo de autoridades, incluida la mención de libros previos, para proveer las imágenes que aparecían en los escritos, es decir, la misma práctica que siguen los autores de las *Dream Visions*. La “visualidad textual” de la que hacen gala estos escritores ya era frecuente en los primeros

²³ Precisamente, el estudio clave de iconografía apocalíptica medieval, escrito por Suzanne Lewis, lleva como título *Reading Images*. Sobre esta cuestión véase también McGinn (1992: 6-12).

apocalipsis de la era cristiana (véase *El pastor de Hermas*, por ejemplo) que no parecen tener intención alguna en disimular la procedencia de sus imágenes. (Bogdanos 1977)

Igual de textual es el regreso desde el mundo platónico, el despertar del soñador, con la exigencia implícita para el protagonista de reconstruir su experiencia por escrito y ofrecerla a sus lectores. La inclinación del narrador a “put this sweven in ryme / as I kan best and that anoon” (*The Book of the Duchess*, l. 1332) se vuelve necesidad cuando es consciente de que sólo alcanzará la total comprensión de lo que ha presenciado, y sólo explotará pragmáticamente el significado de su visión, al plasmarlo en un texto y someterlo a la interpretación de una audiencia. Se trata, por tanto, de un último paso, ineludible, en el acto revelatorio del sueño, ocasión que igualmente tiene su precedente en el género apocalíptico. “Lo que ves escríbelo en un libro y mándaselo a las siete Iglesias” (Ap 1:11), era el mandato divino a Juan, lo mismo que se le pedía a las sibilas (“Haré estas profecías mientras todo mi cuerpo está lleno de estupor, pues ni siquiera sé lo que digo, pero Dios me ordena que todo lo proclame”, *Orac. Sibil.* II: 4), o a Moisés (“Presta atención a todo lo que voy a decirte en este monte y escríbelo en un libro”, *Jubileos* 1:5). La única diferencia está en que, en el caso de las *Dream Visions* inglesas, esta encomienda se presenta como un acto volitivo del autor, no una orden de Dios, muestra de la reafirmación de la autoría propia que los escritores defendían tras el siglo XII, al igual que reconocimiento de su pertenencia a una tradición escrita. Sin embargo, la misma necesidad de validación de la experiencia, el mismo deseo del autor de dar relevancia universal a su contemplación del espacio ultraterrenal, está presente en ambos géneros.

En conclusión, un recorrido a lo largo de la estructura de las *Dream Visions* nos ha permitido apreciar hasta qué punto coincide con la taxonomía de los apocalipsis, aún

sin necesidad de ser sustentado con el establecimiento de una influencia directa desde las obras milenaristas. De hecho, en algunos aspectos da la impresión de que fueron los textos de temática escatológica los que se transformaron a lo largo del medievo y tendieron hacia las nuevas formas de las visiones escritas en lenguas vernáculas. Los relatos de visionarios místicos posteriores al siglo XII toman prestados algunos elementos de las visiones literarias, como ha mostrado en varias ocasiones Bernard McGinn (1994: 337-41 y 1996: 213-4), y entre ellos encontramos algunos de los textos apocalípticos más relevantes, como las profecías de Hildegard of Bingen o de Christina of Markyate. La fusión entre milenarismo, visión lírica y exégesis, indisoluble en los textos de Rupert de Deutz o de Gioacchino da Fiore, infundió en las raíces del género onírico un sentido escatológico que conformó parte de sus características, algo que, sin duda, supieron aprovechar muchos de los escritores que emplearon esta fórmula, en especial Langland y el autor de *Pearl*.

3.3. CRÓNICAS E HISTORIAS UNIVERSALES

Parece poco riguroso comenzar un capítulo basado en aspectos genéricos utilizando dos nombres de géneros diferentes porque no hay modo de distinguir de manera precisa entre ellos y, sin embargo, debo hacerlo así. La supuesta pulcritud atribuible, o al menos exigible, a los estudios genológicos no da respuesta, en mi opinión, a una definición del término “crónica” que lo diferencie del grupo de obras que suelen calificarse como “historias universales”, por lo que me veo obligado a considerarlos dentro de la misma taxonomía. Por mucho que la crítica literaria o historiográfica haya tratado el tema en relación con el legado medieval, da la impresión de que cualquier intento de aislar el término “crónica” de otros tipos de escritos históricos, en especial de la historia universal de tradición eusebiana, no hace sino retomar los argumentos que ya Gervasio de Canterbury expusiera a finales del siglo XII:

It is characteristic of history to tell the truth to persuade those who read or hear it with soft words and elegant phrases and to inform them about the deeds, ways and lives of anyone it truthfully describes; it is an essentially rational study. A chronicle, on the other hand, reckons the years, months and Kalends from the Incarnation of our Lord, briefly tells of the deeds of kings and princes which happened at those times, besides recording any portents, miracles or other events. (Galbraith 1951: 2)

La argumentación de Gervasio, como se advierte, se basa en que una historia universal, a la hora de articularse esquemáticamente, tiene en cuenta la cronología, pero no está internamente estructurada por ella; la crónica, en cambio, sí se rige por una cronología estructurante, de tal modo que el cronista escribiría entradas diferentes bajo

el epígrafe de cada año y se limitaría en cada una de ellas a detallar los eventos sucedidos durante ese período de tiempo.

El problema radica en que Gervasio escribe en una época en la que la distinción entre ambos géneros puede verse de forma diáfana, siendo perfectamente separable la *Historia Ecclesiastica* escrita por Eusebio de su *Chronicon*, y más aún la *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, de Bede, de los textos cronísticos que fueron añadidos al *De Temporibus* y al *De Temporum Ratione*. Sin embargo, este panorama historiográfico cambió drásticamente a finales de la Edad Media. De forma progresiva desde el siglo XII, muchas de las obras que seguían el modelo eclesiástico de Eusebio y Jerónimo de historia universal se acercaron al sistema enciclopédico acuñado por San Isidoro en su epítome de las *Etymologiae*,¹ mucho más esquemático y parco en elementos retóricos, con lo que la principal divergencia con las crónicas se redujo considerablemente. Al mismo tiempo, las tituladas (por sus propios autores) “crónicas” se fueron desprendiendo de la rigidez impuesta por el apego al *computus* y a la cronología e introdujeron, gracias al descubrimiento de Tito Livio y de la historiografía clásica, nuevos elementos retóricos que las acercaban al plano de la ficción y, por ende, a las pseudo-historias universales (Álvarez-Hesse 1990: 24-5; Grandsen 1996b: 195-8). En definitiva, a partir del siglo XIV es prácticamente imposible establecer una diferenciación clara entre una obra como la *Chronica* de Robert Mannyng y el *Polychronicon* de John of Trevisa (considerado como paradigma de historia universal),

¹ También la influencia de Bede y su gusto por el *computus* en la descripción de las seis edades del mundo y de la historia eclesiástica (en el *De temporum ratione*) tuvo su importancia en el desplazamiento genérico de la historia universal ya que, como dice Dumville, “brought the universal chronicle into the realms of practical ecclesiastical mathematics” (2002: 14). En mi opinión, aunque éste es un tema en el que no creo necesario entrar, la razón más importante para este cambio progresivo puede descubrirse bajo las palabras del continuador de la *Anglo-Saxon Chronicle* procedente de Peterborough al criticar el estilo del *Domesday Book*: “So very narrowly did he [the *Domesday Book*] have it investigated, that there was no single hide, nor virgate of land, not indeed (it is a shame to relate but it seemed no shame to him to do) one ox nor one cow nor one pig which was there left out and not put down in his record” (Apud. Raban 2004: 3). La opinión del compilador encargado en ese momento, compartida por la mayor parte de los cronistas contemporáneos, mostraba su desacuerdo en que los escritos historiográficos se estuvieran

con lo que podemos considerar, como denunciaba Guenée, que en la distinción entre ambos géneros “[e]ssentially quantitative differences of form are being allowed to cloak fundamental similarities” (1973: 998).

Además, la distinción de Gervasio (o su actualización por críticos contemporáneos como Galbraith, 1951: 2, o Grandsen, 1990: 129-30) resuelve el problema en primera instancia pero añade otro por el extremo contrario a la historia universal: si las crónicas se estructuran por entradas cronológicas, ¿qué diferencia existe entre ese género y los anales?² ¿Dónde debe situarse una obra como *The Anglo-Saxon Chronicle*, en ocasiones definida como una ‘crónica’ (Grandsen 1996a: 29-32; Swanton 1998: 3) y otras veces considerada como unos ‘anales’ (Ford and Ingram 2005: 10; Orcástegui y Sarasa 1991: 101), y que contiene entradas de una sola línea (A.D. 646, A.D. 804, etc.) frente a otras que ocupan varias páginas (A.D. 755)? Las razones cuantitativas, al igual que las estructurales, tampoco parecen ser de ayuda en la distinción genológica.³

Por tanto, ante estos problemas, preferimos adoptar la visión aglutinante de Bernard Guenée (1980: 203-4) según la cual se llama ‘crónica’ a cualquier compilación de fuentes escritas variadas (frente a los ‘anales’ que serían relaciones de sucesos más o menos contemporáneos), englobando también en el término las historias universales al estilo de *Polychronicon* o *Cursor Mundi*.⁴ Al habernos ceñido a la historiografía

convirtiendo en meros catálogos de propiedades o posesiones (muy aprovechables para la recogida de impuestos, de hecho) y reclama un cambio hacia la ficcionalización parcial del modo de narrar la historia.

² No vale la poco rigurosa solución de Grandsen de desplazar el subgénero de los anales con la excusa de que éstos son “a chronicle with very short annual entries” (1990: 130), porque entonces nos enfrentamos al mismo problema al plantear la división entre los anales y las ‘tablas’ (astronómicas, pascuales o gregorianas, que en Inglaterra se bautizaron como ‘Eastern Tables’), que constituirían así el siguiente paso en la esquematización cronológica (Grosjean 1960: 255-60).

³ Un estudio muy detallado sobre el género y el intento de diferenciarlo de otras formas históricas puede hallarse en Dunville (2002).

⁴ A la misma conclusión pragmática recurre Crepin cuando, ante la imposibilidad de catalogar bajo un epígrafe *The Anglo-Saxon Chronicle*, define la crónica como el género historiográfico que permite “l’insertion de généalogies, de pages d’histoire, de poèmes, de passages rhétoriques et de chartes dans les annales” (1982: 146).

inglesa,⁵ el corpus de obras a tratar no ofrece ejemplos extremos, ni por extensión ni por rasgos compositores (al modo del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais), por lo que resulta mucho más práctico agrupar estas obras bajo la misma taxonomía.

En lo que incuestionablemente no pueden establecerse diferencias entre estos subgéneros, ni tampoco en relación con cualquier otro perteneciente a la historiografía medieval, es en el concepto universalizante que los textos poseen de la historia. Si hay un principio caracterizador que define la escritura histórica medieval cristiana es la necesidad de que ésta sea universal, por muy nacionalista que sea la intención del autor, ya que sólo así puede defenderse la noción de historia como manifestación del designio divino. La historia siempre se verá desde una perspectiva global, totalizadora e, incluso, ecuménica, dando fe de su pertenencia al modelo filosófico cristiano y alejándose de la historiografía clásica, que adaptaba la frontera del relato al *limes* geográfico.

Es éste un primer rasgo que acerca la crónica al ámbito del apocalipticismo porque, precisamente, es escatológico el inicio del pensamiento providencial que aúna la narración histórica bajo un prisma universal. En *Daniel* (2:21)⁶ se origina la idea de que la historia humana es la mera expresión de la voluntad divina y que todos los eventos responden a un plan prediseñado cuyo objeto final es alcanzar el Reino de Dios. Pero también de *Daniel* (4:22)⁷ procede el motivo de la *cosmopoesis*, que concebía la historia universal como expresión reveladora de su propio plan, y presentaba a Dios no sólo como creador sino también como historiógrafo de su propia obra. El desarrollo de

⁵ Hablar de historiografía inglesa no implica necesariamente que esté escrita en lengua inglesa, ya que se reduciría considerablemente el número de obras a estudiar. Por cuestiones prácticas, se ha profundizado más, y aparecerán con más frecuencia a lo largo de este capítulo aquellas crónicas escritas en *Middle English*, pero también se han considerado obras en otras lenguas, ya que muchos de los ejemplos más prominentes del género se encuentran en latín, francés o, incluso, anglo-normando. Tal vez de forma exagerada, Brandt analizaba la historiografía medieval inglesa dividiéndola exclusivamente entre obras latinas y francesas o normandas, ya que, en su opinión, era “inconsiderable” el número de crónicas en inglés (1966: xviii); no es necesario llegar a ese extremo, pero cualquier estudio de la crónica en la Inglaterra medieval debe tener en cuenta la variedad lingüística de las obras existentes.

⁶ *Daniel* 2:21: “Et ipse mutat tempora et aetates transfert regna atque constituit dat sapientiam sapientibus et scientiam intellegentibus disciplinam”

este tópico en la Edad Media (“[m]undus quasi quidem liber scriptus digito Dei”, defendía Hugo de St. Victor⁸) concedía al papel del historiador un valor y una responsabilidad ultraterrenales, como heraldo a escala humana del papel revelador del proyecto universal de Dios. La historia debía ser escrita desde la perspectiva universal, al igual que el apocalipsis, porque ningún acontecimiento en ella surgía por azar o, más aún, por voluntad humana; todo tenía significado dentro de la *gesta Dei*, todo mostraba la coherencia del plan providencial, y el discurso de Dios al hombre inserto en el mundo abarcaba a la totalidad de la creación. (Conde 2000: 179-81).

Por lo tanto, no nos debe extrañar ver que la mayor parte de las crónicas, por muy nacionalistas que fuesen sus intenciones finales, comienza su relato en el principio de los tiempos o mucho antes de la fundación de Inglaterra. Andrew of Wyntoun sitúa el comienzo de su *Orygynal Cronykil of Scotland*, una de las crónicas más encaminadas hacia objetivos patrióticos, en el episodio celestial de la creación de los ángeles y desde ahí establece conexiones simbólicas con la situación escocesa de su tiempo (ll. 99-103). Geoffrey of Monmouth se retrotrae a Troya y a la huida de Eneas para justificar los orígenes del pueblo inglés en su *Historia Regum Britanniae* (I. 3). El autor de *Cursor Mundi*, por su parte, bajo la excusa de mostrar que Dios “all has wroght wit his beute” (l. 130), plantea su intención de “Al þis werld, or þis bok blin / Wit Cristes help I sal ouer-rin” (ll. 121-2) y hace un recorrido desde los primeros sucesos del Génesis hasta la irrupción del Juicio Final. Todos los historiadores, en definitiva, parecen respetar en primer lugar una cronología cuyo punto de partida es el *Annus mundi*, y sólo a finales de la Edad Media advertimos su desplazamiento a otra referencia, fijada *Ab incarnationi Domini*. (Heil 2000: 74). En Inglaterra, la reducción de ese alcance histórico no llega hasta Thomas of Walsingham y su influencia en las crónicas seculares posteriores, lo

⁷ *Daniel* 4:22: “Septem quoque tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominetur Excelsus super regnum hominum, et cuicumque voluerit det illum”.

que no sucede hasta bien entrado el siglo XV, por lo que prácticamente la totalidad de la historiografía inglesa medieval se ajusta al modelo universal, con la carga escatológica que esto conlleva.

Hay que tener en cuenta además que los escritos históricos de este tipo respondían al concepto de historia imperante en la Edad Media, expuesto anteriormente en el capítulo 2.2. Por encima de la ambigüedad que la palabra ‘historia’ podía presentar a los cronistas,⁹ la concepción cristiana que la asimilaba a la escalera de Jacob, “ascending by degrees magnificent towards the Eternal City, the Christ’s presence not only suffused everywhere in the ladder but [...] the ladder itself” (Patrides 1972: 9), era la más recurrente. Bajo cualquier expresión historiográfica subyacía la idea cristiana de que los acontecimientos históricos formaban parte de un diseño divino de progresión hacia la salvación, según la cual, por encima de su relevancia como hechos aislados, esos acontecimientos cobraban mayor significación desde una perspectiva de conjunto, al reconocerse la intervención de Dios. Más moral o piadosa que factual, la historiografía se sometía a una estructura ideológica religiosa que la limitaba a un marco temporal lineal, pero simbólico, a un entendimiento subjetivo de la correspondencia entre los distintos eventos y a un propósito cosmológico abiertamente soteriológico. El historiador medieval aceptaba el papel “regulador” de Dios en su tarea; Dios disponía los acontecimientos a lo largo del tiempo, los limitaba a su antojo y permitía que fueran comprendidos sólo hasta cierto punto por sus criaturas (Chenu 1968: 162-71).

Es indudable que el sometimiento de la historiografía medieval a la *Heilsspiegel* cristiana tiene entre sus causas fundamentales la extensa relación que existió durante siglos entre apocalipticismo e historia. No sólo los apocalipsis que aparecen en el

⁸ Apud. Conde (2000: 180).

⁹ Ciertamente las nociones del término ‘historia’ varían dependiendo de la época, del ámbito del cronista, de sus intenciones a la hora de escribir, etc.: “To medieval man ‘history’ could mean the history of

Antiguo y Nuevo Testamento contienen una gran carga histórica (en especial, *Daniel*, con sus recurrentes reflexiones sobre el concepto mesiánico de tiempo), sino que un gran número de escritos apocalípticos pseudo-epigráficos son auténticos documentos históricos que ofrecen una visión apócrifa del devenir de la creación. La *Vita Adae et Evae* (también llamado *Apocalipsis de Moisés*) del siglo I a.C. o los *Oráculos Sibílicos*, por ejemplo, son textos absolutamente documentales que acaban perteneciendo al género apocalíptico más por su mensaje que por sus rasgos formales.¹⁰ La relación de hechos históricos es el componente más persistente en las obras milenaristas no canónicas, y reyes, emperadores o guerreros acaban siendo los verdaderos protagonistas de escritos como el *Libro de los Jubileos* o el *Testamento de Moisés*. La conclusión que alcanza Alexander, tras analizar en profundidad todas estas obras es rotunda: “In all apocalypses, by the very nature of the genre, historical fact and eschatological prophecy intertwine” (1968: 998).

Sin embargo, cuando realmente se hizo hincapié en la relación entre apocalipticismo e historiografía fue en la Edad Media, con la conversión de escritores milenaristas en historiadores, o viceversa.¹¹ La transformación del visionario profético en exégeta o cronista “iluminado” (que llegó a su culmen con Gioacchino da Fiore) hizo que la historiografía y el apocalipticismo se convirtieran en las dos caras de la misma moneda. Los grandes escritores milenaristas de la época son también autores de obras históricas, como bien puede verse en las figuras de Claudio de Turín, de Ademar de

salvation, the history of Rome, the history of the Christian Church, or the preconversion and postconversion history of a barbarian nation” (Hanning 1996 :1).

¹⁰ En realidad, cualquier texto perteneciente al midrash haggádico, y ahí debemos incluir gran parte de los apocalipsis pseudo-epigráficos, parece tener la necesidad de ser autorizado a través de elementos históricos, por lo que la conexión con la historiografía es constante en todos ellos. Una amplia reflexión sobre este fenómeno puede verse en Lods (1950: 923-6).

¹¹ Antes incluso, como Fiorenza nos recuerda, entre los rasgos formales propios que el apocalipticismo temprano cristiano desarrolla (en los siglos II-IV) se encuentra el “relato de la historia” (1989: 306). La misma interacción entre el apocalipsis y la historia en la época de los primeros Padres de la Iglesia la estudia Altizer (1985: 79-92)

Chabannes o de Otto de Freising.¹² De sobra es conocido el caso de Bede, quien acompañó su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* o su *De Temporibus*, de obras puramente milenaristas como *Super Apocalypsim* o los poemas “On Judgment Day”.¹³ Aún así, como afirma Patrides, “neither Augustine nor Bede could have foreseen that eschatology, espoused by both in their attempts to demonstrate the linear nature of history, was until the fifteenth century to remain a capital interest of Christian historiography” (1972: 22). Los cronistas recurrían a los escritos apocalípticos no sólo como fuentes históricas, sino también para inspirarse a la hora de crear un lenguaje y una retórica visual acorde al tono de su obra, por lo que la identificación con los visionarios proféticos era frecuente. A los ojos del historiador, “prophecy was the most certain of all sources of historical information and it could provide an assured framework for the whole course of history” (Southern 1972: 159), de modo que el paradigma ejemplar de obra historiográfica al que tendía todo escritor no debía distanciarse mucho de los escritos apocalípticos.

No nos extraña así que *Daniel*, el *Apocalipsis* bíblico, los escritos sibilinos o las profecías de Merlín fueran, en el siglo XII, los principales textos a los que el cronista recurría en busca de información sobre el pasado cuando se disponía a escribir su propia versión histórica (o, en ocasiones, a autores directamente influidos por estas obras como Comestor, Orosio, etc.). Tampoco nos extraña la existencia de subgéneros historiográficos menores prácticamente imposibles de diferenciar del discurso profético o escatológico, como las llamadas “sincronías”¹⁴ al estilo del *Vaticinia de Summis*

¹² El doble papel de estos autores como apocalípticos e historiadores, y sus repercusiones en sus escritos cronísticos, ha sido estudiado con profundidad por Heil (2000: 77-84), en el caso de Claudio, Landes (1995) acerca de Ademar, o Ward (1985: 111-8) para Otto.

¹³ Para un análisis de la influencia que sobre sus obras historiográficas tuvo el gusto de Bede por “prophecies of death, visions of the after-world, death-bed scenes, coffins, and corpses”, vid. Grandsen 1996a: 18-9). Desde una perspectiva más centrada en el apocalipticismo histórico, vid. Lumsden (2001: 47-53).

¹⁴ Utilizo este término, pese a no haberlo visto nunca en castellano, como traducción del “synchronism” inglés (Dumville 2002: 11) o del “synchronie” francés (Séguy 1984: 150).

Pontificibus, en los que de cada hecho histórico se extrae una referencia extratempórea de carácter profético, con lo que la cronología queda supeditada completamente a una tipología simbólica de mensaje e imagería apocalípticos.¹⁵ Y, sobre todo, es totalmente comprensible el papel de “ser revelador” que el cronista pretende asumir al escribir sus obras, muy parecido al de los antiguos visionarios apocalípticos, interpretando la historia como un artificio divino que necesita de un intermediario para poder ser comprendido por el resto de los humanos.

“To relate noteworthy matters, so that the invisible things of God may be clearly seen by the things that are done” (Chibnall 1956: 3) era la primera de las funciones que John of Salisbury atribuía a los escritos históricos en su *Liber Pontificalis*, manifestando su convicción de la existencia de un plan divino significativo en la historia que debía ser entendido por el cronista antes de transmitirse a sus congéneres. El historiador, por tanto, ostenta el papel privilegiado (en ocasiones, también sufriente)¹⁶ del visionario apocalíptico por haber sido elegido por Dios para descifrar su *cosmopoesis* y estar obligado a compartirlo como lección de fe entre sus iguales. Este rol hermenéutico, inexistente en la historiografía clásica, donde el cronista se arrogaba una función abiertamente creativa (Dean 1988: 1-4), procedía de la tradición cristiana y, en especial, de los narradores revelatorios por excelencia: los de los escritos apocalípticos. La única diferencia radica en que, mientras el iluminado apocalíptico recibía el mensaje directamente de un ser celestial o era capaz de leer los signos del Fin en la creación, el historiador, como afirmaba William of Malmesbury, recibía la misión de “uncovering to the light what lay hidden in ancient heaps” (Giles 1968: 103), es decir, de encontrar las señales divinas en las fuentes históricas que consultaba. El cronista, que en ningún

¹⁵ Para una descripción del funcionamiento de este subgénero, vid. Reeves 1992: 151-3.

¹⁶ La responsabilidad onerosa que supone poder “descifrar” el plan divino dentro del transcurso de la historia, comentado por Marnette (1999: 175 *passim*), coincide completamente con el mismo sentimiento

momento niega la existencia del proyecto prediseñado por Dios, interpone una fase intermedia, la del documento histórico, entre la obra divina y su manifestación a los lectores; no es un testigo directo, sino que emplea su capacidad hermenéutica, lo cual ya es una tarea difícil a la hora de “unravel the trackless maze of events and occurrences that befell” como defiende, ahora en su *Historia Novella*, el monje de Malmesbury (King and Potter 1998: 46). Sin necesidad de ser escogido por la divinidad, estrecha línea que separa al historiador del visionario (o, en muchos casos, del hereje, como ocurriría con Gioacchino da Fiore)¹⁷, ambos tienen funciones análogas en su intermediación entre el Creador y sus criaturas.

Anexa al propósito revelador, en todas las crónicas medievales parece existir una función moralizante de la que los autores no sabían, o no querían, desprenderse. La utilización de los hechos históricos para mostrar la intervención providencial de Dios en la tierra derivaba de forma natural hacia la ejemplaridad de los acontecimientos cristianamente aconsejables y el rechazo de los reprobables por la Iglesia, por lo que las crónicas acababan respondiendo al propósito religioso de fortalecer la fe del lector y mejorar su conducta. No debemos olvidar que la inmensa mayoría de las crónicas, por lo menos hasta el siglo XV, procedían de entornos monásticos, por lo que el carácter fuertemente edificante de una *Chronicle of England* como la de Robert Mannyng of Brunne (miembro de la Orden de San Gilberto en Lincolnshire) estaba más que justificada (Hawkins 2002: 109). Sin embargo, como ya apuntara Grandsen en su momento (1990: 135), esta función moralizante ha sido a veces exagerada por la crítica

expresado por multitud de visionarios apocalípticos al comienzo de sus escritos. El estudio más completo de esta dimensión revelatoria sigue siendo el de Adela Collins (1984).

¹⁷ Sin lugar a dudas, Gioacchino fue la figura histórica más cuidadosa a la hora de rechazar su condición de “iluminado” o profeta para evitar las acusaciones de herejía y, aún así, siempre existió sobre él la sospecha, desde cierto sector eclesiástico, de que sus ideas estaban inspiradas directamente por el demonio. Su principal argumento de defensa fue, hasta el final de sus días, que se trataba de un verdadero historiador y que sus conocimientos sobre el fin del mundo procedían de una *visio philosophica*, del estudio de las Escrituras y otras obras históricas, y no por estar imbuido por ningún espíritu profético.

moderna, y tiene una peculiaridad que, de nuevo, iguala la escritura histórica a la forma apocalíptica: no es una moralización parenética.

La parénesis, que como ya hemos mencionado anteriormente sirve como elemento de distinción entre la profecía y el apocalipticismo (especialmente en el período testamentario), se caracteriza por el uso explícito de exhortaciones directas al lector para influir en su adiestramiento moral. Frente a la amenaza expresa del profeta, que advierte a sus lectores de las consecuencias que acarreará su degeneración ética, el escrito apocalíptico es edificante por medio de analogías, similitudes, o reflexiones sugeridas por la existencia del proyecto divino que manifiestan la grandeza de Dios y la necesidad de mantenerse moralmente entre sus elegidos. El apocalipsis no necesita advertir a su lector acerca de dónde acabará si no cumple con los deseos divinos; será éste, al recapacitar sobre la revelación que ha recibido del visionario, el que modifique su conducta por miedo a la situación que sus actos en el presente le harán ocupar en el futuro, cumpliéndose así la verdadera función moralizadora de los textos escatológicos (Schmithals 1975: 48).

Las crónicas medievales instruyen espiritualmente de la misma manera. Frente a la explicitud parenética que encontramos en el resto de los géneros de índole religiosa (homilias, escritos devocionales, penitenciales...), la moralización presente en la historiografía es puramente expositiva. El recurso a la ejemplaridad, la muestra de figuras y hechos imitables como método pedagógico, sustituye al adoctrinamiento directo y a las exhortaciones manifiestas, buscando una mayor efectividad por medio de la idea pre-humanística de la *applicatio*, es decir, de la aplicación de una acción pasada al mundo actual. El texto cumple su intención hermenéutica, desvela el significado de aquellas acciones que podemos tomar como modelo, pero se detiene antes de invadir el

Sobre la doble condición de Gioacchino como historiador y profeta apocalíptico, vid. Reeves (1969: esp. 3-96).

terreno personal del lector con una parénesis abierta. El historiador, al igual que hacía el visionario milenarista, no siente la necesidad de dar el último paso en su formación ética, sino que espera de su público una modificación del comportamiento ante la verdad que le está descubriendo.

De hecho, y superando en ocasiones la exclusión parenética de los apocalipsis, la misma retórica ejemplarizante tampoco se muestra de forma abierta a los ojos del lector. Salvo en casos extremos, como pueden ser la *Vita Edwardi Secundi* o la *Historia Anglorum* de Henry of Huntingdon, donde los narradores adoptan un estilo casi homilético para enfatizar la conveniencia de seguir los pasos de sus protagonistas,¹⁸ es muy difícil encontrar invitaciones directas para que actuemos como lo hacen los héroes que aparecen en las crónicas. Los autores no nos dicen abiertamente que las figuras históricas de sus obras deberían servirnos de modelos conductuales, ni que las hazañas que pueblan sus relatos tendrían que ser imitadas en la actualidad; de forma más indirecta, todo el texto inculca un concepto de que la historia funciona como una *magistra vitae* infalible, por lo que la valoración, positiva o negativa, de cada uno de los acontecimientos apunta hacia la enseñanza moral que la audiencia debe obtener del texto. El aspecto edificante de la crónica será efectivo en tanto en cuanto la explicación hermenéutica sepa establecer, de forma inequívoca, la relación entre los designios de Dios y su plasmación en el transcurso de la historia.

Por eso, la mejor manera de adoctrinar moralmente al lector de las crónicas es presentar la historia como regida, en todo momento, por la mano de Dios, es decir, seguir la máxima principal sobre la que se sustentan todos los escritos apocalípticos desde sus orígenes: “The purpose of such [historical] narrative was not to inform people more accurately about their world and neighbors, but to show how the world mirrored

God's immanence, and therefore the subordination of the human to the divine" (Nichols 1983: 5). La temática de la Justicia Divina y la retribución eterna, punto culmen de expresión escatológica que atestigua el dominio ejercido por Dios sobre la creación, se utiliza con intenciones moralizantes en la mayor parte de las crónicas, llegando a convertirse en el eje central en algunos casos, como el de la *Chronica Majora* de Matthew Paris. No es necesario, por lo tanto, que un cronista como John of Trevisa, en su *Polychronicon*, nos persuada a comportarnos a imitación del rey Edward III en su heroica reconquista de Escocia: la victoria del monarca ha sido "a Goddes owne dome" (Babington and Lumby 1886: 7.527), al igual que anteriormente su reinado se ha calificado como un "Godes blessing" para el pueblo inglés (Babington and Lumby 1886: 7.523), por lo que al lector se le exige que sepa extraer la enseñanza ética de esta decisión providencial y que se comporte de forma análoga al rey en su propia vida. En definitiva, el propósito didáctico no sólo se articula a través del mensaje escatológico, sino que emplea la misma técnica que podemos encontrar en cualquier escrito apocalíptico, sobre todo en los pertenecientes al período altotestamentario.

En resumen, de las tres implicaciones ideológicas posibles que Hayden White atribuye a la crónica medieval, "political, religious and moral/didactic",¹⁹ las dos últimas, como hemos visto, eran corrientes en el género apocalíptico y servían no sólo para definir el posicionamiento ético de los narradores de este género (con la consecuente acción acorde a una praxis social específica), sino también para determinar

¹⁸ Completamente parenéticas son la denuncia de la avaricia existente en la corte eduardiana en la *Vita* (Denholm-Young 1957: 91) o la profecía de la invasión escocesa como castigo por la inmoralidad inglesa en Huntingdon (Greenway 1996: 339-41).

¹⁹ Aunque indudablemente basada en las hipótesis de Northrop Frye sobre narrativa de ficción, la aproximación de Hayden White al discurso historiográfico, recogido en su *Metahistory* (1973) es, probablemente la obra más influyente en este campo en los últimos años. Entre otras teorías, White clasifica las posibles "ideological implications" que servirían como designadores de las ideologías generales preferidas por los historiadores en cuatro grupos (Anarchism, Conservatism, Radicalism and Liberalism), todas ellas extraídas de la historiografía del siglo XIX (dado que éste es el objeto principal de dicho estudio), y de los que sólo podrían aplicarse estas tres configuraciones en la Edad Media (White 1973: 22-24).

la organización, el método y el estilo de los textos. Nos resta, sin embargo, la consideración de la ideología política, nacionalista en estos períodos tempranos de definición de estados europeos, que al contrario de lo que pueda parecer, tampoco está exenta de la influencia escatológica en este caso.

No supone una contradicción afirmar que una crónica pueda defender una concepción universal de la historia, como hemos explicado ya, a la vez que posee un carácter explícitamente nacionalista. De acuerdo con la correspondencia de microcosmos y macrocosmos en la Edad Media, el devenir histórico de un territorio reflejaba el progreso de la humanidad entera, y viceversa, por lo que ninguna dimensión podía desligarse de la otra. La necesidad de autoafirmación que los incipientes estados europeos sintieron según transcurría el medievo, unida al progresivo alejamiento de la historiografía del entorno exclusivamente monástico, condujo a la creación de crónicas cada vez más centradas en aspectos domésticos, pero siempre partiendo de una globalización histórica subyacente. La dependencia entre los aspectos nacionalistas y los universales oscilaba según el ambiente donde se componía la crónica, los intereses del historiador o, incluso, la lengua en que fuera escrita: siendo archidiácono y escribiendo en latín, no es de extrañar que Henry of Huntingdon segmentara su historia de Inglaterra, la *Historia Anglorum* (c. 1135) siguiendo el patrón del Éxodo bíblico, incluyendo la asociación de dinastías inglesas y plagas contra Egipto, reservando una singularidad muy limitada al pueblo anglosajón; por su parte, la *Metrical Chronicle* de Robert of Gloucester, en inglés y con financiación probablemente aristocrática, sólo recurre a hechos extra-nacionales para justificar el carácter glorioso de su país (a través, sobre todo, de las hazañas de Brutus, ll. 210-539) y se limita bastante escrupulosamente al desarrollo de la historia inglesa. Sin embargo, en todas ellas se manifiesta la idea implícita de que los acontecimientos de la nación están ineludiblemente asociados a los

del resto de la creación y que, tratando la historia inglesa, se puede estar hablando de la totalidad del plan divino.

Por esta razón, el sentimiento de identidad nacional, lo que en el Renacimiento ya podremos calificar directamente como ‘patriotismo’, tiene un carácter peculiar en los escritos cronísticos. Ante la falta de una tradición de historiografía oficial, financiada por el rey o por la corte y que garantizara de manera irrefutable la adhesión a las ideas del estado, el nacionalismo expresado por los cronistas debía proceder de la convicción de que las acciones del propio país estaban refrendadas por la voluntad divina. El historiador no parte de una certeza patriótica, del convencimiento de que los intereses y las condiciones de su patria son los correctos, por lo que cualquier rasgo de identidad es elogiado y cualquier acción, especialmente en oposición a otros estados, es justificable; no hay nacionalismo externo o apriorístico. El movimiento se produce en el sentido inverso y será el resultado de los acontecimientos históricos, el consenso con el plan providencial de la historia universal, el que legitime la creencia en los valores patrióticos por estar éstos respaldados por la voluntad de Dios.

La victoria contra los escoceses tras el asedio a Berwick, narrada en el anónimo *Prose Brut* (Brie 1908: 188-92), ofrece uno de los momentos álgidos de fervor nacionalista en la historiografía medieval inglesa. El cronista no parece conformarse simplemente con el triunfo en el campo de batalla, sino que necesita recrearse en el exagerado y humillante recuento de los muertos en el enfrentamiento (25.700 escoceses por un sólo caballero inglés) y la descripción de las vejaciones que el rey inflige a sus adversarios, por lo que la celebración por la victoria inglesa acaba derivando en una exaltación ponderativa de los valores sureños. Sin embargo, este patriotismo desmesurado sólo se manifiesta a partir de la confirmación que la derrota de las fuerzas escocesas ha supuesto a los ojos del lector: no se da por hecho que las razones que

condujeron a los ingleses a la guerra tuvieran que ser necesariamente las correctas, por lo que merecerían la victoria, sino que es el resultado de haber triunfado sobre los escoceses el que confirma que el pueblo inglés sigue los designios de Dios y, por ello, sus actos son dignos de alabanza. De hecho, la victoria inglesa se ornamenta con una serie de términos religiosamente marcados (“mightynesse”, “gracious power”, “Kyngus grace”, Brie 1908: 189) que desvelan la intervención celestial tras los acontecimientos y que aportan una dimensión alegórica de divinidad a la figura de Edward III, apuntando directamente a la exaltación de los ingleses: sólo un pueblo que equivalga al Reino Prometido en el cielo podrá tener como rey una representación simbólica de Dios. El fervor nacionalista, por tanto, se supedita a la adecuación al plan divino y los valores de un país solamente serán elogiados cuando respondan al proyecto, escatológico al fin y al cabo, de Dios en la historia.

Esta forma de identidad patriótica no sólo se sostiene en la perspectiva escatológica de la historia y se complementa con imaginaria milenarista en multitud de crónicas a lo largo del medievo,²⁰ sino que se corresponde exactamente con el tipo de sentimiento nacionalista que podemos encontrar en los escritos apocalípticos durante la Edad Media. Alexander, en su famoso estudio sobre el historicismo de los apocalipsis medievales, analiza cómo estos textos llegaban a tergiversar su información para acomodar los intereses de las naciones con los hechos pasados y así, amparándose en la voluntad divina, utilizar la historia para ensalzar los valores de los respectivos pueblos (1968: 1005-7). La versión griega del *Pseudo-Methodius* (s. VII) relata una victoria inexistente de los bizantinos sobre los turcos, mientras que el original del *Oráculo de Baalbek* (s. VI) retrasa en más de cien años las acciones del emperador Constancio II en las Guerras Persas, ambos con la oculta intención de enaltecer la gloria bizantina y

²⁰ Nótese, por ejemplo, el uso de símbolos y retórica apocalípticos en la descripción de los escoceses que hace Trevisa en el *Polychronicon*.

romana. Además, cuando la historia no podía “acomodarse” a la realidad, el autor buscaba otras razones para justificar que Dios quería que sus elegidos fueran derrotados, normalmente como medio punitivo, por lo que el papel sufriente de esas naciones también entraba dentro de los planes divinos.²¹ Por lo tanto, la clase de identidad nacionalista que aparece en las crónicas bajomedievales, sustentada por el consentimiento escatológico del esquema histórico divino, ya era el método común de expresar sentimientos patrióticos en los apocalipsis de la Alta Edad Media, algo que resulta difícil de encontrar en cualquier otra corriente literaria.

No obstante, debemos recordar que la nacionalista era la motivación menos importante entre las que impulsaban el trabajo de los cronistas, muy por detrás de la religiosa y la didáctica, y esto era producto de las condiciones, tanto espaciales como autoriales, en las que se producían estos textos. La historiografía medieval inglesa procede casi exclusivamente del entorno monástico y de los grandes representantes del género; William of Malmesbury, Matthew Paris o Thomas Walsingham, eran monjes, por lo que la persistencia de elementos religiosos y la constante aparición de ideas escatológicas no son en absoluto de extrañar (Grandsen 1975: 377). De hecho, las peculiaridades de estos centros de producción monásticos hicieron que algunos rasgos del proceso de composición de las crónicas fueran análogos a los de los antiguos apocalipsis, especialmente en lo relativo a su autoría. Estos aspectos repercutieron posteriormente en la forma definitiva de las obras. Entre ellos, la anonimidad, o en su caso, la atribución “corporativa” a un cronista, están muy cerca de la característica pseudonimia de los textos apocalípticos, ya que a ambas se llega tras un proceso similar.

En un monasterio,

²¹ Este tópico, que Georges Sorel bautizara como “violence eschatologically postponed” (1999: 179) y que fundamentó la excusa milenarista para el uso de la guerra y la violencia con fines cristianizantes a finales de la Edad Media, tiene el mismo origen que el patriotismo expresado en estas crónicas. Las

a chronicle might be the work of more than one monk [and] was composed by various people. Thus chronicles were *corporate productions*. Most are anonymous; only the more sophisticated ones have names attached. Their anonymity, however, is of little importance since the resources which a chronicler used and, in normal circumstances, the views he expressed [...] must surely have been those of his community... (Grandsen 1990: 136)

Las crónicas, por lo tanto, acababan convirtiéndose en verdaderos mosaicos que reflejaban los intereses, los estilos y las incorporaciones de diferentes centros de producción de textos, amén de las diversas manos que habían intervenido en ellas. Estos “échafaudages narratifs” (como califica Genet las crónicas inglesas tras estudiar su método de composición, 1997: 28) recurren a la anonimidad en multitud de ocasiones por no poder resolver el problema de autoría que esta forma de escritura les planteaba: cada compilador era autor de uno de los progresivos estados o versiones del texto, pero no puede considerarse que fuese el responsable de la totalidad de la crónica (en realidad, los máximos responsables deberían ser los superiores monásticos que comisionaban la creación de los textos). De hecho, muchos de los nombres que hoy encontramos asociados a las crónicas de forma autorial, como Henry Knighton o Thomas Walsingham, son simples eslabones de una cadena de producción textual, que la crítica moderna ha elegido para poner al frente de una tarea combinada por ser, normalmente, el colaborador más destacado o el que dio los últimos retoques.²² Para decirlo claramente, el afán contemporáneo de imponer una autoría a las obras medievales ha conducido a una verdadera pseudonimia en este género, ya que presentamos como autores a los que, en ocasiones, fueron simples versionadores de los textos que recibían.

penurias de un país servían de acicate a los sentimientos nacionalistas solamente cuando en un horizonte ultraterrenal se contemplaba la victoria sobre los enemigos.

²² Una magnífica explicación de este proceso compositivo basada en la figura de Matthew Paris y su *Chronica Majora*, puede hallarse en Lewis (1987: 8-32). Lewis estudia cómo Paris retoma la versión anterior compuesta por Roger Wendover y otros escribas y añade algunos capítulos más, así como parte de sus iluminaciones, pero sin finalizar por completo la obra. Al final, la impresión que resulta es que Paris sólo fue otro contribuidor, aunque el más importante, sin duda, en la creación de la *Chronica* tanto en su vertiente histórica como en la pictórica.

Este mismo fenómeno, aunque excluyendo el factor contemporáneo, es el principal causante de la pseudonimia autorial, uno de los rasgos más característicos del género apocalíptico. Salvo una pequeña minoría, los escritos apocalípticos siempre aparecen atribuidos a una figura venerable del pasado, normalmente conocida por su capacidad profética, con lo que, incurriendo en tergiversaciones acronísticas, se pretendía conceder mayor crédito a las predicciones y a los hechos descritos, algo necesario en un tipo de literatura tan desmedido. Pero no es la credibilidad la causa primera de la pseudonimia apocalíptica, sino el modo en que estos escritos fueron producidos. Como ocurriría posteriormente con las crónicas medievales, la mayoría de los textos apocalípticos son amalgamas de sucesivas aportaciones que a lo largo de años, décadas o, incluso, siglos (como es el caso de los *Oráculos Sibílicos*, escritos a lo largo de 600 años), acaban por conformar obras que raramente pueden disimular su autoridad múltiple. Por esta razón, desde las primeras manifestaciones, los apocalipsis optaron por la pseudonimia como medio de solucionar el problema de la autoría continuada y ocultar el descrédito que su carácter de “corporate productions” podría conferirles. Una obra como *El libro de los Jubileos* (apocalipsis genésico del siglo II a.C.), escrita durante años por diversos componentes de una secta protoesenia, ganaría mucha legitimación al ser atribuida a un ser divinamente inspirado como Moisés y no mostrar la multitud de manos por las que fue creada (Charlesworth 1976: 143); algo parecido ocurre en el caso de las crónicas medievales.²³

Sin embargo, aún más peculiar que la autoría múltiple es la consecuencia inmediata que ésta tuvo en los textos apocalípticos medievales: el fenómeno conocido

²³ Una justificación similar de la pseudonimia apocalíptica la sugiere Collins (1977), aunque no de forma explícita ya que, tras desarrollar el proceso por el que basa en cuestiones históricas la necesidad de usar autores pseudónimos, no termina de exponerlo en sus conclusiones.

como *aggiornamento*.²⁴ Con este término, utilizado según mi conocimiento exclusivamente en el ámbito escatológico, definimos las modificaciones que los sucesivos editores de los escritos milenaristas incluían en las obras para que las profecías de sus predecesores acabasen ajustándose a la realidad histórica, es decir, se aseguraban el acierto de sus predicciones cambiando el texto en un tiempo en el que los hechos “profetizados” ya habían ocurrido. Entre estos *vaticinia post eventum*, por ejemplo, podemos observar cómo la versión griega del *Pseudo-Methodius* corrige el original siríaco cuando éste profetiza que la ocupación musulmana de Bizancio duraría menos de 50 años; sucesivos *aggiornamenti* aumentaron esa cifra hasta 70, 119 años y, finalmente, *sine die*, ante la falta de reconquista cristiana, en un intento de acomodar el pronóstico inicial a los hechos acaecidos y, de ese modo, no perder la credibilidad de las propiedades adivinatorias del texto (Alexander 1968: 1008).

Actualizaciones de este tipo eran frecuentes en el género apocalíptico y, aunque no han sido estudiadas como un fenómeno autónomo, debían ser práctica común también en las crónicas medievales. La costumbre de incluir profecías y vaticinios en la historiografía medieval, aspecto que trataremos más adelante, implicaba un riesgo considerable para los autores de textos cronísticos, quienes podían errar en sus predicciones, pero también permitía a sus sucesores la introducción de *aggiornamenti* correctivos en versiones posteriores. Sabemos, por ejemplo, que esta técnica la empleó Geoffrey of Monmouth en su *Historia Regum Britanniae* al retomar la profecía de Stephen of Rouen sobre el fin de la ocupación normanda de Inglaterra; el monje de Bec, en su crónica *Draco Normannicus* profetizaba la victoria del dragón rojo (el pueblo sajón) sobre el dragón blanco (la aristocracia normanda) durante el reinado de Henry I,

²⁴ En realidad, el *aggiornamento* no se ciñe exclusivamente a la época medieval; seguramente se daba también durante el período bíblico y en los siglos post-apostólicos, pero los estudios modernos se han centrado en su estudio dentro del medioevo, probablemente, por tener mayor acceso a las fuentes históricas del período. Sobre algunos ejemplos de este fenómeno, vid. Alexander (1967) o Yuval (1998: 107-10).

es decir, predecía la independencia inglesa antes de 1135 (algo que sabemos que tardaría casi un siglo más), por lo que Geoffrey tuvo que refrenar el ardor patriótico de su fuente y prorrogar la supremacía normanda por más tiempo²⁵ (Gibson 1981: 179-81). También sabemos que la nueva versión de principios del siglo XV del *Polychronicon* de John of Trevisa (BM, Harley Ms. 2261), que en un principio solamente pretendía continuar la narración hasta 1401, introdujo modificaciones sustanciales del texto anterior; el nuevo escriba, posiblemente Jacob Ravenscroft, cambió la inclinación política del texto de Trevisa ante la ocupación del trono por la dinastía Lancaster, “corrigiendo” la opinión desfavorable que el cornuallés tenía de esa familia y rebajando en varios grados la carga ideológica de la crónica (Babington and Lumby 1886: lxxvii-lxix; Albano 1993: 96). Y pese a no estar demostrado documentalmente, es sospechosa la fiabilidad predictiva de Andrew of Wyntoun en su *Orygynal Cronykil of Scotland*, capaz de prever plagas o resultados bélicos de forma precisa, cuando está demostrado que la última parte de la obra está compuesta por otro escritor procedente de su misma sede en St. Andrews (Albano 1993: 182-3). El *aggiornamento* apocalíptico, en conclusión, debía ser un recurso conocido y explotado por los cronistas ingleses, que influiría más que en la forma final de los textos en una recepción favorable por parte de la audiencia.

En relación también con la refundición continuada de las crónicas, la necesidad de autenticación textual de los historiadores medievales conecta con la de los antiguos escritos escatológicos en su falta de rigor al dar cabida a información inverosímil o narrada de un modo fantástico, simplemente por estar respaldada por la palabra divina.

²⁵ Pese a no eliminar completamente la victoria de los sajones descrita por su antecesor, Geoffrey acaba aceptando el gobierno normando a largo plazo, como se vería más que probable a mediados del siglo XII: “The Red One [Dragon] will grieve for what has happened, but after an immense effort, it will regain its strength. Calamity will next peursue the White One and the buildings in its little garden will be torn down. [...] Once again the White Dragon shall rise up and will invite over a daughter of Germany. Our little gardens will be stocked again with foreign seed and the Red Dragon will pine away at the far end of the pool” (Thorpe 1966: 172-3).

A los ojos del lector moderno, parece un contrasentido la continua referencia de estos cronistas a fuentes escritas o a tradiciones textuales anteriores para acabar introduciendo elementos que resultan increíbles a simple vista. Por mencionar un ejemplo, Laȝamon comienza su *Brut* con una escrupulosa relación de las fuentes históricas de prestigio documental que ha utilizado como guía al relatar su crónica:

Laȝamon gon liðen wide ȝond þas leode
And bi-won þa æðela boc þa mekede Seint Beda.
An-oþer he nom on Latin þa makede Seinte Albin.
And þe feire Austin þe fulluht broute hider in
Boc he nom þe þridde leide þer amidden
Þa makede a Frenchis clerc (ll. 15-20)

No obstante, pierde toda credibilidad cuando, posteriormente, observamos cómo se insertan sin el menor reparo episodios basados en elementos mágicos, al estilo de la creación de Stonehenge, o seres sobrenaturales, como los elfos que “bautizan” a Arthur. Lo mismo podría decirse de una crónica tan fundamentada en tradiciones textuales, como la *Gesta Regum Anglorum* de William de Malmesbury, y su abandono completo a la más remota fantasía al tratar el tema artúrico (lo que ya indignara a Beryl Smalley en su momento, 1974: 90-1); y así, podríamos mencionar desde Geoffrey of Monmouth y sus dragones, hasta Andrew of Wyntoun y sus conversaciones con el diablo.

Sin embargo, no parece haber ninguna contradicción entre el respaldo documental y la aparición de elementos sobrenaturales y esto se debe, al igual que ocurría en los escritos proféticos o apocalípticos parabíblicos, a que existe un modo de autenticación superior al recurso a las fuentes históricas que justifica hechos que, en cualquier otro contexto, serían irracionales: la voluntad escatológica de Dios. Sin pretender entrar en la espinosa cuestión de la veracidad y los límites de lo fantástico en

las crónicas medievales,²⁶ sí es llamativo comprobar cómo los historiadores buscan la fiabilidad testimonial, y la marcan con indicaciones de la procedencia de la información, hasta entrar en un terreno volitivo divino, donde todo parece auto-refutarse por su contribución al plan de Dios. No se trata, por lo tanto, de la admisión de elementos sobrenaturales para favorecer el aspecto ficcional de las obras; tampoco de la creencia en la veracidad de estos episodios por parte de los cronistas; simplemente ocurre, en un estado anterior más primitivo a estos supuestos, que cuando lo narrado se ajusta a un proyecto superior, se produce una suspensión de la condición testimonial historiográfica, ya que ésta se justifica *per se* en su propia conveniencia. Esta misma característica es la que Marjorie Reeves encuentra en los escritos proféticos (y con ellos, en los de índole apocalíptica) de la Edad Media:

It is of the essence of prophecy that it must be rooted in some form of authentication. Over the many centuries of prophets, authentication has taken many forms: the direct voice of a god, the configuration of the stars, the appearance of phantoms, monstrosities and portents of one sort or another, natural disasters read as warning signals and, finally, belief in an inevitable design in history which, given the right clues, can be extrapolated into the future. (1999: 1)

Esta supresión del sustento documental histórico no sólo acerca los escritos historiográficos al funcionamiento del discurso profético, sino que también permite a los cronistas la inclusión de profecías y visiones milenaristas en estos textos, pese a la contrariedad ontológica que ambos conceptos parecen presentar. Según progresa la historiografía medieval, en especial entre los siglos XI y XIII, observamos, cada vez con más frecuencia, la aparición de profecías o, incluso, presagios apocalípticos haciendo de colofón dentro las crónicas o terminando cada uno de los períodos históricos en los que éstas se dividen (reinados, dinastías monárquicas, etc.). Geoffrey of Monmouth consagra la quinta parte completa de su *Historia Regum Britanniae* a las profecías de

²⁶ Compleja cuestión que ha dado mucho que hablar a la crítica moderna. Para un acercamiento mínimo,

Merlin, mientras que el *Prose Brut* incluye una sección profética detrás de cada reinado para explicar las consecuencias que éste tendría en el futuro. La *Historia Anglorum* de Henry of Huntingdon, por su parte, copia literalmente los vaticinios apocalípticos del *Pseudo-Methodius* (probablemente a través de Adso de Montier-en-Der) y lo mismo hacen otras crónicas contemporáneas como la *Gesta Henrici II et Gesta Regis Ricardi* de Roger of Howden o la *Chronicon de Rebus Gestis Ricardi Primi* de Richard of Devizes (Coote 2000: 44-58). La historiografía medieval inglesa se nutre de estos discursos proféticos poniendo a veces en dificultades a los historiadores modernos, como lamentara Alexander (1968: 999), que no pueden distinguir dónde está la línea en las crónicas entre lo comprobado de forma “testimonial” y lo vaticionado (o subjetivamente deseado) por los autores.

Esta recurrencia de elementos proféticos y apocalípticos en las crónicas (que no nos ocupan en este capítulo por no pertenecer a la taxonomía genérica de estos escritos) sirve como claro indicador del punto de vista temporal desde el que se configura la narración de estas obras. Pese al carácter retrospectivo que obviamente se supone a cualquier género histórico, las crónicas medievales no se ciñen a una simple relación analéptica entre historiador e historia narrada, es decir, a ofrecer desde el presente los acontecimientos pasados, sino que necesitan una perspectiva que incluya el futuro para acometer su labor. Siguiendo el punto de vista de los visionarios apocalípticos clásicos, el narrador es incapaz de considerar el pasado desde el presente, requiere un desplazamiento proléptico que le ofrezca una visión de conjunto de la historia y así poderla comprender en toda su significación. No es necesario que este desplazamiento futuro llegue al fin del mundo (en algunos casos, está claro que sí lo hace, como en *Cursor Mundi*, narrado “almast at þe werlds end”, l. 9370), pero sí debe posicionarse en el final de un período o una época. Sólo así se explica la repetitiva inclusión de

sugiero el enfoque de Taviani-Carozzi (2002) y, la bibliografía que menciona en su estudio.

profecías en las crónicas: el pasado no sólo abarca los eventos anteriores al momento de escritura de la obra, sino también el presente e incluso parte del futuro del escritor porque, en una clara disociación autor-narrador, la focalización discursiva se hace desde un tiempo ulterior y, desde ahí, todo está dentro del pasado. Pasado, presente y futuro del autor se aúnan dentro del pretérito de un narrador colocado en un tiempo más allá, por lo que el contenido de la crónica puede ser prospectivo, aunque el discurso siempre se ofrezca retrospectivamente.²⁷ Las profecías reunidas en estos escritos, por lo tanto, deben considerarse como tales porque los estudios modernos, tras contrastar las fechas de composición con los eventos narrados, así lo han decidido; sin embargo, a ojos del cronista medieval, muchos de esos vaticinios se integraban dentro de la sucesión de hechos históricos *pasados* que se pretendía contar.²⁸

Este discurso formalmente retrospectivo y temáticamente semi-prospectivo, cuyos únicos paralelos, a mi entender, se dan en la escritura profética y apocalíptica, facilita la concepción de la historia como un ente maleable, sometida a factores alejados del plano meramente cronológico y, por tanto, divisible según criterios extra-temporales. La partición de la historia en siete períodos por parte de Paris o Trevisa (siguiendo la tradición de la *Heilsgeschichte*), en seis por Ranulf Higden (acorde con

²⁷ Esta explicación puede responder a la pregunta retórica que Godden se hace en su estudio sobre la historia en la conciencia inglesa temprana acerca de cómo un pueblo como anglo-sajón “tr[ies] to discuss events of imminent future in a language whose verbs have no future tense?” (2003: 156). El problema gramatical, la ausencia de un tiempo verbal futuro, no parece ser un impedimento para los escritores anglo-sajones, entre otras razones porque utilizan este recurso profético en el pasado en multitud de ocasiones. Tanto en las homilias de Ælfric como en varias de las *Blickling Homilies*, especialmente aquellas de temática milenarista, puede observarse cómo el narrador realiza un desplazamiento cognoscitivo hacia delante (enfaticado por frecuentes expresiones como “we leorniaþ”, “we witon”...) que le permite relatar los eventos futuros utilizando verbos en pasado. Aparte de otras estrategias puramente gramaticales (perifrásticas, principalmente), esta técnica es una de las soluciones con las que se solventaba la carencia de futuro en el inglés antiguo.

²⁸ Compárese con lo que dice Marcel Simon sobre los *Oráculos Sibílicos*, porque está describiendo la misma técnica en uno de los principales textos apocalípticos cristianos: “On peut dire, en schématisant, que la Sibylle est hors du temps. Sans doute, elle est censée proférer ses oracles dans un passé lointain. Mais sa mission prophétique subsiste à travers les siècles” (1989: 224). La explicación que ofrece su estudio para esta mezcolanza de tiempos es que la sibila busca refutar el plan divino por medio de la creación de una cronología “méta ou trans-historique” (1989: 225) que no se vea influenciada, en ningún

San Agustín), o en cinco por Huntingdon y Langtoft (según las plagas egipcias), o la organización aleatoria de las épocas en *Cursor Mundi* (basándose en la figura de la Virgen María), sólo son posibles desde un posicionamiento futuro y global del narrador que estructure el progreso de la humanidad como algo completado. Los artificios de numerología o las simetrías entre hechos históricos, copiosos en algunas crónicas como el *Polychronicon* de Higden, pueden hacerse solamente desde este particular tipo de narración.

Sin embargo, otra consecuencia de este estilo discursivo nos resulta más relevante al entroncar con la tradición apocalíptica; ésta es la distancia con el presente que los cronistas manifiestan en sus obras. En contra de los escritos proféticos y a favor del género apocalíptico, las crónicas medievales no pivotan alrededor de un tiempo presente asociado al momento en que son compuestas. El desplazamiento del narrador al futuro convierte el presente en un paso más dentro del *continuum* histórico, otra etapa más en el progreso de la humanidad, por lo que ni el pasado (como ocurrirá en la historiografía de la Edad Moderna) ni el futuro (como se desprende del discurso profético) dependen de él. Siendo así,

[e]very new page of the clerical chronicle was potentially, at least, a new beginning; interest, not relevance, was the criterion determining selection. The clerical chronicler was in every case confronted by an excessively wide choice of causes: he had no modern conception of causality to limit his range. Consequently, he tended to relate happenings upon the basis of commensurability – a big war had a big cause. (Brandt 1966: 65)

La discriminación de la *relevancia* histórica (“lo que nos ha conducido a la situación presente”) a favor del *interés* explicativo (“lo que considero significativo para comprender el conjunto de la historia”) se plasma en los propios escritos cronísticos a través de una serie de mecanismos retóricos harto familiares para el estudioso

caso, por divisiones de origen humano (como sería la distinción entre pasado y futuro, que siempre

apocalíptica. El recurso a la alegoría de inclusión, donde cada personaje simboliza múltiples conceptos abstractos, o a la semiótica conjuntiva, por el cual se crea un sistema de señales que sirve para unir diferentes episodios de la narración, es patente en cualquier crónica medieval, al igual que lo fuera en los apocalipsis clásicos. También provocado por esa aparente libertad de elección del material histórico encontramos el uso repetido de la ejemplificación, técnica cuyas implicaciones ya hemos explicado anteriormente. Pero el recurso procedente de esa desvinculación con el presente que más relevante resulta para nuestros intereses es la tipología de sentido escatológico que, en ocasiones, puede llegar a organizar estructural y cronológicamente las crónicas.

Perhaps in an intellectual world where so many ultimate truths were known, yet so much of secular and natural life was mysterious and uncontrollable, the ability to discern the “argument”, which involves the alignment of discreet entities with one another in a manner that invokes the verifying presence of some generally accepted principle was nearly lost. The significance of single events was often, of course, a subject for comment, but the events in which historians found meaning, linking heaven and earth in a vertical cut (in Auerbach’s classic formulation) were almost always out of the ordinary. (Partner 1985: 17)

Para el cronista medieval, los pequeños actos de cada individuo en la tierra reflejaban las grandes acciones de la humanidad dentro de la historia de la salvación y se correspondían con los acontecimientos que tendrían lugar tras el fin de este eón, en el Reino escatológico prometido. Como si fuera una extensión de la teoría del micro y el macrocosmos, esta ideología implicaba una visión reduccionista de la historia, ya que prácticamente eliminaba la posibilidad de libre albedrío, y más aún de la historiografía, que debía centrarse solamente en aquellos hechos que ofrecieran un simbolismo referencial con un plano superior.²⁹ A efectos prácticos, esto significaba que el papel del

obedece a una perspectiva subjetiva).

²⁹ A través del estudio del *Polychronicon* de Higden, y sin llegar a profundizar en el pensamiento escatológico, Albano parece alcanzar la misma conclusión: “And like the *Polychronicon*, many medieval historical works were universal histories since all events were microcosmic details of a greater

cronista debía limitarse a la elección de aquellos eventos que permitían establecer relaciones entre el Reino de Dios y la historia humana, es decir, al material “tipológicamente útil” y a su ordenación según los mismos parámetros. El cometido fundamental del historiador era, por tanto, la selección de los elementos que debían formar parte de la crónica ya que todos ellos debían trascender su significado primario y ofrecer una visión anticipada de la realidad ultraterrenal futura.

De este modo es posible explicar la inclusión de eventos difícilmente asumibles como “históricos” en las crónicas o de algunas disposiciones cronológicas inaceptables desde un punto de vista realista. Antes que a otros criterios, el autor debe ceñirse a la potencialidad trascendental de lo narrado, que será mayor cuanto más fantástico sea el hecho histórico, y a la hermética ordenación decretada por Dios: “His [God’s] mysterious ways, to which so many medieval historians resigned themselves, are hard to record “historically”: divine mystery disrupts chronology and distorts it” (Partner 1985: 18). Crónicas tan dispares como el *Brut* de Lazamon, tienen un proceso selectivo más restrictivo de lo que imaginamos en un primer momento, ya que, como puede deducirse del análisis singularizado de cada uno de sus componentes, siempre es posible establecer un paralelismo con el más allá escatológico. Dentro de estas crónicas, “[a]ll events, even the least important of them, were considered part as of the divine scheme of things” (Chenu 1968: 171). En definitiva, la configuración final de este tipo de obras, tanto en sus componentes como en su organización argumental, dependía de su contraste con el esquema escatológico, por lo que su punto de partida no se aleja demasiado del de los escritos apocalípticos: obviando la, en ocasiones, diferente factualidad de los hechos presentados, la única distinción se halla en la permisividad que deben mostrar los autores a la hora de elegir sus materiales.

macrocosmic process. And so, religious ideology shaped the outer structure of medieval historiography

Las características taxonómicas que equiparan el género cronístico y el apocalíptico son, en conclusión, fundamentales en el contexto literario medieval y, en este caso, sí es innegable la influencia directa de la segunda tradición sobre la primera. Hemos analizado los rasgos genológicos comunes al *corpus* de las crónicas, pero el estudio específico de cada una de las obras nos revela que, tanto temática como visual o fraseológicamente, estos escritos tienen una deuda notabilísima con el apocalipticismo bíblico y post-apostólico. Al fin y al cabo, la convivencia prolongada durante siglos en las plumas de los grandes pensadores escatológicos medievales, desde San Agustín hasta Gioacchino da Fiore, desdibujó parcialmente sus diferencias y aproximó sus principios figurativos. Aunque no estemos completamente de acuerdo con Paul Alexander cuando afirmaba que “[m]edieval apocalypses, then, are chronicles written in the future sense and deserve close attention on the part of historians of the Middle Ages” (1968: 1018), suscribimos enteramente esta idea cuando, en un acto de osadía crítica, nos atrevemos a mostrarla desde el lado contrario: “Medieval chronicles are apocalypses written in the past sense and deserve close attention on the part of apocalypticists of the Middle Ages”.

and, hence, the particulars of that history as well.” (1993: 23).

3.4. CONCLUSIÓN

Considerados como categorías legítimas en el análisis crítico, y a pesar de su siempre azarosa definición, los géneros literarios en la Edad Media suponían una guía ejemplar, a veces incluso correctiva, no sólo para la composición de obras de ficción, sino también para su recepción. Por debajo de nuestras abstracciones virtuales, el escritor medieval encontraba en el género un *ars dictaminis* que seguir y al que adaptar un mensaje preconcebido de modo que fuera comprendido por su audiencia. Cuando este género contenía el germen del apocalipticismo en sus constituyentes formales, como hemos observado en las *Dream Visions* y en las crónicas históricas, la obra individual recibía una aportación significativa escatológica, que podía o no ser acompañada posteriormente por otros elementos específicos de ese escrito, pero de la que no podía desprenderse al ser considerada desde una perspectiva más generalizadora. Por ello, y al igual que ocurre con otros aspectos retóricos, el apocalipticismo propone puntos de contacto entre géneros y tipos discursivos aparentemente alejados entre sí, hecho que resulta susceptible de ser aprovechado para establecer nuevas clasificaciones literarias, originales con respecto al panorama crítico actual.

Y es que lo visto en las *Dream Visions* y en las crónicas es un fenómeno extensible a gran parte de los géneros medievales. Estudiando ciclos enteros de romances, Valerie Lagorio llega a la conclusión de que existe un “apocalyptic mode” que abarca todo el género caballeresco, justificable en el “apocalyptic outlook which prevailed in the era of its composition” (1978: 1). Ahondando más en el asunto, Penn

Szittya atribuye la génesis del romance propiamente inglés a la formidable corriente ilustradora de manuscritos apocalípticos que se propagó entre los monasterios insulares a mediados del siglo XIII (1992: 385-90), mientras que Diana Childress encuentra en la intervención del elemento escatológico la razón por la que los “romances hagiográficos” (al estilo de *The Sege of Melayne*, *Sir Gowther* o *Robert of Sicily*) evolucionan desde la forma básica del género caballeresco hasta adquirir finalmente su particular estética híbrida (1978: 319-20). Dejando a un lado cada una de las hipótesis, tanto estos estudiosos como muchos otros reconocen la convergencia de ambos géneros “in the complex of values, ideology, and language” (Szittya 1992: 387) sin necesidad de concretarla en obras determinadas.

Tampoco la peculiar disposición temporal de las *ballads* inglesas medievales, discursivamente fragmentaria y actual pero con una clara intención tipológica en su mensaje trascendental, puede escapar a la inevitable asociación con el género apocalíptico, y menos aún cuando observamos el parentesco de multitud de ejemplos de este género con escritos apócrifos de corte escatológico (como es el caso de *The Cherry-tree Carol* o *St. Stephen and Herod*). La similitud entre la inmediatez escénica de esta clase de poemas, seguramente su rasgo más particular, y el mismo fenómeno presente en los viajes apocalípticos pseudo-epigráficos, complementada por la incesante pretensión reformista, social y moral que exhiben las *ballads*, facilitarían mucho el contacto entre ambos géneros, como parece reflejar el extenso *corpus* de avisos milenaristas que se compusieron con esta forma. No deja de ser sintomático que la desaparición de las *ballads* de asunto religioso a mediados del siglo XVI coincida con el fin de la interacción del apocalipticismo genérico (obviamente no del temático) con las formas líricas, indicador seguro, para críticos como Watt (1993: 97) o Spufford (1995: 241), de una correspondencia más que casual entre ambos modelos.

Sin embargo, ha sido el género profético, incluso la vertiente política de éste, el que se ha considerado en más ocasiones en su analogía formal con el apocalipsis por razones evidentes. Dejando aparte su procedencia común desde los tiempos bíblicos y la perenne confusión de sus temáticas y estilos a los ojos de los visionarios medievales,¹ si abstraemos los principios que conforman la profecía política, ya sea como género o como discurso,² hay que reconocer su afinidad prácticamente punto por punto con el apocalipsis. Cualquier reflexión sobre la forma profética acaba conduciendo irremediabilmente a la literatura apocalíptica, haciendo que la división entre “profecía apocalíptica” y “profecía política”, propuesta, por ejemplo, por Glanmor Williams (1974: 104), parezca más anacrónica que real. La progresión coincidente de ambas formas durante la Alta Edad Media concluyó en una simbiosis completa dentro de los escritos de Gioacchino da Fiore (apocalípticos por sus implicaciones exegéticas, con un modo de expresión puramente profético y formalmente a caballo entre ambos discursos), los cuales instauraron un tipo específico de texto proléptico que aunaba las propiedades de los dos géneros (Reeves 1969: 16-27 y 1972: 107-15); así, los escritos pseudónimos atribuidos a Merlin en Inglaterra, desde Gildas hasta las *prophetia merlini* del siglo XVII, al igual que la mayor parte del amplio *corpus* descrito por Taylor (1967) o por Coote (2000), representan en realidad un híbrido entre ambas formas de expresión en donde apenas podemos especificar las propiedades del estilo profético en contraposición al apocalíptico. Sin duda, podemos afirmar que la adaptación de la antigua clasificación genérica “apocalipsis” al período medieval se produce, mejor que en ninguna otra parte, en las características del discurso profético, ya sea éste incluido

¹ Existen multitud de estudios que analizan las divergencias y similitudes de los géneros profético y apocalíptico desde la época exílica bíblica hasta el presente. Visiones generales sobre la proximidad de sus orígenes nos las ofrecen Collins (1998b) o Forbes (1995:188-250), mientras que para un análisis de su relación en la Edad Media remito a Lerner (1976 y 1983) y a Emmerson (1984) y las bibliografías que éstos incluyen.

² La distinción es obligatoria desde el revolucionario estudio de Lesley Coote sobre las profecías

en obras mayores (al estilo de *King Horn*, *Piers Plowman* o *Morte D'Arthur*) o en textos independientes.³

Y de la misma manera podríamos hacer mención del resto de los géneros literarios medievales y del modo en que muestran rasgos procedentes de, o al menos palmariamente coincidentes con, las formas apocalípticas. El pensamiento cristiano supuso un filtro narrativo, estructural y estilístico para los arquetipos retóricos clásicos, de tal suerte que la formación y evolución de los géneros durante la Edad Media estuvo claramente mediatizada por las prácticas textuales de la Biblia y sus escritos anexos. Recomendaciones como las lanzadas por Bede o Aldhelm a los autores coetáneos para que adaptaran sus escritos a las formas y estilos de la Sagrada Escritura tuvieron continuidad en la progresiva adaptación de la narrativa medieval al modelo cristiano y en su acercamiento gradual a los modelos bíblicos (Curtius 1973: 46-7). Entre esas corrientes escriturísticas, la escatológica ocupaba un lugar predominante, marcadamente influyente durante los primeros siglos del cristianismo, por lo que el efecto que pudiera ejercer sobre los géneros recién creados o modificados es de una valía considerable. Consciente o inconscientemente, los escritores aplicaban propiedades características de la literatura apocalíptica clásica a los modelos genéricos de su época, convirtiendo con ello el apocalipticismo en un principio retórico creativo donde los más preparados podían apreciar un mensaje escatológico.

³ La relación entre ambos géneros en Inglaterra, o la apropiación que la profecía medieval inglesa hizo de los rasgos apocalípticos clásicos, ha sido estudiada, además de por los mencionados Taylor (1967) y Coote (2000), por Eckhardt (1988: 121-6), Rigg (1988) o Kerby-Fulton (1990: 4-9, 133-5 y 2000). Para la misma cuestión, pero exclusivamente en la figura de Merlin, vid. Roberts (1976: 34-36), Crick (1992) o Sutton and Visser-Fuchs (1992).

4. APOCALIPTICISMO
EN EL NIVEL DEL DISEÑO
ESTRUCTURAL

4.1. INTRODUCCIÓN

Una de las mayores dificultades que plantea un estudio multidisciplinar como pretende ser éste, donde se cotejan textos bíblicos o parabíblicos, feudos acostumbrados de la ciencia exegética o la teología escritural, y textos de ficción, acometidos normalmente por la crítica literaria, es la falta de correspondencia entre las diferentes categorías que cada disciplina aplica en su método analítico. Dentro de la investigación literaria no es difícil asumir la existencia de diseños estructurales, inherentes a cualquier obra, según los cuales los elementos que constituyen la totalidad de los textos, o sólo alguna de sus partes, aparecen ordenados. Estos diseños, que se situarían en un nivel por debajo de la categoría genérica (analizada en el capítulo anterior y a la que pueden adaptarse diferentes estructuras) pero en un plano paralelo, o frecuentemente superior a su temática (ya que la misma estructura puede conformar diversos temas), no han alcanzado aún consenso en su definición o en su terminología, pero son una realidad innegable.¹ Sin embargo, los estudios bíblicos o escriturísticos han sido reticentes hasta hace bien poco a este tipo de acercamiento anclado en las bases del análisis literario. El método exegético de la *Sitz im Leben*, que ha imperado en las primeras décadas de los estudios retóricos de la Biblia, saltaba del análisis intencional del texto a su realización genérica o a su plasmación por medio de elementos argumentativos, olvidando la existencia de líneas formales superiores que se repetían a lo largo del texto y que se

¹ La mejor muestra es la dificultad a la hora de encontrar el término adecuado para definir el concepto que quiero analizar en este capítulo. Lo que en inglés parece haberse afianzado con el vocablo “structural pattern”, en castellano todavía no ha conseguido un término que convenza a toda la crítica, con propuestas como “microestructura”, “estrato”, “bloque estructural”, etc.

correspondían con los múltiples discursos presentes en él. Conceptos como “estructura profunda” o “tipología sustancial” han sido desconocidos por la exégesis moderna hasta hace poco y los tratamientos de las Escrituras al estilo de Northrop Frye en su *The Great Code*, son relativamente novedosos, puesto que la idea mítica de la inspiración divina de los redactores bíblicos ha retrasado este tipo de estudios durante años. La consideración de “pivot patterns”² dentro del texto bíblico sigue indicando un proceso de construcción intencionado y declaradamente humano, algo que no termina de agradar a los estudiosos de los escritos espirituales.

No obstante, es obvio que tanto la Biblia como los escritos de corte espiritual altomedievales, considerados como manifestaciones literarias, poseen unas unidades estructurales internas que permiten la expresión adecuada de la idea principal, según cada caso, y confieren a ciertos diseños formales unas connotaciones específicas con las que facilitar la creación posterior de arquetipos reconocibles tanto por los autores como por los lectores. De manera más pronunciada en los textos poéticos que en los prosísticos, la crítica bíblica ha aceptado la aplicación de determinadas estructuras formales, independientes totalmente de ornamentaciones externas o de técnicas estilísticas, a mensajes o temáticas puntuales sin necesidad de adecuación a un género literario expreso. El diseño estructural, como categoría inherente a, pero no exclusiva de, la taxonomía genérica, puede ser portador de significado apreciable dentro de una obra y, una vez reiterado, crear una tradición independiente capaz de ser asimilada por cualquier texto (Watson 1976: 240-4).

Más problemática es la cuestión de la existencia de estructuras formales específicamente propias del apocalipticismo dentro de la literatura bíblica o parabíblica, así como su posible traslado al mundo literario medieval. Al contrario que otros grupos

² El primero en acometer el estudio de este tipo de modelos estructurales desde la perspectiva literaria, y acuñar el término “pivot pattern” para definirlos, fue Lund (1930: 111).

literarios bíblicos, como los escritos proféticos o los gnósticos, la literatura apocalíptica judeo-cristiana se escribió de forma muy disgregada tanto espacial como temporalmente, y nunca llegó a recopilarse de forma compacta dentro de los libros canónicos (imposibilitando una recepción continuada y, con ello, una mayor facilidad de crear tradiciones discernibles) por lo que se hace difícil hallar diseños estructurales aplicables a todo el corpus apocalíptico. Hasta cierto punto, ha resultado más fructífera para la identificación de estas estructuras la búsqueda de diseños formales dentro de la complejidad organizativa que ofrece el *Apocalipsis* de Juan de Patmos (producto de la inagotable *scriptura interior* que, bajo la noción de “micro-structural level”, tratase de definir David Hellholm dentro de su compleja teoría del *Doppelurkunde*, 1986: 49-53) para, una vez hallada alguna secuencia formal de interés, rastrear sus posibles raíces en escritos escatológicos anteriores y trazar líneas de continuidad entre ellos.³ De este modo, prácticamente la totalidad de las estructuras reconocidas como apocalípticas por la crítica se manifiestan en el *Apocalipsis* juanino (y en un gran número en el *Daniel* canónico), haciendo necesaria la confluencia de cualquiera de ellas en este libro y concediendo una importancia, seguramente desmesurada en el momento de su creación, al último libro de la Biblia.⁴

Se obtengan de un modo u otro, la crítica especializada ha demostrado en las últimas décadas la existencia de un buen número de diseños que se repiten a nivel microestructural en diferentes escritos de corte apocalíptico y que buscan reforzar el mensaje central de sus respectivos textos a través de distintas estrategias. Estas configuraciones dan testimonio del reconocimiento de pertenencia a un tipo particular

³ Probablemente los ejemplos prototípicos de esta clase de estudios sean los realizados por Müller (1960 y 1972) con sus *formgeschichtliche Untersuchungen*, que han sido imitados posteriormente por diferentes críticos, como recuerda en su estudio U.B. Müller (1975: 48).

⁴ Este hecho, no obstante, no influye negativamente en un análisis centrado en la época medieval como es el que realizamos, puesto que la tradición apocalíptica que hereda la Edad Media está completamente mediatizada por el libro de Juan de Patmos.

de literatura por parte de los visionarios apocalípticos de la época bíblica, quienes no sólo habrían sido influidos por escritos anteriores, sino que habrían hecho el esfuerzo hermenéutico de descifrar el sistema interpretativo formal de esos textos para aplicar esas estructuras a sus propias visiones. El mérito que muchos estudiosos atribuyen actualmente al visionario Juan de Patmos no es tanto la creación artística de su *Apocalipsis* bíblico, sino su capacidad exegética de identificar una gran cantidad de arquetipos escatológicos (formales y visuales) en la tradición apocalíptica anterior y saber adaptarlos a su propio texto (Vanni 1980).

Del mismo modo, la literatura posterior, medieval o moderna, es consciente de estos diseños milenaristas y busca el modo de apropiarse de ellos para propagar su mensaje apocalíptico. Posiblemente en la literatura contemporánea sean menos frecuentes debido a una mayor distancia con respecto al corpus que los originó, y a un desdibujamiento de las tradiciones con el paso de los siglos, por lo que sólo aquellos autores realmente preocupados por la coherencia formal de sus escritos apocalípticos, y poseedores de una formación profunda sobre la tradición hermenéutica apocalíptica, han sabido utilizarlos.⁵ Sin embargo, en la Edad Media estas estructuras serían mucho más accesibles a los autores literarios, ya que muchas de ellas habían sido objeto de estudio por parte de los Padres de la Iglesia en su incansable labor exegética y normalmente se debatían en polémicas dogmáticas dentro del ámbito escolástico. Ocasionalmente ligados a formas de pensamiento heterodoxos dentro del seno eclesiástico, muchos de estos diseños eran desvelados gracias a los vetos, sanciones y anatemas que los textos en los que se encontraban recibieron en sucesivos sínodos ecuménicos (como ocurrió

⁵ Kermode, analizando los escritos de D.H. Lawrence, reconoce que sus “histories and fictions cannot avoid conforming with types” a los que calificará como “ritualistic and circular”, que les confieren una mayor implicación apocalíptica (1968: 14-5). Lo mismo se ha dicho en ocasiones de Joseph Conrad (Purdy, 1981:235) o de Walker Percy (Pridgen, 2000: 156-7). Sin embargo, la nómina de autores contemporáneos que utilicen diseños apocalípticos es relativamente limitada (al menos en comparación con los que utilizan temática o imaginería basada en el pensamiento milenarista cristiano) y

con los arquetipos dualistas), por lo que gozaban de una actualización continua difícil de ignorar. En otros casos, como en el de la *derelictio* visionaria, el uso era tan frecuente dentro de los escritos de carácter escatológico que es poco probable que los literatos reparasen en su singularidad, con lo que su aparición se debería a la mera interiorización de una tradición textual.⁶ De cualquier modo, en el medievo las expresiones literarias están más predisuestas al aprovechamiento de este tipo de estructuras que en cualquier otro período.

Sea en mayor o menor medida, no cabe duda de que la aparición de estas diseños formales en las obras medievales, acompañando a otros elementos estructurales normalmente de modo cohesivo, no es producto del azar. El autor medieval, en su intento de transmitir el mensaje apocalíptico (bien como eje central de la obra o como simple aporte secundario), reproduce por inercia mimética los patrones de las obras milenaristas que conoce y éstos se integran en la macroestructura tectónica de la que hablaba Gariano (1968: 65-6) interaccionando con otros modelos y multiplicando su carga escatológica. Los diseños estructurales procedentes de la tradición apocalíptica no suelen ser dominantes en la configuración de las obras y en pocas ocasiones se muestran de forma íntegra o en la completa extensión de los textos (razón principal por la que la crítica literaria general apenas ha reparado en ellos); por el contrario, su presencia en los escritos medievales normalmente es puntual y precisa, confiriendo sentido milenarista a un episodio o escena determinados, aun cuando sean posteriormente retomados por los autores para refrescar el mensaje pretendido. La estricta sistematización que algunos de ellos exigían (como los setenarios o los concéntricos) y la dudosa legitimidad dentro de

en todos ellos estamos hablando de grandes conocedores de la tradición escatológica, no sólo textual sino también crítica.

⁶ Esto, sin embargo, sigue siendo objeto de polémica entre los críticos que consideran que las estrategias formales escatológicas previas a un sueño revelatorio podían aparecer en los textos medievales de forma inconsciente, por mera imitación de los poetas (como cree Kiser, 1988: 100-2), y los que apoyan la idea de un acto intencional y disciplinado bajo cada *derelictio*, como Nolan (1977: 139-41).

la ortodoxia cristiana que otros ostentaban (como se verá con la *apocatástasis*) mantuvieron habitualmente a estos modelos estructurales en un discreto segundo plano.

Para observar cómo este tipo de diseños apocalípticos pueden hallarse inmersos en textos del medievo, he centrado mi análisis en tres ejemplos relativamente frecuentes en la literatura inglesa medieval: la *recapitulatio*, la *apocatástasis* y el dualismo estructural. Dado su reducido conocimiento por la crítica actual, se me antoja inevitable una explicación histórica de la evolución de estos diseños, partiendo desde sus fuentes bíblicas o parabíblicas y llegando hasta su aplicación en la Baja Edad Media, centrada sobre todo en discernir de qué manera serían recibidos por los autores que decidieron darles uso a finales del medievo o en qué medida serían reconocidos por los receptores de las obras que los contenían. A modo de ejemplo, reservo un apartado de cada estudio al análisis pormenorizado del funcionamiento de estos diseños en una obra literaria específica, puesto que es su reconocimiento directo en textos poéticos o dramáticos, y no la simple apreciación de tradiciones formales en la época, el aspecto más productivo que el examen del apocalipticismo en este nivel puede reportarnos. *Piers Plowman*, en el caso de la *recapitulatio*, *The Pistill of Swete Susan*, con la *apocatástasis*, y *The Castell of Perseverance*, para el dualismo estructural, ofrecen muestras arquetípicas del funcionamiento de sus respectivos modelos estructurales, por lo que servirán para apreciar el modo en que éstos se manifestaban en la literatura medieval inglesa.

4.2. LA *RECAPITULATIO*

Una de las técnicas discursivas que dificulta con mayor frecuencia el acercamiento del lector contemporáneo a los textos antiguos es la repetición continuada, sea ésta estructural, visual o simplemente léxica. Acostumbrados como estamos a modos de narración donde la economía de medios se respeta como sinónimo de calidad y los elementos reiterativos dentro de un texto se perciben como anomalías farragosas, la costumbre primitiva de retomar una y otra vez los mismos materiales presenta una de las principales barreras para nuestro disfrute de textos anteriores al Renacimiento. Ya sea por su inmediatez con los patrones narrativos orales, normalmente toscos para el gusto moderno, ya por su conexión implícita con formas folklóricas en desuso, la reiteración estructural ha quedado relegada actualmente a géneros calificados como paraliterarios (desde canciones populares a cuentos infantiles) o a experimentos de ficción postmodernistas (recuérdense las novelas de Alain Robbe-Grillet o de Ernst Jünger), pero no forma parte de lo que podríamos considerar canónico hoy en día. No obstante, durante siglos, los mecanismos de repetición estructural o verbal se erigieron como una de las técnicas principales de la narrativa bíblica y pseudoepigráfica, confiriendo singularidad estilística no sólo a las Escrituras y a una diversidad de textos no canónicos, sino también a las secuelas literarias de carácter religioso producidas a lo largo de la Edad Media, entre las que se incluyen muchos escritos influenciados por el apocalipticismo.

Dentro de la prosa bíblica y parabíblica, los textos apocalípticos destacan por su frecuente uso de estos recursos reiterativos, por las distintas variedades que presentan de ellos y por la multitud de niveles en los que llegan a aplicarlos. Al fin y al cabo, cualquier escrito apocalíptico profetiza desde el presente un hecho que sucederá más adelante y después se desplaza a un hipotético futuro para relatar en pasado la confirmación del designio original, es decir, se revalida por medio de la repetición. Esta cualidad, olvidada frecuentemente en la literatura apocalíptica contemporánea, la cual opta normalmente por suprimir la segunda exposición (por lo que no siempre se distingue de la profecía)¹, quedó enumerada por Robert Alter entre las prácticas distintivas de los textos prospectivos bíblicos por ser empleada como medio de ratificación del poder dialéctico divino:

The constantly reiterated pattern, then, of command or prophecy closely followed by its verbatim fulfillment confirms an underlying view of historical causality; it translates into a central narrative device the unswerving authority of a monotheistic God manifesting Himself in language. (1981: 91)

Sin embargo, más que la repetición dentro de un referente espacio/temporal, es la reiteración estructural como método organizativo de las obras apocalípticas la que más nos interesa en este capítulo. Probablemente originaria de la apocalíptica judía, la arquitectura del *corpus* central milenarista cristiano ha sido frecuentemente calificada como “redundante” o “iterativa” a diferentes niveles, impulsando a sus estudiosos a considerar la mayoría de las obras bajo el prisma de la convención repetitiva estructural: el análisis acostumbrado de cualquier escrito apocalíptico asume que éste se organiza alrededor de una serie de bloques episódicos o visionarios que se repiten de forma

¹ Sólo por argumentar con un ejemplo, piénsese en las palabras que utilizaba Ray Bradbury para defender su condición de escritor apocalíptico en una conferencia de la *NCTE Convention* en Los Ángeles (1987): “I write, not to predict possible futures, but to prevent them. If we can learn from these futures, maybe then we’ll behave” (*apud* Zimbaro 1996: 3). Esta es la expresión del pensamiento profético, no apocalíptico, porque se ofrece la contingencia de evitar las expectativas futuras, es decir, no implica la repetición inequívoca de los hechos predestinados. Esta confusión está más que extendida en el panorama literario actual.

sucesiva retomando los elementos de la unidad anterior.² De este modo, formalmente la literatura apocalíptica no puede definirse como un relato lineal de una secuencia de eventos, sino como una sucesión de subdivisiones análogas que repiten los mismos hechos de manera diferente, con el objeto de amplificar o matizar las series precedentes. Ya sea por intercalación, quiasmo, parataxis o inclusión, los escritos revelatorios siempre incorporan una configuración fragmentaria y compleja (el *gattung* literario al que hace constante alusión Fiorenza, 1977: 352 *passim*) que recicla por diversos procedimientos las unidades anteriormente usadas.

Entre esas estructuras organizativas reiterativas destaca particularmente una, la *recapitulatio*, por ser la más empleada en el *Apocalipsis* bíblico de Juan de Patmos, el escrito más trascendente en la historia milenarista. La *recapitulatio*, calco directo del griego *ανακεφαλαίωσις*,³ explica el funcionamiento de la obra juanina por medio del enlace de bloques septenarios que se suceden de forma repetida estableciendo conexiones a los niveles lingüístico, alegórico y de intención doctrinal. Cada una de estas secciones (las siete cartas a las iglesias, los siete sellos, las siete trompetas, los siete prodigios, los siete ángeles con las siete copas, las siete visiones escatológicas) recapitula las anteriores, es decir, cumple la misma función básica que sus predecesoras, y lo hace paralelamente en las correspondientes categorías textuales. Por una parte, el esquema argumental tetrapartito, basado en los antiguos mitos bélicos y formado por una amenaza, un combate, una victoria y un liderazgo, se repite en cada bloque incluyendo la significación del testimonio precedente. Por otro lado, las imágenes se ordenan en paralelismos alegóricos, por los cuales la misma sucesión de elementos

² Es de esta manera como Stone examina el libro de *4 Esdras* (1990: 343-7), Ziegler el canónico *Daniel* (1954: 16), Korner, entre otras, *2 Baruch* o *1 Enoch* (2000: 167-70), y Collins generaliza sobre toda la apocalíptica pseudo-epigráfica (1998a: 158).

³ El término griego ya aparece en Aristóteles, pero el primero en utilizarlo para describir la forma del *Apocalipsis* juanino, es decir, el que lo asoció originariamente al apocalipticismo, fue Ireneo en *Adversus Haereses*, 5.1 (Matter 1992: 5-6). A lo largo del capítulo utilizaré el término en latín por su amplia

visuales se repite, variando el grado tipológico: ya sea en la realidad de las comunidades asiáticas, en categorías de los seres de la creación, en la expresión de calamidades punitivas o en circunstancias del Reino Prometido, existe una correspondencia clara entre la imaginería empleada en cada sección, la cual permite el establecimiento de líneas simbólicas transversales entre las diferentes partes del texto. Por último, el mismo mensaje de caída comunal y recuperación soteriológica está detrás de cada unidad septenaria, aunque validado según las diversas situaciones ofrecidas y amplificando el punto de aplicación de los bloques anteriores. La estructura de la *recapitulatio*, en definitiva, más que absolutamente reiterativa, avanza por medio del progresivo reciclaje de los elementos anteriores: su forma esquemática no es el círculo concéntrico, sino realmente, como han sugerido muchos estudiosos, la espiral (Mazzaferri 1989: 393 *passim*; Klein 1992: 4; Gentry 1998: 38; Pippin 1999: 43-64, etc).⁴

El esquema de la *recapitulatio* exige un paso previo para poder desarrollarse, como es la fragmentación del discurso. Antes de poder establecerse esa red de conexiones entre los diferentes componentes de la obra, necesitamos una ruptura discursiva que permita aislar los distintos elementos de modo que éstos aparezcan como unidades semi-independientes entre sí. Por eso, la primera impresión que nos ofrece el *Apocalipsis* es la falta de linealidad, la inexistencia palpable de un argumento continuado de principio a fin. En un acercamiento inicial, el texto se asemeja más a una sucesión paratáctica de impactos visuales que a un obra literaria provista de plan

aceptación entre la crítica apocalíptica y su reducción significativa frente a la ambigüedad que ofrecen las diversas traducciones a lenguas modernas ('recapitulación', 'recapitulation', 'recapitolazione', etc.).

⁴ Obviamente, la teoría de la *recapitulatio* es demasiado compleja para ser expuesta aquí en pocas palabras, por lo que prefiero remitir a una bibliografía esencial para su explicación completa. El magnífico ensayo de Biguzzi (1995) ofrece un exhaustivo análisis de todos sus componentes, así como de su desarrollo posterior al *Apocalipsis*. Más asequible y compendioso, por su parte, es Michaels (1992) a pesar de su reticencia a utilizar el término *recapitulatio* (sustituido por el ambiguo "reiteration"). Concretando en los diferentes niveles textuales, el acercamiento fundamental a la repetición visual sigue estando en los capítulos II y III de Farrer (1986: 36-90); para el estudio de las divisiones estructurales sugiero Hendriksen (1967) y, especialmente, Collins (1976), principales defensores de la *recapitulatio* frente a otros esquemas repetitivos; la perspectiva puramente lingüística de esta técnica la ofrece

argumental. La “acción” (si en algún momento disponemos de algo calificable así) salta de bloque en bloque sin prácticamente transiciones intermedias, por lo que los cambios bruscos de escenario, personajes y agrupaciones de eventos se producen con frecuencia. Y, sin embargo, en ningún momento llegamos a percibir el libro como incoherente o desprovisto de unidad estructural, porque no se da una dislocación completa. La fragmentación del *Apocalipsis* es centrípeta, posibilita la recuperación cíclica de los elementos de modo que queden conectados y clarificados por repetición progresiva, lo que refuerza más sus conexiones que la mera ordenación lineal.⁵ Así, Austin Farrer, al estudiar la composición estructural de la obra, se debatía sobre la posible existencia de un núcleo unitario formal:

It [the *Apocalypse*] bears the promise of formal consistency, of a continuous grand architecture spanning the whole book, into which all the visionary detail is to be fitted. Yet, as we advance, it does not appear to us that the promise is fulfilled. The lines of the schematic architecture elude us, and the work seems in danger of disintegrating into a mere pile of visions and oracles. Then architectural elements reappear, yet not in such order as plainly to make up the unity of a single edifice. We are left unable to reconcile ourselves either to the hypothesis of formal order or to the hypothesis of its absence. (1986: 36)⁶

De este modo la fragmentación discursiva conduce a la coherencia. Por medio de la *recapitulatio*, la yuxtaposición de secciones estructurales se convierte en un método de revelación que, por encima de la expresión del autor o de la percepción del lector (limitadas en ambos casos por su condición “humana”), elabora un sistema significativo dentro del texto que asegura la consistencia formal en todos sus niveles. Según se desarrolla el discurso, el relato incompleto o erróneo del autor se remoja, cambia de forma dialéctica y se acaba refinando hasta derivar hacia un significado

Thompson (1990: 37-92). Finalmente, para su aplicación al mensaje escatológico es conveniente leer los capítulos 4 y 5 de Collins (1984) o, de forma muy resumida, Smith (1994).

⁵ Un análisis paso a paso de este proceso puede verse en el capítulo II de Thompson (1990).

⁶ Sobre cómo se ha percibido el *Apocalipsis* como un escrito inconexo (especialmente por la crítica germánica) o perfectamente unitario (visión más norteamericana), vid. McGinn (1987: 524).

nuevo. La progresión, en forma de espiral, es lenta, pero terriblemente efectiva a la hora de inculcar su mensaje escatológico.

Este mensaje revelador es, al fin y al cabo, el objeto final de esta estrategia recapituladora y multitud de hipótesis han tratado de explicar de qué modo la técnica de la *recapitulatio* está indefectiblemente unida al significado apocalíptico. La más sencilla es la que plantea que la repetición cíclica del *Apocalipsis* concuerda enteramente con la visión de la historia defendida por la doctrina escatológica. Northrop Frye consideraba que la Biblia “presents a gigantic cycle from creation to apocalypse, within which is the heroic quest of the Messiah from incarnation to apotheosis” (1957: 316), afirmación que nos retrotrae a los principales textos escatológicos antiguos, desde San Agustín (*De Civitate Dei*) a John Bale (*The Image of Both Churches*), pasando inevitablemente por Gioacchino da Fiore.⁷ El tópico de la incesante revisión de la historia pasada como método de predicción de la historia futura estuvo asociado al pensamiento apocalíptico desde sus primeras manifestaciones, y la teoría de un tiempo cíclico, aunque con limitación inicial y final,⁸ sustentó muchas de las interpretaciones cronológicas milenaristas durante el primer milenio, aunque perdió fuerza según avanzaba la Edad Media: “The cyclical concept continued to appear in various forms while the Platonic affirmation of unchanging reality riding high above the fluctuations of time haunted the medieval mind” (Reeves 1984: 40). La defensa de

⁷ La división del progreso humano en tres *status* paralelos y reiterativos, que el abad de Fiore diseñó a lo largo de sus escritos y que colocó en la base de sus profecías apocalípticas, descansa totalmente en esta concepción cíclica de la historia. De hecho, Gioacchino llegó a acuñar el término *concordia* para señalar aquellos sucesos en el segundo y tercer *status* que recrean eventos históricos del primero de forma repetitiva. Para una explicación exhaustiva de esta interpretación histórica, vid. Reeves (1980a: 782-7) y Daniel (1992).

⁸ Ni que decir tiene que tiempo cíclico y tiempo eterno, al ser utilizados para describir las condiciones del mundo presente, hacen referencia a dos concepciones diferentes de la historia, pero en la Edad Media la distancia entre ellas era mucho mayor, puesto que significaba la afiliación a la perspectiva cristiana o a la clásica, en uno de los casos donde existía mayor confrontación entre ambas tradiciones. Irónicamente, serán los seguidores de Sto. Tomás de Aquino quienes, al malinterpretar las palabras de su maestro, harán confluir ambos conceptos pensando que el filósofo medieval seguía las enseñanzas de Aristóteles en esta cuestión, cuando es, en realidad, en uno de los puntos donde más divergen sus opiniones. Es ahí

un concepto no sólo determinista, sino repetitivo, de la historia sirvió además de excusa a multitud de visionarios apocalípticos altomedievales para su transformación, a los ojos de sus audiencias, en exégetas y para su abandono progresivo del cada vez más desacreditado recurso a la *visio spiritualis*: bajo esta perspectiva, los visionarios podían escudarse en que simplemente reconocían signos en el pasado que se volverían a producir más adelante dada la condición cíclica de la historia. La *recapitulatio*, por tanto, plasma en primer lugar un concepto temporal en el que la profecía es asumida como una revisión, intencionalmente revelatoria, del pasado y del presente porque se entiende que en éstos se hallan las claves para desvelar el futuro (Bornkamm 1937: 142-3).

Otra de las justificaciones de la *recapitulatio* defiende que esta técnica se adecúa perfectamente al carácter escritural del *Apocalipsis* juanino (saturado de referencias a textos bíblicos anteriores) y que, por ello, estaría asociada al tronco común de la tradición exegética durante la Edad Media. La creencia de que el Antiguo Testamento se repite (y confirma su carácter profético) en el Nuevo, y de que los textos neotestamentarios se explican con ayuda de los del Antiguo Testamento, ya estaba presente en los primeros Padres de la Iglesia (Ireneo, Casiodoro, etc.) y se hizo muy común entre los comentaristas bíblicos medievales:

Novum in veteri latet

Vetus in novo patet. (apud Chenu 1968: 148)

Por esta razón, el *Apocalipsis* sería una obra que se interpretaba a sí misma (aparte de a la tradición escritural que en ella se recoge) por medio de los paralelismos de la *recapitulatio*, que permiten el comentario moral o psicológico de las secciones anteriores. Así, cualquier posible afirmación de los primeros bloques se ratifica posteriormente al ser retomada nuevamente en las unidades posteriores, creando una

precisamente donde se inicia la confusión que ambas nociones históricas han ofrecido tras la Edad Media,

sucesiva explicación que no aporta información absolutamente novedosa, pero sí amplifica la previa.

Acercamientos más psicologizantes a la *recapitulatio* llegan a considerar su potencial letárgico, casi hipnótico, para aumentar sus posibilidades persuasivas,⁹ o la búsqueda por parte del autor de un modelo organizativo de la experiencia diferente al habitual (tal vez, por incapacidad propia), lo que restaría valor literario al texto, ya que la técnica se convertiría en un simple proceso mental.¹⁰ De raigambre más histórica, Collins descubre el uso de estructuras parecidas a la *recapitulatio* en textos apocalípticos pseudo-epigráficos como medio de expresión catárquica en varias comunidades judeo-cristianas: las emociones básicas de estos pueblos oprimidos, el miedo y el resentimiento, se intensificarían y aumentarían su proyección hasta alcanzar una dimensión cósmica a través de la repetición cíclica, lo que serviría como vía de escape purificadora para la conciencia común. En el *Apocalipsis*, por tanto, el miedo al Imperio Romano, junto a la impotencia de estar bajo su yugo, motivarían la necesidad de una catarsis sólo alcanzable por medio de la *recapitulatio*, por lo que los rasgos formales de la obra estarían finalmente provocados por razones políticas.¹¹

Sean cuales fueren las razones por las que Juan de Patmos decidió utilizar esta fórmula estructural para expresar sus esperanzas escatológicas, lo que nos importa

como explica McInerney (2002: 92-106).

⁹ Esta teoría, en mi opinión, excesivamente fundamentada en criterios psicoanalistas modernos, la insinúa brevemente Smith, aunque luego no vuelve a prestarle atención: "It exhibits the flashback/flashforward character of dreamy, semiconscious thought" (1994: 389).

¹⁰ Así interpreta Partner la parataxis previa a la *recapitulatio* en el *Apocalipsis* y otras obras escatológicas: "Parataxis seems to have been the stylistic expression of a generalized inability, or humble reluctance, to order experience. [...] One quickly sees how motif repetition and thematic words work in biblical prose and how variations on conventional scenes 'register' as subtle variations in meaning; but even Alter's resource and knowledge really cannot make parataxis, except in select cases, seem like a technique which is 'there' as opposed to an artistic and intellectual vacancy" (1985: 18).

¹¹ "Revelation produces a catharsis not only by means of individual symbolic narratives but by the structure of the book as a whole. Feelings of fear and resentment are released by the book's repeated presentations of the destruction of the hearers' enemies. The element of persecution represents the present, conflict-ridden, and threatened situation in which the author invites the hearers to see themselves. The second two elements in the repeated plot, judgment and salvation, represent the resolution of that

realmente es que, tras el escrito juanino, la *recapitulatio* quedó indisolublemente unida al pensamiento apocalíptico y así se demuestra en todas sus apariciones durante las épocas post-apostólica y medieval. Pese a existir como recurso retórico antes de los escritos neotestamentarios (ya había sido descrita por Quintiliano en su *Institutionis oratoriae*)¹², e incluso haber sido utilizado, posiblemente, por San Pablo en algunas de sus cartas,¹³ tras el siglo I sólo parece hacerse referencia a las aplicaciones literarias de la *recapitulatio* al considerar el pensamiento apocalíptico. Durante más de mil años, desde mediados del siglo III hasta finales del siglo XIII, el principal uso de la tradición recapituladora fue como método interpretativo de la obra juanina y sólo el empleo novedoso que Gioacchino da Fiore supo darle en sus escritos (también escatológicos, por supuesto) pudo separarla en parte de la función exegética.¹⁴ El primero en explicar su funcionamiento, Ireneo de Lyon en su *Adversus Haereses* (5.1-15), al utilizar corrientes milenaristas orientales y no las que acabarían alcanzando valor canónico, se apartó de su conexión exclusiva con el *Apocalipsis* bíblico y multiplicó sus facultades escatológicas, iniciando una tradición no estrictamente centrada en el comentario del escrito juanino, sino ampliable a todo el pensamiento apocalíptico. Los posteriores estudios de la *recapitulatio* por Ticonio (en el *Liber Regularum*, XVI-XVII, y, seguramente, en su *Comentario al Apocalipsis*, hoy perdido), Primasio (*Commentarius in Apocalypsin* 2, 18-24) y Apringio de Beja (*Tractatus in Apocalypsin* 4, 1), pese a tomar como punto de partida el *Apocalipsis* de Juan, incorporaron expectativas

situation: the persecutors are destroyed by divine wrath and the persecuted are exalted to a new, glorious mode of existence” (Collins 1984: 154).

¹² En 6,1,1, Quintiliano habla de “... rerum repetitio et congregatio, quae Graece dicitur ανακεφαλαίωσις, a quibusdam Latinorum enumeratio” (‘la repetición y recapitulación de los hechos, que en los manuales griegos se denomina *anakephaláiosis*, entre algunos autores latinos *enumeración*...’) (Ortega 1999: vol. II, 300-1).

¹³ Esta es la opinión de Dufort (1960: 22-23), aunque no es completamente convincente su argumentación. Es innegable que Pablo utilizó una estructura repetitiva en algunas de sus epístolas (como la dirigida a los Efesios) pero, pese a tener bastantes similitudes, ésta no se equipara completamente a la *recapitulatio* del *Apocalipsis*.

milenaristas de diferentes procedencias y concedieron a este esquema funciones alternativas a la meramente hermenéutica. De ahí, el paso de los siglos hizo que, al llegar a comentaristas medievales como Bede (*Expositio Apocalypsis*, prol.), Beato (*Commentarius in Apocalypsin* I, VI, 31) o Alcuin (*Commentariorum in Apocalypsin libri quinque*), la *recapitulatio* ya fuera contemplada como un instrumento creativo para la expresión de expectativas escatológicas y no sólo como el esquema organizativo propio del texto juanino. Cuando en el siglo XIII Gioacchino da Fiore lo emplea para articular su visión soteriológica de la historia humana (*Expositio in Apocalypsim* 15.d), el uso de la técnica recapituladora en escritos apocalípticos ya era acostumbrado, debido a las connotaciones significativas que los autores asociaban de manera instantánea a este esquema (Vanni 1980: 11-21; Biguzzi 1995: 48-79).

De este modo, no es de extrañar encontrar creaciones literarias puramente originales, o partes puntuales dentro de obras determinadas, que se estructuran de acuerdo a la *recapitulatio* bíblica, desde los siglos VII y VIII hasta el final de la Edad Media, y muy especialmente a partir del siglo XIII. En ciertas épocas o en ambientes retóricos determinados, la narratología medieval parece haber sentido una propensión especial a la fragmentación del orden cronológico y a la repetición creciente de elementos discursivos anteriores, como si quisiera seguir el dictado de San Agustín cuando intentaba simplificar la explicación ticoniana de la *recapitulatio*: “Algunas cosas se exponen de tal suerte como si siguieran el orden del tiempo (a las anteriores), o se narran como continuación de hechos, cuando sin duda la narración ocultamente se refiere a sucesos anteriores que fueron silenciados. Si por esta regla no se repara en ello, se cae en algún error” (*De Doctrina Christiana* III.36.52, en Balbino 1957: 255). Con este esquema tan elemental se corresponde, por ejemplo, la peculiar técnica que Mildred

¹⁴ El proceso evolutivo de la *recapitulatio* dentro de los escritos de Gioacchino, desde su empleo exegético hasta su función profética, es sobradamente conocido desde el ensayo “Die Geschichtstheologie

K. Pope descubrió en multitud de obras pertenecientes a la epopeya francesa (la *Chanson de Roland*, la más notable) y que bautizó como “le procédé de laisses similaires” (1913: 353), especialmente el segundo tipo de las que se describen en su ensayo. Esta “repetición aumentativa”, como la calificaría años después Eugène Vinaver (1971: 6), no parece estar presente en la literatura clásica y apenas se vuelve a repetir ya entrado el Renacimiento, más cuidadoso a la hora de mantener la secuencia coherente de los elementos discursivos, por lo que parece ser exclusiva del medievo y estar conectada ideológicamente con la espiritualidad cristiana. Su técnica contiene los componentes esenciales de la *recapitulatio* apocalíptica, aunque con una trabazón considerablemente menos articulada. Pese a que en sus principios en la *chanson de geste* francesa parece limitarse estrictamente al aspecto prosódico, en el ciclo artúrico de la Vulgata, ya a finales de la Edad Media, la “laisse similaire” es reconocible relacionando bloques estructurales y temáticos, mucho más cerca de la técnica del *Apocalipsis*.¹⁵ En Inglaterra, esta “laisse similaire” entre unidades significativas se da de forma ostensible en algunos romances de origen continental como *The Romance of Horn* o *Amis and Amiloun* (recuérdese en ambos casos la repetición simétrica de misiones a las que se enfrentan sus héroes) y, probablemente, puedan rastrearse sus huellas en las estructuras de muchos otros como *Sir Gawain and the Green Knight*.¹⁶

Aún más próxima a la recapitulación escatológica, la secuenciación entrelazada que observamos en gran parte de la narrativa anglosajona, en especial en *Beowulf*, es digna de tenerse en cuenta. Sin llegar al extremo de Klaeber, que calificó al entrelazamiento formal o estructural literario como “the very soul of the Old English

der Tychoniustradition” de Kamlah (1935).

¹⁵ Aunque obviamente se trata de una ampliación cuantificadora del mismo fenómeno, algunos críticos prefieren diferenciar entre los términos “laisse similaire” y “entrelacement”, reservando el primero para aspectos métricos y el segundo para el orden estructural o secuencial de los romances. Véase, por ejemplo, Vinaver (1971: 68-98) como principal defensor de esta discriminación.

¹⁶ Así lo hace Prior, aunque no relacionándolo con la “laisse similaire”, pero sí desvelando sus implicaciones escatológicas (1983: 271-2).

poetical style” (1936: lxxv), la “interlace structure” caracteriza multitud de escritos en inglés antiguo, desde Aldhelm hasta las *Blickling Homilies*, y alcanza incluso otras formas artísticas como la escultura (patente en el diseño espiral de la Bewcastle Cross en Cumberland) o la iluminación de manuscritos (siendo muestras las ilustraciones que acompañan a los *Lindisfarne Gospels*), (Leyerle 1991: 147; Meador 1971: 183-5). La descripción que John Leyerle nos hace de esta técnica, aplicándola al caso concreto de *Beowulf*, no deja ninguna duda de su correspondencia con la fórmula juanina que estamos considerando:

Events are fragmented into parts and are taken with little regard to chronological order. They weave direct statement and classical tags together to produce verbal braids in which allusive literary references from the past cross and recross with the present subject. [...] It involves multiple statement of a subject in several different words or phrases, each of which typically describes a different aspect of the subject. When variation on two or more subjects is combined, the result is stylistic interlace, the interweaving of two or more strands of variation. (1991: 146-9)

Beowulf, que ha sido considerada desde la perspectiva apocalíptica en varias ocasiones pero nunca desde el punto de vista estructural,¹⁷ refuerza su concepto de tiempo cíclico con un diseño organizativo marcado esencialmente por la parataxis gramatical, la yuxtaposición de bloques narrativos y la reiteración de escenas arquetípicas que en poco difieren del esquema recapitulador. Este “appositive style” (como lo ha descrito Fred Robinson),¹⁸ es, en mi opinión, claro heredero de la tradición

¹⁷ Desde el estudio seminal de Crawford (1928), la noción temporal que se aprecia en *Beowulf* ha sido relacionada con el pensamiento apocalíptico en multitud de ocasiones, aunque nunca desde su característica reiterativa. Chickering (1992) y Green (1994) se aproximan desde consideraciones alegóricas o líricas, aunque nunca acometen el nivel estructural. McNamee (1960: 198-202), por su parte, repara en la repetición, pero siempre desde el punto de vista teológico (como reiteración de rituales religiosos). El único que ha hecho alguna alusión al esquema apocalíptico de la obra es Ridsen en su comparación con la estructura del *Voluspa* nórdico, “leaping and lingering and incremental repetition”, y su posterior asociación con varias interpretaciones propuestas para el *Apocalipsis* juanino (1994: 73-75).

¹⁸ Robinson, que en ningún momento repara en una posible conexión con la estructura apocalíptica, así como tampoco reconoce el valor escatológico que este esquema puede conferir al poema épico, hace una descripción de la estructura de *Beowulf* coincidente en muchos casos con la *recapitulatio*: “From the smallest element of microstructure –the compounds, the grammatical appositions, the metrical line with its apposed hemistichs– to the comprehensive arc of macrostructure, the poem seems built on apposed segments. And the collocation of the segments usually implies a tacit meaning” (1985: 24-5).

escritural milenarista, probablemente a través de la corriente exégetica anterior, y acompaña de un modo ajustado a la multitud de referencias apocalípticas, ya visuales ya de convicción moral, que pueblan el texto, incrementando así su significado escatológico.

Tras la época anglosajona, o sería mejor decir tras la revolución milenarista ocurrida en el siglo XII y culminada a principios del XIII por Gioacchino, los escritos donde reconocer rastros, o el uso explícito de la *recapitulatio* juanina, aumentan considerablemente, aunque parece haber en la mayoría de las ocasiones una vinculación con temas espirituales (no necesariamente escatológicos) o con enseñanzas morales. La aparición de este diseño incrementativo en romances o en algunos cuentos de tipo folklórico, como hemos visto antes, es más bien esporádica, por lo que hemos de suponer que los autores tendrían mayor conciencia de la carga significativa que esta estructura entrañaba y sólo la empleasen al juzgar apropiado incluir implicaciones escatológicas en sus obras. De este modo, es comprensible que los libros IV, V y VI de *Ancrene Riwe*, esencialmente penitenciales en su propósito, recurran a una esquema reiterativo indudablemente asociado con la *recapitulatio*, puesto que la aportación escatológica que éste añadía reforzaría el mensaje confesional que el autor quería producir por medio de la conexión con el más allá. En otros textos ascéticos pertenecientes al denominado *Katherine Group* también asistimos a fórmulas repetitivas, especialmente pronunciadas en el aspecto semántico (“twin collocations” han sido nombradas por Schaefer, 1996: 179), lo que parece confirmar la intencionalidad directa del autor de estos escritos al considerar la contribución que la escatología podría aportar a su función devocional.

Dos ejemplos prominentes del uso de esta técnica en el siglo XIV son el *Azenbite of Inwyte*, de Michael of Northgate y el anónimo *The Pricke of Conscience*. En

ambos casos, la disposición inicial pretende armonizar el esquematismo inherente a las obras didácticas con una línea argumental basada en la alegoría, pero rápidamente el discurso se fragmenta en bloques equivalentes a pequeños tratados que se suceden de forma yuxtapuesta sin apenas atender a la necesidad de transición entre ellos. No obstante, recurriendo a conexiones alegóricas en algunos casos, o a repeticiones numéricas, visuales, estructurales, etc. en otros, se engendra una parataxis en ambas obras que impide su ruptura organizativa: cada uno de los elementos simbólicos o temáticos es reflejo de otros aparecidos en libros anteriores. En *Azenbite of Inwyt*, cada uno de los “Godes Heste” iniciales será retomado y ampliado por las características de los pecados capitales, por los rasgos de las virtudes cardinales, por los beneficios del Padrenuestro, etc., en un reciclaje continuo que sabe aprovechar el significado que le precede para avanzar y al mismo tiempo reafirmar el mensaje. *The Pricke*, por su parte, se construye a partir de divisiones cuaternarias, ancladas en las cuatro postrimerías doctrinales (muerte, Juicio Final, infierno y cielo, a las que ocasionalmente añade el purgatorio), que se conectan entre sí esencialmente por la repetición de los contenidos admonitorios (y con ellos, el uso de la imaginería acorde a cada caso), dando a la obra una apariencia excesivamente repetitiva. En ambos textos, es obvio que los autores eran conscientes del uso de la *recapitulatio* como fórmula apocalíptica ya que, pese a ser escritos primariamente devocionales, se apoyan constantemente en la escatología para reforzar su doctrina, por lo que esta convención paralelística sería perfecta para sus propósitos. Al igual que ellos, muchas obras espirituales (especialmente místicas y ascéticas) durante los siglos XIV y XV manifiestan la presencia en mayor o menor medida de esta estructura con consecuencias similares.¹⁹

¹⁹ Szittyá (1977: 301-8) y Bynum (1991: caps. 5-7) identifican actitudes iterativas en diferentes ámbitos de la literatura espiritual a finales de la Edad Media, muchas de ellas sospechosas de utilizar la *recapitulatio* apocalíptica.

Tras el fin de la Edad Media la *recapitulatio* pierde gran parte de su vigencia, probablemente por el cambio de gustos entre los receptores de las obras (más interesados en desarrollos argumentales lineales, menos repetitivos)²⁰ y el progresivo desplazamiento al campo teológico de escritos con mayor carga espiritual. Sigue apareciendo en textos de ficción, algunos de gran importancia (es notable su uso en ciertas partes de *The Fairie Queene*, aparte de en su esquema original), incluso algunos críticos lo reconocen en obras contemporáneas (Blackmur, *apud* Frank 1958: 353, lo ve en ciertos *Cantos* de Pound, mientras que Klein, 1992: 22, lo hace en *U.S.A.* de Dos Passos), pero no siempre se explota su significación apocalíptica. Fue, sin lugar a dudas, la Edad Media la época de esplendor de la *recapitulatio* no sólo por la existencia de una audiencia que reconocía inequívocamente sus implicaciones escatológicas, sino también por su uso en otras expresiones artísticas como la escultura o la arquitectura.²¹

Entre las manifestaciones literarias que reflejan la estructura recapituladora destaca *Piers Plowman* como la que la llevó hasta sus máximos extremos la organización cíclica de sus elementos y la que mejor supo aprovechar su aportación apocalíptica. La visión social de William Langland se articula persistentemente mediante un juego de giros hacia delante y hacia atrás donde cada unidad temática se mantiene en relación paratáctica con la anterior y con la siguiente, pero también retoma y ahonda en su contenido, por lo que se transforma en un nivel significativo más profundo.

²⁰ El retórico Geoffrey of Vinsauf, en su *Poetria Nova*, colocaba la repetición entre los principales recursos de los que disponía el escritor medieval para aumentar el significado de sus palabras. Su explicación de la *expositio* (*interpretatio* para otros autores) aconseja a los autores retomar lo que han dicho anteriormente con palabras diferentes, “ocultar y comunicar la misma idea bajo varias formas y vestimentas” (*apud* Atkins 1943: 144), lo que nos muestra la aceptación que las formas reiterativas tenían en el medievo.

²¹ Hauser, al estudiar las estructuras del arte gótico, asocia con las ideas apocalípticas la tendencia de las formas arquitectónicas y escultóricas a un “break[ing] up into a number of partial compositions, each one in the main built up according to the classical principle of unity and subordination, but in total giving the effect of a rather indiscriminate conglomeration of subjects” (1962: 216), adaptación a estas expresiones artísticas de la *recapitulatio* escritural.

En *Piers Plowman* la repetición se halla incluso en los elementos más pequeños, normalmente asociada a una crítica social que se refuerza con el mensaje escatológico. Así, no es difícil encontrar ejemplos de *adnominatio* o repetición de la raíz de una misma palabra con diferentes inflexiones (“And til prechoures prechyng be preued on hemseluen”, B. *Pass.* IV. 122) y menos aún de usos múltiples de una palabra clave en bloques estratégicos del poema, conectando cada unidad internamente y relacionándola con otro segmento narrativo, como se advierte en el siguiente pasaje, donde la palabra *mede* se repite hasta en doce ocasiones:

It bicometh to a kynge that kepeth a rewme,
 To ȝiue *mede* to men that mekelich hym serueth,
 To alienes and to alle men to honouren hem with ȝiftes;
Mede maketh hym biloued and for a man holden [...]
 And *medeth* men hem-seluen to meyntene here lawes.
 Seruauntz for her seruisse we seth wel the sothe,
 Taken *mede* of here maistre as thei mowe acorde.
 Beggeres for here biddyng bidden men *mede*;
 Mynstralles for here murthe *mede* thei aske. (B. *Pass.* III. 208-19)

Sin embargo, no es la repetición a nivel microestructural lo que verdaderamente nos interesa. La repetición incesante de *mede* en este pasaje del *passus* III no representa una técnica enfática para Langland, sino que establece una relación amplificadora con la personificación alegórica que este concepto tiene en el *passus* anterior (donde se ha fijado su simbolismo como uno de los vicios principales en B. *Pass.* II. XXX), y con la propia encarnación ofrecida en este mismo capítulo (B. *Pass.* III. 230ff). Posteriormente, la aplicación de la doctrina sobre *mede* será reciclada en el *passus* VI, al tratar el tema de los vagos (*wasters*) y en los capítulos XIX y XX cuando William recrimina a los frailes y a los posaderos (*innkeepere*s), pese a que Langland parecía haber cerrado el problema acerca de *mede* en este tercer capítulo. En *Piers Plowman*, ninguna unidad temática se concluye definitivamente, simplemente se finaliza con respecto al cotexto de

ese bloque estructural y se retoma más tarde, dando la oportunidad de amplificarse *ad infinitum*.

Otro ejemplo a mayor escala de reiteración temática podría ser el tratamiento del concepto de Vida Activa que Langland describe a lo largo del poema, es decir, lo que acabará constituyendo la base doctrinal de *Do-wel*. Las ideas de este personaje sobre cómo guiarse en la vida para alcanzar la salvación (expuestas en el *passus* VII) son una mera extensión de los dogmas presentados por Resoun en el *passus* anterior (B. Pass. V. 24-60), que a su vez retomaban la doctrina defendida por Holicherche al principio de la obra (B. Pass. I, 94-101 y 173-201). Además, el tema no se manifestará por completo hasta el capítulo siguiente, en la famosa escena conocida como “the tearing of the Pardon” (analizada desde esta perspectiva por Woolf 1986: 146; y Baker 1980: 721-3), que si es observada con atención apenas representa una leve evolución del consejo inicial que Holicherche nos había dado:

And alle that worche with wronge wenden hij shulle
After her deth day and dwelle with that shrewe.
Ac tho that worche wel as holiwritt telleth,
And enden as I ere seide in treuthe, that is the best,
Mowe be siker that her soule shal wende to heuene (B. Pass. I. 126-30)

Et qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam;
Qui vero mala, in ignem eternum. (B. Pass. VII. 112-3)

Esto que ocurre con *mede* o con la doctrina de Holicherche es extensible al resto de los temas o de los iconos visuales, conformando lo que Salter denominó “a continuous process of linking and cross referencing of sound and idea” (1962: 57-8). Desde unidades significativas relativamente pequeñas, como es el caso de la disputa de *Liberum Arbitrium*, hasta conjuntos completos de elementos argumentales (por ejemplo todo lo relacionado con *Truthe*) se desarrollan y transforman constantemente hasta

conseguir la suspensión de sus propuestas originales al principio de la obra. Por esa razón, según nos acercamos al final, en especial en la parte relativa a la triada de *Do-wel*, *Do-bet* y *Do-best*, el significado ha variado tanto desde su inicio, y los bloques temáticos se han acercado tanto entre sí de forma centrípeta, que todo el poema desemboca en un mismo mensaje salvífico al que acompaña la escatología inherente a la *recapitulatio* estructural.²² La repetición esquemática, en consecuencia, sobrepasa la categoría estructural para entrar en el plano semántico, rompiendo una barrera formal a la que en un principio pertenece.

No obstante, y para que no queden dudas, el mismo Langland establece la conexión entre el proceso de fragmentación / repetición y la expectativa apocalíptica desde el mismo prólogo, puesto que es precisamente en esta sección donde más uso tiene la escatología para expresar su crítica social. Ya en los primeros versos, asistimos a una serie de comentarios sobre los personajes del “fair felde ful of folke” que emplean la fragmentación como recurso irónico:

Thei went forth in here wey with many wise tales,
And hadden leue to lye al here lyf after. (B. Prol. 48-9)

Heremites on a heep with hoked staues
Wenten to Wasyngham, and here wenches after; (B. Prol. 53-4)

Esta técnica, que presenta a los peregrinos (auténticos arquetipos sociales) como seres virtuosos para inesperadamente darles una reprobación por su condición de corruptos, es el primer paso dentro de la fragmentación argumentativa, tanto por su ruptura sintáctica (no hay conectores adversativos, la relación es absolutamente paratáctica) como por su dislocación temática. Mediante estas segmentaciones,

²² Como puede verse, estoy de acuerdo con la visión global de la obra que propone Robert Frank en su ya clásico *Piers Plowman and the Scheme of Salvation* (1957). Langland concibe una alegoría abiertamente soteriológica, cuyos elementos se dirigen inexcusablemente hacia la doctrina expuesta en la visión de *Do-wel*, *Do-bet* y *Do-best* y en la que la escatología tiene una función complementaria, importante pero adyacente, al mensaje central salvífico.

Langland nos incita a desconfiar de nuestra visión convencional del mundo y sus tipos sociales, planteando la asociación instantánea de fragmentación y corrupción, para rematar su argumento con una amenaza apocalíptica sobre la necesidad de unión entre los seres de la creación:

Ac sutth charite hath be capman and chef to shryue lordes,
Many ferlies han fallen in a fewe ȝeres;
Bote holy church and charite choppe a-doun swich shryuers,
The moste myschif on molde mounteth vp faste. (B. Prol. 62-5)

La misma estructura ideológica (crítica social por medio de la fragmentación discursiva – advertencia apocalíptica exhortando a la unión) va a repetirse hasta en dos ocasiones más durante el prólogo. La presentación paratáctica de los altos cargos eclesiásticos y los abusos que cometen (B. Prol. 83-6) va seguida de otro aviso escatológico sobre su posible destino en el Juicio Final a menos que se enmienden y trabajen por el bien del pueblo (B. Prol. 97-99). Posteriormente, la entrada del rey, fragmentada en multitud de imágenes inconexas y obviamente irónicas (B. Prol. 112-22), da pie a la aparición de un ángel que formula su amenaza escatológica en latín encomendándole el cuidado de la ley común, no del beneficio personal (B. Prol. 132-8). En los tres casos, Langland está anticipando el valor salvífico que la promesa escatológica ofrece a todos los hombres por medio del trabajo común hacia un mismo fin, frente a la disparidad social existente en su momento histórico, y lo hace no sólo dialógicamente sino también estructuralmente: las críticas a los tipos sociales se presentan dislocadas, carentes de conexión; las imágenes apocalípticas²³ son unitarias internamente y, además, crean una red de vínculos entre sí que refuerza su significado.

²³ Cuando William Langland trata aspectos apocalípticos en *Piers Plowman*, normalmente lo hace desde su perspectiva meliorista, es decir, confiando en que el fin del mundo venga precedido de un período de perfeccionamiento espiritual por el que la creación estaría preparada para transformarse en el Reino Prometido. El máximo exponente de esta época de crecimiento espiritual se hallaría en la unión, dentro de una nueva actitud reformada, del estamento clerical, por lo que la conexión de elementos visuales es síntoma inequívoco de su creencia en un renovación espiritual. Sobre una explicación detallada de este concepto de “reformist apocalypticism” en Langland, vid. Kerby-Fulton (1990: 3ff).

El esquema recapitulador que se desarrollará a partir de este momento ya ha sido acreditado, de forma explícita, con la significación escatológica que el autor buscaba.

Fijada esa asociación ideológica, Langland no pierde el tiempo en recurrir a la técnica de la *recapitulatio* para desarrollar su mensaje. La siguiente escena que nos presenta, el debate entre los ratones (B. Prol. 146-207), rompe abruptamente la progresión del relato y nos introduce en una atmósfera fabulística completamente alejada de lo anterior. Esta fragmentación tan radical nos sorprende como lectores, ya que no ha sido precedida por ningún elemento de transición, hasta que comprendemos que la discusión que los ratones tienen acerca del gato está reproduciendo de forma aumentada la que se produjo inmediatamente antes entre el ángel, “the Lunatik”, “the Goliardeys” y el pueblo acerca de los valores que debe ostentar un monarca (B. Prol. 128-45). Rápidamente comprendemos que estos dos episodios no versan acerca de reyes o de felinos, sino que los cuatro puntos de vista defendidos en cada escena retoman la alegoría sobre las Virtudes Cardinales que ya se había insinuado versos atrás (B. Prol. 102-6),²⁴ aplicando su doctrina a cuestiones prácticas o sociales. El debate sobre cómo emplear las Virtudes para alcanzar la salvación de forma común, lo que varios críticos han llamado “Social Covenant allegory”, ha sido utilizado hasta en tres ocasiones en pocos versos, modificando completamente su foco de actuación, pero manteniendo su centro significativo. La misma cuestión, incluso, será tratada una cuarta vez en la adición de la versión C de *Piers Plowman*, la escena de la sumisión de los Commons (C. Pass. I. 158-64), delatando la obstinación del autor por la técnica de la *recapitulatio* a través de los años. De este modo, todas las unidades temáticas del prólogo (crítica social, abusos de los eclesiásticos, instrucciones para regirse por las Virtudes Cardinales

²⁴ A su vez, las Virtudes Cardinales también plantean otra conexión por polisemia, cándida en comparación con la complejidad estructural que estamos describiendo, con los “cardinales atte Courte” que no se rigen por esas cuatro virtudes (B. Prol. 107-11). Los paralelismos contrastivos no son comunes

y, no debemos olvidar, expectativas escatológicas) han sido interrelacionadas mediante la repetición aumentativa, proporcionando coherencia estructural a un relato aparentemente dislocado y añadiendo una trascendencia apocalíptica complementaria desde el punto de vista formal.

No pensemos que Langland limita al prólogo su uso de la “Social Covenant allegory”, ya que ésta reaparecerá en las escenas cortesanas de los libros II (B. *Pass.* II. 148-56), III (B. *Pass.* III. 35-42) y IV (B. *Pass.* IV. 70-3), concentrándose en el contexto político y económico, en especial tras la aparición del personaje Mede; enlazará con la actuación del pueblo discutida en los capítulos V, VI y VII, reciclaje a su vez de la escena de los ratones en el prólogo, variando la focalización desde los “opresores” hacia los “sufridores”, pero manteniendo la base argumentativa; y culminará en la posición del clero dentro del esquema de salvación, obviamente tomado del prólogo (B. *Prol.* 45-111), que se discutirá en el *passus* VI (B. *Pass.* VI. 249-54) y de forma continuada en las últimas cuatro visiones del poema. Como en una espiral, el motivo de la función de las virtudes en la vida real se repite de forma amplificada una y otra vez.

Tómese cualquier otro bloque temático-estructural en *Piers Plowman*, la búsqueda de St. Truth, la enseñanza de Patience (*caritas vincit omnia*) o los siete Pecados Capitales, y se verá que también establece líneas de conexión reiterativa a lo largo de la obra. Todas las escenas en el poema miran hacia delante y hacia atrás, porque todas representan una transformación o una amplificación de una unidad anterior; nada está inconexo, aunque figuradamente el discurso de *Piers Plowman* es una fragmentación continuada. Langland se ajusta escrupulosamente a los principios de la *recapitulatio* juanina, con lo que añade un gran aporte escatológico al propósito

dentro de la *recapitulatio* pero Langland los añade en multitud de ocasiones, enfatizando la ironía de su relato y enmarañando aún más la estructura del poema.

soteriológico hacia el que confluyen todos los elementos de la obra. Aunque apenas utilice la imaginería del *Apocalipsis* bíblico, *Piers Plowman* es una de las grandes obras milenaristas por su artesanía estructural.

Aunque nunca de modo tan notable como en *Piers Plowman*, podemos hallar en los textos medievales ingleses muchos otros casos del uso de la *recapitulatio* apocalíptica. Szittyá admite que,

[t]he Apocalypse cannot be alone responsible for this narrative mode, of course. The non-linear, recapitulative mode in secular narrative is historically, culturally, and generically widespread, even in works that show no thematic relationship to the Apocalypse, and to some extent it derives from unrelated factors, like oral tradition. (1992: 392)

Pero este mismo estudio también ve en esta estructura una herramienta que, procedente del estilo bíblico y con indudables principios apocalípticos, podría haber servido a los autores para conceptualizar sus creaciones literarias. Lo que parece innegable es que, en los últimos siglos de la Edad Media, muchos poetas eran conscientes de las implicaciones escatológicas que la *recapitulatio* suponía y la utilizaron de forma intencionada para organizar la totalidad o parte de sus composiciones.

4.3. LA *APOCATÁSTASIS*

Un segundo tipo de diseño estructural literario que se manifiesta en un buen número de escritos tardomedievales ingleses es el que se ajusta a la doctrina de la *apocatástasis*. Olvidada actualmente por la crítica, o desvirtuada y trivializada como un simple tópico de la añoranza por el tiempo pasado, la *apocatástasis* ocupó un papel fundamental en las tradiciones maniqueas y gnósticas durante la alta Edad Media.

La *apocatástasis*, del griego *αποκαταστασις* ('renovación universal'), hace referencia a la restauración del ser a su estado natural. Aunque su origen se remonta a la época helenística, estando asociado a los campos de la astrología, la medicina y el mundo jurídico, el Cristianismo adoptó el término para expresar la idea del restablecimiento de la creación a un primitivo estado de felicidad completa. Instaurada por San Pedro, quien había predicho que el cielo "suscipere usque in tempora *restitutionis* omnium" (Act 3:21; en el original griego, *restituionis* aparece expresado como *αποκαταστασις*), esta doctrina presenta una formulación escatológica alternativa al apocalypticismo tradicional: la llegada de la Parusía y el fin del mundo se manifiesta como la restauración de un Reino de Dios similar al estado de perfección existente en el momento de la creación. Al final de este éon, todos los hombres, incluidos los pecadores y condenados (en su versión más extrema el demonio también se hallaría en este grupo), recuperarían su condición idílica inicial y gozarían de un orden natural equivalente al de los primeros moradores del Edén.

Supondría, por tanto, la vuelta a la tan añorada Edad de Oro de los clásicos, aunque dentro de los parámetros historicistas cristianos, y la certeza de una salvación extensible a todos los seres que pueblan el mundo, muy cercana al dogma del universalismo que se desarrollaría paralelamente a la *apocatástasis*.¹

Los apologistas orientales del siglo II, especialmente la Escuela de Alejandría con Clemente y Orígenes al frente, desarrollaron la teoría de la *apocatástasis* ya bajo un ambiente polémico (como puede verse en el *De Principiis*, III, 6.6) aunque llegaron a identificar rasgos de esta clase de pensamiento en los mismos evangelios (Mt. 17:11; Mc. 9:2), con lo que la presencia de este *topos* se hizo frecuente en los escritos patristicos del este de Europa. Sin embargo, la adaptación del modelo apocalíptico agustiniano, más fácilmente asumible por la nueva cristiandad asentada en el poder político e intelectual, y su progresiva aceptación como la creencia ortodoxa sobre el final de los tiempos, desplazó y marginó la doctrina de la *apocatástasis* por postular aspectos irreconciliables: frente a los dogmas de la linealidad temporal y el castigo eterno de los condenados en el infierno, procedentes del apocalipticismo clásico, el sistema apocatastásico ofrecía un concepto circular del tiempo² y un perdón general (con la práctica supresión del Juicio Final) inaceptables por la Iglesia romana. De nada sirvieron las adherencias a la *apocatástasis* de personalidades relevantes en la vertiente ortodoxa de la Iglesia como Gregorio de

¹ La teoría del universalismo, la creencia en que la condena individual por parte de Dios no es irrevocable y que, al final de los tiempos, toda la humanidad será salvada, puede tomarse como el contrapunto “canónico” de la *apocatástasis*, ya que llega al mismo destino pero ajustándose a la doctrina histórica imperante en la Iglesia. También surgida de la escuela apologista alejandrina, respetaba la visión lineal del tiempo, desde la Creación hasta la Parusía, y se desviaba únicamente en el Juicio Final, que era omitido por no tener ninguna función en la completa inclusión soteriológica que proponía. Esta doctrina también cayó en desgracia durante la Edad Media y, aunque ha habido intentos desde el siglo XIX por recuperarla, siempre ha estado en los márgenes del pensamiento cristiano. Un contraste teórico e histórico entre el universalismo y la *apocatástasis* lo hace Grenz (2000: 634-8).

² Es innecesario mencionar el substrato grecolatino que existía bajo esta concepción cíclica de la historia, verdadera raíz de la inclinación hacia esta teoría por los apologistas alejandrinos. Para un

Nisa (*De Anima et Resurrectione*) o Gregorio Nacianceno (*Orationes Theologicae: Disc. 30-31*). Al final, el ataque continuado por parte de los Padres de la Iglesia occidentales durante los siglos IV-VI (durísimo, en algunos casos, como fue el *Liber adversus Originem* de Justiniano) culminó en el *anathema* que se promulgó en Constantinopla en 543, ratificado por la mayor parte de los asistentes al Concilio ecuménico celebrado en la misma ciudad diez años después. Pese a no existir nunca una prohibición formal por parte de Roma, la doctrina apocatástasica pasó a considerarse como otra de las muchas ideas heterodoxas que abundaban en los primeros siglos del Cristianismo (Köstlin 1896: 617).

Sin embargo, esta condena parcial de la *apocatástasis* en el siglo VI, que llevó a ciertos sectores teológicos dogmáticos a contemplarla como si fuera una verdadera herejía, no consiguió erradicarla completamente. Su aparición en multitud de escritos espirituales posteriores al siglo XI y la importancia que cobró en los debates de la Confesión Protestante de Ausburgo, ya en la época renacentista, dan fe de que esta teoría sustentó una línea secundaria, semi-oculta, de corte escatológico a lo largo de la Edad Media. En sucesivas oleadas, y camufladas en el caos de las grandes *summae* medievales, las ideas apocatástasicas se propagaron por toda Europa, llegando también a suelo inglés. Aunque no tanto en escritos teológicos como en los de carácter literario,³ el planteamiento de la recuperación de un estado perfecto equivalente al de los primeros momentos de la creación aparece en las Islas Británicas desde el siglo VIII, como veremos a continuación.

estudio de la influencia e interacción del concepto del tiempo clásico con el apocalipticismo cristiano, es muy esclarecedor Russell (1978: 21-8).

³ Los escritos pertenecientes al ámbito teológico medían con extremo cuidado sus opiniones acerca de este asunto, especialmente cuando éstas favorables a la doctrina estudiada. Sobre este respecto, William of Ockham descargó un agrio ataque en su *Quodlibetal Question*, II, q. 10, no sólo contra la *apocatástasis*, sino contra todos aquellos hombres de Iglesia que confiaban en su consumación.

De antemano hemos de dejar claro que no podemos considerar como procedente de la *apocatástasis* cualquier expresión de deseo de restauración de un estado ideal pasado que aparezca en los textos literarios. El mito de la Edad de Oro ya era acostumbrado en la literatura clásica,⁴ pero estaba exento de cualquier implicación escatológica, por lo que no tiene relevancia en nuestro estudio. Tampoco la tienen las diferentes expresiones profanas del concepto simétrico del tiempo, lo que Hermann Gunkel denominó “*Urzeit und Endzeit*” (1895: 3), ya que no nacen de considerar la acción divina como un agente en la progresión histórica humana, por lo que formalmente pueden estar próximas a la *apocatástasis* pero semánticamente no tienen ninguna relación.

En realidad, no creo que cualquier deseo de restablecimiento del orden primitivo que contenga una reflexión historicista y admita la intervención divina pueda ser contemplado como originario de la doctrina que nos ocupa. Es cierto, como argumenta acertadamente Borchardt (1990: 7-9), que en toda formulación de las Edades de Oro siempre existe un componente de “*Doomsday rhetoric*” que hace mayor referencia a un evento catastrófico del pasado (un hecho que provocó la corrupción y decadencia del estado actual) que a un momento futuro; sin embargo, esto sólo atestigua que esas expresiones de nostalgia por un pasado mejor son exponentes de una creencia escatológica. No es posible identificar una tradición absolutamente delimitada en las diferentes formulaciones de este tema, por lo que sería excesivamente arriesgado aventurarse a identificar la doctrina de la *apocatástasis* detrás de cada texto de este tipo. El mejor argumento nos lo da la tradición elegíaca anglo-sajona, profusa en la articulación de este *topos*, como ya

⁴ Desde Hesíodo hasta Ovidio, el tópico de la Edad de Oro sirvió a muchos autores grecolatinos para proyectar sus diseños de utopía social y reflexionar sobre la aportación del hombre al mundo. Para una visión general del mito, vid. Massingham (1945).

estudió G.V. Smithers (1957 & 1959: 143-5). La frecuencia con la que este sentimiento se prodiga en textos como *The Wanderer*, *The Wife's Lament*, *The Seafarer* o *The Ruin* elimina cualquier duda sobre su carácter escatológico o, según algunos críticos, abiertamente apocalíptico.⁵ Sin embargo, es bastante difícil argumentar que proceden directamente de la doctrina heterodoxa de la *apocatástasis*.⁶ El origen de estas expresiones apunta más notoriamente a la tradición elegíaca germánica y cualquier intento de conexión con el mundo helenístico (casi podría decirse que con la tradición clásica en general) ofrece muy poca confianza.

Por tanto, y aunque suponga reducir demasiado el círculo de obras susceptibles de incluirse dentro de esta tradición, consideraremos exponentes del diseño estructural apocatástásico solamente aquellos textos que se ciñan a un esquema determinado cuyo seguimiento nos proporcione la absoluta seguridad de su filiación con el dogma mencionado: nos estamos refiriendo al diseño soteriológico de Creación – Justificación – Juicio, es decir a la variante de la *apocatástasis* gestada en algún momento entre los siglos VI y VIII, que exhibía una obvia influencia del empuje cristológico promocionado desde los concilios de Constantinopla (II y III) y Nicea (II). En la versión que dicha variante representa, la recuperación del estado idílico del origen del mundo no sólo ocurriría al final de los tiempos, con la salvación de todos los seres, sino que ya habría sucedido con la intervención redentora de Cristo en la Tierra. Con su encarnación, el Hijo habría restablecido la condición inmaculada de los hombres, los habría limpiado de culpa y rescatado de la muerte (el tradicional

⁵ El sentimiento escatológico presente en estos textos (y hasta 35 composiciones poéticas más durante el período anglo-sajón) ya fue argumentado por Van Os (1932: 198-216) y posteriormente por Milton McGatch (1991: 198-9) o por Martin Green (1994: 284-96). La relación directa entre nostalgia por un pasado glorioso y apocalípticismo que arguyen, entre otros, Earl (1982: 367-8) y Ridsen (1994: 49) es más subjetivo y no encuentro argumentos convincentes para su defensa.

⁶ En algunos casos de los mencionados, como *The Wanderer* o *The Seafarer*, supondría *de facto* una contradicción porque están firmemente enraizados en la tradición agustiniana, opuesta completamente

topos de la *anástasis*), volviendo a la situación anterior al pecado original y anticipando la que llegaría con el Juicio divino. Por eso, esta variante de la *apocatástasis* primitiva, reconocible con mucha más fiabilidad a nuestros ojos, tuvo como formulación más común en los textos literarios la sucesión de tres eventos puntuales en la historia de la humanidad: la descripción del Génesis de la Creación, la Pasión de Cristo y el Juicio Final.

Para un lector moderno, la aparición de estos tres hitos en la historia de la humanidad, o de distintos episodios de cada uno de ellos,⁷ puede parecer casual y no intencionada, pero la audiencia medieval lo percibiría de un modo completamente diferente. Según el pensamiento milenarista cristiano, la concatenación de estos tres episodios era un modo de expresar la expectativa escatológica, la creencia en un plan cosmológico divino según el cual el Reino de Dios sería restaurado tras el fin de los tiempos. Siguiendo la doctrina de la *apocatástasis*, la voluntad soteriológica de Dios con respecto al mundo se manifestaba de forma histórica a través de las tres etapas de Creación – Justificación – Juicio y se revelaba a las criaturas a partir de esos tres momentos específicos: la materialización de una creación sin tacha, fruto del espíritu demiúrgico de Dios; la ratificación de ese estado de perfección a través del sacrificio de Cristo en la cruz y su posterior resurrección; y el restablecimiento del orden de gracia primitivo tras la Segunda Venida del Salvador y el Juicio Final. Este compendio de la historia salvífica supuso en la Edad Media uno de los métodos convencionales para dar salida a la preocupación por el inminente cumplimiento de

al sistema del *apocatástasis*. Para ver las características apocalípticas de estos dos poemas, y contrastarlos con lo explicado, vid. Cross (1963: 15-8).

⁷ Puesto que lo importante no es el hecho “histórico” en sí, sino el concepto significativo que guarda cada uno, las escenas presentadas en los diferentes textos podían variar. Las referencias a la creación podían reducirse a la aparición del hombre, a la descripción del jardín del Edén, a la sucesión creativa de los primeros seis días, etc. La Pasión, por su parte, ofrecía multitud de posibilidades a los autores, desde la detención de Cristo hasta la resurrección. El Juicio Final, pese a ser el elemento más limitado,

las profecías apocalípticas y a la esperanza en la reconstrucción de una sociedad reformada más allá de este eón. En la yuxtaposición del día de la creación, el día de la salvación y el día del juicio, la Iglesia tardomedieval reconocía una advertencia implícita sobre el final de los tiempos, con especial énfasis en el Juicio Final y el Reino escatológico prometido.

La introducción de esta estructura en Inglaterra se produjo probablemente a través de la difusión que la Historia de la Salvación experimentó en las Islas Británicas a partir del siglo XII, a través de adaptaciones o apropiaciones como la que Roger of Wendover hizo en su *Flores Historiarum* (que acabó recalando, entre otras, en la *Chronica Majora* de Matthew Paris). Al contrario de lo que supone la mayoría de la crítica, la Historia de la Salvación, el esquema soteriológico de interpretación escritural que estableció Petrus Comestor en su *Historia Scholastica*, no constituía una tradición monolítica. Aunque emparentadas al tronco común, diferentes ramas de la *Heilsgeschichte* surgieron tras los siglos XII y XIII, añadiendo, eliminando o transformando determinados componentes de la corriente ortodoxa, en ocasiones con mayor éxito que el que obtuvo la línea canónica de Comestor.⁸ Entre estas ramificaciones, nos explica Bernard McGinn (1995: 81-5), encontramos una formulación peculiar que realiza una selección drástica de la historia humana hasta reducirla al triple esquema que ya hemos descrito, el de Creación – Justificación – Juicio. Esta línea organizativa, unida por su afinidad ideológica a la mentalidad apocalíptica que triunfaba en la Europa continental tras el fracaso de la “Gran Reforma” eclesíástica, progresó hasta convertirse en un modelo común para la

podía ser sustituido por el descenso de la Nueva Jerusalén, la representación del trono celestial y otras escenas tomadas del *Apocalipsis* juanino.

⁸ La idea de la dispersión de las diferentes variantes de la Historia de la Salvación ya fue demostrada hace muchos años por Spicq (1944), aunque no deja de ser una hipótesis incómoda para la mayor

formulación de expectativas milenaristas en los últimos siglos de la Edad Media. La proximidad que las hipótesis históricas de Gioacchino da Fiore, especialmente su división en los tres *status* de la creación, tenían respecto a esta variante hizo que gozara de un éxito relativo entre muchos comentaristas franciscanos y dominicos, quienes compusieron crónicas universales centradas en una triple visión de la *aurea aetas* (Reeves 1969: 295-7 y 469-71). Es apropiado decir, por lo tanto, que desde el siglo XIII, la *apocatástasis*, absorbida en parte por la Historia de la Salvación, ganó cierta consideración en el continente europeo y abandonó su condición de herejía para gran parte de la Iglesia ortodoxa.

No obstante, la tradición de la *Heilsgeschichte* no tuvo una repercusión excesiva en suelo inglés. Inglaterra era tradicionalmente reacia a reducir al propósito soteriológico la actuación divina en la historia humana, y lo fue mucho más tras los escritos de Wycliff, para quien las profecías futuras (o los textos apocalípticos) debían interpretarse de modo alegórico, supratemporal, no como un diseño salvífico proyectado por Dios para la humanidad.⁹ Por ello, las doctrinas de la Historia de la Salvación tardaron en implantarse. Más aún, cuando estas ideas llegaron a las islas normalmente lo hicieron a través de la versión ortodoxa de Comestor, algo que queda patente en el reflejo que la *Historia Scholastica* tuvo en obras como *Cursor Mundi* o el ciclo del *Southern Temporale*. Es por eso por lo que las variantes menores de la Historia de la Salvación asumieron un papel secundario en el panorama inglés y, entre ellas, el triple esquema procedente de la *apocatástasis*. Además, la disparidad entre el

parte de los críticos. Para un resumen de este proceso disgregador y las posteriores realizaciones de la *Heilsgeschichte*, vid. Moroux (1964) y Cullmann (1964).

⁹ Para Wycliff el planteamiento de la Historia de la Salvación reflejaba la tensión interna de cada individuo entre el cuerpo y el espíritu, no la obtención universal del Reino. Su interiorización de la expectativa soteriológica, por tanto, no rechazaba los conceptos de Comestor y sus seguidores, pero sí intentaba poner en práctica de forma individual lo que consideraba una hipótesis excesivamente general, desvirtuando finalmente sus principios ideológicos (Firth 1979: 6).

número de textos de esta índole en diferentes áreas geográficas del continente nos indica que la versión apocatastásica tuvo mayor circulación en aquellas zonas donde las profecías apocalípticas de Gioacchino da Fiore habían sido difundidas anteriormente,¹⁰ un hecho que no ocurrió en Inglaterra si atendemos a los estudios de Reeves (1980b: 302) o Bloomfield (1961: 83-4).¹¹ Por lo tanto, pese al más que probable origen insular de esta tradición,¹² no es fácil encontrar ejemplos de obras medievales inglesas que empleen este esquema de forma explícita.

Más frecuente en los textos ingleses fue el uso de alusiones, referencias indirectas o menciones encubiertas de los tres hitos de la historia salvífica que estructuran el diseño apocatastásico. Bajo diferentes estrategias de encubrimiento (lo que nos hace cuestionarnos si los autores de estas obras todavía consideraban esta doctrina como poco ortodoxa o incluso rayana en la herejía) se ocultaba la presencia del triple esquema histórico y se lanzaba un mensaje apocalíptico que sería fácilmente recibido por una audiencia preparada de antemano para comprenderlo. De este modo, los poetas no renunciaban a las líneas argumentales primarias de sus obras, pero añadían el mensaje escatológico que la *apocatástasis* implicaba de manera no

¹⁰ Algo absolutamente lógico, dada la gran semejanza que existe entre el esquema ternario Génesis – Pasión – Juicio Final que estamos considerando y la doctrina de los Tres Estados del abad italiano. Las profecías de Joaquín se fundamentan en la identificación histórica de un *Primus Status* con la época del Antiguo Testamento, un *Secundus Status* con los tiempos del Nuevo Testamento y un futuro *Tertius Status* post-apocalíptico (equivalente al período sabático de los mil años del Apocalipsis juanino) que provocará la reforma completa eclesiástica y precederá a la llegada del Reino Celestial.

¹¹ La polémica, sin embargo, acerca de si las ideas del gran visionario apocalíptico del siglo XIII tuvieron alguna repercusión en Inglaterra sigue sin cerrarse. Los estudios mencionados de Reeves o Bloomfield fueron cuestionados por Christie (1984: 86) años después (aunque con poco seguimiento por parte de la crítica) y reafirmados por Medcalf y Reeves (1981: 95ff) El problema radica en las interferencias que los escritos de Joaquín pudieron tener con las de otros apocalípticos medievales, especialmente anteriores al franciscano, por la proximidad de sus ideas. La dificultad de diferenciar las doctrinas de Gioacchino da Fiore de las de otros escritores apocalípticos que sí tuvieron repercusión en las letras inglesas, como Bede (Carozzi 1996: 107) o Hildegard of Bingen (Kerby-Fulton 1990: 26-75) hace prácticamente imposible aventurar una hipótesis sobre este asunto.

¹² Curiosamente, los antecedentes literarios de este esquema parecen apuntar directamente a Irlanda. Se acepta comúnmente que la primera composición poética que utilizó esta estructura es el *Altus Prosator* de San Columba en el siglo VIII (McGinn 1995: 89-92). Para un análisis de esta obra y del contexto ideológico en que debe situarse, vid. Seymour (1923a: 203-7).

disruptiva y, no menos importante, poco comprometedora. Este es el caso, por ejemplo, del poema *The Pistill of Swete Susan* que nos puede ser útil para comprender qué recursos se utilizaban a la hora de introducir el diseño apocatastásico en las obras de ficción.¹³

The Pistill of Swete Susan, también llamado *Susannah*, es una paráfrasis de la historia de Susana y los viejos que se encuentra en el capítulo 13 del libro de Daniel. Como sucede con otros poemas coetáneos escritos en verso estrófico aliterativo, sabemos poco acerca de su autoría,¹⁴ su procedencia¹⁵ o la fecha en que fue escrito.¹⁶ Se suele incluir en el “north-western group” de obras aliterativas, con otras leyendas bíblicas como *Patience* o *The Siege of Jerusalem*, pero no parece haber otras afiliaciones con textos cercanos. Sin embargo, su presencia en las principales misceláneas de poesía *devocional* en inglés medio, los manuscritos Vernon¹⁷ y

¹³ Una versión ampliada de la ejemplificación que se ofrece a continuación ha sido desarrollada en Castro Carracedo (2008).

¹⁴ Un alusión rápida en la quinta parte de la *Orygynale Cronykil of Scotland* de Andrew of Wyntoun (c. 1420) parece atribuir el poema a un tal “Huchown of Awle Ryale”, quien sería también el autor del *Alliterative Morte Arthure*:

And men of gud discrecion
 Sulde excusse and loyff Hucheon
 þat cunnande was in littratur
 He made a gret Gest of Arthure
 And þe Awntyr of Gawane
 þe Pistil als of Suet Susane. (Amours: 1903: ll. 1409-14)

No se sabe, sin embargo, nada acerca de este personaje, pese a los persistentes intentos por encontrar información sobre él, ya que otras hipótesis lo identifican como el verdadero Pearl-poet (Fowler 1984: 172). No obstante, Henry MacCracken, en uno de los primeros estudios sobre el poema, desestimaba la posibilidad de que el autor de *Susannah* fuera de origen escocés (1910: 531-4).

¹⁵ Aunque las copias que nos han llegado presentan una gran variedad en sus elementos lingüísticos, hay suficientes rasgos dialectales de la zona de North-Midlands para asegurar que el autor procedía de Yorkshire o sus alrededores. Un análisis completo de estos rasgos puede verse en la edición de Peck (1991) o en la de Miskimin (1969: 71-9), de la que se tomarán las citas del texto que aparezcan a partir de este momento.

¹⁶ Los mismos elementos lingüísticos apuntan a finales del siglo XIV, pero la falta de referencias temporales dentro del poema no permite afinar más la datación. El límite estaría en 1400, fecha de producción de algunos de los manuscritos en los que se halla recopilado.

¹⁷ Bodleian Library, English Poetry A1, ff. 317rv.

Simeon,¹⁸ es indicio suficiente de la importancia que tuvo en su tiempo y de la amplia difusión de que gozaría.

La leyenda de Susana y los viejos pertenece a la parte apócrifa del libro de Daniel y, por tanto, carece en el original bíblico de connotaciones apocalípticas.¹⁹ Su historia cuenta cómo Joakim, un judío de la clase adinerada de Babilonia, vive con su esposa Susana en una lujosa casa rodeada de un jardín espectacular, donde ambos reciben frecuentes visitas de los hombres más poderosos de la zona. Entre estos, aparecen dos jueces respetados en su comunidad que, al contemplar la belleza de Susana, se enamoran de ella y urden un plan para forzarla: aprovechando la ausencia de Joakim, entran en el jardín donde Susana disfruta de un baño y solicitan sus favores. Ante la negativa de ésta, los ancianos la amenazan con divulgar que la hallaron con otro hombre, lo que no varía la respuesta de Susana, quien acepta la acusación de adulterio y es detenida. Juzgada por sus propios delatores, la protagonista será condenada a muerte, pero cuando está siendo conducida al lugar de su ejecución aparece el profeta Daniel para interceder por ella y desenmascarar el plan de los jueces, interrogándolos por separado. La leyenda finaliza con el perdón de Susana, la condena de los ancianos y el reconocimiento de las cualidades proféticas de Daniel, que es aceptado por la comunidad como un ser inspirado por la divinidad.

El poema inglés sigue de manera escrupulosa la narración bíblica, no sólo en lo referente a la estructura y el contenido, sino incluso en el uso de elementos retóricos. Caracterizado por la economía del lenguaje y por un estilo escritural muy marcado, el texto sacrifica gran parte de las posibilidades de artificio estilístico para aumentar la efectividad del mensaje doctrinal que pretende transmitir. En ocasiones

¹⁸ British Library Additional 22,283, ff. 326rv.

da la impresión de que el único objetivo del poeta es la pura versificación del relato bíblico y que la aliteración que caracteriza su forma prosódica es la única técnica empleada para establecer una diferenciación artística entre el original y la paráfrasis inglesa. Determinadas escenas, como la maquinación de los jueces, dan idea de la estricta correspondencia existente entre *The Pistill of Swete Susan* y su antecedente bíblico:

Whan þes perlous prestes perceyvid her play
þo þoght þe wrecches to bewile þat worþi in wone,
Her wittys al wytherward þei writhyn a way
Ant turnyd from his teching þat teeld is in trone;
Fro sight of her soueraigne, sobli to say,
Her hore hedis fro hevyn þei hyd apon one. (ll. 53-58)

Sin embargo, una comparación más atenta nos muestra tres momentos específicos en los que el poeta introduce deliberadamente una serie de elementos que pretenden alterar el significado del original. Esta *amplificatio* de la narración bíblica se produce por medio de ligeras variaciones, de tal modo que en ningún momento percibimos que ambos relatos se vuelvan independientes. No obstante, el análisis de esas alteraciones revela la triple estructura que hemos estudiado como procedente de la doctrina de la *apocatástasis*: indudablemente, las ampliaciones apuntan, como veremos a continuación, hacia la Creación (y el Paraíso terrenal), la Pasión de Cristo y el Juicio Final.²⁰

¹⁹ Aunque aceptados por S. Jerónimo como “inspiradas por la divinidad” e incluidos en el canon bíblico definitivo, los añadidos griegos del libro de Daniel (tanto en la versión de la Septuaginta, como en la de Teodosio) son narrativos y abandonan el tono apocalíptico del resto del libro.

²⁰ Russell A. Peck, en la introducción a su edición del poema (1991), también habla de “three exceptions” en la imitación del relato bíblico, pero él las interpreta de forma diferente. Según Peck, las alteraciones serían la descripción del jardín, el baño de Susannah y su encuentro con Joakim tras el juicio. Aunque la primera de ellas es obvia, no puedo estar de acuerdo con las otras dos. Las innovaciones introducidas en la escena del baño (vv. 124-30) son demasiado inapreciables para ser tomadas en cuenta, mientras que las palabras entre Susannah y su marido deben incluirse en una *amplificatio* más extensa que se desarrolla a lo largo de todo el proceso, como trataré de explicar. Además, Peck no ofrece ninguna justificación para esas variantes ni discute una posible relación entre ellas.

El primer ejemplo de *amplificatio* en el poema, seguramente el más llamativo, aparece en la descripción del jardín de Joakim. De un simple “pomarium” que aparece en la Vulgata,²¹ que pasa a convertirse en un inexpresivo “gardyn” en la traducción de Wycliff,²² el poeta de *Susannah* desarrolla una exuberante estampa del jardín que se prolonga durante más de 50 versos:

In þe seson of somyr, wiþ Sybyll & Iane,
She greiþed hire til hir gardyn þat glode so grene,
þer lyndes and lorers lent vpon lane,
þe saveyne & Cipresse & sicamours shene,
The palme and þe popeler, þe perry, þe plane,
The Iwnipre gentill ioynyng bytwene,
The rose raggyd on rote, richest in rane,
Thewyd wiþ thevethorn tryvyng to sene,
So thight;
þer were popyniayes prest,
Nighyngales vp on nest,
Blithe briddis of þe best,
On blosmes so briht.

Ther briddis on blosmes brokkid wel loud, [...] (ll. 66-79)

Este paisaje tan elaborado, con una enumeración de casi setenta clases de árboles y plantas, así como una amplia lista de aves, frutas y otros elementos ornamentales, se ha convertido en el mayor foco de interés de las investigaciones que se han hecho sobre el poema (Kellog 1960; Pearsall & Salter 1973: 76-118; Turville-Petre 1989; Peck 1991; Williams 2001). Al comparar la precisión y riqueza léxica de este pasaje con la sobriedad del resto del poema, percibimos un claro contraste con su cotexto que, en ocasiones, resulta confuso para el lector. De ahí que presente un problema al que la crítica no parece haber encontrado solución. Los argumentos que hasta ahora se han ofrecido para explicar una digresión ekphrástica de este tipo, sean

²¹ “et erat ei pomarium vicinum domui suae” (*Vulgata*, Dan.. 13: 4).

de carácter alegórico-visual (Kellogg 1960: 277-8; Williams 2001), sean de tipo exegético (Turville-Petre 1989: 126), no resultan muy convincentes a la hora de resolver el significado pragmático del pasaje.

A pesar de la indeterminación de una explicación funcional, la mayoría de los estudiosos concuerdan en afirmar que la fuente arquetípica de esta descripción se halla en el *hortus conclusus* que aparece en el *Cantar de los cantares*. Desde el ensayo seminal de Kellogg sobre la relación entre *Susannah* y *The Merchant's Tale*, intentando explicar las implicaciones simbólicas de ambos poemas a partir de su procedencia del cántico salomónico (1960: 275-6), los subsiguientes planteamientos de la cuestión han seguido esta teoría de forma incondicional.²³ Sin embargo, aunque esta identificación parece congruente al hablar de la imagen del jardín que aparece en la escena del baño (vallado, casi inexpugnable; *conclusus*, en definitiva), el locus presentado en la primera descripción difiere del *Cantar de los cantares* en su concepción básica:²⁴ el jardín de Joakim que aparece al principio del poema no introduce en ningún momento la idea de privacidad, o incluso de intimidad, los rasgos más distintivos del cántico bíblico. Su espacio está abierto a toda la comunidad judía, epítome, en este caso, de la humanidad. Se trata, por tanto, de un espacio privado que es accesible a los visitantes, por lo que se mantiene el carácter de exclusividad y se

²² “& to hym was a gardyn neey to his hous” (Wycliffite Bible, Dan. 13: 4).

²³ En este grupo se encontrarían los estudios de Turville-Petre (1989:125) o Pearsall & Salter (1973: 76-8).

²⁴ Sin mencionar el estilo tan dispar que encontramos en ambas obras. La economía retórica del jardín que aparece en el *Cantar de los cantares* está a gran distancia de la riqueza estilística de este fragmento. La analogía más próxima estaría en Cant 4:13-14:

Emissiones tuae parasidus malorum puniceorum,
Cum pomorum fructibus, cypri cum nardo.
Nardus et crocus, fistula et cinnamomum,
Cum universis lignis Libani;
Myrrha et aloe, cum omnibus primis unguentis.

En la base de esta dudosa identificación se encuentra, en mi opinión, la fuerza simbólica del nombre de Susana. Etimológicamente, Susana significa ‘lirio’, imagen que conecta al mismo tiempo con el icono de pureza y dicha flor, recurrente en el poema salomónico: “Ego flos campi, / Et lilium convalium. / Sicut lilium inter spinas, / Sic amica mea inter filias.” (Cant 2:1-2).

sacrifica la idea de intimidad, algo que se opone frontalmente a la idea transmitida por el *hortus conclusus* salomónico. Este equilibrio entre privacidad y falta de restricción, asociado con la atemporalidad conferida por la coexistencia de flores, frutos y aves, apunta de forma más convincente al *Génesis* dentro de las Escrituras que al *Cantar de los cantares*.

La composición de un paisaje natural que pueda ser asociado con facilidad con el Paraíso terrenal es una tarea concienzudamente estudiada por el autor de *The Pistill of Swete Susan*. En primer lugar, para articular una atmósfera edénica, el poeta multiplica el número de detalles que confieren una sensación expansiva, aumentativa, al jardín, de modo que simbólicamente sus límites se disuelven hasta conformar un concepto universal. Expresiones retóricas, en muchas ocasiones superfluas, como “wipin þe cercle of sees” (l. 10) o “þat all þis worlde wrought” (l. 150) desplazan el secretismo del paraje descrito en el *Cantar de los cantares* y convergen en una dimensión global sólo comparable a lo descrito en el *Génesis*. Al ensanchar el alcance del escenario, el jardín de Joakim supera las imposiciones físicas de un paisaje real y transmite una magnitud simbólica absoluta, característica de la creación divina del Edén. Este efecto provoca la pérdida de cualquier referencia inmediata a la Babilonia pre-seleucida y hace que las contingencias del tiempo, y sobre todo del espacio, se vuelvan borrosas.

La acumulación de elementos naturales de los primeros versos del poema produce un resultado similar. Este tipo de enumeraciones, nos recuerda Eric Jager (1993: 241-98), se añadían a las obras de corte devocional con el objeto de transmitir un significado determinado: la magnificencia de la creación de Dios en interacción

constante con sus criaturas.²⁵ La abundancia del jardín de *Susannah* esconde una clara alabanza a un *Deus Creator* supremo y anima a la reflexión acerca del fecundo acto de Dios en los primeros días de este eón.

Para reafirmar la conexión con el jardín edénico, el poeta incluye diferentes referencias que aluden a los atributos esenciales del paraje de la Creación: se afirma de forma explícita que el jardín ha sido creado recientemente (l. 27); se enfatiza especialmente el acto creativo realizado por Joakim (“that was hyr husbandys & herys holden full hende, l. 119); se acentúa la cualidad de inocencia del lugar, de modo que se desestima la sensación de peligro, es decir, sucede lo mismo que en el cap. 2 del *Génesis* (“to faunge flowres & frute þought þem no fres, l. 43), etc. Da la sensación incluso de que el tono poético de dicho fragmento se vuelve más idílico para acercarse al contexto paradisiaco: se acentúa la calidad aliterativa de los versos, se elimina la narratividad y predomina un estilo estático puramente lírico que es reforzado por la intensificación de las percepciones sensoriales, mucho más abundantes que en cualquier otro episodio del poema.

Siguiendo los conceptos básicos recurrentes en las representaciones artísticas de la Creación en la Edad Media (Mâle 1998: chap. 6), esta digresión rompe con la austeridad propia de los escritos proféticos e introduce a la audiencia en la exuberante iconografía tardomedieval del Génesis. Manifestando un prospectivismo típico en este período, el jardín antecede al final de la leyenda en la afirmación del plan divino,

²⁵ Howes (1997: 20-33) identifica otras aparaciones de jardines medievales ingleses en *The Merchant's Tale*, *The Franklin's Tale*, *The Parlement of Thre Ages* o *The Floure and the Leafé* que hacen referencia al paisaje edénico y que, en mi opinión, podrían tener la misma función significativa. Es indudable que pocas religiones han dado tantos ejemplos de la asociación entre la abundancia vegetal y los símbolos de la generosidad divina como el Cristianismo, siendo la ilustración del Jardín del Edén el primer efecto de la acción de Dios en el mundo. Para un desarrollo de esta idea, vid. Zohary (1982: 45).

puesto que establece el comienzo de dicho plan y enfatiza la absoluta dependencia del hombre con respecto a Dios.

La segunda *amplificatio* de la narración bíblica tiene lugar cuando Susannah, tras ser acusada falsamente por los viejos, es juzgada. En este caso, la adición de elementos no tiene la misma forma compacta y aislada que hemos visto en la anterior digresión, por lo que la modificación del original no es tan pronunciada como la descripción del jardín. Esta *amplificatio*²⁶ se articula a través de detalles precisos y pequeñas variaciones deliberadas que han sido diseñadas para establecer un paralelo entre este acontecimiento y el segundo de los momentos clave de la *Heilsgeschichte*: la Pasión de Cristo.

Considerada como una imagen específica, la alteración más significativa de la versión de la leyenda de la *Vulgata* es la desnudez de Susannah durante el proceso:

Thus þei broght hyr to þe barre, hyr bales to brewe,
Nother deth ne dome þat day sche ne dredys
Als yare.
Hyr here was yelow as wyre
Of gold fynyd wiþ fyre,
Hyr scholdres shaply & schyre,
Pat borely was bare. (ll. 189-95)

Debido al éxito que tuvo en la Edad Media, la aparición de una Susannah desnuda mientras se baña ha provocado multitud de comentarios y explicaciones (normalmente centrados en la sensualidad de la escena), pero esa imagen no es original de *The Pistill of Swete Susan*. Un recorrido rápido a la historia pictórica de la representación de la leyenda nos confirma que la ilustración explícita de la desnudez de Susana en su baño era común en manifestaciones artísticas contemporáneas o,

²⁶ Soy consciente de que en este caso, dadas las características de este fragmento, más preciso que *amplificatio* sería el término *imitatio cum variatione* acuñado por Giangrande; sin embargo, para

incluso, anteriores, a este poema.²⁷ Lo que sí constituye una novedad dentro de *Susannah* es la exhibición de la desnudez de la protagonista (al menos hasta los hombros) ante el tribunal. Mientras que el texto de la Vulgata sólo hace que Susana aparezca desnuda ante los viejos,²⁸ el poeta inglés añade un toque de dramatismo al ofrecer la desnudez pública de la heroína, intensificando la gravedad del conflicto. La exposición de Susannah demuestra su humildad y abnegación, pero también acentúa su completa indefensión ante los jueces, es decir, el mismo significado que se había transmitido durante siglos con el icono del “cordero entre los lobos” al que la leyenda de Susana estuvo relacionada desde la época de las catacumbas romanas.²⁹ La asimilación simbólica de Susana con la figura del Cordero³⁰ introdujo una dimensión cristológica en el episodio que sería de extrema importancia en la difusión del mito. Para la audiencia medieval, este retrato de una Susannah obligada a desnudarse antes de su ejecución haría pensar de forma directa en la figura de Jesús, despojado de sus vestimentas por los soldados romanos (Jn 19:23-4), con las connotaciones de injusticia e indignación que este pasaje aportaba. Las pasiones de Susannah y de Cristo quedaban, de este modo, equiparadas en la humillación pública de sus condenas y conectadas de forma efectiva por medio de la pureza de sus desnudeces.³¹

mantener la igualdad entre las tres variaciones, y dada la cercanía entre ambos términos, continúo con la designación inicial.

²⁷ Pueden encontrarse ejemplos en diversos manuscritos de la *Biblia Pauperum* (Trinity College Cambridge MS B.11.7m; *Bible Historiale*, Den Haag MS, MMW, 10 B 23, etc.), en artistas italianos del *Quattrocento* (como la representación de *Susana* de Pinturicchio, en la Habitación de los Santos, Apart. Borgia, Vaticano) o, incluso, en tapices, vestimentas y otros objetos ornamentales (el más famoso, el cristal de Lothair, del siglo IX).

²⁸ Dan. 13:31-32: “Porro Susanna erat delicata nimis et pulchra specie. At iniqui illi iusserunt, ut discooperiretur, erat enim cooperta, ut satiarentur decore eius.”

²⁹ La primera aparición de este *topos* de la que existe mención es la que encontramos en el frontal del Arcosolium Celerina en las catacumbas de Praetextatus (Boitani 1999: 64). Para un resumen de este icono en relación con el mito de Susana, vid. Réau (1999: 452-3).

³⁰ Obviamente nos referimos aquí al icono del Cordero como víctima pascual de Mt 10:16 (“ego mitto vos sicut oves in medio luporum”), no a la imagen triunfante del Cordero entronizado en Apo 5:6 (“et in medio seniorum Agnum”).

³¹ La asociación entre el sufrimiento de la imagen de Cristo durante la Pasión y las representaciones de mujeres, incluida Susana, en las ficciones bajomedievales ha sido estudiada por Ross (1997: 95-129).

De la misma manera, la actitud lacónica que adopta Susannah al enfrentarse a sus acusadores, así como su impresionante sensación de dignidad, debe mucho a su imitación de la conducta serena de Cristo ante el Sanedrín: el más que pulcro “I am sakless of synne” (l. 240) nos devuelve a la simplicidad de las respuestas de Cristo ante Pilato y los Fariseos, cuya absoluta veracidad imposibilita el uso de figuras retóricas: “Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo” (Jn 18:23). En una de las pocas divergencias del relato bíblico, esta Susannah medieval renuncia de manera expresa a defenderse: invocando su absoluta confianza en la justicia todopoderosa de Dios, opta por ser ejecutada y comparecer ante la ley divina antes que someterse a las leyes humanas. Este rechazo de la justicia mundana presenta una actitud muy moderna, impensable en un sistema tan legalizado como el judío pre-seleucida, cuyo primer testimonio puede encontrarse en la respuesta de Cristo ante Pilato: “Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi esset datum desuper” (Jn 19:11). Sin embargo, nuestro poeta desestima la lógica de estas circunstancias y adopta la acción cristológica de encomendarse directamente a Dios, de modo que el paralelismo entre ambas figuras resulte evidente:

Then Sussane was sorowfull & seyde vpon hyght
Heef hondys full hye behelde to heuen
þu maker of myddulerthe þat most art of myght
Bothe þe sonne & þe see þu sette vpon seuen
All my wyrkes þow wost þe wronge & þe ryght
Hyt ys nedfull now thy names to neuen
As y am dolfully dampned & to þe deth dyght
Lord hertyly take hede and harken my steuen
So fre
Syn thow may not be sene
Wyth no erthely yne

Para una discusión sobre cómo los cuerpos femeninos mancillados eran considerados desde la

Thow wost well i am clene

Haue merci on me. (ll. 261-272)

Al igual que en el caso de Cristo, la ejecución de Susannah en *The Pistill of Swete Susan* es un proceso de estructura compleja, pese a que en la versión de la Vulgata la condena a muerte es inmediata tras el veredicto de condena. A imitación de los evangelistas, el poeta inglés utiliza estas escenas para incluir las enseñanzas que pretende transmitir a la audiencia. En vez de ser el principal argumento *per se*, la sentencia de Susannah se convierte en una excusa para ofrecer una doctrina diferente, más trascendental que la mera injusticia del acto. El testimonio de redención de la heroína antes de afrontar su castigo (en gran medida, otra alteración del original bíblico) complementa el mensaje inherente al acto de ejecución en idéntica correspondencia con las últimas enseñanzas de Cristo durante su Pasión. Entre esas declaraciones, la más afín a la figura cristológica es la súplica de Susannah a Dios para que perdone a los que la han condenado:

Grete God of His grace yor gultus forgive

That doth me derfliche be ded and don out of dawen

With dere. (ll. 241-43)

Esta petición de perdón, impensable en el Antiguo Testamento, presenta una analogía clara con la figura de Jesús en su mejor exhibición del *ágape* universal, demostrado durante su crucifixión. Las palabras de Susannah nos remiten irremediabilmente a la imagen de la Cruz y no dan lugar a dudas acerca de su antecedente directo: “Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt” (Lc 23:34). De hecho, la totalidad del diálogo entre Joakim y Susannah tras la decisión de los jueces (ll. 248-60) sirve para reformar el paralelismo de la heroína con Cristo por medio del traspaso de un concepto amoroso contemplado desde el ámbito de eros a otro basado

perspectiva de la figura del Cristo herido, vid. pp. 117-24.

en el universal ágape. El encuentro de Joakim con su mujer elimina cualquier rasgo de intimidad o de afecto privado a favor de la expresión de un amor universal normalmente asociado a la figura de Jesús.

Parece claro, por tanto, que todas las innovaciones añadidas en la parte central de *The Pistill of Swete Susan* establecen una correspondencia con la Pasión de Cristo que, obviamente, no podían encontrarse en el libro del profeta Daniel: el juicio de Susannah denuncia la injusticia de las leyes de los hombres utilizando su conexión con la muerte de Jesús como argumento principal y así desviándose del mensaje original bíblico. Sin embargo, no debemos entender este pasaje (al menos, no exclusivamente) en su relación con el tiempo presente, es decir, como una aplicación a la situación en la que ha sido creado, al modo en que pudo utilizarse en diferentes textos patrísticos.³² El autor de *Susannah* no parece interesado en la posible relevancia contemporánea de la leyenda, puesto que nada sugiere una aplicación analógica de este episodio. En cambio, sí hay un interés especial por enfatizar la relación con la Pasión de Cristo, por lo que la hipótesis de la influencia de la *apocatástasis* parece confirmarse en la parte central del poema.

La despedida de Joakim a su mujer al ser separados tras la condena (“In oþir world shall we mete”, l. 259) introduce un cambio de dirección en las adiciones al original bíblico. Esta anacrónica referencia al “oþir world”³³ da inicio al tercer grupo de elementos amplificadores, el cual recorre toda la escena de la intervención de Daniel en el juicio, utilizando el tercero de los eventos al que hemos

³² Orígenes, Tertuliano y, especialmente, Hipólito usaron frecuentemente la leyenda de Susana y los viejos como una alegoría de la situación de opresión a la que estaban sometidos bajo el mandato de la dinastía de los Severos. Sobre este uso de la leyenda, vid. Boitani (1999: 68-73). De hecho, la interpretación de Hipólito de este episodio, en su *Commentarius in Daniele Prophetam* (Lefevre 1947) se convertiría en la explicación exegética estándar durante la Edad Media, por lo que suponemos que el poema inglés no sería ajeno a este significado implícito.

reducido la Historia de la Salvación: el Juicio Final. Los hechos descritos en el Apocalipsis juanino, especialmente la escena central del Juicio y los capítulos 20 y 21, unifican a su alrededor las escasas alteraciones de esta parte de *The Pistill of Swete Susan* y transforman el interrogatorio de Daniel en una analogía profética sobre el proceso universal tras la Parusía.

Al igual que en la construcción del jardín edénico en la parte inicial, la primera tarea del poeta es la universalización del juicio de Daniel para minimizar el carácter ocasional de la leyenda. Así, al añadir una dimensión cosmológica al reducido ámbito de la anécdota bíblica, las diferentes expresiones referentes al proceso legal se hacen aplicables a toda la humanidad y no sólo a los viejos de la historia. De nuevo, el autor de *Susannah* busca la ampliación de los límites temporales (“Iugges of olde”, l. 312) y especialmente de los espaciales (“All gomes þat her gode wolde glades & glees, l. 354), de modo que el mensaje sea asimilado sin dificultad por una audiencia desconocedora del contexto babilónico.

Sobre la materia del Juicio Final, las advertencias escatológicas acerca de las recompensas y los castigos tras la muerte se vuelven más frecuentes según nos aproximamos al final del poema. En este sentido, es palpable que el autor evita utilizar un tono tan severo como el de las profecías de Daniel (que prácticamente se reducen a amenazas a los enemigos de Dios) en sus propias predicciones. Fórmulas como “Grete God of His grace of gyftes vngnede” (l. 276)³⁴, o “Who so leueth on our Lord þar hym not lees / That þus his seruant con saue þat schuld ha be schent / Vnsete” (ll. 358-60), ofrecen una aparente contradicción con el concepto preexistente

³³ Recordemos que en los libros proféticos de la Biblia, entre ellos el de Daniel, el concepto de ‘vida tras la muerte’ todavía está por desarrollarse. El Antiguo Testamento apenas contiene referencias, negativas en todo caso, a un incipiente *sheol*.

³⁴ Nótese lo significativo del contraste entre el adjetivo “ungnede” (‘despiadado’) y el sustantivo “gyftes”.

del Juicio Divino en la historia bíblica. Contra la dureza del Dios castigador del libro de *Daniel*, la versión inglesa presenta la imagen más reconfortante del Cordero que perdona los pecados, con lo se reafirma la inevitabilidad del Juicio Final pero simultáneamente se enfatiza la dimensión salvífica de dicho momento.³⁵

Sin embargo, la principal alteración en la parte final es la progresiva deificación que experimenta el concepto de justicia y su efecto en la reducción del poder censorador de Daniel. Gran parte de la importancia que el profeta tenía en el texto bíblico se pierde en la paráfrasis inglesa, mientras que la participación divina en la redención de Susannah se convierte en el centro temático de esta escena. El poema inglés dedica multitud de líneas a desvelar al verdadero juez, la voluntad divina, que se esconde tras la resolución del conflicto, un aspecto que sólo estaba implícito en la versión de la *Vulgata*:

He dyrectid his dome on þis derf dede
To Danyell þe prophete, of dedys so dere.
Suche gyftys He him gaf in his yong hede,
Yett fayled hym of fourten ful of a yere,
Not to layne. (ll. 278-282)

Then þe folk of Israell felle vpon knees
And lovyd our Lord þat her þe lyf lent. (ll. 352-3)

El personaje de Daniel, por el contrario, ha sido transformado en un púber de doce años, cuyo poder profético ha sido concedido por Dios (detalle que se aclara de forma explícita), y que actúa como un mero instrumento o intermediario de la divinidad. El resultado final desplaza la noción de ley propia del Antiguo Testamento y deriva a un concepto cristiano en el que la justicia pertenece al orden sobrenatural y depende en exclusividad del veredicto de Dios. La salvación o la condenación de las

³⁵ La progresiva retirada del concepto de la *iudicaria potestas* del Juicio Final y la adopción de tratamiento más consolador de este evento (basado, ante todo, en el tópico de la Visión Beatífica), fue

criaturas, por tanto, corresponde solamente a la divinidad, un antecedente claro de lo que sucederá en el día del Juicio.

Esta idea se refuerza, además, por medio de una imaginería impactante que procede del *Apocalipsis* juanino y que se hace muy presente en los últimos versos: ángeles vengadores (“An Angell wiþ a naked swerde þe nyghes full ne”, l. 318), espadas de fuego (“Takes þe dome on his hand / Wyth a brennand brande”, ll. 349-50), o amenazas de eterno sufrimiento (“For fylthe of þy falshede þu shalt haue euyll fyne”, l. 344) sustituyen a la simple condena a muerte de los ancianos bíblicos y emparentan a la leyenda con las numerosas representaciones del Juicio Final que se expandían por toda Europa en todas las artes plásticas (Mâle 1998: 353-84). A la audiencia de *The Pistill of Swete Susan* se le pedía tener presente todas estas representaciones y extrapolar la parábola del juicio de Susannah no sólo a su propio juicio tras la muerte, sino a la prueba a la que sería sometida toda la humanidad al final de los tiempos.

Por lo tanto, la inclusión de todos estos elementos que apuntan hacia el Juicio Final hacen que la última escena de Susannah cobre significación apocalíptica en sí misma, pero también confiere dimensión escatológica al resto del poema al cerrar el círculo estructural de la *apocatástasis*. Con la aparición de este tercer hito histórico, el esquema Génesis – Pasión – Juicio Final (plasmación concreta del diseño abstracto Creación – Justificación – Juicio) queda completo, dando forma a la variante de la *Heilsgeschichte* que hemos estudiado anteriormente. La aparición de estas, y no otras, referencias a la historia de la Iglesia no puede ser considerada casual. En un contexto devocional adecuado, esta triple *amplificatio* transmite la idea de un plan divino dirigido por la Providencia que concluirá en la restauración del Reino original de

la evolución normal de la doctrina sobre esta “postrimería” tras el siglo XII (McGinn 1998c: 386-95).

Dios tras la conflagración final. El juicio de Susannah trasciende los límites de lo terrenal y predice el destino de la humanidad en el Juicio Final, donde la figura de Daniel será sustituida por el Mesías, que colocará a las “Susanas” a su derecha y a los viejos a su izquierda. La ejemplaridad del relato bíblico se convierte así en una advertencia escatológica, conminando a la audiencia a estar preparada para el Fin.

La estructura de la *apocatástasis*, sin embargo, es más común en la literatura inglesa medieval de lo que podemos pensar. Sandra Pierson Prior, por ejemplo, en su ensayo titulado *Patterns and Images of the Apocalypse in the Works of the Pearl-Poet*, reconoce este mismo esquema triple en los poemas *Cleanness* y *Patience*. Del mismo modo, hay una inclinación especial hacia este diseño ternario en paráfrasis bíblicas contemporáneas a *Susannah*, como *Joseph of Arimathea* o *The Siege of Jerusalem*. La literatura de carácter devocional, pero no explícitamente teológica, de finales del siglo XIV y del XV, en especial la lírica breve, ofrece más ejemplos de los que reconocemos a simple vista.

Hasta cierto punto, también resulta sospechosa la confección de algunos textos para la representación dramática de finales del medievo no pertenecientes a los ciclos principales, como es el caso de la llamada “Cornish trilogy”. Según la reconstrucción de Norris (1968), el ciclo subsidiario cónico de *mystery plays* se inició a principios del siglo XV con la representación de tres obras que debían escenificarse en tres días sucesivos: *The Origin of the World*, *The Passion of Our Lord* y *The Resurrection*. Esta configuración ternaria no debería llamarnos excesivamente la atención hasta que reconocemos que la materia principal de *The Resurrection* es la reconstrucción de los hechos relatados en el *Evangelio de Nicodemo*, es decir, una versión teatral de la ya comentada *anástasis* (en Inglaterra, el motivo del *Harrowing of Hell*), una de las temáticas escatológicas más frecuentes de la época. La trilogía, por tanto, parece una

variante formal de la *apocatástasis* acostumbrada que, aunque probablemente no estuviera relacionada directamente con ellas, sí da idea de la asociación de esos momentos con el pensamiento apocalíptico.

Un elemento, finalmente, nos puede ayudar a reconocer este tipo de estructuras tras los textos: la falta, en mayor o menor medida, de parénesis. Ya hemos mencionado cómo el elemento parenético distingue la profecía de la escatología y el apocalipticismo (especialmente en el período neotestamentario), pero también puede servir para diferenciar, en el contexto medieval, las obras con función moralizante de las obras de contenido apocalíptico. La falta de exhortaciones particulares, de admoniciones directas, a lo largo de las obras mencionadas (el caso de *The Pistill of Swete Susan* es muy revelador) es síntoma de que la instrucción moral no es el principal objeto de dichos poemas. No existe en ellos la intención de redimir a la audiencia o prevenir acerca del *Dies Irae*, su función primaria no es adoctrinadora. De nuevo, nos encontramos textos esencialmente reveladores, “informativos”, a los que la función moralizante les ha sido superimpuesta desde la distancia de varios siglos, desde la crítica moderna, pero en ellos no existen elementos parenéticos, por lo que la perspectiva desde la que deberían ser contemplados es la escatológica.

4.4. EL DUALISMO ESTRUCTURAL

El “Testamento de Aser”, décima parte entre la docena de escritos que componen los *Testamentos de los doce patriarcas*, el principal representante de la apocalíptica hebrea del siglo II a.C., comienza con la siguiente afirmación:

Oíd, hijos de Aser, a vuestro padre y os mostraré todo lo que es recto ante Dios. Dos caminos dio Él a los hombres, dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades que los juzgan. Si el alma pretende estar en el buen camino, todas sus acciones se ejecutan en la justicia, y si peca alguna vez, enseguida se arrepiente... (Piñero 1987: 131)

Salvo en lo explícito de sus afirmaciones, expuestas del modo más reduccionista posible, no hay nada original en las palabras del patriarca Aser y su enunciado de la base ideológica del dualismo ético. Herencia del zoroastrismo y de otras religiones iránias, el judaísmo desarrolló durante siglos un fuerte carácter dualista cuyas principales manifestaciones fueron los escritos gnósticos por una parte (en la vertiente esencialmente espacial del dualismo), y los proféticos y apocalípticos por el otro (más centrados en el aspecto ético). La oposición entre bien y mal en todos los niveles cosmológicos diseñó el diagrama mental en el que se forjaron las sectas judías post-exílicas, cuna del pensamiento apocalíptico cristiano, por lo que es fácilmente comprensible que los escritos milenaristas posteriores ostentaran el dualismo ético como uno de sus rasgos primarios. Antes del fin, defiende cualquier apocalipsis, la

historia se reduce a una lucha continuada entre dos principios antagónicos que generan el perpetuo progreso cósmico (Russell 1964: 266-7).

El paso al cristianismo relajó en gran medida las aspiraciones dualistas del pensamiento judaico, pero no en el ámbito apocalíptico. Sin lugar a dudas, los escritos apocalípticos son, junto con los sapienciales, los más intensamente dualistas de la Biblia, rasgo que se marca de manera notable en la pseudo-epigrafía aneja a las Escrituras. Exposiciones análogas a las de Aser se hallan en los textos apocalípticos epigráficos fundamentales (*1 Enoch* 98: 9-16; *Jubileos* 24: 28-9; *4 Esdrás* 8: 31-59; *2 Baruch* 42; etc.) y, aunque de modo más velado (una de las razones por la que fueron incluidos en el canon bíblico), también articulan los libros de *Daniel* y el *Apocalipsis* juanino. Cualquier aspecto complejo presente en estos libros, ya sea moral, social o político, se articula en torno a las categorías esenciales antagónicas de bondad y maldad, justos o pecadores, correcto o incorrecto, etc., creando una perspectiva histórica en claroscuro, donde parece no existir un espacio intermedio entre el bien universal y el mal absoluto. La polaridad extrema, no espacial sino histórica (distinción fundamental para separar la literatura apocalíptica de la gnóstica)¹, contribuye grandemente a la comprensión apocalíptica del mundo, ya que se percibe como el motor histórico de todos los hechos acaecidos en este eón: la oposición al plan divino por parte de los elementos negativos de la creación provoca una reacción que, a través de la extirpación completa del mal, conducirá al cumplimiento de la Segunda Venida y, por tanto, a la consumación del Fin del mundo (Abrams 1984: 345-6). Todos los apocalipsis conciben la cara maligna de la creación como un constituyente imprescindible para alcanzar el *pleroma* último.²

¹ Sobre la distinción, no siempre bien comprendida, entre los dos tipos de dualismo (gnóstico y apocalíptico), vid. Schmithals (1975: 93-109).

² Tan importante es el dualismo ontológico dentro de los escritos apocalípticos que, de hecho, fueron éstos los únicos textos sagrados en negar las posibilidades (heredadas de la mitología oriental o del propio

Sin embargo, pese a que el conflicto dualista se halla en la raíz del pensamiento apocalíptico y a que puede encontrarse multitud de declaraciones en este sentido en los escritos del género, no siempre es fácil encontrar ejemplos en el *corpus* apocalíptico, donde la polaridad del bien y del mal organice estructuralmente el texto. Aser, por continuar con el ejemplo, frente a su claridad expositiva a la hora de compendiar el dualismo ético, no aplica la división global a la narración histórica de su testamento: su enseñanza pseudo-homilética no refleja de forma práctica la existencia del mal en el mundo, sino que todo su discurso procede exclusivamente de la parte justa, como doctrina divina de que se trata. Los elementos que aparecen en su apocalipsis se distribuyen siguiendo las pautas cronológica y moralizante, y el dualismo ético no interviene en su disposición, por lo que en ningún momento asumimos la polaridad como un aspecto organizador del “Testamento de Aser”. Lo mismo es aplicable a los restantes once testamentos que lo acompañan en la obra (aunque podría haber dudas acerca de lo ocurrido en el “Testamento de Benjamín”) y, en general, a la totalidad de la tradición henóquica, declaradamente histórica en la composición estructural de los textos que la componen (Gómez de Liaño 1998: 141-2; Stuckenbruck 2004: 99-104). Los escritos apocalípticos del Qumrán o gran parte de la tradición haggádica tampoco son proclives al empleo del dualismo como un mecanismo supratemático, al menos en porciones extensas dentro de las obras.

Compárese, en cambio, la organización de esos escritos con la estructura del libro de *Daniel* y se verá cómo en éste se distinguen perfectamente dos líneas agrupadoras, desarrolladas a lo largo de sus capítulos, que diferencian todos los elementos narrativos como pertenecientes a cada una de las dos categorías éticas esenciales: en el capítulo 1 de *Daniel*, la conducta de los cuatro jóvenes, Baltasar,

judaísmo) de la teomaquia, que acabaría en este eón con la existencia del mal, o del llamado “dualismo pneumatológico”, que también haría factible el fin del mal antes de la batalla final. Para una explicación

Sidrac, Abdénago y del propio Daniel, se opone a la actitud del resto de jóvenes que aceptan comer de la mesa del rey; en el 2, la inteligencia divina que exhibe el profeta (manifiesta en su habilidad de interpretar los sueños del rey) halla el contrapunto en la falsa sabiduría de los jueces babilónicos, incapaces de resolver los enigmas de Nabucodonosor; el tercer capítulo enfrenta la fidelidad de los tres sirvientes de Dios con la infidelidad de los apóstatas, mientras que el cuarto y quinto capítulos ejemplifican los dos extremos éticos con las posturas orgullosa y humilde ante Dios de los reyes Nabucodonosor y Baltasar respectivamente. El sexto opone la fe de Daniel con la falsedad de sus calumniadores, mientras que en el séptimo los cuatro reinos terrenales se oponen al Reino de Dios pronosticado por el profeta. De la misma manera, podríamos seguir confrontando elementos asociados a los principios antagónicos en los sucesivos capítulos hasta el final.³ El autor de *Daniel* no sólo reconoce un enfrentamiento entre los dos polos éticos de su visión cosmológica, sino que lo asume como propio a la hora de organizar todos sus elementos discursivos. Cada uno de los elementos en el lado negativo hace referencia a los demás de su mismo signo, y lo mismo ocurre en la parte del bien, completando una microestructura dualista extensible a todo el libro.

Algo parecido, aunque mucho más complejo debido a la interacción del esquema recapitulativo que hemos estudiado anteriormente, ocurre en el *Apocalipsis* de Juan de Patmos y su división extrema de elementos opuestos. La sección dedicada a las visiones (caps. 4 a 21) es una sucesión continua de antítesis entre las fuerzas divinas, o de la luz, y las satánicas, o de la oscuridad, en la que todos los personajes, situaciones o símbolos se posicionan de forma paralela en diferentes niveles de confrontación. La cadena de agentes de la iniquidad formada por Satanás, el Anticristo, la Bestia, los marcados,

más extensa, vid. Pikaza (2001: 34-42).

³ Una exposición más extensa de estas líneas organizativas de *Daniel* la ofrece Gammie (1974: 377-8), aunque para un desarrollo completo, sería necesario consultar los análisis estructuralistas de Lenglet (1972) y de Ravasi (1990).

Babilonia... se corresponde de manera antagónica con la compuesta por Dios, Cristo, San Miguel, los justos, la Nueva Jerusalén, etc. y sus acciones condenatorias o salvíficas también se distribuyen de forma paralela. Cualquier elemento positivo tiene su contrapunto demoníaco, estableciéndose al final una red de referencias capaz de agrupar todos los componentes del texto en los dos bandos éticos, por lo que el dualismo se convierte en un fenómeno formal por encima de la faceta puramente ideológica.⁴ La gran aportación del *Apocalipsis* juanino al esquema dual es, sin lugar a dudas, la culminación del enfrentamiento bipolar en la resolución escatológica, una escena prácticamente inédita (al menos en representación explícita y no sólo en mención⁵) hasta esta obra. Con esta *apotheosis* antihistórica final, ineludible puesto que una de las dos esencias motoras ha sucumbido y no puede continuar la evolución del mundo terrenal, Juan culmina la adaptación del dualismo ético al pensamiento escatológico, transforma completamente su mensaje noético en pleromático, y le da su forma definitiva para su expresión textual.

Este esquema estructural completado por Juan de Patmos, al que propongo denominar “dualismo estructural”⁶, va a hacerse especialmente popular entre la escatología cristiana de principios de nuestra era y configura, parcial o totalmente, los principales escritos apocalípticos originales de los siglos I y II d.C. Obras como la *Visio Sancti Pauli* (siglo III),⁷ el *Pastor de Hermas* (siglo II)⁸ o el casi gnóstico *Apocalipsis*

⁴ Gómez de Liaño (1998: 275-91) hace un desarrollo completo de este diagrama antagónico y analiza su posible procedencia del gnosticismo helénico. Acercamientos más simplificados pueden encontrarse en Montserrat Torrents (1989: 177-81) o en Barrett (2004: 128-33).

⁵ Compárese, por ejemplo, con Baruch 29:4 y cómo en éste solamente se menciona la prevalencia del bando divino sin hacer referencia a la derrota, y ulterior desaparición, del eje maléfico.

⁶ Frente a las denominaciones comunes de “dualismo ético”, “dualismo ontológico-moral” y “dualismo cognoscitivo”, no conozco ningún término definido para este fenómeno textual. El término más aproximado del que tengo conocimiento es la breve aplicación exegética al *Apocalipsis* juanino que Pikaza hace de su “dualismo histórico-antropológico” (2001: 39), aunque no cita en dónde basa su nomenclatura. Utilizo este término siguiendo, en parte, a Reventlow (2001: 234), quien acuña el término aunque para tratar otros aspectos.

⁷ Sobre el enfrentamiento cosmológico en la *Visio Sancti Pauli*, ya sea desde la perspectiva del dualismo ético, ya desde su concreción en el enfrentamiento “de la médiocrité humaine à la majesté divine”, vid. Cornelis (1959: 42-4) y Carozzi (1994a: 37-8), respectivamente.

de Adán (siglo II) ordenan sus componentes a partir de las dos líneas paralelas enfrentadas hasta hacerlas confluir en una batalla final. Este elemento fue ganando relevancia progresivamente hasta convertirse en el punto climático de la apocalíptica post-apostólica, provocando no sólo la derrota de las fuerzas diabólicas en cielo y tierra, sino también el advenimiento de Cristo a los hombres y el descenso de la Nueva Jerusalén. Muy por encima de su reflejo en la literatura gnóstica, en claro declive en estos primeros siglos cristianos, el dualismo estructural se convierte en la expresión natural de la polaridad milenarista post-juanina, imbuyendo el diagrama organizativo de las oposiciones éticas seguidas por la consumación apocalíptica con una clara significación escatológica.

La relación entre apocalipticismo y dualismo, tanto en lo ideológico como en lo formal, podría haber sido intensa y fecunda durante siglos de no haberse interpuesto, a finales del III, Mani y sus testimonios proféticos, profundamente más dualistas que los escritos escatológicos. La cercanía ideológica entre el sistema dual maniqueo y la polaridad ética apocalíptica (no tan pronunciada como puede parecer en un principio)⁹ y el rápido rechazo que este modelo dualista provocó en la Iglesia ortodoxa desde las más tempranas aproximaciones hicieron que cualquier expresión ideológica que contuviese la “Doctrina de los dos Principios” fuese considerada como sospechosa de herejía. Los feroces ataques de San Agustín (quien, irónicamente, perteneció a la secta maniquea en su juventud) en su *De duabus animabus contra manicheos*, Teodoreto de Ciro

⁸ Especialmente notable en la cuarta visión de esta obra, una explicación (en el ámbito simbólico, no en el estructural) de su relación con la mitología y la escatología dualista irania la hace Ruiz Bueno (1965: 965-9).

⁹ La profundización en el tema del dualismo nos hace ver que existían al menos dos sistemas fundamentales que explicaban la historia siguiendo el patrón de la lucha entre opuestos esenciales. El modelo valentiniano, de procedencia irania, concibe el mundo y su destino como una lucha constante entre los dos polos, donde no hay interacción real, sino choque entre las consecuencias de acciones alternativas desde uno y otro bando. El modelo sirio, el que se acabaría denominando “maniqueo”, parte y llega a la necesidad de integración entre ambas fuerzas (justifica, por tanto, la intervención divina en la teodicea), concibiendo la lucha histórica como un ejemplo de la degeneración presente en el mundo ante la tensión interna que soporta. Mientras que las sectas maniqueístas pertenecen a éste segundo tipo, el

(*Haereticarum fabularum*), o Juan Damasceno (*Peri aipeseon*, 'Sobre la herejía') crearon un ambiente de histeria contra el dualismo ético que llevó a la condena y persecución de todos los grupos religiosos que incluían de forma visible este modelo entre sus dogmas. Así, paulicianos, bogomilos, patarenes o cátaros, entre otros, fueron erradicados sucesivamente por la Iglesia romana a lo largo de la Edad Media debido a su parecido con el sistema dual maniqueo. La creencia en un principio demiúrgico maléfico que rivalizase en poder con Dios ya había sido condenado por la Iglesia en el Concilio de Nicea (s. IV), pero se convirtió en herejía expresa a finales del primer milenio y aumentó su prohibición progresivamente según fueron surgiendo sectas dualistas, especialmente en los siglos XII y XIII.¹⁰

No cabe duda de que el rechazo del dualismo por parte de la Iglesia influyó en el pensamiento apocalíptico y, más aún, en su forma de expresión. Es muy revelador el hecho de que el abandono de la interpretación literal del *Apocalipsis* juanino estuviese encabezada por dos de los principales opositores de la corriente dualista como fueron Ireneo de Lyon y San Agustín. También es sintomática la pérdida de protagonismo que en la segunda mitad del primer milenio tuvo la figura de Satanás, personificación máxima de la esencia negativa, en beneficio del Anticristo, personaje de connotaciones mucho menos cosmológicas. Pero sobre todo, la condena como herejía del dualismo radical propició la desaparición prácticamente completa del dualismo estructural de los escritos apocalípticos desde los siglos IV y V, al menos en la parte occidental de Europa. Salvo en escritos bizantinos, como el pseudónimo *Apocalipsis del Santo Teólogo Juan* (siglo V) o, posiblemente, las *Visiones del Profeta Daniel* apócrifas (siglo

dualismo apocalíptico es heredero del patrón valentiniano. Para una explicación más amplia, vid. Jonas (2003: 252-6) o Welburn (1998: 255-9).

¹⁰ Sobre el dualismo en la Edad Media y su consideración como herejía, son fundamentales Loos (1974) y Runciman (1947). Sobre la relación entre apocalipticismo y las sectas dualistas, especialmente a finales del medioevo, sigue siendo imprescindible el siempre polémico libro de Cohn (1957).

IX)¹¹, no es posible encontrar muestras del esquema estructural dualista equivalentes a las del milenarismo de los primeros años del Cristianismo hasta finales del primer milenio. El dualismo formal se diluye en pequeñas oposiciones de elementos o símbolos, mucho menos entrelazadas que en los apocalipsis originales y diferenciadamente menos decisivas en la composición de las obras, que suelen optar por variantes menos comprometidas de los principios esenciales: frente a la polaridad entre las fuerzas de bien y mal, los autores prefieren separar sus elementos en confrontaciones que no despierten sospechas de pensamiento herético, como son los antagonismos entre luz y oscuridad o entre cuerpo y alma que, indudablemente se retrotraen al dualismo ético pre-cristiano, pero disimulan sus posibles puntos de contacto con el maniqueísmo y otras sectas herejes. La mayor parte de las expresiones dualistas medievales lo hacen por temáticas o simbologías paralelas, lo que hace difícil, al analizar las obras de forma individual, saber hasta qué punto sus autores son conscientes de su conexión con el dualismo ético fundamental o si simplemente se adhieren a una corriente subsidiaria cuya retórica se reduce a una materia determinada.¹²

No obstante, algunas reminiscencias del dualismo estructural debieron quedar en el panorama apocalíptico de finales del milenio, o bien tal vez los autores supieron desentrañar y recuperar de manera intencional la tradición de los apocalipsis clásicos y post-apostólicos, puesto que en los alrededores del año 1000 se empieza a retomar esta tradición en textos, normalmente historiográficos, de corte escatológico. Crónicas como la *Historiae sui temporis*, de Raoul Glaber, o la *Chronica de duabus civitatibus*, de Otto

¹¹ Baso esta suposición en las descripciones que Weinel (1923: 160-1) y Alexander (1964: 5-6) hacen de este texto, ya que no he podido encontrar ninguna traducción a una lengua moderna de esta obra, exceptuando el pequeño fragmento ofrecido por McGinn en su antología de textos apocalípticos (1998b: 68-9).

¹² Puede observarse, por ejemplo, en el caso de la oposición entre cuerpo y alma, cómo el desarrollo del *topos*, tras la *Visio Fulberti*, hizo que los autores probablemente ya no pensarán en una conexión con ningún otro tipo de dualismo primitivo sino que aumieran la independencia del tema y lo asociaran primeramente con aspectos litúrgicos. Una explicación detallada de esta evolución, modélica dentro de las oposiciones dualistas menores, la ofrece Ackerman (1962).

of Freising, conciben el progreso histórico como una perpetua lucha de fuerzas divinas y diabólicas y se estructuran colocando todos los acontecimientos históricos en una u otra parte, conduciendo finalmente a un enfrentamiento total que desencadena el fin del mundo, es decir, se ciñen al esquema que hemos descrito (Landes 2003: 267). Del mismo modo, escritos posteriores de temática marcadamente profética o apocalíptica aprovecharon la aparente laxitud pre-cátara en la persecución del pensamiento pseudo-maniqueísta¹³ para exhibir formas dualistas claramente basadas en los escritos apocalípticos bíblicos: el *Scivias* de Hildegard of Bingen, probablemente el texto escatológico medieval más influyente en la Inglaterra de finales del medievo, despliega la estructura dualista en diferentes momentos de la obra y no disimula las implicaciones apocalípticas que ese esquema aporta al sentido general. A pesar de la amenaza de ser asociado con el pensamiento herético, se produjo, por lo tanto, una leve recuperación de este diseño estructural en la literatura de la Edad Media.¹⁴

En Inglaterra, menos obsesionada por la invasión de herejías dualistas orientales, la presión sobre este tipo de pensamiento y su plasmación esquemática en los textos fue menos opresiva, aunque también fue menor la influencia que la polaridad apocalíptica ejerció entre los exégetas y teólogos. Bede, por ejemplo, no tiene reparos en mostrar abiertamente su adhesión a la teoría del dualismo en la historia humana (en el prólogo a la *Historia Ecclesiastica*), aunque no por su relación con el antagonismo ético primigenio, y menos aún por tomarla de fuentes escatológicas, sino por ser parte del augustinianismo filosófico que cobraría importancia en el continente siglos después (cuando fue refutada por el platonismo, entre los siglos XII y XIII). La doctrina dualista

¹³ Los cátaros remontan sus orígenes al siglo X, pero no fueron una amenaza (y por tanto, no fueron perseguidos) hasta finales del siglo XII. Durante esos doscientos años, la Iglesia ortodoxa relajó su vigilancia anti-dualista condenando solamente movimientos puntuales.

¹⁴ Aunque muy reducido al ámbito de la literatura espiritual, Moore (1994) compendia una serie de obras de los siglos X y XI marcadas por el dualismo ético y, en ocasiones, también estructural. Una buena muestra de cómo el dualismo estructural puede configurar escritos aparentemente ajenos al campo

no parece ser una de las preocupaciones básicas del apocalipticismo inglés, ni como enunciado dogmático, ni para su condena y persecución. Por ello su aparición en textos religiosos insulares no contenía las implicaciones, positivas o negativas, que podía manifestar en el resto de Europa.¹⁵ Habrá que esperar a finales de la Edad Media y a los escritos *lollards* de los seguidores de Wyclif, en especial los de Reginald Pecock (*The Reule of Crysten Religioun*), para que el dualismo cobre verdadera relevancia en textos espirituales y sea considerado como una amenaza real y, por ende, condenado por la ortodoxia eclesiástica (Hudson 1994: 235).

No obstante, esa menor notoriedad del pensamiento dualista en las Islas Británicas, pudo facilitar, probablemente de forma inconsciente por parte de los autores, el uso más frecuente del dualismo estructural en la literatura medieval inglesa, ya que el esquema que hemos descrito anteriormente se repite en más ocasiones de las que pudiéramos pensar en un primer momento. No es necesario considerar las expresiones dualistas que derivan el enfrentamiento entre las esencias éticas de bien y mal hacia otros simbolismos más concretos, como la ya mencionada lucha entre cuerpo y alma, para encontrar un buen puñado de textos que se organizan alrededor del dualismo estructural: ciñéndonos al inequívoco antagonismo esquemático entre fuerzas divinas y maléficas que culmina en una victoria de proporciones escatológicas y una visión apocalíptica del mundo ante la falta de uno de sus fuerzas motrices, hay muestras en poesía y teatro desde el período anglo-sajón que nos resultan fehacientemente esclarecedoras.

Uno de los casos más tempranos lo hallamos en *Christ and Satan*, el poema final del Codex Junius 11, datado a mediados del siglo X y atribuido durante siglos a

escatológico es el análisis de Gurevich de los *exempla* franceses del siglo XIII (1994), aunque en ningún momento haga referencia a su conexión con el pensamiento apocalíptico.

Cædmon. La alternancia de los episodios iniciales dedicados consecutivamente a Dios y a Satanás (o, como es presentado en la mayoría de las ocasiones, “Godes andsaca”, enfatizando la rivalidad con la figura divina) se perpetúa con la sucesión de elementos pertenecientes a uno y otro extremo, permitiendo el mismo recorrido esquemático que dibujábamos en el libro de *Daniel*. Si la primera sección está dedicada al Dios creador del Génesis,¹⁵ la segunda y la tercera muestran los orígenes del demonio; del mismo modo, los episodios cuarto y quinto son descripciones sucesivas del reino de los cielos y de los abismos infernales, el sexto de sus moradores, el séptimo de los gozos y los horrores de uno y otro lugar, y así se continuará durante la primera mitad del poema (ll. 1-511), consagrada al antagonismo primigenio entre Dios Padre y Satanás. La segunda parte, centrada en la figura de Cristo y su enfrentamiento en el desierto con la encarnación del demonio, no sólo se turnará entre estos dos personajes y su participación en la historia humana, sino también se repartirá de forma alternativa entre los “werige gastas, / helle hæftas” (ll. 628-9) que siguen a Satán en el mundo, y los “engla gastas and eadige sawla” (l. 651; nótese cómo se repite incluso el mismo término y la misma estructura bimembre) del lado del Hijo. El clímax agonístico llega con el rechazo completo del demonio por parte de Cristo (ll. 690-709), que concluye la batalla personal con la victoria del bando divino y da pie a la reflexión escatológica final (influida, indudablemente, por el *Evangelio de Nicodemo*, del que ya han aparecido huellas a lo largo del poema), antesala de una expectativa apocalíptica omitida en la abrupta conclusión. La disposición estructural dualista, tal y como aparecía en los

¹⁵ Nótese, por poner un ejemplo, la aparente facilidad con la que William Langland diseminó ideas de tendencia dualista, procedentes del antiguo pelagianismo, a lo largo de su *Piers Plowman*, de ser ciertas las conclusiones de Adams (1983: 413-7).

¹⁶ Sigo las divisiones, contemporáneas sin lugar a dudas pero completamente lógicas y muy útiles, de Krapp en su edición del manuscrito (1931). Estas han sido aceptadas y mantenidas por la mayoría de los críticos y editores posteriores del poema.

primeros apocalipsis cristianos, se ha mantenido a lo largo de la obra de forma atenta y desenmascarada.

Visto desde esta perspectiva, no parece casual la colocación final de *Christ and Satan* dentro del manuscrito Junius 11 (de cuya inclusión han dudado varios críticos por su ruptura con el esquema temático original)¹⁷ como culminación, en orden milenarista, de la revelación del papel de Dios en la Historia de la Salvación, ejemplificada a través de diferentes episodios alto y neotestamentarios. El carácter apocalíptico de las obras contenidas en este manuscrito ya ha sido expuesto por Hall (1986: 105-7) y Garde (1991: 25-56) desde consideraciones simbólicas y visuales, pero nunca en conexión con un dualismo que es reconocido como elemento unitario de todas las composiciones:

Through all the poems run sustained themes, topics and imagery, often in polarized pairs, such as those of the covenant with God and the tyranny of evil, righteousness and unrighteousness, exile and the homeward journey, the earthly city and the heavenly, light and darkness, water and fire... (Bradley 1982: 10)

Aunque no acentuadamente organizativa, la polaridad ética apreciable en *Genesis*, *Exodus* y *Daniel* pudo llevar a los compiladores del manuscrito, las tres anónimas manos que añadieron el Liber II del códice, a concluirlo, dando un paso más allá en la composición de una obra cuyas implicaciones escatológicas no sólo fueran temáticas o imaginarias, sino también estructurales. De ser así, la estratégica aparición de *Christ and Satan* deja claro que, ya a finales del primer milenio, en Inglaterra se reconoce el valor apocalíptico del dualismo estructural, siendo pioneros en Europa en la recuperación de esta tradición discursiva vetada.¹⁸

¹⁷ Entre ellos, Bradley (1982: 10) o Remley (1996: 23-4), aunque nunca considerando un posible sentido apocalíptico dentro del manuscrito o, al menos, soterialógico, como hace Hall (1976).

¹⁸ Destáquese que lo verdaderamente importante de este hecho no es la composición del poema de acuerdo al esquema polar (que indicaría la maestría por parte únicamente del autor de la obra), sino la ubicación conclusiva de *Christ and Satan* en el manuscrito, ya que es síntoma de que los compiladores daban por hecho que los receptores del códice reconocerían sus propiedades apocalípticas y encontrarían las razones para su aparición allí. En mi opinión, y a la luz de lo visto con el MS Junius 11, sería muy fructífero un estudio que prestara atención al factor apocalíptico en el proceso de compilación y ordenación de los manuscritos durante la época anglosajona. No debemos olvidar que otro de los grandes textos de la época, el Exeter Book, presenta de acuerdo con Garde (1991: 2), una estructuración

Sin embargo, el tipo de literatura que, *a priori*, más propicio podría resultar para la expresión de oposiciones éticas polarizadas, la literatura gnómica del período anglosajón, apenas manifiesta el uso del dualismo estructural en sus ejemplos.¹⁹ Tendremos que esperar a uno de sus sucesores más directos, la *disputatio* moralizante tardomedieval, es decir, el debate entre posiciones éticas antagónicas, que abundó especialmente en los siglos XIV y XV, para apreciar cómo se plasma la obsesión medieval por la lucha entre las fuerzas primigenias (con significaciones escatológicas) a nivel discursivo.²⁰ Así, ejemplos como *Merci Passith Ri3twisnes*, o hasta cierto punto *Mede and Moche Thank*, utilizan la forma del *conflictus* para dividir radicalmente las dos esencias éticas y los elementos asociados a cada una de ellas, convirtiendo lo que en un principio deberían ser obras puramente penitenciales o morales en reflexiones de corte escatológico que superan la aplicación personal. La sucesión de intervenciones en boca de distintos personajes que pertenecen al ámbito divino (iconos religiosos, virtudes, seres piadosos, etc.) y de sus oponentes del bando maléfico ofrece un método estructural muy simple de dualismo ético, reduciendo la acción a la simple confrontación dialéctica de los principios ideológicos de uno y otro lado; pero la inevitable victoria del representante del bien provoca en la mayoría de las ocasiones un comentario con la enseñanza soteriológica (incluso explícitamente apocalíptica) que puede extraerse de la obra. La tendencia hacia la irresolución, típica del debate medieval

reiterativa en la ordenación de sus poemas formada por la sucesión de una profecía de carácter mesiánico, su cumplimiento, la interpretación doctrinal de ese hecho y sus posibles aplicaciones litúrgicas, aspectos bastante cercanos al apocalipticismo. Podría, por tanto, no ser tan descabellado pensar que los compiladores de estos textos tuvieron en mente alguna estructura asociada a la escatología cuando seleccionaron y ordenaron sus escritos.

¹⁹ Tal vez, podría verse en algunos fragmentos del ciclo de poemas acerca de “Solomon and Saturn”, pero éstos carecen de un final explícitamente escatológico, por lo que no puede inferirse una intencionalidad apocalíptica en el enfrentamiento. Además, no está demostrado que los autores atribuyeran verdaderamente categorías éticas a los dos protagonistas de los poemas, como bien apunta Shippey (1976: 28), con lo que no estaríamos ante escritos realmente dualistas, sino ante simples ejercicios dialógicos.

²⁰ “A preoccupation with the interaction of opposites is perhaps nowhere more evident than during the Middle Ages, when it became a fundamental habit of mind. A concern with dualities, polarities, and dichotomies is reflected in nearly every variety of writing by writers who perceived that virtually any

inglés (explicada ampliamente en Reed 1990), no es común en estos poemas, en los que la aplicación didáctica impone la superioridad del contendiente beatífico, hecho frecuentemente aprovechado para el adoctrinamiento de intenciones escatológicas.

Un caso peculiar relacionado con este tipo de literatura lo constituiría el *corpus* debatístico derivado de la antigua *Altercatio Ecclesiae et Synagoga*, que enfrentaba a representantes del ámbito cristiano con otros del judío, materializado en Inglaterra en obras como *Disputisoun By-twene a Christenmon and a Jew* o *Disputisoun Bitwene Child Jesu and Maistres of the Lawe of Jewes*. En estas obras apenas se enfatiza la polaridad ética, evitando visiblemente la correspondencia completa entre las fuerzas del mal y los parlamentarios semíticos, pero en absoluto se prescinde de la significación escatológica que la organización dual aporta, como puede colegirse de las conclusiones, implícitamente mesiánicas, de estos poemas. No es de extrañar la recurrencia en todos ellos de elementos infraterrenales o celestiales (curiosamente, no procedentes de la tradición cristiana, sino de la céltica, como explicó Margaret Schlauch, 1939: 458-9), pues sirven para anticipar la visión del reino milenarista que se promete al final de la contienda. Es éste, por tanto, uno de los pocos casos en los que el dualismo estructural cobra una relevancia mayor que el ético, extrayendo una enseñanza escatológica de donde, *a priori*, apenas había intención moralizante.

Más interesante, sin embargo, nos parecen las obras en las que la estructura dualista se articula mediante un proceso argumentativo continuado, como puede hallarse en el *Cleanness* (o *Purity*) del poeta de *Pearl*. La ordenación del poema presenta un recorrido cronológico por la historia altotestamentaria en el que las acciones diabólicas de Satanás o las pecaminosas de los hombres se alternan y confrontan con los juicios y las reparaciones divinas, creando espacios simbólicos y bloques argumentales,

thing, concrete or conceptual, animate or inanimate, could be seen to have natural or logical counterpart which it often rivaled but also complemented.” (Conlee 1991: xi).

claramente diferenciados, privativos de cada uno de los ámbitos. La impresión que el lector recibe de la historia del mundo, desde su creación hasta la encarnación de Cristo, es que el mal supone una fuerza constante en su interacción con el hombre que requiere intervenciones puntuales por parte de un Dios quien castiga y mitiga sus efectos de forma controlada hasta la derrota definitiva para imponer el Reino prometido:

The frustration of history and time is that one act of purification does not purify forever, but is followed by another lapse into corruption. Only outside history are purity and holiness eternally pure and holy. The sacramental mode is the closest humanity can come to that eternity before eschaton. (Prior 1983:182)

Ciertamente, el autor deja claro desde el principio que el enfrentamiento dualista entre Dios y sus opositores es más punitivo y pedagógico que real (en todo momento, Dios ocupa una posición ventajosa sobre el mal), pero eso no evita una visión agonística de la historia que se corresponde con la esquematización organizativa del poema. Todos los elementos de la obra se identifican con uno de los dos polos éticos, de tal modo que *Cleanness* puede definirse como una selección de pasajes del Antiguo Testamento filtrada por un maniqueísmo de intenciones moralizantes, en primer lugar, y escatológicas, de forma menos obvia. Alrededor de esta confrontación mantenida en diferentes niveles, el autor de *Pearl* crea un marco milenarista con una introducción llena de elementos escatológicos (diferentes imágenes tomadas del *Apocalipsis* juanino, la amenaza directa del *Dies Irae*, una muestra de visión beatífica, etc.) y una conclusión que mitiga el Juicio Divino, pero que deja clara su inevitabilidad ante la necesidad de alcanzar la “pureza” completa que sólo la derrota absoluta del mal conlleva. El sentido escatológico del poema está fuera de toda duda, desde la exhortación inicial a la necesidad de que el hombre sea “clene of his hert” para alcanzar la visión beatífica previa al Juicio (y descrita en el *Apocalipsis*), pero el autor es muy consciente del modo

en que estructura su escrito para que la forma dualista aumente el carácter apocalíptico de la obra.²¹

Aunque nunca aplicable a toda su extensión, muchos romances también supieron acompañar la polaridad ética característica del género, maniquea en extremo en algunos casos, con la correspondiente forma dual seguida por un episodio escatológico o apocalíptico. Fragmentos como la descripción de las prácticas religiosas sajonas en el *Brut de Lazamon* (ll. 6956ss.), donde paganismo y diabolismo se entremezclan y contrastan con las doctrinas patrísticas nativas en una sucesión de episodios breves (Glowka 1996: 115-8), o el enfrentamiento, rebotante de simbolismos éticos, entre las fuerzas francesas y sarracenas anteriores a la intervención del arzobispo Turpin en *The Sege of Melayne* (ll. 166-908), presentan casos puntuales de dualismo estructural conscientemente milenarista, como atestiguan sus inmediatas asociaciones con anécdotas escatológicas anteriores o posteriores.²² Resulta normal, por lo tanto, en aquellos romances en los que las confrontaciones se elevan a abstracciones morales hallar algunos restos de este diseño estructural (reducido normalmente a formulaciones muy concretas, como puede ser el intercambio de recompensas y castigos de *Sir Gawain and the Green Knight*),²³ usados como complemento de algún otro adoctrinamiento espiritual, como si fuera necesario el refuerzo que el pensamiento apocalíptico podía aportar a esa intención pedagógica.

²¹ El dualismo histórico en *Cleanness*, aunque sin reparar en las posibilidades apocalípticas que entraña, ya fue destacado por Kelly & Irwin (1973: 233-4) y Morse (1978: 130-4). De ambos estudios pueden obtenerse argumentos para defender la obsesión del Pearl-poet por la polaridad ética de la creación.

²² *The Sege of Melayne* no deja lugar a dudas, con la multitud de exhortaciones que contiene a una lucha hasta las últimas consecuencias contra el bando sarraceno para poder aspirar a un final escatológico (ll. 115-20; ll. 166-8; ll. 495-6, etc.). La única objeción a esa estructuración dual la presenta la voz narrativa, cuyo subjetivismo es tan pronunciado que, pese a dar constancia del polo negativo (encarnado en el frente sarraceno), lo minimiza de tal manera que en ningún momento puede compararse con el de las fuerzas divinas, representadas en el bando cristiano.

²³ Prior (1983: 271) destaca el sentido apocalíptico que esta escena final de *Sir Gawain* aporta al romance, gracias al valor metafórico de los castigos y las recompensas del Caballero Verde, como “allusions to fairy or demonic powers” y “suggestions of divine judgment”, respectivamente.

Sin embargo, el género que mejor supo aprovechar el significado escatológico que otorgaba el discurso dualista a las obras fue el teatro, en especial, las *morality plays* de finales de la Edad Media. La fuerte alegorización de todos los constituyentes y la recurrente abstracción temática en cuestiones espirituales (apenas se ofrecen episodios prácticos del devenir cotidiano, siempre acciones extensibles a la totalidad de la vida) conducen a la irremediable formación de bloques éticos que estructuran las obras como si fueran sucesiones de oposiciones en proceso de ascensión, culminando normalmente en una lección escatológica de carácter personal. Los personajes centrales aparecen como si fuesen el botín en la lucha cósmica entre las fuerzas del mal (llámense Folly, Lust o Wanton, en *Mundus et Infans*; o Goods, Fellowship y Kindred, en *Everyman*) y las virtudes relacionadas con la divinidad (sean Perseverance y Conscience o Confession, Strength, Knowledge y Five Wits, respectivamente en estas dos obras), lo cual concluirá con la elección soteriológica del bando sagrado por parte del protagonista, la derrota del lado negativo derivada de esa elección, y la promesa escatológica obvia que espera a todos los hombres que actúen del mismo modo. Las imágenes finales de *Mankind*, con el protagonista siendo “pleyfery wyth þe angellys abowe” (l. 912), o de *Everyman* alcanzando la “heuenly spere / Vnto the whiche all ye shall come / That lyueth well before the daye of dome” (ll. 899-901) son muestras particulares del advenimiento del Reino de Dios que se llevará a cabo tras la derrota del mal (apocalípticas por tanto) y se apoyan en la polaridad mantenida a lo largo de las respectivas obras para afianzar su mensaje moral.

El caso de *Everyman* es especialmente significativo porque, como explicó Ryan hace ya medio siglo, el autor subordinó todos los elementos formales, incluida la estructura dramática, al propósito doctrinal, por encima incluso del sometimiento al texto original flamenco del *Elckerlijc* (1957: 722-3), por lo que la elección del diseño

dualista para la organización de la obra confirma sus intenciones abiertamente apocalípticas. Al igual que ocurriera con *Cleanness*, el anónimo dramaturgo no se conforma con la conclusión escatológica personal implícita en la decisión del protagonista (y explicitada en las palabras de Knowlege, ll. 891-3; Aungell, ll. 899-901; o en las suyas propias, ll. 884-5), sino que ve oportuno abrir la obra con un discurso de Dios lleno de alusiones apocalípticas (ll. 21-62) que deja claro que el combate representado alrededor de la figura de Everyman debe ser comprendido desde la dimensión cosmológica de un antagonismo superior a lo meramente personal; *Everyman* puede contemplarse, de forma reduccionista en mi opinión, como un *ars moriendi* particular (Goldhamer 1973: 87; Pouzet and Vachet 2005: 85-93), pero tanto su introducción como su organización estructural apuntan a necesidad de entenderlo también universalmente en el momento cumbre de la Parusía:

Only in the command given Deth, at line 68, is it clear this play will concern a rehearsal of the Final Day, that its subject is that individual judgment at any individual death which will be formally recapitulated at the Day of Doom. (Kolve 1972: 327)

No obstante, la obra donde más patente se hace este esquema estructural dualista, seguramente debido a su impactante repercusión visual con una plasmación escénica muy peculiar, es *The Castell of Perseverance*, la más larga de las piezas completamente alegóricas (bautizadas genéricamente como *macro-plays*) escritas en inglés. Pensada para ser representada en Adviento, la época más propicia para el desarrollo de la temática apocalíptica,²⁴ esta obra distribuye sus componentes alegórico-

²⁴ Aunque no haya instrucciones explícitas en el manuscrito Folger V.a.354, único documento textual que recoge *The Castell of Perseverance*, sobre el período en el que debía ponerse en escena, David Bevington establece una serie de paralelismos con las obras pertenecientes al *Corpus Christi Cycle* para justificar la idoneidad de esta pieza en el Adviento. Según este crítico, “in medieval Christianity, [...] Advent was a time of moral reminders and apocalyptic warnings when the Christian community was taught to express gratitude for God’s grace on the one hand and fearful anticipation of his judgment on the other. The liturgy of Advent celebrated both the Incarnation and the Last Judgment.” (1985: 156).

estructurales repitiendo en varias ocasiones el esquema dualista básico que hemos estudiado para reforzar su significado, como un análisis más pormenorizado demuestra.

Sería, en parte, superfluo afirmar que existen elementos apocalípticos dentro de *The Castell of Perseverance*; sus más de 3600 versos contienen de manera más o menos compendiada todos los temas religiosos presentes en las *morality plays* contemporáneas y, como sabemos, el escatológico era uno de los motivos preferidos por las producciones dramáticas tardomedievales. Referencias continuadas a los acontecimientos anteriores a la Segunda Venida, al Juicio Final e, incluso, alusiones escatológicas en episodios no directamente apocalípticos, como la parábola de los talentos o la reconciliación de las *Four Daughters of God* (señaladas acertadamente por Scherb, 1990: 21-3, y Ralston, 1984: 37, respectivamente), representan una de las señas de identidad de la obra. Mucho más relevante, sin embargo, para nuestras intenciones resulta observar la disposición que estas remisiones al futuro tienen en la obra y su interrelación con el motivo agonístico central, la lucha por el alma de *Humanum Genus* (Mankind), según progresa la acción.

La aparición de los *vexillators* al principio de la obra, describiendo la situación vital de Mankind y anticipando la acción que va a presenciarse posteriormente, sitúa a la audiencia en el contexto dualista que imperará a lo largo de la función. No sólo se presentan verbalmente los polos contendientes que se enfrentan por Makind, sino que la sucesión de sus intervenciones está perfectamente estructurada y proporcionada para que la rivalidad entre los dos bandos éticos se muestre desde la apertura de la obra. Así, el primer heraldo describirá de forma jerarquizada las fuerzas negativas (que incluyen a Bad Aungel, Caro, Belyal y Mundus, los pecados capitales y la imagen del infierno) mientras que el segundo heraldo hará lo correspondiente con la facción divina (donde se encuentran Good Aungel, Concyens, Confescyon, Penauns-doynge, las virtudes y el

Castle of Perseverance que da título a la obra), exponiendo abiertamente la visión de dualismo ético vigente en el mundo y preparando al espectador para la lucha que va a tener lugar entre ambos ejércitos.²⁵ La delineación de cada una de las fuerzas está diseñada de forma precisa, prácticamente simétrica, para que contenga los mismos elementos tanto por un lado como por el otro, ofreciendo una neutralidad inicial en la que habrá de situarse un Mankind al que “God hathe govyn Man fre arbritracion / Wheþyr he wyl hymself saue or hys soule spyll” (ll. 25-6). La creación (porque a estas alturas no es necesario decir abiertamente que la obra aspira a la universalización de lo representado) sea contemplada desde sus características escénicas,²⁶ o desde las propias aspiraciones temáticas que estos *macro-plays* alegóricos ofrecían,²⁷ se manifiesta desde el inicio como dividida entre las dos fuerzas éticas fundamentales, razón por la que el espectador discrimina cada uno de los elementos simbólicos que presencia a continuación como perteneciente a uno u otro bando.

No es extraño, planteada así la obra, que la acción desarrollada en *The Castell of Perseverance* sea una lucha continuada entre actitudes opuestas (no necesariamente pertenecientes a los dos polos éticos), ya sea el enfrentamiento entre los dos ángeles, la psicomaquia de los Pecados Capitales contra las Virtudes Capitales, el debate entre

²⁵ En este caso, el enfrentamiento activo de los bandos positivo y negativo queda claro desde el primer impacto visual de la obra con la entrada de los *vexillators* a escena. Estos personajes tenían como función en la vida real la presentación de fuerzas contendientes, mediante pendones o banderas, en batallas y conflictos armados, luego su sola aparición (con los autendos típicos de esta profesión) sería suficientemente reveladora para el público contemporáneo.

²⁶ Sobre la universalización del significado creado en el escenario, dice Pamela King: “The disposition of the scaffolds creates a symbolic universe, within which the audience would stand to watch the action. As this space contains both play and audience, has fixed coordinates which relates it to the entire universe and, at the same time, is not cut off from the ‘real’ world by any architectural barrier, it suggests that the play world and the real world are one and the same.” (1994: 246).

²⁷ Especialmente notable en *The Castell of Perseverance* que, en ningún momento pretende reducir su alcance significativo y ser aplicada sobre un caso particular. Sobre ese respecto, son sorprendentes las palabras de Castitas al afirmar que “For no man can be war be oþyr / Tyl he hathe al ful spunne” (ll. 2616-7), inmersas en una obra esencialmente didáctica, ya que descubren la aplicación globalizadora del mensaje. El texto aspira a una concepción universalizante, busca poder ser comprendido y puesto en práctica de forma colectiva, por lo que establece una relación directa entre su doctrina global interna y su intención ecúmenica externa. Para encontrar un análisis de los artificios por medio de los cuales esto se logra, haciendo que la obra pueda calificarse como “epic theatre”, vid. Davenport (1982: 107).

cuerpo y alma o la discusión entre las *Four Daughters of God*; la vida del hombre progresa en un eterno conflicto entre oposiciones binarias y su destino tras la muerte es el resultado de este enfrentamiento junto con, y es ahí donde interviene el mensaje escatológico, la decisión personal de Mankind como poseedor del libre albedrío. Por ello, para añadir al contenido escatológico una aplicación moralizante real, cada uno de los enfrentamientos representados está seguido por un mensaje abiertamente apocalíptico, de modo que la estructura dualista escatológica que estamos estudiando puede verse en repetidas ocasiones a lo largo de la obra.

Para verlo de forma directa, podemos observar cómo el primer enfrentamiento que encontramos tras la descripción de los bandos combatientes hecha por los *vexillators* ocurre entre Good y Bad Aungel y se resuelve por medio de la primera argumentación explícitamente escatológica que aparece en la obra:

þe Werld is wyckyd and ful wod
And þou schalt leuyn but a whyle.
What coueytyst þou to wynne?
Man, þynke on þe endynge day (ll. 404-7)

Este razonamiento, idéntico al que encontraremos al final de la representación en boca de Dios Padre como juez supremo (l. 3648), no logra su objetivo persuasivo en ese preciso estado de la obra (Mankind opta por seguir el estilo de vida defendido por Mundus) pero está inconfundiblemente basado en las implicaciones doctrinales que el dualismo estructural apocalíptico llevaba siglos defendiendo: una mirada hacia el futuro postrero, en un mundo dividido entre dos fuerzas motrices enfrentadas, revelaba que una de ellas aniquilaría a la otra, por lo que el único acto necesario para elegir la opción correcta entre ambas posibilidades es “þynke on þe endynge day”, que es lo que exige Good Aungel de la humanidad. En este caso, el esquema dualista no sólo sirve como medio de expresión literaria del apocalipticismo, sino que se apoya directamente en la base ideológica creada por este diseño a través de textos anteriores, confiando en el

conocimiento anterior de los espectadores de esta estructura. Los primeros 450 versos de *The Castell of Perserverance* forman autónomamente un ejemplo perfecto de dualismo estructural, que debe ser reconocido previamente por la audiencia para poder explotar completamente su valor significativo, y al que se unirán posteriormente episodios similares hasta conformar una “panoramic inclusiveness” apocalíptica, como ha sido bautizada por Bevington (1985: 148).

Una vez cerrado este episodio, tras la victoria parcial del bando maléfico de la creación, el esquema se repite de modo análogo hasta en tres ocasiones más, situándose en diferentes momentos de la vida de Mankind. Tanto en su arrepentimiento tras el disfrute de los placeres mundanos (ll. 789-2478), como en sus años de vejez (ll. 2479-3007) o en los momentos posteriores a su muerte (ll. 3008-3649), se escenifica el mismo enfrentamiento entre oposiciones éticas recíprocas que se alinean en paralelismos, imitaciones o, incluso, parodias hasta culminar en una o varias exhortaciones de contenido escatológico. Todos los elementos están cuidadosamente dispuestos para enfatizar la rivalidad entre ambos bandos a diferentes niveles artísticos: desde la elección de las alegorías utilizadas (llamativa en algunos casos, como es el de las Virtudes Contrarias),²⁸ hasta la repetición de episodios en uno y otro lado (nótese los paralelismos entre las personificaciones de Mundus y de Dios Padre), cada componente dramático pretende mantener la tensión agonística de modo que ambas fuerzas se enfrenten en combates aparentemente igualados. No obstante, llegado el momento de la lucha, la seguridad apocalíptica de una victoria del bando divino se manifiesta por medio de la visualización del Juicio Final o de cualquier otra escena de corte

²⁸ La preferencia de las Virtudes Contrarias (Castitas, Humilitas, Paciencia, Caritas, Abstinencia, Solicitudo y Largitas), tradición que procede directamente de la *Psychomachia* de Prudencio, frente a la unión de las Virtudes Teologales (Fe, Esperanza, Caridad) y Virtudes Cardinales (Prudencia, Justicia, Templanza y Fortaleza) o el recurso a las Virtudes Romanas (Humildad, Templanza, Caridad, Diligencia, Castidad, Compasión y Bondad), mucho más frecuente en los textos religiosos de esta época, solamente puede ser comprendido desde el deseo expreso de oposición rigurosa a los Pecados Capitales.

escatológico, desbaratando las aspiraciones de las propias fuerzas diabólicas (que admiten, como lo hace Mundus, que “Al oure game is schent”, l. 1861) y anticipando los acontecimientos de los Últimos Días: “My [God’s] vertus in heuene þanne schal þei qwake. / Þer is no wyth in þis werld þat may skape þis.” (ll. 3641-2). Cada uno de los segmentos de la obra se cierra con una aseveración apocalíptica de este tipo (veáanse los versos 2600-1, 3095-8 y, sobre todo, el último soliloquio de Dios Padre, en cada caso), rematando el esquema dual escatológico y remitiendo al espectador a esa esperanza futura para ayudarlo a solucionar su propio dilema ético. La conclusión de *The Castell of Perseverance*,

To saue you fro synnyng

Evyr at þe begynnyng

Thynke on youre last endyng! (ll. 3646-8)

expresa la inevitabilidad de la victoria de la divinidad al final de este eón, la cual hace también irremediable la salvación del creyente cuyas esperanzas residan en ese momento.

La obra, por tanto, no sólo concluye informando sobre la certeza del futuro fin del mundo sino asegurando, y es aquí donde el interviene el dualismo estructural, el triunfo completo de Dios y la total eliminación del opuesto diabólico. “My mercy is synne-quenchand” (l. 3603), declara Dios Padre para anunciar el fin del polo ético maléfico; esta afirmación que, pese a su intención doctrinal primordial, puede resultar contraproducente en su propósito: la desaparición última del bando negativo, la inexistencia del mal tras la imposición del Reino Prometido, implica la imposibilidad de ser condenado por toda la eternidad (como muchas veces se amenaza en *The Castell of Perseverance*) y garantiza el perdón incluso a los que han elegido una vida pecaminosa.²⁹ De ese modo, la finalidad moralizante de la obra se desvanece con la

²⁹ Este es, precisamente el dilema que preocupa a Rosemary Woolf (1986: 148) al considerar *The Castell of Perseverance*, pues encuentra una contradicción en la salvación de Mankind, personaje que ha optado

promesa implícita de salvación postrera y parece animarnos a seguir el ejemplo de Mankind (pasar la vida entre las plataformas de Mundus, Caro y Belyal) para ser salvados en el último momento cuando “All þe statys of þe werld is at myn [God’s] renoun; / To me schal þei yeue acompt at my dygne des / Whanne Myhel hys horn blowyth at my dred dom” (ll. 3615-7). Tamaña fuerza aseverativa, como ha quedado patente en *The Castell of Perseverance*, pudo ser una de las razones por las que el dualismo estructural, este diseño apocalíptico original de la época altotestamentaria, no tuvo excesiva repercusión durante los últimos siglos de la Edad Media.

anteriormente por los placeres mundanos. Desde la perspectiva apocalíptica, esta conclusión puede encontrar justificación lógica, pero es cierto que no era ésta la actitud acostumbrada dentro del contexto literario o doctrinal de su tiempo y que la ortodoxia religiosa no estaría de acuerdo con ella.

4.5. CONCLUSIÓN

Es indudable que el halo de misterio y esoterismo que siempre ha rodeado a los escritos apocalípticos tiene en sus diseños estructurales una de sus principales causas. Los simbolismos numéricos, paralelismos, formas cíclicas o cualquier otra construcción pseudo-ritual que pudiera insinuar un patrón intencionado dentro de estos textos, causaron desde antiguo fascinación entre comentaristas y visionarios milenaristas, quienes intentaron encontrar en ellos el mensaje más trascendental que sirviera para completar la revelación de las alturas. La Edad Media, con su confianza absoluta en un diseño divino por el que se regía y comprendía todo el universo, convirtió esa atracción en una verdadera obsesión, algo de lo que da fe la constante revisión que los textos apocalípticos clásicos recibieron y la intensa formulación de hipótesis sobre sus mensajes que los exégetas crearon durante esta época. Estos intentos hermenéuticos suponen, como afirma Patrides, “the most striking mediaeval amalgam of ingenious flights of fancy, prophecies run wild, and incredible attempts to establish multiple correspondences through the levels of the universe” (1972: 31) pero condicionaron completamente el modo en que dichos textos eran comprendidos y, lo que es más, encauzaron en gran medida el pensamiento apocalíptico del período.

Sin lugar a dudas, fue el campo literario uno de los ámbitos que mejor aprovechó esta exploración estructural puesto que los autores no sólo utilizaban estos diseños para profundizar en su conocimiento escatológico sino que, partiendo del precepto de que los apocalipsis son tan obras estéticas como religiosas, disponían de

unos patrones literarios con los que componer sus propios escritos. La asimilación y aprovechamiento de esas estructuras de significado apocalíptico, ya fuera de manera proyectada, ya por la continuidad de una tradición integrada en su acercamiento al milenarismo, repercute grandemente en la elaboración de nuevos textos, como hemos visto en los ejemplos ofrecidos. Los autores amoldan sus obras a lo que consideran que se adecuará mejor a su intención escatológica y lo hacen recurriendo a los diseños que intuyen en los escritos que toman como prototipo.

Los que hemos visto son sólo algunos ejemplos de este acto estructural imitativo pero existieron muchos más e, incluso, los había más sugerentes. Sin lugar a dudas, la numerología fue el filón principal a la hora de concebir obras milenaristas ya que la literatura apocalíptica clásica está llena de enigmas numéricos sin resolver.¹ El número siete, sin ir más lejos, poseía connotaciones inconfundiblemente apocalípticas y las estructuras septenarias fueron asociadas con la revelación juanina desde principios de la Edad Media.² Componer una obra alrededor de este número suponía una aportación extra de significación apocalíptica como bien sabía el autor de *The Mirror of St. Edmund* al formar un setenario perfecto con los dogmas que forman grupos de siete (dedly synnes, blesynges, 3iftes of þe holigost, vertues, etc.) o el poeta de *The Pricke of Conscience* cuando, no sólo amplía el número normal de partes de un *tractatus novissima* (como, al fin y al cabo, es su obra), pasando de cuatro a siete, sino que justifica su decisión con una alusión directa a la temática escatológica:

And of þat drede [of conscience] may a lofe bygyn

¹ Para comprender la enorme significación que la numerología tuvo en la tradición apocalíptica, vid Adela Collins (1996). Un ejemplo de análisis profundo y muy interesante acerca de cómo esta numerología apocalíptica puede asomar en varios niveles de una obra poética (en este caso, *Pearl*) lo ofrece Peck (1980: 44-58).

² Cualquier conocedor del *Apocalipsis* bíblico no necesita la explicación de esta asociación. Recordemos la recurrencia que el número tiene dentro del libro que ha servido para explicar su estructura, ya dentro de otros esquemas superiores (como hemos visto en el caso de la *recapitulatio*), ya como organizador principal dentro de la amalgama de visiones juaninas. Biguzzi (1995) analiza el papel de este número dentro de esquemas superiores, pero otros estudiosos, como Adela Collins (1976: 77-9) o Wendland (1990), defienden un diseño estructural absolutamente basado en las repeticiones del número siete.

Thurgh comfort of ioyes of heven sere,
Pat men may aftirwar[d] rede and here,
Dis buk, als it-self bers wittenes,
In seven partes divided es. (Prologue, ll. 345-9)

También es manifiesta la significación apocalíptica de este número en obras siguiendo el esquema que el apocalipsis apócrifo de los siete cielos propone, como la misma versión anglosajona del mito, recogida en el Corpus Christi College MS 41 (Willard 1935: 4-6) o la homilía “De Fide Catholica” de Ælfric (Thorpe 1944: 274-88). La descripción apofática que el narrador realiza de estos mundos celestiales le obliga a una división organizativa en siete partes, obviamente escatológica, con lo que la estructura y el argumento se cristalizan alrededor de la simbología de este número para realizar el mensaje apocalíptico de las obras.³

Mucho más disimulado, no obstante, es el empleo que ofrece *St. Erkenwald* del setenario como elemento organizador. Su reiteración de elementos en grupos de siete (templos mencionados, jerarquías eclesiásticas, etc.), reforzado por el simbolismo directo del número siete cuando el autor desea mostrar el contraste entre las limitaciones del hombre y la omnipotencia divina,⁴ son testimonio de la relevancia escatológica que esta cifra supone en la composición del poema. Pasando del siete al ocho (número bautismal) en su organización final, el poema expresa la necesidad de la culminación apocalíptica antes de que se produzca una renovación definitiva en el mundo presente, mensaje que coincide con lo proclamado por el monarca resucitado.⁵

Más difíciles de reconocer son las estructuras basadas, no en simbología numérica, sino en aspectos puramente orgánicos, como podría ser el encadenamiento

³ Pese a no haberse acometido aún un estudio sobre el recorrido de este motivo milenarista en la Inglaterra medieval, puede encontrarse material muy útil en estudios sobre tradiciones paralelas tanto en latín (Bauckham 1993a) como en irlandés (Seymour 1923b).

⁴ Piénsese, por ejemplo, en los siete días que pasan los clérigos intentando identificar el cadáver del rey (l. 155).

⁵ A la misma conclusión, aunque haciendo más hincapié en la simbología numérica bautismal, llegan Reichardt (1971: 150 *et passim*) y Peck (1973: 12).

por unidades textuales repetidas que los antiguos retóricos llamaban “conurrencia”. La conurrencia estructural, la repetición de conectores estructurales dentro de un mismo pasaje que sirven para cohesionar cada fragmento con otras partes de una obra, ya había sido tratada por la retórica clásica (en textos de Luciano de Samosata o de Quintiliano) y su uso dentro de la Biblia era bien conocido por los Padres de la Iglesia.⁶ Sin embargo, la exegética medieval tendió a identificarla específicamente con la obra de Juan de Patmos o, de una manera más amplia, con el sentido profético de los escritos espirituales, con lo que vemos como, a principios del segundo milenio, era uno de los esquemas más recurrentemente utilizados por visionarios apocalípticos como Hildegard of Bingen o Gioacchino da Fiore.⁷ Sin embargo, siglos antes que en estos escritores, la conurrencia o “hook-interlocking structure” podía haber servido de modelo organizativo a diferentes homilistas anglosajones, ya que esta forma es característica de varios sermones ingleses, especialmente aquellos que trataban temas escatológicos. Un rápido vistazo a la Vercelli Homily IV (siglo X) o a la Pseudo-Wulfstan Homily XXX (siglo XI)⁸ nos revela cómo la materia principal que tratan estos sermones, ambos de clara temática escatológica, no se distribuye de manera lineal; cerca del final de cada una de las partes en las que se dividen, se introducen elementos prolépticos que anuncian la siguiente materia y que sirven de conectores textuales con la división posterior. Igualmente, una vez que se ha pasado al segmento siguiente, el homilista retoma puntualmente elementos de la división precedente, haciendo referencia a motivos o temas que parecían completamente agotados, simplemente para reforzar la unión entre ambos fragmentos. De este modo, queda una estructura similar al trenzado

⁶ Explicaciones detalladas del funcionamiento de esta estructura textual dentro del contexto apocalíptico pueden verse en Longenecker (2001) o Hall (2002). Sobre su presencia dentro de la Biblia, vid. Parunak (1983: 527).

⁷ Bauckham (1993b: 21-2) describe brevemente la evolución de esta estructura durante la época patristica y la Alta Edad Media hasta su focalización en el pensamiento apocalíptico.

⁸ Ambas homilías recogidas por Scragg (1992: 87-107 y 395-403, respectivamente). Este editor plantea incluso una relación genealógica entre ambas (1992: 87-88). Szarmach repara en este tipo de estructura dentro de estas y otras homilías, aunque nunca llega a identificarlas como apocalípticas (1978: 251).

de una cadena, la forma típica de la concurrencia clásica, asociada al apocalipticismo en la Edad Media y que otros estudiosos han identificado en diferentes tradiciones homiléticas.⁹ Su uso en obras tardomedievales, igualmente efectivo, se vio mediatizada por su presencia en el *Roman de la Rose* (donde poseía la misma intención escatológica) por lo que son las alegorías de adoctrinamiento religioso, como la historia del Papa Boniface incluida en *Confessio Amantis* (lib. II, 2803-3037) o ciertas partes de *Piers Plowman*, las obras donde mejor puede rastrearse su influjo.¹⁰

Otra estructura típicamente apocalíptica, aunque judía en su origen y profusamente repetida en los libros del Antiguo Testamento, es la quiástica. Según Strand, el máximo defensor de su preponderancia en la literatura apocalíptica, estaría caracterizada por la división de los escritos en dos secciones fundamentales, entrecruzadas de manera continuada, de las cuales una hace referencia a la perspectiva histórica (lo que ya en la Edad Media se llamaba la *ecclesia militans*) y la otra trata la parte escatológica del relato (la *ecclesia triumphans*). El resultado da una obra donde realidad presente y expectativa escatológica se alternan de forma paralela pero interconectada, llegando a fundirse completamente en alguna ocasión, como bien puede reconocerse en el *Apocalipsis* juanino o en el *Apocalipsis siríaco de Baruch* (también conocido como *2 Baruch*) pseudo-epigráfico (Strand 1976: 48-51 *et passim*)¹¹. Este diseño quiástico es familiar a los estudiosos de la literatura medieval inglesa pues aparece en una de las obras más representativas del período, *Sir Gawain and the Green*

⁹ Meador (1971) ofrece muchos ejemplos de su uso en las *Blicking Homilies* y Hall menciona rápidamente su aparición (aunque significativamente en unión al concepto apocalíptico del tiempo) en sermones sobre la disputa del alma y el cuerpo (2003: 317-22). También dentro del período anglosajón, Niles sugiere su aparición dentro de *Beowulf* (1979: 930-2) pero su aparición dentro del poema sería tan puntual que, en mi opinión, no sería representativa de la cohesión textual que esta estructura busca.

¹⁰ Lee Patterson (1991: 296-304) identifica una “chain-interlocking structure” dentro de *The Wife of Bath's Tale*, pero la explicación de su funcionamiento muestra claramente que el diseño al que está haciendo referencia no es la concurrencia grecolatina.

¹¹ Para una explicación más resumida y accesible (por la omisión de la ingente argumentación filológica que aparece en el anterior estudio) por el mismo autor, vid Strand (1978), o también Bauckham (1993b: 4).

Knight. La combinación de los mundos real (donde Isaa empresa de Sir Gawain es una aventura heroica corriente) y sobrenatural (a través de la simbología soteriológica acentuada según nos aproximamos al final) está directamente inspirada en el *Apocalipsis* bíblico (Prior 1983: 245-50), pero entronca igualmente con otros romances ingleses donde los elementos escatológicos no son meramente anecdóticos, como *Sir Orfeo* o “The Tale of Sir Galahad” en *Le Morte D’Arthur*.¹² Lo mismo podría decirse de las descripciones de viajes pseudo-celestiales, al estilo de las diferentes versiones inglesas de la *Navigatio Sancti Brendani*, donde las superposiciones distributivas de los planos temporal y pleromático tienen un valor escatológico obvio.¹³

De este modo, multitud de estructuras reconocibles como apocalípticas estaban al alcance de los escritores medievales ingleses, quienes las utilizaban normalmente para acompañar y enfatizar temáticas milenaristas en sus obras o para aportar mensajes escatológicos novedosos en ellas. Incluso cuando éstos no eran ciertos. En ocasiones, algunos de estos diseños eran identificados con el pensamiento apocalíptico sin ninguna razón aparente y como tal se usaban en escritos medievales sin reparar en la falta de coherencia que ello suponía. Autoridades altomedievales confundidas, o malinterpretadas en los siglos posteriores, podían dar origen a una tradición alternativa que se propagaría entre los textos con la intención de reforzar el mensaje escatológico común pero que, visto desde la perspectiva presente, desentonan con el resto de los elementos por expresar una idea contraria.

En Inglaterra, este hecho se ejemplifica perfectamente con el esquema temporal concéntrico que caracteriza las homilias de Ælfric. El monje de Eynsham, fascinado por

¹² Lo que la convierte, para Randall (1957: 163), en una de las estructuras más representativas del romance medieval inglés, incluidas sus connotaciones apocalípticas.

¹³ Aunque la organización quiástica es más fácilmente reconocible en la variante de Caxton, “The Lyfe of Saynt Brandon” (incluida en su versión de la *Legenda aurea*), que en la narración contenida en *The South English Legendary*, ya que la omisión de ciertos fragmentos en esta última rompe en ocasiones la estructura paralela. Sobre la significación apocalíptica de las múltiples versiones de *The Voyage of St. Brendan* en la Inglaterra medieval, vid. Carp (1984: 139-41).

cuestiones escatológicas, demuestra en muchas ocasiones haber tomado sus conocimientos sobre temas apocalípticos de los escritos de Bede, especialmente sus ideas sobre el tiempo y las divisiones históricas de la Creación (Kleist 2003). Sin embargo, una de las raras divergencias entre ambos monjes es el modo de expresarse al tratar cuestiones temporales, puesto que Ælfric recurre sistemáticamente a estructuras circulares, repeticiones concéntricas donde los eventos similares se reiteran continuamente en tiempos paralelos, algo que no encontramos en las obras de Bede.¹⁴ Siendo completamente consciente de la dimensión lineal y finita del tiempo, Ælfric parece haber escogido una estructura discorde al sentido general (al menos, eso nos parece desde la actualidad) ya que este esquema cíclico parece ajustarse más a la expresión de un tiempo perpetuo, algo que no era infrecuente en la Edad Media, pero nunca entre los defensores de la expectativa milenarista. El homilista utiliza la estructura circular sin reparar en la significación que esta forma aporta a las homilías o confiando en una tradición aparentemente equivocada sobre el tiempo escatológico, lo que produce efectos encontrados dentro de los sermones que comunican finitud y eternidad al mismo tiempo.¹⁵ Esta incoherencia, transmitida a otros homilistas posteriores en el siglo siguiente, muestra el peso que las tradiciones estructurales

¹⁴ Esta organización circular es fácilmente distinguible en los sermones “Natale S. Clementis Martyris” o “Dominica Prima In Adventum Domini” (Thorpe 1944: I:556-75 y I:600-8, respectivamente), pero caracteriza en mayor o menor medida a toda la homilética del monje. Probablemente, el origen de esta estructura cíclica se halle en los escritos de Orígenes, a través del filtro de San Jerónimo, ya que de todas las autoridades escatológicas que parece manejar Ælfric (Agustín, Eusebio de Cesarea, Ireneo, Tertuliano, Lactancio, etc.) es el único que la utiliza con frecuencia.

¹⁵ Con esto, me desvío de la opinión de Malcolm Godden quien, identificando ambos fenómenos dentro de las homilías de Ælfric, no diferencia entre la función estructural del primero y el empleo conceptual del segundo (dejando sin explicar la flagrante contrariedad del autor): “A cyclical perception of history is a key feature of Aelfric’s writing. In his repeated retellings of Old Testament stories and early Christian history and hagiography, he invites his Anglo-Saxon readers to see themselves as reenacting the experiences of the Israelites [...]. But set against that is a strong linear sense of history in which all events have their unique place in a coherent desing running from Creation and Fall through Incarnation and Redemption to the end of the world and the Last Judgment. It is this linear history that Aelfric proposes as the framing context for his *First Series of Catholic Homilies*, issued within a few years of 990 when he was a monk at Cerne Abbas in Dorset” (2003: 158).

asumidas como apocalípticas tendrían en la literatura espiritual, fueran o no consecuentes con los verdaderos principios apocalípticos:

Tradition and orthodoxy tended to outweigh consistency and structure, specially in works so synthetic as the Anglo-Saxon homiletic collections. The homilists would neither have thought to work out an eschatological [sic] scheme (in the Scholastic sense) from the diverse elements of the documents at hand nor have noted any of its inconsistencies. (Gatch 1965: 123)

La materia, por tanto, podía ser complementada, pero también traicionada, por la significación apocalíptica de estos diseños estructurales. La inercia de la tradición empujaría, en la mayoría de las ocasiones, a la asociación de formas y contenidos escatológicos de manera instintiva e inconsciente, pero residía en la genialidad del autor la posibilidad de disponer de estas estructuras de modo pretendido. Su elección no era tan inconsecuente como a veces nos parece y nos puede dar mucha información sobre la intención de los escritores al componer sus relatos.

5. APOCALIPTICISMO
EN EL NIVEL TEMÁTICO

5.1. INTRODUCCIÓN

La carencia de términos metodológicos, o la inexactitud en su uso, rara vez juegan a favor del rigor científico en cualquier estudio y sin embargo, en este capítulo, me gustaría sacar provecho de la vacilación general concerniente al término “tema”. Al afrontar el análisis del apocalipticismo medieval en un nivel temático, objeto de este capítulo, soy consciente de la necesidad previa de delimitar mi propio concepto del término “tema” ante la disconformidad que plantea en el marco teórico, así como de justificar la discriminación de otros significados del mismo vocablo no contemplados por mí. Dicho esto, propongo en este nivel el uso del término “tema” no en el sentido canónico que la corriente tematológica formalista quiso atribuirle, es decir, como unidad significativa mínima, que es reiterada a lo largo de una obra (piénsese en la célebre explicación de Tomachevski, 1982: 179-84), sino para cubrir el vacío existente en la terminología hispánica a la hora de etiquetar el entramado narrativo que abarca un conjunto de motivos e imágenes dentro de un texto. Frente a las propuestas de “materia”, “asunto”, “argumento”, “fábula”, etc., opto por el más familiar “tema” para intentar traducir lo que la crítica inglesa ha denominado en ocasiones *subject* (en ningún caso, *theme*) y la germánica, de forma mucho más precisa, *Stoff*.¹ Apropiándome de las precisas palabras de François Jost, diré que, en el presente capítulo, tema “consists of a self-sufficient story or meaningful episode; it constitutes a rationally comprehensible whole born out of an organizing principle.” (1988: xvi).

No voy a considerar, por tanto, los bloques significativos fundamentales del pensamiento apocalíptico (los “temas”, según la nomenclatura ortodoxa) a la hora de analizar los textos literarios medievales y la razón de ello se encuentra en que no creo que sean rigurosamente distinguibles de otras temáticas generales del dogma cristiano. El apocalipticismo resultó tan influyente para el desarrollo del Cristianismo durante los primeros siglos de su existencia que, en mi opinión, no hay modo de delimitar sus ideas fundamentales de modo que no sean extensibles a cualquier otra rama doctrinal, ya no sólo cristiana, sino prácticamente religiosa o espiritual. Intentos de catalogación de los temas principales de la apocalíptica, como los de Abrams² o Pikaza,³ dejan ver que los mismos materiales significativos que componen esos escritos se encuentran en el corazón de muchos otros textos judeo-cristianos completamente alejados de la tendencia milenarista. Afirmar que el mesianismo, por ejemplo, constituye uno de los temas fundamentales del apocalipticismo pseudo-epigráfico (verdad irrefutable a la luz de los textos) carece de valor cuando nos percatamos de que también es extensible a los escritos proféticos, a la literatura sapiencial, a los libros históricos y prácticamente a cualquier texto del Antiguo Testamento. La cuestión meliorista que, obviamente, se hace inevitable en cualquier mensaje apocalíptico, impera del mismo modo en los evangelios, las cartas apostólicas y gran parte de los escritos patrísticos, sin que ello signifique que éstos tengan ninguna relación con el pensamiento apocalíptico. No son, por tanto, útiles los grandes “temas”, los *Grundvorstellungen* apocalípticos, para nuestro

¹ No es lugar este para desarrollar el problema terminológico que la distinción entre “tema”, *Stoff* y “motivo” conlleva. Sobre esta cuestión son muy reveladoras las aclaraciones de Klein (1988: 2-8) o de Naupert (2003: 20-4).

² Abrams (1984: 343-52) resume en cuatro los principales temas de los escritos apocalípticos, a saber: “the earthly and transcendental kingdom”, “polarity”, “the end in the beginning” y “the idea of progress”. Un quinto, “revolution”, parece entreverse al final de su explicación, aunque no termina de desligarlo del tema meliorista del progreso.

³ Seis serían para Xabier Pikaza (2001: 16-58) los temas fundamentales de la apocalíptica judeo-cristiana: Teofanía, experiencia cósmica, el pecado angélico (básicamente, el dilema de la teodicea), dualismo, mesianismo y juicio. A ellos se sumaran otros doce menores, que el propio autor califica a veces como

estudio porque no permiten discriminar, aunque sea parcialmente, los textos relacionados directamente con el pensamiento apocalíptico de cualquier otro texto religioso alejado de este fenómeno. Es la suma de todas estas ideas, o al menos de un buen número de ellas, la que confieren la identidad de apocalíptico a un escrito, no cada una por separado.

Mucho más fructífero para nuestro análisis es el estudio de los *Stoffe*, los temas argumentales o episódicos, que caracterizan el pensamiento apocalíptico durante la Edad Media ya que, pese a poder utilizarse también en textos cuya función primaria no estuviera vinculada directamente al apocalipticismo, siempre revelan una ligazón más o menos pronunciada con la idea escatológica. Ningún autor medieval relataba, por poner un ejemplo, el descenso de Cristo a los infiernos en la *anástasis* (el célebre *Harrowing of Hell* en Inglaterra) sin pretender aludir a su valor escatológico o sin que su audiencia rememorase las implicaciones milenaristas que este pasaje contiene; el tema podía emplearse desde multitud de perspectivas y con varios propósitos, pero su carga significativa apocalíptica era inevitable. La aparición de estas materias prueba categóricamente la existencia de pensamiento apocalíptico en algún grado.

De hecho, parece ser este nivel temático o argumental, el más válido a la hora de definir cualquier tipo de escrito, incluidos los de corte apocalíptico. Al igual que esperamos de una “novela picaresca” el relato de una o más aventuras de un pícaro (sin atender a estructuras formales, tensiones entre inclusión y exclusión, técnicas confesionales de distanciamiento o una fraseología específica), una obra “apocalíptica” parece estar obligada a contener uno o más de los temas tipificados como notoriamente apocalípticos para ser considerada como tal, aun cuando estamos viendo que hay muchos otros niveles textuales donde puede manifestarse el apocalipticismo que ostenta

“motivos” (y que realmente fluctúan entre las categorías de *Stoffe* y de *topoi*), donde encontraríamos ejemplos tan dispares como la angelología, los cómputos de la historia o la inmortalidad.

un escrito. Si en algún momento podemos calificar un texto como “apocalíptico”, nuestra tendencia natural será a hacerlo recurriendo a este nivel temático.

Este hecho, no obstante, resulta irónico, puesto que el tratamiento de los temas apocalípticos durante la Edad Media es el rasgo menos fiel a los originales bíblicos o parabíblicos y, seguramente, el más empobrecedor, numéricamente hablando, dada la enorme cantidad de temas que se perdieron tras la época post-apostólica y que no se recuperarían, sino tan sólo de forma parcial, hasta bien entrado el Renacimiento. Los episodios escatológicos completos que se desarrollan en la literatura medieval son escasos (en comparación con el amplio abanico existente en la tradición judeo-cristiana original), suelen presentarse aislados entre sí (desaprovechando su coherencia secuencial externa) y reflejan más sus evoluciones patrísticas y altomedievales que las raíces bíblicas o epigráficas que los originaron.⁴ Los autores medievales parecen optar por la alusión a temas que ya estarían grabados en el subconsciente de sus receptores antes que por la escenificación completa de éstos, por lo que el desarrollo de estos episodios se ve frecuentemente sustituido por la aparición de uno de sus motivos principales o por la reducción a un arquetipo convencional, lo que aporta el mensaje pretendido sin necesidad de repetir trabajosamente el asunto en su totalidad.

Por estas razones, el desarrollo argumental de temas apocalípticos en Inglaterra es más infrecuente de lo que la tradición crítica nos ha querido hacer ver.⁵ En comparación con otras tradiciones continentales, no son abundantes las obras que

⁴ Esta última afirmación no tiene, por mi parte, ningún significado peyorativo, ya que juzgo absolutamente positiva la evolución que prácticamente la totalidad de estos episodios tuvieron tras el siglo I d.C. Los temas que mantuvieron su vigencia tras los Padres de la Iglesia sufrieron un proceso amplificador argumental, seguramente como reacción ante la frustración que el retraso de la Parusía prometida producía entre sus audiencias: si los acontecimientos esperados no tenían lugar en el tiempo profetizado, los comentaristas desarrollaban las temáticas milenaristas existentes en busca de una justificación convincente para los creyentes. Esta “huida hacia adelante” es, según Werner, la razón principal por la que el apocalipticismo post-apostólico evolucionó y originó la dinámica creativa que llegaría hasta más allá del Renacimiento (1957: 22).

⁵ Véase, por ejemplo, cómo Richard Emmerson, que comienza su artículo sobre la temática apocalíptica medieval afirmando que “medieval and Renaissance literature develops a wide range of other apocalyptic

despliegan un episodio escatológico con todos, o la mayor parte, de sus motivos y escasas las que se centran exclusivamente en alguno de ellos, al estilo de *Pearl*, los *Last Judgment* y *Doomsday* de los diferentes ciclos de *Corpus Christi Plays*, o cualquiera de las versiones de *The Harrowing of Hell*. La libertad de tratamiento que estos temas permitían al autor estaba circunscrita a la extensión que cada uno de ellos había adquirido en el terreno teológico previo (ya que era difícilmente planteable introducir elementos novedosos, solamente trabajar el material disponible), por lo que la tendencia a reducirlos a simples menciones recordatorias, normalmente en forma de imágenes sueltas (como se verá en el capítulo siguiente), se convirtió en la práctica más usual dentro de la literatura de ficción. Al igual que ocurría en las artes plásticas, donde todo un pasaje bíblico debía condensarse en un icono visual o una composición simbólica (piénsese en los tímpanos de las iglesias románicas representando el Juicio Final), la literatura trataba de transmitir la misma densidad de contenido en una sola impresión, aligerando la narración sin perder el efecto pretendido.⁶

Además, pese a ser los más reconocidos por la audiencia general, los temas apocalípticos constituyen seguramente la nómina más reducida de los elementos escatológicos utilizados en la literatura medieval. Un rápido repaso nos permite comprobar que se limitan a algo menos de una veintena los episodios que reciben tratamiento directo por parte de los autores literarios de esta época, alguno más si incluimos obras penitenciales que utilizaban material propio de la exégesis práctica: la aparición de los cuatro jinetes, la prostituta de Babilonia, los signos antes del Fin, o el

themes" (1998: 402), acaba desviando su estudio hacia el uso de unos pocos temas en una gran variedad de géneros (404-12), lo que habla de la versatilidad de éstos, no de su abundancia.

⁶ Al fin y al cabo, lo que hacía la literatura era apropiarse de la técnica románica bautizada actualmente como "*augmentative aesthetic*" o "*système additif*" (según las escuelas anglo-sajona o francesa). Según este procedimiento, cada motivo de una obra plástica (normalmente se aplica a la arquitectura) supone una analogía con el conjunto que refleja que permite que sea considerado simultáneamente como un testimonio independiente y como un elemento subordinado que contribuye a la constitución de un todo unitario (equivalente o no al sistema global del que procede originariamente). Para una explicación detallada de la técnica, vid. Nichols (1983:105-10) o Grodecki (1958: 290-2).

descenso de la Nueva Jerusalén, serían algunos de los ejemplos más destacados, pero la lista no es tan extensa como podríamos suponer.⁷ No significa esto que los recursos de que disponía la literatura fueran escasos; el *corpus* apocalíptico del Cristianismo primitivo era extenso y los argumentos a disposición de los autores muy numerosos, incluso tras descartar aquellos de difícil acceso durante la Edad Media. Sin embargo, la primacía absoluta de la tradición juanina sobre sus análogas pseudo-epigráficas (normalmente mucho más ricas en argumentos y temas, como pueden ser la henóquica o la sibilina) y la concentración dogmática que la Iglesia romana potenció tras el siglo IV para no dispersar el mensaje kerigmático e implantar un modelo doctrinal canónico suficientemente delimitado para ser controlable (Norelli 1997: 150-3), llevaron a la restricción progresiva de este tipo de episodios hasta reducirse a un grupo fácilmente abarcable tanto por los escritores como por sus receptores. Habrá que esperar hasta el Renacimiento para asistir a la recuperación de un buen número de temas apocalípticos, inéditos en la literatura medieval y procedentes en su mayor parte de tradiciones escriturísticas accesorias, que aumentarán la versatilidad de este tipo de escritos y adecuarán los antiguos conceptos apocalípticos a los nuevos tiempos.⁸

No obstante, el nivel temático constituye uno de los estados más interesantes en nuestro análisis porque no refleja exclusivamente una evolución casi finalizada en los primeros años del cristianismo, como ocurría en gran medida en los niveles anteriores, sino que es el resultado de muchos siglos de progresión, parte de ellos pertenecientes a la Edad Media, por lo que las diferencias entre las distintas tradiciones nacionales son más fácilmente reconocibles. La mayoría de los temas apocalípticos frecuentados en el

⁷ Entre las listas más completas de estos temas estarían las realizadas por Van der Meer (1978), Alison (1997) o Smith (2000).

⁸ Probablemente los ejemplos más notables de este tipo de rehabilitación textual se hallen en el empleo renacentista del tema de los Vigilantes de *1 Enoch* (estudiado por VanderKam 1984), el enfrentamiento del águila y el león del capítulo 15 del *Libro 4 de Esdras* (Hamilton 1999) y el martirio de los dos testigos juaninos, Ap 11:3-13 (Petersen 1993).

medieval sólo encuentran en los siglos I y II su génesis, un punto de partida (normalmente en forma de imagen aislada o de acumulación breve de dos o tres *topoi*) desde el que aumentan en los siglos posteriores hasta alcanzar su plenitud a finales del primer milenio o incluso ya bien entrado el segundo. Episodios tan desarrollados a finales del medioevo como la Bestia de la Revelación juanina (Ap 13:11), identificada con multitud de celebridades políticas y religiosas y a la que se atribuyeron tantas propiedades, se limitaban antes del siglo IV a una noción visual en uno o pocos versículos de la Biblia (normalmente del *Apocalipsis*) o a una breve mención en los comentarios exegéticos patristicos, por lo que el momento clave de su progreso se produjo en la época medieval y es ahí donde debe ser estudiado. Por esta razón, a un tronco teológico común, inevitable en cualquier cuestión escatológica, se añade una naciente identidad nacional, mayor cuanto más tardía es la evolución, procedente del modo de percepción que cada país tenía de esos temas. Las literaturas nacionales no se limitan a recibir aspectos conformados previamente y adaptarlos a sus formas de pensamiento individuales, como hemos visto en otros niveles; en este caso, podían influir en la construcción del tema (en un contorno relativamente reducido, claro está), manifestando las diferencias entre las realizaciones literarias de unos y otros países. Al contrario de lo que se colegía en otras categorías superiores, el tratamiento de temas apocalípticos puede variar grandemente entre unas tradiciones nacionales y otras.

Por eso, es mi intención en este capítulo analizar, a modo de ejemplo, la evolución y repercusión de tres de estos temas escatológicos en el ámbito exclusivamente inglés, desde sus primeras expresiones dentro del panorama literario anglosajón hasta su completo desarrollo en obras pertenecientes al fin del medioevo. En mi opinión, el Juicio Final, la figura de Simon Magus y los *Quindecim signa ante Iudicium*, tres de las temáticas más reiteradas en los textos ingleses, sirven

perfectamente de muestra para percibir el progreso que los distintos temas tuvieron en esta literatura vernácula, ilustrando las tres actitudes más comunes que tenían lugar en su relación con la ortodoxia dogmática eclesial: la adhesión fiel a la tradición europea central, patente en la escena del Juicio Final; la innovación puntual en aspectos no dogmáticos sino receptivos, como ocurre con Simon Magus; y la función de generador argumental primario, fuente de renovaciones de contenido exportables a la Europa continental, como fue Inglaterra en el caso de los *Quindecim signa*. Desde un papel claramente pasivo y receptor hasta la asimilación del rol engendrador principal de la tradición, los grados representados en el tratamiento de estos tres temas nos permiten apreciar el modo en que los determinados episodios escatológicos fueron asumidos por las tradiciones nacionales y las razones por las que encontraron mejor o peor aceptación en comparación con otros países europeos.

5.2. EL JUICIO FINAL

La comparación de los conocimientos que un cristiano de finales de la Edad Media (o, incluso, de la actualidad) poseía sobre el Juicio Final con la información que sobre este acontecimiento nos ofrece la Biblia es, cuando menos, turbadora. Cualquier creyente, medianamente formado en la tradición cristiana, tenía nociones acerca de la ubicación espacial y temporal de este evento, las circunstancias que intervendrían en su proceso, sus actores principales y, por supuesto, el resultado que se alcanzaría finalmente, con la consecuente repercusión en su propio comportamiento durante la vida. Sin embargo, un repaso a las Escrituras nos descubre que, a pesar de las repetidas promesas y amenazas sobre la inminencia de un acto correctivo de Dios al final de los tiempos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, realmente sólo existen dos momentos en la Biblia, muy escuetos ambos, que nos dan verdadero testimonio sobre su desarrollo: el final del “pequeño apocalipsis” que encontramos en el Evangelio de Mateo (25:31-46) y cinco versículos del capítulo 20 del *Apocalipsis* de Juan (20: 11-15) que apenas retratan sobriamente las incidencias del suceso.¹ Antes del año 100 d.C. éstas eran las únicas fuentes de información de las que disponía el Cristianismo primitivo acerca de un hecho trascendental para la doctrina, pero que necesitaba crear un halo de incertumbre a su

¹ Aparte de estos fragmentos, todas las menciones bíblicas sobre el Juicio Final son meras alusiones al papel juzgador de Dios (Sal 82:8; Sal 98:9; Is 66:16, Qo 11:9), a la intervención de Cristo en el acto (1Cor 15:20-28; 2Tim 4:1; 1Ped 4:5-6) o simples extrapolaciones del juicio que Daniel (7:9-28) profetiza sobre las naciones, completamente diferente al Juicio Final individual. De hecho, el único dato presente en el Antiguo Testamento con repercusión en el mito posterior del Juicio, la ubicación en el valle de Josafat (que aparece en Joel 4:12) se refiere al juicio de las naciones de Daniel y, por ello, fue cuestionado repetidamente durante la Edad Media (Rivière 1908: 1819).

alrededor, ya que, como había profetizado San Pablo, “el día del Señor vendrá como el ladrón en la noche” (1Tes 5:2).

Tampoco hubo un gran incremento en la temática del Juicio Final hasta bien entrado el siglo IV. El laconismo de la fórmula litúrgica del *Te Deum*, también de finales de este siglo, *Iudex crederis esse venturus* (“Creemos que vendrás como juez”), mostraba la seguridad con la que el creyente esperaba este suceso pero, al mismo tiempo, la falta de versatilidad que éste le ofrecía para expandirse con el material disponible. De hecho, durante el siglo III, las pocas informaciones novedosas introducidas por Ireneo de Lyon (en su *Adversus Haereses* 3.25.2-5) y por Tertuliano (*De Testimonio Animae*, lib. 2 y 4) sobre los eventos que precederían al propio Juicio, fueron rebatidas por Orígenes y sus seguidores griegos en una campaña anti-literalista que negaba la veracidad de los escasos pormenores visuales que las Escrituras ofrecían sobre ese momento.² La doctrina del Juicio Final quedaba reducida a una visión espiritualizante, que mantenía su creencia en el acto juzgador de Dios, pero desconfiaba de cualquier detalle físico como podía ser la aparición de Cristo para reunir a la humanidad, la visión directa del Padre por sus criaturas o, en casos extremos como los escritos de Gregorio de Nisa (*De Anima et Resurrectione*), la propia resurrección de los muertos para ser juzgados. En vez de esclarecer y precisar las circunstancias concernientes al Juicio, los tratados de esta época tendían a la representación abstracta de este acto, por medio de alegorías como la visión de Cristo como el Buen Pastor, y anteponían la preeminencia de un juicio individual anterior al gran Juicio escatológico de toda la humanidad (Kelly 1960: cap. 17).

² Un análisis del rechazo de Orígenes de los episodios escatológicos acerca del Juicio, por considerarlos “literalismo judío” (*De Princ.* 2.11.2) y sus continuaciones en los Padres Apologistas hasta desembocar en San Agustín, puede encontrarse en McGinn (1998c: 375-6). Sin lugar a dudas, éste fue uno de los momentos claves en el desarrollo de la doctrina sobre el Juicio Final en la historia del Cristianismo, ya que supuso un freno a la evolución ideológica del evento del que no se pudo librar hasta bien superado el siglo XII, por lo que fue decisivo para la recepción del tema durante toda la Edad Media.

Hubo de ser Lactancio quien, a través de una mezcla selecta de fuentes proféticas, bíblicas y pseudo-epigráficas, desarrollase un retrato completo del Juicio Final (junto con el resto de las postrimerías) en una vuelta al literalismo de los acontecimientos que sucederían al final de los tiempos. El séptimo libro de su *Divinae Institutiones* establece un modelo inicial para la temática del Juicio, incluyendo su lugar de celebración, la participación de las principales fuerzas maléficas o (la cuestión más polémica en este momento) la negación de un juicio particular previo, que fue sucesivamente cuestionada por diferentes Padres de la Iglesia en los siglos siguientes, pero sirvió como punto de partida para toda la imaginería posterior sobre este episodio. San Agustín, que rechazó en gran medida el milenarismo de Lactancio (especialmente su opinión sobre la resurrección, *Enchiridion* 84-92), extrae de las *Divinae Institutiones* el elenco de motivos e imágenes que le llevan a conformar el escenario completo sobre el Juicio Final (descrito en *De Civitate Dei* 20-22), que serviría de base temática para cualquier incursión medieval en esta doctrina. A partir de esta descripción, que abandona la tradicional cautela espiritualizante de San Agustín y se deja llevar en ocasiones por la vistosidad de la imaginería apocalíptica más literal, se configuran las principales síntesis teológicas de la escolástica futura sobre el tema (desde Bede hasta Santo Tomás de Aquino) y se articulan todas las expresiones artísticas y literarias hasta bien entrado el Renacimiento (Mateo-Seco 2002: 338-9). Los últimos retoques que podían faltar para terminar el cuadro los proporcionó Jerónimo (*Commentarii Isaiah* 13.6-8), aunque siguiendo fielmente la estela de Agustín, incluso en su terminología tan escrupulosa sobre el *dies iudicii*.

En definitiva, a mediados del siglo V ya podemos hablar de una descripción del Juicio Final completamente desarrollada con sus elementos fijados que se desplegaría a

partir de cuatro actos básicos.³ En primer lugar, asistimos a la aparición de Cristo sobre las nubes con gran poder y gloria para ocupar su puesto en el trono celestial y mostrar las llagas sufridas durante la pasión. La entrada triunfal será acompañada de una corte de ángeles que portarán los signos de la ignominia (la cruz, la corona de espinas...), y que serán los encargados de convocar a la humanidad y de preparar el escenario del Juicio (en la *Legenda aurea*, más adelante, esto se manifestará en el acto de retirar el sol y la luna, por ejemplo). Tras ello, un segundo acto relata la resurrección de los muertos dispuestos a comparecer ante el Juez, al son de las trompetas angelicales. Esta escena permitía mayores variantes sujetas a la interpretación que cada autor hiciera de la “perfección natural” con la que la humanidad debía asistir al evento (desnudos, rejuvenecidos, incorpóreos, idílicamente bellos, etc.) y permitía la expresión de los primeros temores de aquellos llamados que preveían su condenación eterna, introduciendo episodios de contrición previa a la que llegaría tras la sentencia. En tercer lugar, el juicio en sí elevaría al papel de protagonista a un arcángel San Miguel cuyo único papel en la Biblia sólo era el de protector (Ap. 12:7), el cual ejecutaría la *psicostasis* (el pesaje de las buenas y malas acciones de cada uno de los juzgados) y conduciría a los muertos a presencia del Juez supremo para recibir el veredicto. Este trance podía verse complementado por una disputa dialéctica entre el arcángel y el diablo en el papel de acusador, a modo de abogado y fiscal, aunque este es un motivo poco frecuente durante los primeros siglos del medievo, elaborándose más a menudo tras la aparición de la Escolástica posterior. El último acto, la separación de las ovejas y las cabras (los buenos y los malos), a la derecha e izquierda del Juez respectivamente, culminaba en la apertura de la boca del Infierno y las puertas del Paraíso, a donde se

³ Algunos críticos, como Emile Mâle (1986: 358-80) optan por dividir la tradición en cinco escenas e incluir, en primer lugar, la relación de signos precursores que anuncian el Juicio (desde los *Quindecim Signa* hasta el milenio posterior a la aparición del Anticristo). En mi opinión, estos motivos constituyen

dirigían por turno los condenados y los salvados. El énfasis en una u otra dirección de los sentenciados en esta última parte, daba carácter pesimista u optimista a la configuración de la temática, pudiendo añadirse muchos detalles punitivos o salvíficos a la descripción.

Cualquier expresión del tema del Juicio Final durante la Edad Media parte, por tanto, del relato existente ya en el siglo V y se limita a la reformulación o versión del material existente en este momento. La mayor innovación en estos episodios, la ocurrida en el siglo XII (y contenida detalladamente en la *Legenda aurea* de Voragine) realmente se separa poco del tronco agustiniano, al menos en lo referente a sus circunstancias físicas. A partir de esta época, las disputas alrededor del Juicio Final se centrarán en aspectos doctrinales (en especial, con respecto a la resurrección de los muertos), mientras que los pormenores dogmáticos de la narración están esencialmente asentados.

Tomando como fuente estas bases agustinianas, la apertura del Cristianismo hacia nuevos territorios condujo a la dispersión de la doctrina del Juicio Final en diferentes interpretaciones y expresiones, según iban siendo adaptadas por las distintas identidades nacionales de la temprana Edad Media. Sin desviarse demasiado de sus artículos de fe primarios y teniendo en cuenta la premisa de que “[t]he centuries of the formation of Christendom made relatively little contribution to the theological development of the doctrines of the resurrection and the last judgment” (McGinn 1998c: 379), representantes de la Iglesia en los distintos países supieron conjugar el tronco común escatológico con el substrato religioso de cada nación para desarrollar su propia versión del Juicio Final: Cesario de Arles, en Francia, Martín de Braga, en Hispania, Columba, en la Escocia celta, o el anónimo poeta del *Muspilli* alemán iniciaron las

un episodio aparte, bien diferenciado del mismo Juicio, por lo que no deberían contarse como uno de sus componentes.

respectivas tradiciones nacionales que, a pesar de su inconfundible adhesión a una doctrina común latina, sirvieron de germen para el desarrollo de este motivo en las artes plásticas características de cada país (Brown 1996: 144-5).

En Inglaterra, la primera figura en extenderse sobre el tópico del *Domesday* fue, claro está, Bede,⁴ quien acometió la temática desde la prosa doctrinal semi-exegética del *De Temporum Ratione* (caps. 68-70), y quien también supo aprovecharla como fuente de inspiración a la hora de crear su *De Die Judicii*, meditación poética sobre el evento que, si bien se centra en la experiencia personal del autor, ofrece una imagen bastante completa de las condiciones en las que se realizaría el Juicio. Bede, al igual que sus dos guías espirituales en la materia, San Agustín y Gregorio Magno, se decanta por la interpretación moral y espiritualizada del Juicio, admitiendo su proximidad cronológica y la consumación de los hechos profetizados por sus antecesores, pero insistiendo en la necesidad de utilizar la inminencia del acto desde una función pastoral para reformar la actitud de la incipiente sociedad cristiana sajona. Por encima de la retribución colectiva que el Juicio supondría, Bede enfatiza el aspecto particular del acto, buscando atemorizar la conciencia de los pecadores al conferir a un relato supuestamente universal unas propiedades individualizantes inéditas en el panorama europeo.⁵ La

⁴ Aunque él mismo, en su *Historia Ecclesiastica* (IV.24), afirma que el poeta Caedmon había escrito muchas canciones “de terrore futuri iudicii et horrore poenae gehennalis ac dulcedine regni caelestis” (“about the terrors of future judgment, the horrors of the pains of hell, and the joys of the heavenly kingdom”; trad. de Colgrave and Mynors, 1969:419). No existen, sin embargo, muestras de estos u otros escritos procedentes de Inglaterra, centrados en el Juicio Final, anteriores al monje de Jarrow.

⁵ No encontramos en Bede la separación normal que existía entre los dos procesos canónicos *post-mortem* (uno individual tras la muerte y otro universal tras la Segunda Venida) y que originó la gran polémica que tantos comentarios suscitó en los primeros siglos del Cristianismo. El Juicio descrito por Bede es global, es el mítico *Doomsday* que ocurrirá tras la Parusía, pero en él existe un carácter individualizante que hace que cada hombre se examine personalmente ante la visión beatífica. Encontraríamos, por tanto, en este poema la diferenciación que hace Gurevich entre una “*small eschatology* for each man, focusing attention entirely on his person isolated at the moment of judgment from other people” frente a una “*large eschatology*, universal one” (1988:119-20). Bede sabe separar perfectamente ambos momentos (reconociendo, como buen heredero de Gregorio Magno, la necesidad de ambos), pero enfatiza el carácter individual del segundo, del verdadero Juicio Universal. No es éste, de todos modos, un fenómeno original de la Inglaterra altomedieval ya que puede hallarse en diversos escritos parabíblicos coetáneos a los mismos documentos escatológicos originales. Para un estudio completo de su evolución, vid. Raabe (2002).

escenificación del Juicio en *De Die Judicii* se ofrece desde una voz narrativa pecadora que, en la solemnidad del acto, reconoce su culpabilidad y, lejos de limitarse a la recepción sufrida de la sentencia, reacciona con la aplicación pragmática del significado del evento:

Vos, precor, effusis lacrimis non parcite statim,
 Sed maestum salsis faciem perfundite guttis.
 Et reserate nefas Chstio cum uoce gementi,
 Nec lateat quicquam culparum cordis in antro.
 Omnia quin luci uerbis reddantur apertis,
 Pectoris et linguae, carnis uel crimina saeua. (ll. 16-21; Fraipont 1955: 440)⁶

No debemos tomar, sin embargo, el relato de Bede como uno de los más intimidatorios entre las versiones del Juicio de su época. Comparado con la tradición celta (ejemplificada en el *Altus Prosator* columbano) o con el *Muspilli* alemán, el monje de Jarrow no pretende extender una visión pavorosa del Juicio, ni siquiera excesivamente rigurosa (Bede concede la salvación *in extremis* con un arrepentimiento en el preciso momento de la sentencia⁷). Frente a la progresiva tendencia nórdica que condujo a la radicalización de los elementos terroríficos y llevó a un uso amedrentador de la materia, Bede humaniza en gran medida su visión del Juicio argumentando la necesidad del mismo para el advenimiento del Reino celestial (MacCulloch 1926: 690-1). El marco idílico que rodea la visión del Juicio refleja esa concepción optimista y anticipa la vertiente moderada de los siglos XI y XII sobre la significación del proceso.

Fue esta indudable influencia de Bede y su concepto particular del tema lo que hizo que en la poesía religiosa anglosajona, dentro de los tres ejemplos del tratamiento que esta materia recibe en inglés antiguo, *Judgment Day I* (del Exeter Book), *Judgment*

⁶ “O eyes, I beseech you, do not spare your copious tears! Pour the salt drops down my sorrowing face! Reveal my sins with groaning voice to Christ, and do not hide any fault in my heart’s cave! Let all be brought to light and declared openly: the fierce crimes of the heart, the tongue and the flesh.” (Trad. de Allen & Calder, 1976: 209).

Day II (o *Be Domes Dæge*, del Corpus Christi MS 201) y *Christ III* (atribuido por años a Cynewulf), el Juicio tuviera la misma función moralizante y se sacrificase, en gran medida, el aspecto literal de la temática. Salvo en determinados momentos del poema *Christ III*, las expresiones anglosajonas ponderan los efectos psicológicos que la convocatoria tendrá sobre los juzgados, olvidándose del relato cronológico de los hechos o con un mínimo de fidelidad escritural (absolutamente visible en *Judgment Day I*). Las ideas escatológicas que rodean al Juicio ganan protagonismo frente al argumento lineal, los episodios se vuelven excesivamente abstractos, con lo que es indudable el rechazo de la tradición literalista que tanto éxito tenía en otras áreas del continente (como bien podía ser la Península Ibérica).

A esto hemos de añadir el hecho de que la escatología germánica no contemplaba un acto judicial que determinase la posición de los hombres tras su muerte, es decir, no había retribución *post-mortem* en las culturas nórdicas,⁸ por lo que el Juicio Final se encontraría entre los elementos apocalípticos menos significativos para los descendientes de escandinavos. Ambas tradiciones confluyeron, por ende, en la aplicación no disimulada del Juicio para la instrucción moral de la audiencia, en una de las vertientes nacionales más pronunciadamente psicologizantes de su momento:

The Judgment Day literature in Old English [...] is not primarily concerned with narrating the biblical and apocryphal accounts of the Apocalypse and Judgment; there is, for example, no weighing of souls and consultation of ledgers. Instead, the poetry uses the metaphors of the Apocalypse and Judgment Day themes (frequently out of context or chronological order, although the poets undoubtedly knew the scriptural events) as a vehicle to convey a moral truth: that the moment of apocalypse or ‘revelation’ and the judgment of man on each deed is ever-present,

⁷ “While you have been given the grace to weep with incessant tears, it is pleasant to repent now and wholesome to weep. The eternal Judge will be mild if you submit your claim to Him now, but heavenly God will not deliver anyone from his crimes twice.” (Trad. de Allen & Calder, 1976: 209).

⁸ El exhaustivo estudio de Graham Caie sobre la escatología en las culturas germánicas muestra la inexistencia de una recompensa al final del tiempo humano. “Fate proves stronger than all the other forces divine or worldly and all are doomed to destruction. [...] The wages of heroism is death” (1976: 73). Por

and that man's *dom* 'glory' is established by a lifetime of such favourable judgments. (Caie 1976: 4)

En cierta medida es lógico que el espíritu germánico se sintiera mucho más atraído por el aspecto glorioso del Juicio Final (la obligada humillación delante de la majestuosidad divina y de la omnipotencia de un Dios) y reparase más en sus connotaciones estimativas (especialmente en el plano individual) que en su valor escatológico *post-aevum*. Graham Caie (1976: 58-72) puntualiza sobre cómo estos poemas están directamente enraizados en los conceptos germánicos de heroísmo y gloria, y cómo incluso la palabra *dom* abandona cualquier connotación legal o judicial para aproximarse a los significados de "worldly reputation", "fame" o, incluso, "power" dentro de determinados textos ingleses. El Juicio anglosajón se concibe en términos humanos de la vida en el presente, demuestra poca imaginación al diseñar un Reino escatológico a donde serán enviados los elegidos y no disimula las preocupaciones de la sociedad de su tiempo (necesidad de protección, hostilidad constante entre pueblos, hambre, etc.) a la hora de asegurar sufrimiento o felicidad eterna a los resucitados. La cercanía con fines didácticos es la técnica más destacable de estos poemas (nótese la insistencia del autor de *Christ III* en la plasmación de sensaciones físicas, especialmente visuales), por lo que se produce un contraste peculiar (anómalo, podríamos calificarlo en muchos momentos) entre la rápida dramatización de hechos puntuales y la insistencia en aplicar la enseñanza directa a los receptores de los versos. La forma final que impera en estos poemas, en especial en el perteneciente al ciclo de Cynewulf, es la mención fugaz de motivos sin aparente orden lógico, seguidos en cada caso por una larga divagación acerca del modo de interiorizar su doctrina en la vida actual.⁹ El Juicio Final

lo tanto, la aceptación de un proceso donde se ofreciese una alternativa positiva al pesimismo germánico post-apocalíptico sería atractiva a los pueblos herederos de esta mentalidad, pero difícilmente creíble.

⁹ Esta estructuración, utilizada para respaldar su teoría sobre la intercalación de voz e imagen en *Christ III*, también llamaba la atención a Kuznets y Green: "[T]he reader becomes increasingly aware of numerous starts and stops and begins to notice seemingly illogical digressions as well as an initially bewildering repetition of scenes and motifs. Such interruptions, repetitions, and digressions force him to

pierde casi todo su valor teleológico para reducirse a un simple aviso sobre la urgencia de un arrepentimiento que da la oportunidad a los hombres de alcanzar la gloria a través de la imitación de Cristo. Más que ser juzgado por Dios, el hombre realiza un autojuiciamiento acerca de su actitud vital con la ayuda de la divinidad, con lo que el papel fundamental de Cristo como *Iesus iudex iratus* se transforma en el rol de menor rango de *Iesus testis veridicus*.¹⁰

Tampoco la literatura homilética en inglés antiguo introduce ninguna innovación respecto a los usos litúrgicos del Juicio en el resto del continente. Tema inédito prácticamente en las *Blickling Homilies*, serán Wulfstan (“*Secundum Marcum*”) y Ælfric (“*In Die Sancto Pasce*”) los autores que lo reproduzcan de forma más extensa, aunque siempre desde su habitual estilo hortatorio, más centrado en el momento presente que en las expectativas futuras. Wulfstan interrumpe su relato del proceso con una reflexión sobre la separación del alma y el cuerpo (reclamado éste último por Satanás) que lo conduce directamente a una descripción iracunda del infierno, mucho más acorde con los propósitos generales de su sermón (Gatch 1965: 133-4); por su parte, Ælfric parafrasea los escasos motivos del Evangelio de Mateo para unir los temas del Juicio y de la resurrección (desde una perspectiva penitencial) y así aplicar las escuetas escenas del proceso que ha tratado a actitudes deseables durante el período de adviento para el que se destinaba el sermón. No existe, por tanto, intención de aportar ningún elemento novedoso por parte de estos homilistas (Lees: 1986:136-8).

Paradójicamente, la temática del Juicio en la literatura anglosajona pierde en parte su carácter apocalíptico, en favor de una vertiente marcadamente parenética, dada

wonder whether factors other than the narrative line function as unifying principles in the work” (1976: 227).

¹⁰ No utilizo estos dos apelativos cristológicos de forma gratuita. En el desarrollo posterior que este evento recibió en el continente, estos fueron los dos papeles fundamentales que Jesús recibió dentro de los acontecimientos del Juicio, como resumidamente expuso Ubertino da Casale en su *Arbor Vitae* (Lib. V, caps. 13 y 14).

su excesiva tendencia al adoctrinamiento instantáneo. No importan los factores que rodearán al evento en sí; no interesa resaltar la inminencia del Juicio (la obsesión casi común de los visionarios altomedievales); lo verdaderamente apremiante es obtener una enseñanza moral del episodio y comprender que la percepción optimista de que el Paraíso de los elegidos puede alcanzarse, hasta cierto límite, por medio de la contrición. La versión anglosajona del *Domesday* sobresale, por tanto, dentro del tronco común continental por su carácter abiertamente anti-literarista, individualizante y esperanzado, siempre considerando las limitaciones temáticas que este episodio tenía. Prácticamente no llega a utilizar elementos de los *Oráculos Sibílicos* en su tratamiento de las escenas (la gran fuente de la que bebe Lactancio para desarrollar el tema) y apenas se apoya en tradiciones inmediatamente anteriores;¹¹ acaba ciñéndose, en definitiva, al escueto retrato que los escritos bíblicos dibujan, con la consecuente esquematización que esto conlleva.

Sin embargo y pese a lo que puede parecer en un principio, la representación del Juicio anglosajón presenta uno de los estados más avanzados de su tiempo en Europa debido a su coincidencia con la vertiente especulativa que se impondría siglos después en el continente. A partir del siglo XII, la rigurosa postura acerca del tema que la Escolástica exhibía, basada prácticamente en toda su extensión en el cuarto volumen de los *Cuatro libros de sentencias* de Petrus Lombardus (IV, d. 43-50), relativizaba la importancia de los detalles del Juicio y conducía a la interpretación psicológica que se esforzaba en conciliar los misterios de la justicia inexcusable y la misericordia de Dios. Las sucesivas síntesis teológicas que aparecieron durante los siglos XII y XIII (Hugh of St. Victor, Richard of St. Victor, Alain de Lille, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès y, finalmente, Tomás de Aquino) cuestionarían muchos de los principios

¹¹ Apropiaciones como el denominado “Testamento de Cristo”, tomado directamente de Cesáreo de Arles (Sermón 57), en *Christ III* (fl. 1379-1427) son absolutamente excepcionales, siendo la tónica general la

escatológicos procedentes de San Agustín y, sobre todo, gran parte de los elementos episódicos de su descripción, desde el tiempo y el lugar en que tendría lugar, hasta los participantes que estarían alrededor de Cristo, o el modo en que sería proclamada la sentencia. Por ello, el recurso a la misma esquematización que presenciamos en los poemas anglosajones sobre esta temática se acabó imponiendo desde el seno de la Iglesia (Viola 1988: 281-94). Esta visión sinóptica (tremendamente práctica para las artes visuales, que empezaron a multiplicar sus representaciones en tímpanos románicos o en frescos y mosaicos góticos a partir del XII) suponía un fuerte golpe reduccionista para los autores literarios que, teniendo posibilidades de extenderse más largamente sobre esta materia en sus escritos, veían limitada la versatilidad temática del Juicio y, sobre todo, debían admitir sus férreas implicaciones doctrinales.

Es probablemente en este factor donde deba buscarse la explicación a la relativa escasez de tratamientos completos de la temática del Juicio Final en la literatura medieval tardía, siendo el caso inglés uno de los más acusados en este sentido. El hombre medieval, como defiende Philippe Ariès (1977: 120), toma plena consciencia de la temática del Juicio a partir del siglo XII y lo hace asimilando el concepto metafórico que veía representado en las expresiones visuales de la escena y restringiendo su enseñanza al acto punitivo (y por tanto, temible) de la condena perpetua. Las disquisiciones sobre la posibilidad de una Visión Beatífica inmediatamente después de la muerte o los requisitos necesarios para la inclusión en el recién creado purgatorio (las dos grandes disputas de la Baja Edad Media) quedaban reservados para el ámbito de los círculos escolásticos; el pueblo asociaba el Juicio con las estampas simétricas de las fachadas en las iglesias, evocadoras, pero no recreadoras, del episodio en cuestión, por lo que el desarrollo del tema en toda su complejidad, que la literatura podía ofrecerle,

completa despreocupación por las tradiciones continentales de la Alta Edad Media.

estaba lejos de sus gustos y necesidades.¹² En pocas décadas, el tema del Juicio Final se transformó en un simple motivo simbólico, normalmente transmitido de forma visual, que se insertaba en argumentos de muy variada índole y sacrificaba su valor apocalíptico en aras de la intención redentora.

La literatura producida en Inglaterra, que tan original se había mostrado durante el período anglosajón, se adecuó perfectamente a la tendencia continental y esquematizó la temática del Juicio del mismo modo que se había producido en el resto de Europa. Salvando determinadas excepciones de poco calibre, como los poemas anglo-normandos “On the Day of Judgment”(St. John’s College MS 111) y *Li Vers del Jüise* (c. 1130), o alguna *lyric* tardomedieval, menos centrada en la narración literal del momento que en los horrores de la condenación,¹³ no hallamos el Juicio como tema central de una composición lírica a lo largo de la literatura medieval inglesa. Otros son los modos frecuentes de utilizar este episodio en obras poéticas o de ficción: menciones explícitas, con fines raramente escatológicos sino más bien penitenciales (el caso del conocido “Gay, gay, think on drydful domisday”; Greene 1977: n. 329)¹⁴; uso de señaladores de elementos inequívocamente pertenecientes a la tradición del Juicio (al estilo de *Piers Plowman B. Pass. XVIII. 376-7*: “Tyl the vendage falle in the vale of Iosephath / That I drynke ri3e ripe must *resurreccio mortuorum*”); o alusiones indirectas, normalmente relacionadas con el concepto de juicio (pero no de Juicio Universal específicamente), que harían recordar de manera inmediata ese momento a la audiencia (lo que puede observarse, por ejemplo, en todo el poema *Cleanness*¹⁵ o en

¹² Sobre un desarrollo más extenso de la separación entre lo sagrado y lo secular en la recepción del Juicio, vid. Brown (1974: 133ff).

¹³ Al modo del “Doomsday” del Cotton Caligula MS A ix (Brown 1932: 28b) o “How Christ Shall Come” (Brown XIV: 36).

¹⁴ Probablemente, la tradición de los *Body and Soul Debates* sea la que más uso dio a este tema a la hora de buscar la contrición de sus lectores. Piénsese en el “Pe Latemest Day” (Brown 1932: 29) como máximo exponente de este subgénero, pero también en muchos otros ejemplos del mismo.

¹⁵ Al contrario que Meyer (2003: 168), no creo que el centro temático de *Cleanness*, del *Pearl-poet*, radique en el Juicio Final. Hay multitud de elementos que apuntan a este momento (la mayor parte

la conclusión de la balada “Tam Lin”). No cabe duda de que la presencia del *Domesday* es constante en los textos literarios ingleses, pero nunca desarrollada con una extensión mínima argumental, sino amparándose en el bagaje didáctico (casi nunca funcionalmente apocalíptico) que acarreaban sus motivos tras años de tradición.¹⁶

La mayor esperanza de desarrollo de la escena del Juicio se hallaba, a partir del siglo XIII, en la asociación con otras temáticas más “aprovechables” (o más en boga) en opinión de los autores de aquel tiempo. No es extraño, por ejemplo, encontrar una narración de los acontecimientos del Juicio acompañando diversas escenas de la Creación (la formación de Adán y Eva, la construcción del Edén, etc.), con la idea de condensar brevemente los contenidos de la historia del mundo y adjetivarlos como banales y despreciables ante la recompensa *post-mortem*. Esta estructura, que imitaba el tratado pseudo-Bernardiano del *Mediationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (siglo XII) y, sobre todo, el *De Miseria Conditionis Humanae* del Papa Inocencio III (1195), ofrece algunas de las configuraciones más elaboradas de la escena del Juicio en su época, como las que encontramos en el sermón versificado conocido como “A Sarmun” (dentro del manuscrito de Kildare) o en la canción “When Adam delf & Eve span” (Allen 1927: 296), ambos en la tradición del *contemptus mundi*.¹⁷ La inmediata asociación que el Juicio Final tuvo con la lírica del *memento mori* desde mediados del siglo XIV, y especialmente a lo largo del XV (piénsese en el conocido

tratados por Sandra Prior, 1983: ch. 3) pero el concepto básico que discute el poeta es el de juicio divino, no el de Juicio Final, sin centrarse exclusivamente en el momento apocalíptico (por ello puede hacer un repaso a toda la *Heilsgeschichte*, comenzando por diferentes escenas altotestamentarias).

¹⁶ Centrándose sólo en el género de las *lyrics*, David Fowler hace una descripción que exagera, en mi opinión, el alcance de esta temática en los siglos XIII-XV (1984: 123-7). La multitud de pasajes relacionados con el *Ubi sunt*, la Danza de la Muerte o las llamadas al arrepentimiento urgente están indudablemente conectados al Juicio Final, pero no llegan a suponer verdaderas recreaciones de dicho evento. No creo que podamos hablar en ningún momento de una genuina “doomsday lyric”, como este estudioso propone y menos aún que en ese grupo se incluyan poemas como “I have labored sore and suffered death” (Brown XV: 111), que él usa como prototipo.

¹⁷ Matsuda (1997: 117) incluye otros dos poemas dentro de un grupo que utilizaría esta tradición con ese sentido escatológico, pero no estoy convencido de su relación con la temática del Juicio (pese a sus conexiones indudables con el apocalipticismo). Estos poemas serían “Whose þenchip vs þis carful lif” y “Lollai, lollai, litl child, whi wepistou so sore”, ambos recogidos por Heuser (1904: 133-9 y 172-6).

“Soethþe mon shal hoenne wende” de William Herebert; Reimer 1987: 127), tiene su origen en este uso tan particular de los episodios de apertura y cierre de la Biblia, manera de desdeñar la insignificancia de la vida.

Ampliaciones sobre la tradición temática del Juicio también podían hallarse de forma adjunta a poemas eulogísticos sobre el papel piadoso de la Virgen, al estilo del “Hayl Mari” (Brown 1932: 65), donde la *psicostasis* era descrita con relativo detenimiento para poder incluir el motivo de la intercesión de la Virgen ante Cristo a la hora de decidir el destino de los resucitados. La aparición de la Virgen en los acontecimientos del Juicio, una subdivisión del mito de *Maria Mediatrix* (que supuso en realidad una de las innovaciones incluidas en la *Legenda aurea* de Voragine), pasó a formar parte rápidamente de la mitología mariana popular, como uno de los actos preclaros de su carácter piadoso, por lo que el desarrollo de toda la escena pronto se hizo prescindible en los poemas. Sin embargo, algunas muestras este episodio (y, por extensión, de algunos acontecimientos del Juicio en que se inserta) sí asoman en diferentes colecciones de “Milagros de la Virgen”, como las versiones vernáculas de los cuentos “The Virgin’s Milk” o “St. Peter’s Keys” de los *Miracula Sanctae Mariae Virginis* de William of Malmesbury o canciones como “Thou wommon bouthe vere” (Saupe 1999: n. 60). Ciertamente, la función apocalíptica de estas composiciones es mínima y es inconcebible que sus autores reparasen apenas en el mensaje escatológico que estaban sugiriendo, hecho que muestra el avanzado grado de internalización que estas ideas tendrían en una audiencia para podía obviar la función primaria de la escena del Juicio.

A partir del siglo XV, el pretexto más habitual para la aparición (parcial) del Juicio Universal lo proporcionaba la meditación sobre la vida y la pasión de Cristo, es decir, el *topos* de la *vita Christi*. Los escritos de Ubertino da Casale (*Arbor Vitae*

Crucifixe Iesu, Prol., fol 3r) y Ludolf de Sajonia (*Vita Iesu Christi*, II.43) propiciaron la creencia de que el motivo central del Juicio Final se encontraba en el acto de Cristo de mostrar las llagas de su pasión, estableciendo un vínculo indisoluble entre la Primera y la Segunda Venida (Kieckhefer 2002: 74-82). El sufrimiento salvífico del Hijo, lo que acabaría evolucionando en un subtema independiente denominado *improperia Christi*, proporcionaba un modelo ejemplar para la vida de los hombres, los cuales debían soportar las penalidades del mundo para presentar sus propios estigmas en el momento de su arbitraje.¹⁸ Se trata, por tanto, de un nuevo recurso expresivo de la *imitatio Christi* tardomedieval, aparentemente alejada del pensamiento apocalíptico, pero que dio pie a exposiciones más o menos largas del tema del Juicio en obras poéticas, como las que encontramos en “Christ Triumphant” (Brown 1939: 111) o el “Remember the Day of Judgment” (Davies 1964: 156).

No obstante, la narración neta de los acontecimientos del Juicio Final en la Inglaterra medieval se ciñe casi exclusivamente a dos ámbitos literarios bien acotados: la literatura penitencial o, declaradamente litúrgica, y la dramática. Será a través de las limitaciones de estos dos grupos (la obligada restricción imaginativa y la tendencia a la esquematización argumental, respectivamente) como el *Doomsday* se manifieste en los escritos de los últimos siglos del medievo y expanda su mensaje escatológico. Los elementos fundamentales de la temática, tanto si se desarrollaban dentro del ambiente litúrgico, como si lo hacían en el dramático, seguían la estela de las dos grandes tradiciones continentales, la francesa y la italiana, por lo que apenas se encuentran

¹⁸ En mi opinión, nunca llegó a desarrollarse en Inglaterra la materia de los *improperia Christi* en su totalidad, no al menos encuadrados en el contexto del Juicio Final (como era la tradición en su origen, viniendo del *De Iudicio et Compunctione* de San Efreml). Por esta razón, nunca los lleo a considerar como uno de los motivos pertenecientes a esta temática. El rápido repaso de Woolf sobre este tópiclo (1968: 36-7), que se halla en diferentes *lyrics* inglesas, pero nunca dentro de la escena del Juicio, me confirma en mi suposición.

distanciamientos o innovaciones en el modo de escribir entre el tronco ortodoxo latino y la Inglaterra vernácula.

Así, poco es destacable dentro del tratamiento del tema en las obras marcadamente teológicas. Las descripciones que los manuales homiléticos hacen de este episodio son meras compilaciones de las fuentes habituales de su tiempo (con Voragine y Santo Tomás a la cabeza)¹⁹ o incluso traducciones de obras similares en latín. Un vistazo al “Sermon for Advent Sunday”, incluido en el *Festial* de John Mirk, o al *Summa Praedicatorum* (I. col. 308) de Bromyard, revela un relato típico y bastante neutro de los sucesos esperables en el Juicio, sin apenas énfasis en ninguno de sus aspectos (si acaso, la insistencia en la aplicación social de las Escrituras característica de Bromyard), y siguiendo las pautas acostumbradas de los tratados escatológicos centroeuropeos: moderación visual hasta la separación de los gozos del Paraíso y los horrores del Infierno; concentración de las acciones proyectadas alrededor del eje cristológico; y búsqueda inmediata del *timor servilis* o, cuando menos, del examen de conciencia ante el tono amedrentador de lo narrado. Las diferentes homilías presentes en ciclos o agrupaciones variadas (normalmente para ser leídas en las últimas semanas de Adviento) siguen este patrón a pies juntillas, como bien puede verse en el tratamiento sobre el tema que se hace en el *Redde Rationem Villicationis Tue*, probablemente el sermón que se extiende de modo más concienzudo sobre el asunto (Owst 1926: 301-3).

Más novedoso parece, sin duda, el pequeño tratado *The Three Arrows on Doomsday*, atribuido durante años a Richard Rolle of Hampole. Original de un anónimo

¹⁹ Irónicamente, las dos grandes obras que se utilizaban como base descriptiva del Juicio eran poco favorables a la mayoría de los detalles contenidos en narraciones previas. La *Legenda aurea*, en su primer capítulo (“De aduentu domini”) hace una descripción excesivamente somera del evento, demasiado sujeta a la aprobación de comentaristas anteriores (Jerónimo, Juan Crisóstomo, etc.), que perjudica en gran modo la narración. Por su parte, la *Summa Theologicae* de Tomás de Aquino (suplementos qq. 69-101) se muestra contraria a multitud de aspectos aceptados en el siglo XIII, lo que provocó la revisión de gran parte de la dogmática sobre el tema en los últimos siglos del medioevo.

autor inglés, o procedente de una tradición desconocida actualmente,²⁰ el texto selecciona sólo unos pocos momentos del Juicio, a los que denomina “three arrows” por ser los más dolorosos y punzantes para las almas de los que van a ser condenados:

The firste arwe schal be of clepyng to þe doom, whan as him-self seith: [...] “Tyme schal come þat alle þoo þat been in graues, schullen heere þe voys of þe sone of god, and so passe forth to þe doom”. [...] The secounde arwe schal be an arwe of scharp repreuyng of alle fals cristene men, whan he schal seie to hem þus: “I was an-hungred, and 3e 3eue me noo mete...”. [...] The þridde arwe schal bee an arwe of eendeles dampnyng of alle wykkede men, whan he schal seie to hem: “*Ite maledicti in ignem eternum qui preparatus est.*” (Horstmann 1895: 2.446-8)

Dentro de la predisposición atemorizante que el Juicio cobra en las obras penitenciales, esta obra ofrece el extremo más pesimista de la temática, ya que únicamente contempla el aspecto punitivo del evento y, salvo en su última frase, no brinda ninguna oportunidad a la parte positiva del Juicio, la ocasión de recompensa para los fieles. *The Three Arrows on Doomsday* olvida la imparcialidad de la Segunda Venida y no parece admitir la posibilidad de ser recibido por una audiencia esperanzada con la promesa del Reino de Dios; todos los asistentes al Juicio, da la impresión, serán víctimas de la ira divina y sufrirán las heridas provocadas por las flechas. Ningún otro escrito inglés excluye de un modo tan radical el componente consolador, milenarista a fin de cuentas, del Juicio, por lo que este tratado se vuelve un caso excepcional dentro del panorama sobre el tema en Inglaterra. De hecho, es singularmente peculiar comprobar cómo la figura cristológica, que normalmente aparece en el Juicio con aspecto circunspecto (símbolo de la ecuanimidad del acto) o humilde (recordatorio de la Primera Venida), se manifiesta en este escrito con un retrato violento y airado del Cristo-juez, extraño en las configuraciones inglesas medievales²¹:

²⁰ No existen rastros directos de este preciso motivo aunque sí había una larga tradición anterior que relacionaba las flechas con el Juicio Final.

²¹ No así en el continente, donde la evolución drástica del *Dies Irae* de Tomás de Celano llevó a la composición de numerosos retratos de Cristo (no de Dios Padre) en actitud colérica ante los condenados.

Thanne þei schullen see þe domesman as he weere wood, forwrattedhed azens hem. Of þis woodnesse & þis wratthe speketh þe prophete in þe firste psalme of penaunce, where he preieth to be delyuered of hem boothe, seienge þus: ‘*Domine ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me*’, that is: ‘Lord, in þi woodnesse ouercome me not with skiles, and chastise me not in þi wratthe’.
(Horstmann 1895:2.447)

Tal extremo de voluntad perturbadora no era lo común en los comentarios penitenciales sobre el día del Juicio. Lo acostumbrado era un tratamiento severo y correctivo, con un incontestable desequilibrio hacia los componentes condenatorios del momento y un enfoque lúgubre de los acontecimientos, pero en el que la búsqueda de contrición no eclipsara totalmente el sentido escatológico de la situación, es decir, donde no desapareciera la perspectiva de una salvación eterna para los hombres que se arrepintieran de sus malas acciones. Esta actitud, acorde con los escritos penitenciales ortodoxos en el resto de Europa, es la que encontramos en *The Pricke of Conscience*, probablemente la más completa y extensa representación del Juicio Final del canon anglosajón. A través de casi 2000 versos en su quinta parte (ll. 4620-6420), *The Pricke* hace un catálogo compendiado de las principales doctrinas sobre los diferentes motivos del Juicio, profetizados desde Agustín y Jerónimo hasta San Bernardo, aparte de todas las alusiones dentro de la Biblia, por lo que bien podría servir como revisión compiladora para sus contemporáneos (especialmente útil al equipararse a los manuales homiléticos o las colecciones de *exempla*). Sin embargo, es especialmente difícil encontrar en esta obra ningún elemento original: salvo en alguna recreación lírica, como la que reúne los apelativos referidos al Juicio, el anónimo autor está más centrado en el seguimiento pulcro de sus fuentes y en el efecto punitivo que sus palabras puedan tener que en su propia aportación literaria:

And þarfor men may calle þat day,

La tradición del *Dies Irae*, sin embargo, no tuvo impacto en la poesía inglesa vernácula, como han demostrado Powell & Fletcher (1981: 207).

Be grete day of delyveraunce,
 Be day of wreke and of vengeaunce,
 Be day of wrethe and of wrechednes,
 Be day of bale and of bitternes,
 Be day of pleynyng and accusyng,
 Be day of answer and of strait rekkenyng,
 Be day of iugements and of Iuwys,
 Be day of angre and of angwys,
 Be day of drede and of tremblyng,
 Be day of gretyng and goulyng,
 Be day of crying and of duleful dyn,
 Be day of sorow þat never sal blyn [...]
 Be dai when Crist sal make ende of alle;
 Þus may man discryve þat day and calle. (ll. 6099-6117; Morris 1863: 165)

El mayor ámbito de expresión del tema del Juicio en la Inglaterra medieval fue, sin lugar a dudas, el teatro. La estructuración de los ciclos dramáticos de acuerdo a la *Heilsgeschichte* imponía la necesidad de una obra que no sólo escenificase el último acto de la experiencia temporal, sino que resumiera de algún modo los acontecimientos anteriores de la historia humana, por lo que los cuatro ciclos fundamentales culminan con una *Doomsday mystery play* de características similares. La obra sobre el Juicio tenía como función primaria dar relevancia al tiempo presente de la audiencia (por encima de su valor teleológico) puesto que estaba asentada en una concepción de la historia, popular en la teología medieval, como tiempo de arrepentimiento y preparación para la sentencia divina. Por esta razón, recibía un tratamiento especial dentro de los ciclos, que se hacía manifiesto en un mayor uso de recursos tropológicos, una simbología visual desconocida en obras precedentes y una tendencia obsesiva hacia la alegoría que parece pronosticar el género de las *morality plays*.²² Como fenómeno

²² Leigh (1972: 367): “I believe that the *Doomsday* play is basically an attempt to represent an eschatological event by means of symbolic techniques drawn from scripture, sermons, and perhaps other cycle plays. It is thereby trying to relate this transhistorical event to both salvation history as past and the audience as present. The primary reason for the uniqueness of this play is, then, the subject matter, the eschatological action of the general judgment. The nonhistorical nature of such an event plus its

literario que debe autocuestionarse y solucionar los problemas de la construcción dramática de un “nonrepresentative time”, las obras sobre el Juicio muestran mayor sofisticación que sus acompañantes dentro de los ciclos (Bevington 1985a: 10-11).

Sin embargo, dentro del estudio sobre la evolución de la temática del Juicio Final,²³ las *Judgment Plays* que cierran los cuatro ciclos dramáticos existentes aportan poco a la tradición. La obsesiva adecuación a las formas esquemáticas de las expresiones artísticas accesibles para la audiencia (en pórticos o interiores de iglesias)²⁴ y la excesiva brevedad de las obras para acomodarse al resto del ciclo (715 versos en su máxima extensión, el caso de *The Last Judgment* del Chester Cycle), obligaba a la elección de determinados motivos por parte de los dramaturgos, con la consecuente reducción del tema. A esto se unía la irremediable tendencia a añadir los episodios no directamente vinculados al apocalipticismo mencionados anteriormente, como la creación del mundo o la Pasión de Cristo, con lo que el espacio para desarrollar el Juicio, propiamente dicho, se veía drásticamente limitado. No es de extrañar así que los autores hicieran equivaler el acto del Juicio con la condenación directa de los condenados, omitiendo muchos detalles de la escena e incluso la parte positiva de la recompensa a los fieles.

mysterious relationship to history and the audience required a symbolism of a quite different order from that used in the earlier cycle plays. Even the medieval theological explanations of the Judgment tended to conceal more than they revealed. All the cycle Doomsday plays start with the symbols used in Scripture – the trial, separation, judgment, rewards, and punishment – and modify them in the various ways listed above.”

²³ Por supuesto, este sigue siendo el único objeto en mi acercamiento al grupo de las *Doomsday mystery plays*. Existe una amplia bibliografía analizando diferentes cuestiones en estas obras, ya en conjunto, ya por separado, para intentar cualquier aproximación novedosa. Llamo especialmente la atención sobre dos estudios sobre estos textos: Leigh (1972) como visión compendiada de los retos teóricos que estas obras proponían; y los estudios contenidos en Bevington et al. (1985), examinando distintos aspectos de su puesta en escena. Hasta donde llega mi conocimiento, no se ha llevado a cabo todavía un estudio estrictamente centrado en el desarrollo material del Juicio, quedando como próximos algunas partes del análisis del tema del Anticristo por Emmerson (1985: 110-3) o del Juicio realizado por las *four daughters of God*, en *The Castell of Perseverance*, en Bevington (1985b: 155-6).

²⁴ Notable, por ejemplo, en la aparición simétrica de los personajes (dos ángeles y dos demonios, dos condenados y dos elegidos, etc. a ambos lados de Cristo) a imitación de las mandorlas en bajorrelieves románicos. Para más detalles en este sentido, vid. Sheingorn (1985: 27-9).

De un modo general, podemos afirmar que la totalidad de los elementos representados en las cuatro obras del *Doomsday* ya se encuentran contenidos en la fuente de la que beben todas ellas, el *Ludus de Antichristo* de mediados del siglo XII. Esta obra, compuesta a partir de fuentes bíblicas, litúrgicas y, sobre todo, de tradiciones apocalípticas medievales (como el *Pseudo-Methodius* o el *Libellus* de Adso-de-Montier en Der), dio pie a toda la tradición escénica escatológica medieval y fijó ciertas pautas que se repitieron en todas las adaptaciones nacionales hasta bien entrado el Renacimiento: la recuperación de la literalidad apocalíptica, el alejamiento del uso litúrgico, la aplicación universal y opuesta a lo secular (ya no se juzga a las personas, ni siquiera a la humanidad, sino directamente a la *Ecclesia*, como entidad real), o la estructuración visual fuertemente jerarquizada y simétrica pasan a tipificar el panorama dramático del Juicio tras el siglo XIV por imitación de esta obra.²⁵ No obstante, las enormes dimensiones del *Ludus* original (más de 3000 versos y 60 personajes), obligaban a seleccionar su contenido (incluso el exclusivo sobre el Juicio Final, ll. 1692-2438) y es ahí donde las obras inglesas se mostraban excesivamente rigurosas. La omnipresencia de los demonios como pretendientes de las almas humanas, las largas relaciones de los pecados de los hombres durante su vida y la continua imagen de un Dios en actitud de *Iudex iniquitatis* dan fe de la limitación argumental de los dramas ingleses y de cómo el efecto pretendido era más confesional que lúdico. Las *Doomsday plays* de las correspondientes ciudades tienen como misión principal concluir los ciclos de una manera coherente, transmitiendo la idea del juicio divino que Dios extiende a lo largo de la Historia de la Salvación y que tiene su clímax, no en el Juicio Final, sino en la encarnación de Cristo:

²⁵ Esto no siempre fue así en la Edad Media, y antes del *Ludus de Antichristo* ya existía otra tradición basada en el *Sponsus* latino (s. XI), otra obra escatológica que centraba el tema del Juicio en un único episodio: “the wise and foolish virgins”(Sheingorn 1985: 31-36).

...in the Chester *Last Judgment*, [...] Jesus displays the instruments of the Passion and again discusses the significance of His blood. The purpose of the scene is to prove God's omnipotence over the Devil and inspire man to righteous deeds. The comparable scene in the York and Towneley *Judgments* (which are substantially identical) highlights the pain Christ suffered in the scourging, the crowning with thorns, the torments of the crucifixion itself. Over and over Christ stresses that it was done out of love for man, and in return asks love; the effect of the scene is pathetic and its purpose is to elicit loving sympathy. (Ashley 1978: 56)

Siendo así, se comprende que los dramaturgos no sintieran una necesidad mayor de desarrollar detalladamente una escena de la que sólo querrían obtener una enseñanza moral indirecta y donde los arquetipos tradicionales apuntaban en dirección opuesta (hacia un Dios como juez inflexible y no hacia un Cristo piadoso y redentor). Una comparación con el *Jour du Jugement* francés, o el *Doomsday* de Perugia (s. XIV) muestran sus limitaciones tanto argumentales como escénicas, algo extensible a la mayoría de las tradiciones centroeuropeas.²⁶

Fue esa, en conclusión, la actitud constante de la literatura inglesa con respecto a la temática del Juicio Final a lo largo de la Edad Media. Pese a ser suficientemente conocido tanto por los autores como por la audiencia (o, posiblemente, por esta razón), el tratamiento que recibe en los textos se adapta a los dogmas provenientes del continente europeo y apenas desarrolla elementos propios. El autor inglés que recurre a este tema no siente la necesidad de recrearse en él, no lo contempla en ningún momento como el objeto central de su composición, sino simplemente como una herramienta para transmitir una lección penitencial y un mensaje de urgente contrición que, sin abandonar el significado escatológico, apenas descansaba en la expectativa apocalíptica. Este uso obviamente funcional del Juicio Final dista enormemente del de otros temas apocalípticos, como veremos a continuación.

²⁶ Para observar otros ejemplos, pueden verse Henderson (1988), sobre el caso alemán, o Lazar (1971) en la Francia provenzal.

5.3. SIMON MAGUS

Pese a no ser un fenómeno habitual, debido a las restricciones que la latinidad textual planteaba y en parte a las imposiciones que la ortodoxia eclesiástica forzaba desde Roma, la recurrente disparidad entre tradiciones asociadas a una figura o a un evento apocalíptico determinado podía en la Edad Media resolverse de modo completamente diferente en distintos países, evolucionando por razones no siempre comprensibles desde nuestros días. En ocasiones, la emergencia de leyendas paralelas, originadas por la multiplicidad de fuentes canónicas o apócrifas, hacía que una de ellas se impusiera sobre las demás en las expresiones literarias de determinada lengua vernácula, reduciendo la extensión del tema a una sola posibilidad. Otras veces, una única tradición doctrinal era percibida e interpretada de modo distinto en cada país, con lo que las aplicaciones y usos que recibía variaban considerablemente entre las zonas geográficas. Ejemplo notable dentro de este segundo grupo sería la temática del Anticristo, en especial la evolución de la *Vita Antichristi* desarrollada tras el extendidísimo *Libellus de Antichristo* de Adso de Montier-en-Der hasta la redacción de los grandes tratados compiladores sobre el tema de principios del siglo XVI (en Inglaterra, obviamente, estamos hablando del *Byrthe and Lyfe of Antechryst* de Wynkyn de Worde). Sin pretender profundizar en la cuestión, es impactante la diferencia de tratamiento que esta figura recibió en las diferentes naciones a lo ancho de Europa, fluctuando entre la imperiosidad milenarista de la que gozó en Alemania o en Italia (seguramente por influencia de focos proféticos como los suscitados por Hildegard of Bingen o

Gioacchino da Fiore, respectivamente), o el terror popularista que suscitaba en la Península Ibérica, hasta el deje cómico con el que fue albergado en Inglaterra a finales de la Edad Media.¹ Algo parecido podría decirse de temas trascendentales dentro del apocalipticismo, como el descendimiento de la Nueva Jerusalén o la invasión de las tribus de Gog y Magog, cuya recepción en Inglaterra distó grandemente de la apreciable en otros países del continente, a pesar de su procedencia dogmática común.

Sin embargo, dado su relativo desconocimiento por la crítica literaria actual, me interesa más analizar un ejemplo del primer caso de disconformidad de apreciación entre naciones con la temática de Simon Magus y su peculiar acogida en las Islas Británicas durante el medievo. En este caso, pese a tener una fuente común y estar asociado a un mismo personaje por toda Europa, la temática se dispersó progresivamente en diferentes versiones durante los primeros siglos del Cristianismo, ofreciendo vías interpretativas paralelas que se desarrollaron a principios de la Edad Media en las expresiones literarias de los distintos países. El carácter polifacético de Simon Magus, o al menos el que ideraron sus biógrafos a partir del siglo II, propició la explotación de sus diferentes rasgos hasta dar lugar a tradiciones autónomas que se difundieron con mayor o menor éxito en los siglos sucesivos. Durante los primeros siglos de la Alta Edad Media, en definitiva, cada nación pudo escoger su propia versión del personaje bíblico, desde la más anecdótica (como puede ser la que lo considera un mago excepcional, ampliamente difundida por todo el este de Europa y en Egipto, Salles-Dabadie 1969: 136-40) hasta la más señaladamente apocalíptica, como ocurrió en las Islas Británicas.

¹ Pese a la multitud de estudios que se han dedicado a la temática del Anticristo, reducidos incluso a la época medieval (como es el caso de Emerson 1981), ninguno ha intentado explicar las causas de la disparidad de recepción entre las diferentes zonas geográficas de manera sistemática. Sobre las diferentes concepciones de esta figura en los países mencionados pueden consultarse los ensayos de Rauh (1973: 474-91) para el caso alemán, Lerner (1985: 555-8) para el italiano, Guadalajara (2004) en la Península Ibérica y Martin (1971) en Inglaterra.

Simón el mago, Simon Magus dentro de la tradición gnóstica y apocalíptica anglosajona,² puede considerarse como claro representante de una evolución extracanáica asombrosamente prolífica de una figura originalmente bíblica. Su única aparición en las Escrituras, en el capítulo 8 de los *Hechos de los Apóstoles* (9-24) relata escuetamente su intento de comprar el don de sanar otorgado por el Espíritu Santo a los apóstoles, lo que le vale una seria reprimenda por parte de Pedro, a la que sigue inmediatamente un sincero arrepentimiento ante el discípulo. Sin embargo, la novedad de su acción (es la primera ocasión en la Biblia en que se ofrece dinero por facultades espirituales) y las suspicacias que su cualidad de mago levantaba entre los primeros cristianos le sirvieron para perpetuarse dentro de las tradiciones exegéticas post-apostólica y patrística como una figura representativa de la falsedad y el interés que el mundo material oponía al espiritual.³ Su aparición en los apócrifos *Hechos de Pedro* (que, en realidad, se titulan *Acta Petri cum Simone*, mostrando la preeminencia concedida a este personaje) y en la *Pasión de Pedro y Pablo* (siglos II y III, respectivamente), ya lo presentan como un arquetipo fundamental de conducta inmoral y de doctrina herética dentro del proceso de censura continua que recibió en este tiempo. Como bien expone Ferreiro, “in the ensuing centuries, Simon Magus was transformed by the Church into the quintessential ‘bad guy’ –who allegedly embodied and engendered every imaginable form of doctrinal error and moral depravity” (1996:

² El apelativo “Magus” que recibe este personaje desde sus primeras apariciones parabílicas podía ser empleado para hacer referencia a cualquier experto en astrología e incluso ciencia dentro del mundo joánico, aunque su proximidad a la raíz etimológica de la palabra “magia” llevaron a la inmediata identificación de Simón como un mago. Sin embargo, la fosilización del nombre de este personaje condujo a la progresiva disociación entre la caracterización de “Simón el mago” (“Simon the Magician”, en los textos ingleses), figura limitada a la práctica de la nigromancia y “Simon Magus” (del que resulta realmente difícil encontrar un equivalente en español, aunque algunos autores se refieren a él como “Simón Mago”), cuando el personaje se asocia a las tradiciones gnósticas o milenaristas (Fossum 1995: 1473).

³ Para Smith (1965: 739-40), el verdadero delito de Simón se encuentra, sin embargo, en su intento de hacerse pasar por un profeta al modo de Moisés, un hecho especialmente estigmatizado a lo largo de los *Hechos* por probables razones personales de su redactor (según la opinión de este crítico). La denuncia del esoterismo fingido frente a la inspiración divina es, ciertamente, uno de los focos de atención

148), si bien es cierto que hasta ese momento este personaje nunca estuvo relacionado con la tradición apocalíptica.

Hemos de esperar hasta San Ireneo para encontrar las raíces del Simón Magus milenarista, dada su condición de impostor dentro de los bautizados bajo el ministerio de Felipe. En *Adversus Haereses* (1.23.1), Simón es acusado de fingir su arrepentimiento y posterior fe dentro de la comunidad cristiana mientras continuaba con sus prácticas de nigromancia hasta conseguir incluso la admiración del Emperador. De este modo, podía llegar a predicar que “docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi Filius appareuit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis uero gentibus quasi Spiritus sanctus aduentaruerit” (Rousseau 1979: 314)⁴, es decir, podía atribuirse la identidad de Cristo, equiparándose a la figura del Anticristo que procedía de la tradición apocalíptica. La relación entre ambas figuras nunca llegó a establecerse en el texto del lionés, pero en el futuro se recurriría a este primer ejemplo de suplantación de la identidad divina para colocar a Simón entre los falsos profetas escatológicos o entre los antecesores de la Bestia apocalíptica.

De hecho, la descripción de Simón el Mago en el escrito de Ireneo promovió las dos principales tradiciones temáticas que circularían en Europa a partir del siglo III, ninguna de ellas vinculada al apocalipticismo. Por un lado, la insistencia en adquirir los efectos curativos de los apóstoles por medio de la magia consagró a Simón como el paradigma de nigromante, extendiéndose este apelativo a todas sus acepciones más negativas. Posteriores relatos, como los de Orígenes en las *Refutationes Omnium Haeresium* (VI, 20) o las anónimas *Constitutiones Apostolicae* (VI, 9.2-3), enfatizaron las habilidades mágicas de Simón, atribuyéndole la propiedad de convocar demonios o

principales de este libro, pero asociar esta falta con la figura de Simón es, posiblemente, precipitado en esta etapa inicial de la evolución del personaje.

elevantar personas en el aire, y retomaron *topoi* de la ciencia mántica helénica para potenciar su maestría en las prácticas sobrenaturales (Hull 1974: 53-4).

Por otra parte, y de modo mucho más relevante para la historia del Cristianismo primitivo, Ireneo había presentado a Simón no sólo como el fundador de la secta de los Simonianos (leyenda que ya corría desde un siglo antes)⁵, sino como el *pater spiritualis* de todo el pensamiento gnosticista en general. Según la doctrina atribuida al mago, el mundo había sido concebido como la prisión de la *Ennoia*, la expresión femenina del Gran Poder divino, tras una lucha entre fuerzas celestiales y diabólicas, de donde sería rescatada por un *Elegido* (el mismo Simón, según sus seguidores) que corregiría los errores del Dios primitivo. Este sistema primigenio del proto-gnosticismo ideológico, anterior a todas las variedades que se dispersarían en diferentes sectas a partir del siglo II, colocaba a Simón en el punto de mira de la ortodoxia cristiana por ser el primer generador de las herejías dualistas dentro de las comunidades recién fundadas; el *Panarion* de Epifanio de Salamina (1.1-33) y, sobre todo, las *Recognitiones* del Pseudo-Clemente (2.7) terminaron de encumbrar al nigromante con el dudoso honor de ser el heresiarca superior de las sectas gnósticas, fama con la que se perpetuó durante todo el primer milenio hasta alcanzar el término de las obsesiones dualistas ya en la Baja Edad Media. Sólo superado por Mani (el promotor del maniqueísmo oriental), Simon Magus fue la autoridad primordial relacionada con el gnosticismo cristiano primitivo y bajo esta perspectiva, a través de diferentes episodios como su relación sexual con la Helena-

⁴ “Enseñaba que era él mismo quien se manifestaba entre los Judíos como el Hijo, quien había descendido en Samaria como el Padre y quien había venido al resto de las naciones en la forma del Espíritu Santo” (traducción propia).

⁵ Surgida desde los mismos *Hechos de Pedro*, la creencia en que la secta gnóstica de los simonianos (la vertiente teúrgica del antinomianismo) fue inspirada o, incluso, fundada por Simón el Mago se afianzó por medio de los escritos pseudo-clementinos del siglo II. La *Philosophumena* de Hipólito llega a ofrecer la imagen de un Simón que impone la necesidad ser reconocido como el verdadero Mesías esperado por los hombres, suplantando la figura de Cristo (entroncando, por lo tanto, con las incipientes ideas acerca del Anticristo). Sobre este aspecto centrado en el caso particular de Simon Magus, son especialmente útiles Braun (1957) y Fossum (1987).

Ennoia divina o su vuelo sustentado por fuerzas demoníacas, fue representado en el continente a lo largo del medievo (Ferreiro 2002: 370-6).⁶

Simultáneas a estas dos leyendas, otras muchas tradiciones apócrifas acerca de Simón circularon en los siglos posteriores en multitud de textos de los principales Padres de la Iglesia: Simón fue hipnotizador de animales (en especial de perros rabiosos que lanzaba contra los apóstoles), fundador de una línea sucesoria de falsos apóstoles que se opusieron a los legítimos en su misión evangelizadora, maestro del mismo Mahoma, inspirador de la compra-venta de cargos eclesiásticos (lo que finalmente se bautizará como “simonía” precisamente por su causa) y, la que más nos interesa aquí, antecesor del propio Anticristo.⁷ Ésta última no fue, en modo alguno, la más importante dentro de las tradiciones escritas del personaje, y es indudable que su aparición en el escenario temático de este icono es relativamente tardía, pero supo asimilar elementos del resto de las variantes para conformar una biografía milenarista completa de Simón que se hizo suficientemente creíble dentro de un contexto escatológico. El símbolo apocalíptico evocado en la figura de Simon Magus supuso, probablemente, el desarrollo más artificioso de todas estas vertientes escriturales, ya que ideó un personaje a partir de rasgos que podían ser interpretados de manera sesgada y, en algún caso, manipulados, para adecuarse a las intenciones escatológicas de cada momento.

No pasó mucho tiempo antes de que la actitud hipócrita de Simón, denunciada por Ireneo, se convirtiera en una falsedad apostólica por su intento de emular a los discípulos de Cristo. En el siglo IV, la segunda homilía pseudo-clementina (2.22.3)

⁶ Es realmente voluminosa la bibliografía existente sobre la relación de Simón con el gnosticismo primitivo. El estudio fundamental sigue siendo Beyschlag (1974), pero puede extraerse una visión compendiada muy válida de los ensayos de Grant (1953) y de Meeks (1977). Para la recepción específica de la figura de Simón en la Europa continental durante la (Baja) Edad Media, vid. Herzman and Cook (1980) y Valerie Flint (1991: 338-44).

⁷ Estas tradiciones, y algunas otras aún más inverosímiles, están siendo recopiladas por Alberto Ferreiro y acabarán componiendo un estudio global que dicho crítico promete para el futuro acerca de este personaje. Por el momento, pueden verse breves acercamientos al carácter polifacético de Simon Magus, y las fuentes donde pueden hallarse dichas tradiciones, en sus artículos de 1996, 2000 y 2002.

consideraba a Simón como un “falso profeta” quien, al igual que los profetas auténticos habían preparado el camino para la llegada de Cristo, tenía como función anteceder y anunciar la llegada del Anticristo. Para ello establecía el paralelismo entre una línea mesiánica salvadora compuesta por Abel, el apóstol Pedro y Jesucristo y otra condenatoria, con Caín, Simon Magus y el Anticristo, que revestía con propiedades milenaristas al mago (quiliásticas prácticamente, pues parece someterse la cronología del *Apocalipsis* juanino). Los portentos que realizaba delante de las multitudes estarían inspirados por el mismo diablo y solamente pretenderían distraer a las comunidades apostólicas antes de la aparición del Anticristo, por lo que debían ser entendidos como los primeros signos de su llegada. Eusebio (*Historia Ecclesiastica* 2.1.2.13) eleva sus trucos de magia a falsos milagros, comparándolos con los del mismo Anticristo, con lo que, más que su heraldo, Simón sería un aprendiz o un imitador del Anticristo, su representante en la tierra antes de su definitivo acto de presencia.

Tampoco su relación con la figura histórica de Nerón, procedente de los *Acta Petri* en los que se describe cómo ambos se alían en su acoso al apóstol Pedro, fue desatendida por los comentaristas que querían explotar el lado milenarista de Simón. El emperador Nerón estaba considerado como otro de los heraldos de las Bestias apocalípticas y se esperaba que, una vez resucitado por el diablo (la extendida leyenda del *Nero redivivus*), impusiera un reino de persecución cristiana que diera pie a los Últimos días.⁸ Así pues, la confluencia de ambas figuras en la corte del emperador era un signo inequívoco de la proximidad de la Parusía y, por ello, el episodio de su

⁸ En este mito se fundían dos tradiciones diferentes, procedentes de ámbitos muy alejados. Por una parte, los cristianos habían identificado a Nerón como el “misterio de iniquidad” mencionado por Pablo en su Segunda Carta a los Tesalonicenses (2:7), un apelativo que rápidamente fue asociado al Anticristo por Juan Crisóstomo y otros Padres de la Iglesia. Por otro lado, la creencia pagana de que el emperador resucitaría y volvería para reconquistar Asia Menor era empleada por historiadores como Tácito o Suetonio para atemorizar a los enemigos de Roma y sofocar las rebeliones en las provincias distantes. La amalgama final, la imagen de un Nerón que, una vez resucitado, iniciaría la conquista territorial que debería culminar el Anticristo, ya está presente en la *Ascensión de Isaías* (4.1-14) a finales del siglo I y,

relación se desarrolló a lo largo del primer milenio. Sulpicio Severo (*Chronica* 2.29), Petrus Lombardus (*In Epistolam II ad Thessalonicenses*, PL 192: 318-9) o S. Buenaventura (*Collationes in Hexameron* 15.7, *mist.* 11) se ocuparon de detallar cómo el mago se ganaba el respeto de Nerón (o lo embrujaba, según la versión) con su vuelo sobre Roma, cómo ambos instituían una tiranía obcecada en acabar con la labor de los apóstoles e incluso cómo acababan siendo aniquilados por el mismo Anticristo cuya llegada habían preparado (Emmerson 1981: 28-30).

Diversos portentos realizados por el mago, según tradiciones apócrifas menores, también fueron aprovechados por la corriente milenarista para enfatizar la importancia apocalíptica del personaje. El relato de su vuelo legendario ante Pedro para obligarle a reconocer su superioridad arcana acabó siendo empleado para argumentar que recibía ayuda de los poderes demoníacos, con lo que de algún modo se establecía una relación paralela a la que existía entre el diablo y el Anticristo (Flint 1991: 340-1). La breve alusión que las *Recognitiones* pseudo-clementinas (3.47) hacen al poder de Simón de infundir movimiento a las estatuas no pudo escapar de la comparación con la leyenda popular que afirmaba que la Segunda Bestia del *Apocalipsis* juanino podía dar vida a la estatua de la Primera Bestia (Ap 13:15). Este poder, acompañado de la habilidad para realizar prodigios para seducir a los habitantes de la tierra, capacidad que también poseía esta Segunda Bestia (Ap 13:13), invitaba a los comentaristas a considerar a Simon Magus no sólo como antecedente, sino como una de las fuerzas motrices principales en esos últimos acontecimientos.⁹ La obsesión por asociar la figura del mago con los eventos milenaristas llegó a tal extremo que Berengaudus, el comentarista de los grandes apocalipsis ilustrados ingleses del siglo XIII, comparó la falsa muerte y resurrección de Simón ante el Senado Romano (un truco de magia relatado en la *Pasión*

sobre todo, en los *Oráculos Sibílicos* tardíos (VIII, 2). Sobre el carácter apocalíptico de este personaje, vid. Daniélou (1977: 116-9), McGinn (1979: 89-96) y Emmerson (1981: 28-30).

de Pedro y Pablo, 57. 13-17) con la cabeza de la Bestia que, tras ser herida de muerte se recupera para maravillar a los hombres, en Ap 13:3.¹⁰ En boca de éste, y de otros muchos exégetas de su tiempo, la distinción entre Simon Magus y el propio Anticristo era, prácticamente, inexistente.

De este modo, la vertiente apocalíptica de Simon Magus, que comenzó siendo una interpretación tendenciosa de algunos de sus rasgos en escritos apócrifos, acabó desarrollando una biografía completa del personaje con diferentes episodios bien detallados y con multitud de expresiones iconográficas que pueden encontrarse en iglesias a lo largo de Europa. El Simón apocalíptico tenía a finales del primer milenio la misma entidad que el Simón nigromante y casi la misma relevancia que el gnóstico y hereje, a pesar de que los componentes de su leyenda milenarista procedían, en su mayor parte, de las otras tradiciones. Como bien muestran el *Commonitorium* de Vincent de Lérins o las *Collationes* de San Buenaventura, hacia el siglo IX Simon Magus se había constituido como un tema apocalíptico imprescindible en la literatura espiritual y en los comentarios exegéticos, una alternativa clara a las otras concepciones del personaje, bien afianzada dentro de las doctrinas escatológicas (Ferreiro 2002: 376-7).

Sin embargo, no todos los países europeos acogieron del mismo modo la significación apocalíptica del personaje de Simón ni mantuvieron la tradición escatológica en los textos medievales. Al igual que ocurrió con otras figuras identificadas como tipos o antecedentes del Anticristo (Antíoco Epífanés, Doeg el Idumeo, Diocleciano, Nerón, Domiciano, etc.), la falta de soporte bíblico o, cuando menos, no excesivamente alejado de la ortodoxia dogmática romana hizo que aumentara

⁹ Sobre la utilización de este aspecto temático, vid. Emmerson and Herzman (1980: 383-4).

¹⁰ “Dicens habitantibus in terra, ut faciant imaginem bestiae, quae habet plagam gladii, et vixit; videlicet, ut in imaginibus Antichristus adoretur. Quod autem bestiam plagam gladii habuisse dixit, et vixisse,

el escepticismo sobre estos personajes. Los documentos existentes no garantizaban de manera fehaciente la equivalencia entre Simon Magus y el Anticristo o las Bestias apocalípticas, ni siquiera su relación como antecesor claro de éstos, factor muy a tener en cuenta a la hora de elaborar las primeras biografías del Anticristo en los siglos IX y X. La exclusión de Simón del *Libellus de Antichristo* de Adso o la postergación a un papel mínimo en obras fundamentales para la mitografía del Anticristo, como el *Ludus de Antichristo* o el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, condenaron al mago al olvido de su vertiente apocalíptica en las zonas donde las *vitae Antichristi* tuvieron mayor aceptación. Francia, Alemania o Italia apenas mostraron interés por Simon Magus como actor apocalíptico¹¹ y en otras regiones como la Península Ibérica o el este de Europa esta interpretación es completamente inédita.

Inglaterra, por su parte, sí prestó mayor atención al enfoque escatológico de Simon Magus, como puede apreciarse por su frecuente aparición en los testimonios escritos. La menor implantación de tradiciones ortodoxas sobre el Anticristo y sus congéneres ejercida en las Islas Británicas, al menos en comparación con los países centroeuropeos, propició una mayor tolerancia con representaciones poco escrupulosas de la aparición de este personaje, dando cabida a alternativas como la que ofrece el personaje de Simón. Las Islas Británicas nunca mostraron excesivo respeto por el Anticristo en la Edad Media, al contrario de la rigurosidad en el uso de la imaginaria apreciable en muchas zonas del continente, por lo que complementar su retrato con detalles de dudosa fiabilidad, como es la invención de sus antecesores, no suponía una

potest fieri ut arte diabolica fingat se Antichristus mori et resurgere, ut hoc facto facilius homines decipiat: quod Simon magus fecisse dicitur” (PL 17: 970-71).

¹¹ La única excepción notable sería el tratamiento que recibe este personaje en la *Commedia* de Dante donde, ubicado en el *Inferno* (canto 19), Simon Magus recupera la tradición procedente de las *Collationes* de Buenaventura para convertirse en el principal heraldo del Anticristo. Posteriores representaciones gráficas de este episodio, como la de Signorelli en la Catedral de Orvieto, derivan directamente de los versos de Dante. Sobre el significado apocalíptico de Simón por Dante, vid. Emerson and Herzman (1980: 385-98 y 1992: 104-44).

gran falta.¹² Hasta el asentamiento del magisterio *lollard* sobre el Anticristo, ya en el siglo XV, el líder de las fuerzas maléficas en los Últimos Días tendría más carácter simbólico que forma real, por lo que Simon Magus podía anunciarlo, acompañarlo e, incluso, sustituirlo en las leyendas existentes en Inglaterra acerca de ese período de tiempo. irreverencia

Por otra parte, la figura de Simon Magus presenta una configuración anormalmente peculiar en las Islas Británicas durante el medievo, y no sólo en lo referente a la tradición apocalíptica. En la Inglaterra y la Irlanda de la Alta Edad Media se desarrollaron hasta tres leyendas independientes del texto neotestamentario y de los apócrifos que, sin tener repercusión en el continente, dejaron suficientes muestras en documentos insulares. Según material anglocelta, Simon Magus se habría aliado con un druida llamado Mog Ruith para urdir la decapitación de Juan el Bautista,¹³ habría inspirado la tonsura de los monjes irlandeses (indecorosa, según los Benedictinos, en comparación con la de los monjes ingleses, que estaba inspirada en el apóstol Juan)¹⁴ o habría sido abatido en su vuelo por los báculos de Pedro y Pablo, no por la intermediación divina tras las oraciones de éstos.¹⁵ Estas leyendas son exclusivas del ámbito anglosajón, no conocen paralelismos en el continente y dan testimonio de hasta qué punto la figura de Simón se distinguió en las islas con respecto al resto de Europa.

¹² Ya fuese a través de sutiles ironías, ya por medio de tópicos tradicionales como el *simia Christi*, Inglaterra destaca por ser uno de los países con mayor atrevimiento en la consideración de la figura del Anticristo, como puede verse en algunos pasajes de *Cursor Mundi* o de *The Coming of Antichrist*, algo ya apreciado por Bousset en su temprano estudio (1896: 80ff). Esta irreverencia incluso aumentó durante el período renacentista, como demuestra Hill (1971).

¹³ Leyenda ligada prácticamente a la pseudo-epigrafía céltica, llamó la atención a diferentes estudiosos de principios del siglo XX como Scarre, quien hizo una edición del texto principal (1910), o Müller-Lisowski (1938).

¹⁴ Más trascendente de lo que pudiera parecer a simple vista, la cuestión de la tonsura benedictina o irlandesa inspiró escritos de personalidades tan importantes como Aldhelm o el mismo Bede. La participación de Simon Magus, aunque meramente tangencial, es indicadora de la percepción negativa que este personaje suscitaba en cualquier ámbito. Sobre esta tradición, vid. James (1984: 86-7).

¹⁵ Más visual que textual, esta peculiar conclusión del mito del vuelo de Simón aparece representada en diferentes cruces irlandesas, tanto en Kells como en Monasterboice, y ha sido estudiada en sus distintas expresiones por Roe (1975: 22-9 y 1981: 44-9).

Así, no es de extrañar la fácil aceptación que el Simon Magus apocalíptico tuvo en el contexto inglés desde los albores de la Edad Media. Los escritos de Bede, por ejemplo, contienen numerosas referencias al personaje en sus diferentes acepciones, desde el hereje hasta el promotor de la tonsura celta y, entre todas ellas, se hacía prácticamente inevitable la interpretación escatológica. En un arranque milenarista, el monje de Jarrow exige en su *Historia Ecclesiastica* la condena eterna para Simón y su secta simoníaca por haber intentado apropiarse de la corona mesiánica, al modo del Anticristo, y así adelantar los acontecimientos finales (V. 21; Colgrave and Mynors 1972: 549). También Aldhelm le atribuye facultades diabólicas, salpicadas de insinuaciones de tipo milenarista, para enfatizar su carácter herético y colocarlo dentro de los iconos fundamentales que atentan contra la pureza humana (*De Virginitate* 43; Lapidge and Herren 1979: 109). Alusiones breves, no desarrollos completos de la biografía de Simon Magus son relativamente frecuentes en el período anglosajón, incluyendo a Wulfstan (quien augura la inminente llegada del Anticristo a través de la aparición de Simón, en su *Homily for the Third Sunday in Lent*) o las *Blickling Homilies* (n. 15: “Spel Be Petrus ond Paulus”), con lo que se prepara el terreno para tratamientos más evolucionados en la Baja Edad Media. El papel de la homilética anglosajona en la transmisión del mito apocalíptico de Simon Magus fue realmente significativo, no por la inclusión de elementos innovadores, sino por su labor conservadora a la hora de salvaguardar una tradición que comenzaba a perderse en el resto de Europa.¹⁶

¹⁶ Sobre la labor conservadora de algunos mitos quiliásticos en las homilías del inglés antiguo, entre ellos el de Simon Magus, es interesante el reciente artículo de Conti (2007: 652-3). En realidad, no había nada de original en la labor de los comentaristas ingleses de finales del primer milenio, como tampoco lo habrá en gran parte de los autores de la Baja Edad Media. El dilema a la hora de distinguir los milagros genuinos del Salvador de la trucos de magia del Anticristo y sus seguidores ya había sido extenuado durante la época patristica (puede verse un excelente compendio en Lampe 1965: 211-13) y ninguna novedad se añadió en los siglos posteriores. Simplemente se trataba de recuperar un material que se abandonaba progresivamente en el continente frente a otras temáticas más atractivas por su mayor cercanía o visualidad.

También contribuyó al desarrollo de la temática la cada vez más acostumbrada aparición del nigromante en expresiones artísticas visuales, en especial en los apocalipsis iluminados anglonormandos de los siglos XII y XIII. Aunque en las ilustraciones más tempranas Simón sólo aparecía como uno más dentro de la muchedumbre que adoraba al Anticristo, la recién descubierta proximidad entre las dos figuras (tras los comentarios de Buenaventura) condujo a una iconografía compartida donde ambos se igualaban como modelos del engaño supremo, declarando abiertamente “Ego sum Christus” y elevándose a los cielos ante los atónitos ojos de los cristianos. En algunos de estos manuscritos incluso el retrato de Simon Magus precipitándose desde el cielo delante de Pedro y Pablo sirvió de modelo para la recreación de la muerte del Anticristo en una incierta situación similar (Lewis 1986: 557-9). El famoso *Gulbenkian Apocalypse* utiliza a este personaje para ilustrar los milagros de la primera Bestia (Ap 13:14), el silencio que acompaña a la ruptura del séptimo sello (Ap 8:1), la muerte de los testigos Enoch y Elias (Ap 11:7) y en sucesivas escenas acerca del progreso del Anticristo previo a su destrucción (Emmerson and Lewis 1985: 383), lo que nos da idea de la versatilidad milenarista que este icono ofrecía a los ilustradores. La estampa de Simon Magus como sujeto apocalíptico se hizo acostumbrada, no sólo en este ciclo de apocalipsis anglonormandos para acompañar las palabras del *Apocalipsis* 19 y 20, sino también en los manuscritos iluminados acerca de la vida de Pedro y en algunas ilustraciones dispersas que recreaban las desdichas de los condenados al infierno (Emmerson and Herzman 1992: 117-20).

Es indudable que las representaciones visuales de Simon, especialmente de las escenas relacionadas con el ciclo de Pedro, fueron la fuente originaria de las primeras plasmaciones literarias del tema en la Inglaterra medieval. Para los autores, el enfrentamiento con el apóstol ante el senado romano se presentaba como la situación

más propicia para introducir elementos que desvelasen su cariz apocalíptico, por lo que el relato del desafío con Pedro, en especial el episodio del vuelo diabólico, solía ser el punto de partida desde el que acometer la figura milenarista. Así, la interpolación latina sobre el tema en *The Ormulum* (cap. 8, 237) retoma la discusión sobre la compra de dones espirituales procedente del Nuevo Testamento, junto con el enfrentamiento con Pedro, para condenar a Simon Magus a “eterne dampnationi per maledictionem”, un castigo idéntico al que somete posteriormente a las bestias apocalípticas (cap. 10, 241). El homilista identifica el intento de Simón de comprar la dádiva del Espíritu Santo con la inversión de la naturaleza del poder espiritual, superando con ello la vertiente anti-apostólica o herética y equiparando al personaje con los grandes oponentes apocalípticos. La imagen del mago, pese a proceder de la breve alusión neotestamentaria, está asociada a la traición escatológica de las Bestias juaninas, por lo que es evidente que la homilética del siglo XII mantiene la connotación de Simón como figura apocalíptica.

En la misma línea, pero mucho más evolucionado, se halla el retrato que nos presenta la versión inglesa de la *Passio Petri et Pauli*, el poema *In festo sancti apostoli Petri et Pauli*. El detallado relato que nos hace el poeta contiene todos los episodios de la leyenda de Simon Magus, incluida su fundación de la secta gnóstica en Jerusalén, su vuelo fracasado ante Pedro, su encantamiento de los perros rabiosos para atacar a los apóstoles, y su muerte y posterior resurrección frustrada, pasando revista a las principales acepciones del personaje. Sin embargo, la principal aportación de esta versión radica en la recurrencia de rasgos comúnmente atribuidos al Anticristo, que dan testimonio de una asociación previa y asumida entre ambas figuras. La presentación de Simon en el *In festo* coincide con el arquetipo descriptivo del Anticristo en la tradición

milenarista y probablemente ha sido conformada a partir de características de diferentes *vitae Antichristi* :

With deuils craft he kouth him dight
 Forto seme ane angell bright.
 Simon Magus slike wunders wroght:
 In grete errure þe folk he broght,
 He gert þam trow, whore he wold wun,
 Þat he was Crist and goddes sun;
 He scheude þam many wunder thing:
 He gert images & hundes syng,
 Nedders made he quik of bras,
 In diuers schap oft-sithes he was. (ll. 155-64)

Algo similar presenciamos en el fragmento en que se relata cómo nuestro personaje convence a los habitantes de Jerusalén para fundar su secta herética, episodio ya existente entre los componentes biográficos de Simón, pero no incluido en la versión latina medieval del poema.¹⁷ Las acciones descritas por el poeta y muchas de las expresiones utilizadas en su narración nos recuerdan al patrón literario por el que se guió la leyenda del Anticristo en sus versiones más resumidas, llegando a dar la sensación de que las acciones relatadas, exceptuando la intervención de Pedro, podría ser imputadas al Anticristo sin sufrir ninguna incorrección doctrinal. De hecho, la abundancia de coincidencias entre estos versos y la narración de la aparición del Anticristo en *Cursor Mundi* (ll. 22117-22404) plantea una probable influencia de la crónica inglesa en un relato en el que la falta de parangón en la tradición continental latina haría buscar análogos en figuras cercanas dentro de la literatura insular. Tanto

¹⁷ Este episodio representa la gran variante temática de la versión inglesa del *In festo sancti Petri et Pauli* con respecto al original latino, refundición medieval de la *Passio Petri et Pauli* apócrifa, atribuida por consenso de la crítica a Bernardo de Claraval. Como bien nos recuerda Constable (1971: 22) cualquier variante de un texto de San Bernardo es especialmente significativa, puesto que el monje de Claraval suponía la más “important source of religious teaching for late medieval writers, including some whose intellectual temperament was far removed from that of the pre-scholastic period” y las desviaciones de sus textos eran rigurosamente analizadas por teólogos y estudiosos hasta, al menos, el siglo XVII. La inclusión de este episodio en la biografía métrica de los apóstoles muestra, por tanto, un acto muy

desde el aspecto estructural como desde el estilístico, existen muchos paralelismos para proponer una relación entre ambos textos:

Peder he hasted him in hy
To turne þam vnto maumetry
With mony meruayles þat he did. (*In festo*, ll. 175-7)¹⁸

He shal for do wo worþe his wit
He shal do reise al maumetry
And clepe him self god al myȝty. (*Cursor Mundi*, ll. 21992-4)

Went þan to Jerusalem þe cete
And þore thurgh falshede of his saw
He turned þe folk to trow his law. (*In festo*, ll. 186-8).

To ierusalem shal he þenne fare
Alle þat he cristen fyndeþ þare [...]
And alle suche oþere lordyngis
Turne to him þei shul raþerest (*Cursor Mundi*, ll. 22117-29)

El engaño de los creyentes, sin embargo, no fue el único filón milenarista que los autores ingleses aprovecharon para acentuar la comparación entre Simón y el Anticristo y así manifestar su valor apocalíptico. Su capacidad para suplantar la personalidad de Pedro, el principal representante de Jesús en la tierra tras la Pasión, no pudo escapar a la inmediata comparación con el acto imitativo del Anticristo con respecto a Cristo en los momentos anteriores a la Parusía. Como si de un juego de espejos se tratase, los heraldos del Fin aparecían de forma progresiva para oponerse a figuras espirituales centrales y anunciar de este modo la llegada del enfrentamiento

comprometedor para el anónimo autor inglés quien muestra una necesidad acuciante por transmitir un mensaje escatológico en su poema.

¹⁸ Aunque en ningún momento pueda considerarse como un tema independiente, el poema *Cursor Mundi* también hace una breve mención de Simon Magus y sus poderes para engañar al pueblo en su descripción de los antecedentes de la Parusía: “And fantom ben and elles nouȝt / As Symon Magus in his while / So shal he þe folke bigile.” (ll. 22160-2). El hecho de que el cronista no vea necesidad de ampliar esta referencia al mago puede ser un indicativo claro de la extensión que la leyenda de Simon Magus podría tener en el siglo XIV inglés.

final.¹⁹ Así, previa a la impostura del Anticristo (pero igualmente significativa), la suplantación de Pedro por Simón ya podía incluirse dentro de los acontecimientos que anunciaban la Segunda Venida y con este sentido lo encontramos en escritos como el *South English Legendary*:

Symon Magus, þe luþere man, ʒeode in ane oþur londe,
 To prechi aʒein Cristinedom þoruʒ þe deoueles sonde.
 Tweie disciples he hadde with him þat þo huy onder-ʒete
 Þe flashede þat with him was huy gonne him sone for-lete [...]
 And þo Symon Magus i-heorde þar-of he was in grete drede
 On feolonie he þouʒte for wrathþe of þe breþren tweie,
 Faust and Faustin, þat weren with him and departed fram him beiʒe.
 Bi hore fader he cam a day ase þe deuel him gan lere,
 And caste on him is owene fourme ase þei it him-sulf were,
 Þoruʒ is foul enchauntment – ho-so þene olde manne i-seiʒe.

(Bk. 47: ll. 137-40 & 306-11; Horstmann 1851: 327-33)

Apelativos como “þe luþere man” o “godes trichor” aparecen indisolublemente unidos a la figura de Simon Magus en multitud de escritos a lo largo del siglo XIV, aunque con una connotación añadida a la que podemos encontrar en textos continentales: la escatológica. La falsedad de Simón no se limitaba a su capacidad de asumir la apariencia de alguno de los modelos espirituales del cristianismo, sino que radicaba en que su acto implicaba el tan anunciado tiempo de la impostura en el que los rivales de la divinidad intentarían engañar a los fieles adoptando sus formas. Por ello, la arquetípica visión del mago como impostor e intrigante que, pese a proceder de una época anterior a la Edad Media, cobró fuerza en Europa en los últimos siglos del

¹⁹ De hecho, llama la atención que no exista a lo largo de la Edad Media inglesa ninguna referencia al episodio que, en principio, debería ser el más revelador a la hora de establecer el paralelismo entre las figuras de Simon Magus y el Anticristo. Nos referimos a la promesa fallida del mago a sus acólitos de enterrarse vivo, morir, y resucitar al tercer día, recogida (o directamente inventada) por Orígenes en su *Refutationis omnium haeresium* (VI, 20): “Et vero ad extremum cum in eo esset ut plane convinceretur propter diuturniorem commorationem, dixit se, si vivus cooperiretur, surrecturum esse tertio die. Denique fossam postquam jussit effodi a discipulis suis jussit se cooperiri. Illi igitur quod jussum erat perfecerunt, ille autem abfuit ad hunc diem; non enim erat Christus”. (PG 16: 3.3255). Sin lugar a dudas, este episodio

medieval,²⁰ parece haber necesitado en Inglaterra de un complemento adicional que proporcionase el significado milenarista. Así, es frecuente entre los autores ingleses la mención de algún rasgo claramente identificable con el ámbito apocalíptico que enfatizara la gravedad del acto suplantador de Simón y que recordara al lector la verdadera amenaza que este tipo de personajes (junto con el Anticristo y sus seguidores) suponía.

Un ejemplo perfecto sería John Trevisa quien, en su *Polychronicon* menciona a Simon entre las figuras diabólicas cuya facultad más notoria, y al mismo tiempo más injuriosa para la fe cristiana, es su capacidad de intercambiar su imagen con otros seres maléficos. Convencional en sus términos, esta característica del mago se remonta a los escritos de San Agustín (*De haeresibus* I, 46) y concede identidad demoníaca al personaje, pero no parece contener ninguna alusión apocalíptica en su descripción:

The pope doughte of that thyng, Damianus, a man excellent in sapience, affermede Faustinianus to be seen in the similitude of Simon Magus, and to be dredde soore of his awne childer. Hit is to be holden that the deuilles may not do eny thyng but by the permission and sufferaunce of God, neither to create eny nature, neither to chaunge the body or sawle of those thynges which be create of Allemyghty God. Neuerthelesse thei appere to chaunge thynges to the sighte, as the vertu fantasticalle, when a man is in slepe, causethe a man as to apparence to be chaungede in to an other similitude, and soe that thyng fantasticalle apperethe to theyme as thyng corporealle in a straunge similitude, and to bere burdones, whiche be borne of deuilles and if the trawthe myghte be knowen. (Babington & Lumby 1886: 2. 427-9)²¹

hubiera sido el espaldarazo definitivo para sustentar el cariz apocalíptico del mago y completar su perfil como heraldo de la Parusía. Sobre este pasaje, vid. Foerster (1972: 29)

²⁰ Ferreiro (2000: 177) parece establecer su germen en los escritos de Cirilo de Jerusalén (s. IV). Probablemente el gran impulsor de esta idea a partir del siglo XIII fue Guillaume de Saint-Amour en su intento de atribuir el agravio traicionero de Simon a las órdenes mendicantes que pretendían engañar al pueblo en su predicación. Sobre esta cuestión y su aportación al apocalipticismo inglés nos extenderemos posteriormente en el capítulo 6.4.

²¹ Hasta cierto punto, si atendemos a las palabras de Emerson y Herzman, sí podría sobreentenderse un rasgo apocalíptico en la propiedad transformadora de Simon Magus, lo que extendería sus implicaciones milenaristas a muchos escritores del continente, entre ellos Dante: “Although standing at opposite ends of Church history, Simon Magus and Antichrist were thus closely related in Christian belief. In fact, their common methodology of pretended holiness yet devil-inspired works and bribes represents the major

No obstante, una vez descritas sus dotes transformativas, la crónica incluye un episodio, textualmente muy significativo,²² en el que Simón aparece aliado al emperador Nerón, otra de las figuras paradigmáticas del milenialismo, para provocar la destrucción de los apóstoles Pedro y Pablo. De hecho, será la muerte de Simon Magus en su conocido intento de volar lo que provocará la encolerizada respuesta del emperador quien encarcelará, torturará y, finalmente, ajusticiará a los apóstoles del modo en que se describe en el popular ciclo apocalíptico del *Nero redivivus*.²³ Trevisa, por lo tanto, aprovecha la proximidad de estas dos tradiciones escatológicas para reforzar su argumento milenarista y multiplicar las dimensiones apocalípticas tanto de Simon Magus como de Nerón, asociando uno de los puntos de partida de los acontecimientos milenaristas (el martirio de los padres romanos) a la actuación fallida del mago.

Igualmente reveladora desde el punto de vista escatológico, pero aún más explícita, es la mención del mago que incluye Richard Rolle of Hampole en su exposición del Salmo IX dentro de su *Commentary on the Psalter*. Recorriendo el camino inverso, el heremita reconoce en el *impius peccator* del salmo al Anticristo milenarista que “sall be lord of all his enmys: for it is writen that he sall ouere come all kynges, and regne by him ane, and sitt in the tempill of god, heghand him abouen god” (IX, 27) porque, entre otras razones, puede cambiar su imagen externa y mantener su

temptation plaguing the contemporary Church described by Dante in the canto of the simoniac popes. Within the apocalyptic framework of the later Middle Ages, that Church, led by followers of Simon Magus, reflected in its decadence the workings of Antichrist in the last days. Like Simon Magus in New Testament times, in other works, these wicked religious can be identified as types of Antichrist.” (1980: 382).

²² La especial relevancia de este fragmento del *Polychronicon* se debe a que no se encuentra en el original latino de Ranulph Higden, por lo que Trevisa hubo de tomarlo de otra fuente (aún sin identificar). Pueden compararse ambos textos en la edición de Babington and Lumby (1886: 4.412-3).

²³ “But Symon Magus hade a soore falle thro the preier of Seynte Petyr, where þro his body was broken. Nero themperour sorowenge his dethe, putte Seynte Petyr in to kepenge, whiche knowenge thende of hys lyfe to drawe nere ordeynede and made Seynte Clemente bischop, to reioyce his place and office. Seynte Petyr movede to escape from prison by his breþer, mette oure Savioure Criste at a gate in Rome, to whom he seide: ‘O Lorde, wheþer goethe þow?’ Criste seide: ‘I goe to Rome to be crucifiede ageyne.’ Seynte

fama generación tras generación. Esta habilidad inmediatamente impulsa al autor a ejemplificar ese don con otro personaje igualmente familiar a sus lectores y que aportaría el mismo sentido apocalíptico al escrito: Simon Magus.

I sall noght be stirid, that is, my fame and my honour sall noght pass, fra this generacioun in all other that ere at come, withouten artis. For he wenes that he may wyn fra erth till heuen thurght the deuels craft: as Symon Magus wend and Merlyn, as thai say. (IX, 28; Bramley 1884: 37)

No es casual la relación de Simon Magus con Merlin, y menos aún bajo los auspicios de la figura del Anticristo aparecida anteriormente. Más allá de su asociación con las fuerzas malélicas y con la nigromancia, Merlin supuso una de las grandes aportaciones británicas al panorama escatológico y profético medieval,²⁴ por lo que la aparición de Simón entre ambas figuras (en igualdad de consideración) no deja lugar a dudas de los argumentos que refrendaba. La tríada Anticristo – Simon Magus – Merlin podía representar para Richard Rolle el grado máximo de hipocresía y ocultación al que los cristianos tendrían que enfrentarse. Así es como se utiliza en el comentario, aunque sin lograr evitar las connotaciones apocalípticas que las tres figuras encarnan.

No obstante, por encima de la visión transformadora o pseudoprofética de Simon Magus, la tradición que imperó entre los polemicistas de los dos últimos siglos del medievo fue la que lo concebía como el inventor de la “simonía”, la compra de instancias eclesiásticas.²⁵ Tratado en repetidas ocasiones desde los padres de la Iglesia hasta exégetas tardíos como Guillaume de Saint-Amour o Richard Fitzralph, el acto de

Petyr understondenge that to be seide of his person, returnede to Rome, whiche taken of his kepers was hongede, his hedde beenge downwarde towarde the grownde.” (Babington and Lumby 1886: 4. 411-3).

²⁴ La relación de Merlin con el pensamiento apocalíptico fue ampliamente documentada hace ya casi un siglo por Rupert Taylor en su clásico estudio acerca de la profecía medieval inglesa (1911: chaps. 1 y 2). Más recientemente, Lesley Coote (2000: 49-56 *et passim*) recupera otros textos donde el mítico mago es utilizado para profetizar mensajes escatológicos, no sólo en la Edad Media, sino durante el periodo renacentista.

²⁵ No es necesario recordar que el mismo nombre del pecado se origina en este personaje, como bien explicó Chaucer a sus contemporáneos por boca de su Parson: “Certes symonie is cleped of Simon Magus, that wolde han boght for temporeel catel the yifte that God hadde yeven by the Holy Goost to Seint Peter and to the apostles. And therefore vnderstood that bothe he that selleth and he that beyeth thynges espirituels been cleped symonyals” (X. 783-4; Benson 2000: 297).

Simón en el libro de los *Hechos* quedó inevitablemente unido a la avaricia desmesurada dentro del ámbito eclesiástico y sirvió para la denuncia estereotipada de este tipo de actitudes a partir del segundo milenio. Los escritores posteriores al siglo XI retomaban la condena original de Gregorio Magno (*Epistola 15, ad Marinianum*) para simbolizar la compra simoníaca con la imagen del mago (propiedad que, con el tiempo, se extendió también a la venta de dones eclesiásticos, desbancando a la figura de Gehazí de Sunam). Menciones en textos de derecho canónico, ejemplos en el arte tardomedieval y, sobre todo, multitud de apariciones en el extenso *corpus* de literatura anticlerical (ya que este delito era achacado principalmente a las órdenes mendicantes) establecieron una correlación entre el mago y la codicia religiosa concebida como habitual en los siglos XIV y XV.²⁶

Sin embargo, en la Inglaterra tardomedieval, la simple atribución de la herejía simoníaca a Simon Magus confluyó con sus implicaciones apocalípticas dando como resultado un agravamiento del delito eclesiástico (que tomaba cariz universal) y otro argumento con el que reforzar la variante escatológica de nuestro personaje. Son escasas las apariciones de Simon Magus simbolizando el abuso simoníaco en las que no se encuentre un atisbo de apocalipticismo por medio de la relación con otros personajes o a través de la descripción de un escenario pre-milenarista en la Iglesia. John Wycliff, por ejemplo, que evitó en ocasiones la interpretación escatológica al tratar la relación de Simon y la simonía, como en *De Simonia* (cap. 48: 20; McVeigh 1992: 90) o en *Apology for Lollard Doctrines* (Lib. XIII; Todd 1842: 51), demostraba en otros escritos estar convencido de la conexión entre el Anticristo y la venta de indulgencias y, por

²⁶ Es cuantiosa la bibliografía existente sobre este tema a lo largo de los últimos años. De forma compendiada, sugiero la consulta de Meier-Welcker (1952) para el período post-apostólico y altomedieval, y de Lynch (1976) para los siglos posteriores. Acerca de sus apariciones en los escritos antifratrernales, la obra de referencia sigue siendo la de Szittyá (1987).

ende, de la identificación que esta relación sustentaba entre el “Simon simoníaco” y el icono apocalíptico:

And so for pardons, ȝif þei ben ouȝt worþi þei mosten be free, and to take money for hem is to selle goddis grace and so symonye, and þan boþe parties ben cursed of god and man; and so anticrist haþ forbarrid þe fredom of goddis lawe in schriftis, masse, syngynge, and oþere deuocions and takiþ gold of men to brynge hom sum del to þis fredom, and so robben hem bi ypocrisye as ȝif it were not leful to do profit to mennus soulis wiþ-out dispensynge of anticrist [...] Also petir seyde to Symon Magus; þi money be wiþ þe in-to loos of dampnacion, for þou gessedest to haue goddis ȝiftee þorouȝ money. (*Of Prelates*, ch. 5; Matthew 1880: 66-7)

Esta identificación alcanza su máximo grado con la afiliación entre la simonía de nuestro personaje y la “Wicked Chirche” que Wycliff contempla como rival milenarista de la Iglesia reformada pre-apocalíptica: “Þus symonye regneþ in alle staatis of þe chirche, boþe in statis groundid of crist and in oþere groundid of foolis as ȝif þei weren statis of holy chirche, but þei ben statis of þe wicked chirche brouȝte in by lesyngis and ypocrisie” (*Of Prelates*, ch. 5; Matthew 1880: 68). Esta confusa entidad, formada a partir de diferentes visiones apocalípticas como el *Pseudo-Methodius* o la *Epistula* de Adso de Montier-en-Der y descrita con profusión en el *Opus Arduum*,²⁷ representaba en el imaginario *lollard* la quintaesencia del mal enraizada en el seno de la Iglesia que acabaría mostrando su verdadera faz en los acontecimientos del milenarismo. La “Wicked Chirche” de Wycliff y de muchos otros reformadores *lollards* (John Purvey, William Taylor, el anónimo autor del *The Praier and Complaynte of the Ploweman vnto Christe*, etc.) encontraba su origen en personajes y actitudes del primer milenio como Simon Magus y su simonía, lo que permitía al teólogo de Oxford rescatar la base escatológica del mito de Simón. Así, mientras que en *De Solutione Satanae* solamente

²⁷ Aunque esta obra todavía no ha sido editada en nuestros días, las extensas relaciones que Anne Hudson (1978) y Curtis Bostick (1998: 76-112) nos han hecho de ella nos permiten ver hasta qué punto estaba consternado Wycliff con la idea de una Iglesia apocalíptica y cómo establecía relaciones entre esta hipotética institución y la genuina jerarquía eclesiástica existente en Roma.

atribuirá a las sectas heréticas conectadas con Simon la situación pseudo-apocalíptica en la que se encuentra la Iglesia de su tiempo²⁸, en obras más complejas, como *De Apostasia* (77: 27) o *The Lanterne of Lizt*, Wycliff y sus discípulos explícitamente localizan a Simon Magus dentro de los “complices anticristi” que, a través de los abusos simoníacos, han conformado la vertiente maléfica, antecesora del milenio, de la jerarquía eclesiástica:

Panne þise þat we han markid afor in þis ben verrey Symoundis eiris for þei wenen whanne þei han money to graunt þe peple þise goostli ʒiftis and Symon is dampned and alle hise followars hou miche more raþer þise cursid takars. [...] But hise children don myche warre in selling þe sacramentis and for lesse prijs þat ben vndeedli and moun not suffre neiþir ony profite comeþ of suche sale. But veniaunce here and ellis where alas whanne wole þise wrecchis be war. (Ch. 9: “Of discrecioun to knowe þe good from þe yvel; Swinburn 1917: 62-3)

Sin necesidad de alcanzar esos extremos, el significado apocalíptico de la avaricia simoníaca de nuestro mago es cumplidamente explotado por Chaucer a la hora de recrear el personaje del Pardoner. Aunque a través de la imitación y el filtro del *Faus Semblant* que aparece en el *Roman de la Rose*, el Pardoner de los *Canterbury Tales* procede de una larga tradición de hipócritas y avariciosos espirituales (o al menos, escondidos dentro de la Iglesia) que encuentra su origen en la figura de Simon Magus.²⁹ Por encima de su arrogancia, su inclinación a la bebida o su maestría al engañar en el juego, el pecado particular del Pardoner es la simonía, manifestada a través de la venta de indulgencias, lo que el Parson definirá más tarde como “the gretteste synne that may be, after the synne of Lucifer and Antecrist” (X. 788). El error

²⁸ “[E]t sicut novis spiritus illud tempus quoad notabilitatem, occupaverat mille annos, et sic in primo millenario sepe secundum gradum aliquem solutus est Sathanas. Sed in secundo millenario, quando mendaces secte plene suborte sunt mediante ypocrisi, amplius est solutus, quia habet per falsos fratres organa, per que callidius seducit ecclesiam” (Buddensieg 1883: 2. 392).

²⁹ Ninguna duda tienen sobre esta cuestión Emerson y Herzman: “The Pardoner, through his sacrilegious mixing of money and grace, is portrayed as a contemporary version of Simon Magus. [...] That Chaucer meant this definition to reflect the conduct of his own Pardoner can hardly be doubted. The discussion of avarice in this section of the Parson’s Tale not only describes the very sins of which the

básico del Pardoner, al igual que había sido el de Simón en su ofrecimiento de dinero a Pedro, radica en la inversión de sacramento y ritual, en la creencia de que el elemento terrenal (el dinero empleado para la compra de bulas) propiciará la manifestación del componente espiritual, en clara parodia del mensaje litúrgico. El Pardoner se aproxima a la imagen escatológica de Simon Magus e, incluso del mismo Anticristo, pues proyecta un vuelco completo del acto litúrgico a través de la simonía, en clara analogía con la suplantación material del Anticristo a la figura del Hijo.

Sin embargo, no es ésta la única conexión existente con Simon Magus en el retrato del Pardoner: su anhelo de notoriedad pública lo vincula perentoriamente con Simón y con el Anticristo;³⁰ al igual que ellos, tergiversa las Escrituras no sólo para obtener réditos económicos sino por el mero placer de engañar a sus vecinos;³¹ el despliegue de prodigios que exhibe a la hora de ofrecer sus bulas, además, sobrepasa el terreno espiritual para acercarse a la nigromancia y al hechicería, los rasgos más sobresalientes de los dos seres apocalípticos; y, por último, conmina a la idolatría a sus congéneres, tanto con la ejemplaridad de la adoración de ídolos altotestamentarios (VI. 906-9) como por la exigencia de fervor idólatra hacia la bula que ofrece,³² acto que lo iguala al Simón que creaba estatuas suyas con la inscripción “Simoni deo sancto” para ser adoradas por sus seguidores. Hay una recurrencia constante, por tanto, a la tradición de Simon Magus, tanto con connotaciones simoníacas como sin ellas, en la confección del retrato del bulero de Chaucer.

Pardoner is guilty, it describes as well those subheadings of avarice that make up the action of his tale” (1992: 172-3).

³⁰ Sobre este rasgo de la personalidad del Pardoner y sus implicaciones apocalípticas, vid Howard (1975: 345-9)

³¹ “Throughout the Prologue and Tale, the Bible serves the Pardoner as a disguise; it is the cloak behind which he goes about his work as a self-proclaimed apostle of Anticrist” (Besserman 1984: 48).

³² De hecho, algunos críticos han encontrado un parentesco entre las palabras latina (‘bulla’) o la del inglés medio (‘bulle’) usadas para referirse a las indulgencias y el *bull-calf* del Éxodo (32: 4) adorado por el pueblo de Israel, que representa el modelo de idolatría en los relatos bíblicos. Sobre esta cuestión, vid. Emerson and Herzman (1992: 175).

La pública confesión de los pecados del Pardoner puede verse, como lo han hecho Emerson y Herzman, como una analogía de la caída del nigromante ante los apóstoles:

The Pardoner experiences the same pattern of a rise and a fall. [...] He attempts a flight of imagination, a flight no less dazzling and audacious in its way than the two physical flights that are central to the apocalyptic imagination: the flight of Simon Magus, attempted in order to deceive the early Church; and the flight that Antichrist will attempt at the end of his long career of deception. [...] We hardly need to remind ourselves that the fall of Simon the Magician is a warning against the sin of simony and that the fall of Antichrist is a promise that at the end of time even the great hypocrite's deceit will be revealed and punished. (1992: 179)

No obstante, sin necesidad de buscar paralelismos tan visuales, es indiscutible que Chaucer utiliza la leyenda de Simon Magus y su aportación significativa apocalíptica para estigmatizar, y al mismo tiempo amenazar, a cierto sector de la Iglesia, representado en el prototipo del Pardoner, con la promesa de una derrota final de la hipocresía eclesiástica a la llegada del Milenio. El mensaje apocalíptico del *Pardoner's Tale* es relativamente esperanzador, en contraste con lo que presenciamos en otros tratamientos del tema de Simon Magus y su carácter simoníaco en la literatura inglesa medieval: el *Redde Rationem Villicationes Tue* de Wimbledon (ll. 206-221); los ataques contra las dispensas en *Jack Upland* (ll. 119-21), etc.

Parece, en definitiva, indisoluble la relación existente entre la tradición legendaria de Simon Magus que prosperó en la Inglaterra y el pensamiento apocalíptico. Los diferentes tratamientos de este personaje, ya fuera incidiendo en uno u otro rasgo de su personalidad, parecen volver irremediabilmente a un tronco ideológico milenarista que no es apreciable en las versiones del mito frecuentadas en el resto del continente. La aparición del personaje en los escritos ingleses ofrecía una perspectiva apocalíptica que ya se había perdido (o que nunca se había dado) en otros países europeos, tornando al nigromante en una figura escatológica casi equiparable al Anticristo o las Bestias

juaninas. Es posiblemente este rasgo apocalíptico el que perpetuó su leyenda en el medievo por más tiempo que en el Continente y el que amplió su versatilidad dogmática más allá del ámbito puramente herético.

5.4. LOS *QUINDECIM SIGNA ANTE JUDICIUM*

No existen muchas tradiciones relacionadas con la historia del apocalipticismo filosófico o literario en las que podamos considerar las Islas Británicas como uno de sus motores principales, ni siquiera como uno de los países de verdadera preeminencia en el panorama europeo. La separación con el eje cristiano canónico tanto física, por estar vinculado a la Sede del Papado en Roma, como intelectual, por su subordinación a los grandes iconos de la escolástica medieval (sea la lengua latina o sean las universidades centroeuropeas donde se concentraban sus eruditos más ilustres) hacía que Inglaterra quedara hasta cierto punto excluida de las cuestiones religiosas, y entre ellas, de las apocalípticas, con lo que éstas normalmente se desarrollaban en las Islas Británicas una vez que habían sido implantadas en el continente y con la forma que de allí se heredaba.¹ Sin embargo, la temática de los *Quindecim Signa ante Judicium* (o *Fifteen Signs or Tokens before Doomsday*, como se conocen en inglés) presenta una de las pocas excepciones a esta pauta, puesto que, con respecto a esta materia, no sólo la cantidad de expresiones literarias en Inglaterra excede a la de cualquier otro país del continente, sino que además la mayor parte de los desarrollos experimentados durante la época medieval, y exportados posteriormente al resto de Europa, proceden de las Islas Británicas.

Entre las tradiciones apocalípticas, la leyenda de los *Quindecim Signa* es una de las más alejadas de las fuentes bíblicas y, de hecho, presenta una paradoja con otros

fragmentos más distintivos del Nuevo Testamento. Pese a tener relación con multitud de pasajes tanto en los Evangelios (Mt. 24:29; Mc. 13:24-25, Lc. 21:25-26), o cartas apostólicas (1Cor 15:51-2; Heb. 12:25-29; 2Ped. 3:5-13, etc.) como en el mismo *Apocalipsis* (6:12-14; 8:5; 9:1-2, etc.), la creencia de que el Juicio Final sería precedido por una serie de fenómenos cosmológicos que anunciarían su comienzo chocaba frontalmente con la advertencia de Cristo acerca de que Dios llegaría como un ladrón en la noche (Mt. 24:43-44; 1Tes 5:4-5). Los orígenes de esta temática se remontan, por tanto, a tradiciones apocalípticas pseudo-epigráficas, como el *Libro 4 de Esdras* (caps. 5 y 6) o los *Oráculos Sibílicos* (3:80-803; 4:100-87) y, sobre todo, apócrifas, como el acróstico pseudo-agustiniano de la *Sibila Eritrea* (en *De Civitate Dei* 18.23.1) y, especialmente, el *Apocalipsis de Tomás*, aunque pronto perdieron su conexión con cualquier tradición de escritos inspirados y pasaron al acervo de la religión popular.² Sin lugar a dudas, los *Signa Judicii* se encuentran entre las materias más tardías del apocalipticismo, ya que fueron desarrollados casi exclusivamente a partir del siglo V, siendo ésta una de las razones por las que nunca encontraron plena cabida entre la dogmática canónica.

Tampoco su literalismo apocalíptico tan explícito contribuyó a su consideración sería por parte de los centros doctrinales de la Iglesia. Más propensa a interpretaciones radicales de expectativas milenaristas que a la inmanencia escatológica que San Agustín trató de imponer, la temática de los *Quindecim Signa* podía formar parte de obras

¹ Para un estudio atento de las causas de este retraso de la Iglesia inglesa y de cómo afectó a su funcionamiento durante la Edad Media, sigue siendo imprescindible el ensayo clásico de Brooke (1931).

² Para análisis detallados de los orígenes de la tradición catastrófica escatológica (aunque sin diferenciar la temática de los *Quindecim signa* de otras parecidas), vid. Horst (1994), Downing (1995) y, especialmente, Adams (2007).

edificantes pero no directamente teológicas, situándose en la frontera entre la religiosidad popular y la docta, como bien explica William Heist³:

It was never a matter of dogma and probably would not have been even a matter for serious theological discussion, had it not been for the attachment, apparently accidental, of Jerome's name to it. [...] The place of the legend in medieval religion was perhaps not too unlike that of the Apocrypha, or deuterocanonical books, of the Old Testament –“the other books the Church doth read for example of life and instruction of manners”– in the early days of the Church of England. (1952: 30)

La leyenda de los *Quindecim Signa* combinaba la preocupación quiliástica, obsesiva durante los siglos II-IV, con la interpretación teológica que los signos que antedecían el Fin de los tiempos, los denominados *vaticinia ex eventu*, recibían entre las corrientes apocalípticas literaristas del Cristianismo primitivo. Paralelos a estos *vaticinia ex eventu* (y, sorprendentemente, casi nunca confundidos con ellos pese a la cercanía material de ambos temas)⁴, los *Fifteen Signs* precisaban quince señales cosmológicas que tendrían lugar en los quince días anteriores al Juicio Final. Estas quince señales podían variar en cuanto a su distribución y, en algún caso sufrir modificaciones acerca de algún fenómeno o introducir innovaciones, según las diferentes versiones, pero el tronco común era claramente reconocible y la sucesión de esas quince catástrofes naturales, agrupadas como si de un catálogo se tratase, mantiene su peculiar configuración incluso cuando se produce como inserción en obras más extensas. Entre los rasgos distintivos de la tradición se encuentran la linealidad descriptiva absoluta, la neutralidad indemne de la voz narrativa en ausencia de sentimientos o la falta de explicación, no sólo de las causas de cada uno de los

³ Pese a estar escrito hace más de medio siglo y haber recibido enmiendas en diversas ocasiones, el estudio de Heist, *The Fifteen Signs before Doomsday* (1952) sigue siendo la obra de referencia sobre esta cuestión y en él baso buena parte de mi exposición sobre las fuentes de la tradición.

⁴ Los *vaticinia ex eventu* constituyen la tradición, directamente emparentada con el *Apocalipsis* juanino, que describe los acontecimientos que ocurrirán antes de la llegada de la Parusía, incluyendo el desencadenamiento de guerras, la aparición del Anticristo, la muerte de los profetas Enoch y Elías, etc. Aunque entre ellos hay algunos de tipo cosmológico, no todos se enmarcan en este tipo (como sí ocurre con los *Quindecim Signa*). Sobre los *vaticinia ex eventu* y su papel entre la profecía y el apocalipticismo

fenómenos (obviando, claro está, la inminencia del Juicio), sino también de sus consecuencias sobre la humanidad:

The firste day þe se schal rysyn up forty cubytys heyere þan ony hil up on erde and stondyn al day ryzt up as a wal. Þe secunde day it schal gon doun aȝen so lowe þat folc dwellynge be sydyn þe se schul nout wytyn wher þe se is be comyn. Þe þredde day þe whalys & oþer fyschis schul houyn up on þe se and makyn swyche cry & swiche noyse up to heuene for doute of þe dredful doom þat al men hem heryng schul ben abachyd þer of. Þe fourte day þe se & oþir watrys schul gon on feer. Þe fyute day be dew þat schal ben on tre, gres and herbe schal ben red blood...⁵

Apenas se sabe nada del original perdido que dio forma definitiva a la leyenda, aparte del hecho de que, durante la Edad Media, sus fuentes fueron adjudicadas a San Jerónimo, lo que le confería la credibilidad necesaria para ser considerado como un artículo de fe verídico. Según esta versión, Jerónimo habría encontrado su descripción en unos inexistentes *Annales Hebraeorum* y, con ayuda de los *Signa Iudicii* acrósticos de San Agustín (también apócrifos, en su versión del *De Civitate Dei* 18.23), habría confeccionado la lista definitiva para proporcionar a la posteridad el reconocimiento inequívoco de la llegada del Juicio. Este inventario original dio lugar a tres versiones latinas diferentes (entre los siglos X y XII) y, posteriormente, una cuarta anglonormanda (s. XII), de las que irían surgiendo traducciones a la práctica totalidad de lenguas vernáculas europeas en más de un centenar de escritos antes de finalizar la Edad Media. Las dificultades a la hora de establecer el recorrido testimonial de la narración, multiplicadas por la incorporación de otra tradición muy parecida que sólo comprendería siete signos del Fin y que procedería directamente del *Apocalipsis de Tomás*, no impiden su identificación en algunos de los textos religiosos más extendidos de la Baja Edad Media, como la *Historia scholastica* de Petrus Comestor (cap. 141), el

(incluidos los rasgos diferenciales con los *Signa Iudicii*), vid. Pedersen (1965: 181-2), Körtner (1995: 26-9) y Frankfurter (1998: 433-4).

⁵ Versión interpolada en el *Dives and Pauper* del Glasgow MS Hunter Col. 270, apud. Lindström 1976: 307.

Speculum historiale de Vincent de Beauvais (lib. 31) o la misma *Legenda aurea* (cap. 1, “De aduentu domini”), con lo que la difusión de la leyenda está fuera de duda.⁶

Dentro de esa expansión, el papel protagonista de las Islas Británicas ya se deja ver en los primeros estados de la evolución de la temática. De las tres versiones latinas procedentes del latín original, la principal y más antigua fue atribuida, desde la Edad Media hasta principios del siglo XX,⁷ a Bede, lo que, pese a la incongruencia cronológica que esta adjudicación suponía, delata cómo la leyenda fue relacionada desde sus primeros momentos con la tradición insular. Tanto si el resto de las versiones seminales son variantes de este primer “Pseudo-Bede type” (como defienden Nölle 1879: 421-9, o Grau 1908: 180-98), como si todas ellas derivan de un intermediario previo irlandés, al estilo del tardíamente hallado *Saltair na Rann* (la hipótesis de Heist 1952: 97-108), es evidente que durante un período de tiempo determinado, a finales del primer milenio, la leyenda se circunscribía exclusivamente a las Islas Británicas. Desde allí, aprovechando la invasión normanda y el movimiento ideológico apocalíptico que empezaba a cobrar fuerza a finales del siglo XI, se transmitiría a los principales centros del saber continentales (el París de Petrus Comestor y Vincent de Beauvais, la Ravenna de Petrus Damianus...) donde alcanzaría un nivel superior dentro de las disquisiciones doctrinales. La evolución posterior ya sería uniforme en toda Europa, pero la concentración de testimonios manuscritos en Inglaterra durante los primeros siglos de la leyenda revela claramente su papel promotor dentro de la tradición.

Entre esas muestras primitivas de los *Quindecim Signa* encontramos en Inglaterra los primeros ejemplos de su uso dentro del contexto litúrgico. La *Blickling Homily 7* (“*Dominica Pascha*”) y la *Corpus-Hatton Homily 39* añaden la enumeración

⁶ Sobre las principales investigaciones relativas a su evolución y la confección de posibles *stemma* codicológicos, pueden verse Michaëlis (1870), Grau (1908) y Sandison (1910), además del ya mencionado Heist (1952: 62-108).

de los Signos a la advertencia sobre la inminente llegada del Juicio Final (temática extraña en sermones escritos el Domingo de Resurrección, cuando su ubicación natural solía estar en la época de Adviento). La sobriedad desmesurada, carente de toda clase de lenguaje metafórico o alegórico y el esquematismo de los motivos relatados, no sólo apuntan a la seriedad del contexto homilético en el que eran recitados, sino también al carácter incipiente que la leyenda tenía todavía en estos momentos. Ambos sermones reflejan aún un estado intermedio entre la tradición del *Apocalipsis de Tomás* (caracterizada por una descripción abreviada de siete signos únicamente) y la forma definitiva que alcanzaría en el futuro: profetizan un esquema de siete días y siete signos, pero en realidad adecúan los quince vaticinios a esos siete días, desarrollando el diseño posterior de los *Quindecim Signa* en un espacio temporal correspondiente al *Apocalipsis de Tomás*.⁸ Obviamente, los homilistas no están centrados en transmitir de forma fiel la relación de elementos que tendrá lugar antes del Juicio o su orden exacto; su objetivo principal es forzar a la audiencia al arrepentimiento y la reflexión sobre los Últimos Días, extraer una aplicación moralizante del episodio, por lo que sólo precisan concentrarse en la visualidad de los “wonderful signs” para impactar a sus oyentes sin necesidad de sistematizar su catálogo de cataclismos. A lo largo de la descripción, es evidente una cierta laxitud en los elementos incluidos, como si no existiera una relación precisa de las señales profetizadas sino sólo la idea de un cúmulo de catástrofes naturales con el objeto de aturdir a la audiencia. De hecho, la distinción organizativa entre los *vaticinia ex eventu*, pronosticados previamente en el texto y carentes de un número, un orden y una tipología establecidos, y los *Signa ante iudicium* es

⁷ El primero en reconocer las incongruencias de datación entre el texto y la biografía del monje de Jarrow fue Flower (1926: 487) quien también conjeturó un posible origen irlandés en vez de inglés.

⁸ Sobre la discusión acerca de las fuentes de estas homilias y su pertenencia a una u otra tradición escatológica (más importante de lo que, a simple vista parece, pues aporta datos relevantes sobre la recepción de los escritos apócrifos en Inglaterra), vid. Förster (1955: 12-14), Gatch (1964: 380-2 y 1965: 131-2) y Swan (1998: 338-40).

prácticamente inexistente, lo que muestra el escaso interés de los homilistas por mantener la tradición escritural, algo que ha traído de cabeza a la crítica moderna.⁹ Al igual que harán los posteriores transmisores de la leyenda siglos después, aunque mostrando un mayor respeto por las fuentes testimoniales de las que la toman, los compiladores de estos sermones confeccionan una escena terrorífica para apremiar a sus oyentes en el acto penitencial, infravalorando la enseñanza doctrinal de sus palabras: pese a lo explícito de su mensaje, no hay intención de transmitir ninguna información literal acerca de los Signos del Fin, sino sólo de grabar la imagen impresionante de la Parusía (especialmente de la escena de la Segunda Venida de Cristo) en la mente de los receptores:

Let us now consider how much awe shall come upon all creatures at this present time, when the Doom draws near; and the manifestation of the day shall be very terrible to all creatures. On that day heaven, earth, and sea, and all things that are therein, shall pass away. [...] And six days before this day various marvellous tokens shall befall each day. On the first day, at mid-day, a great lamentation of all creatures shall take place, and men shall hear a great noise in heaven... [...] Then shall all the creatures see our Lord's power, though mankind now will not acknowledge or recognise it. (Morris 2000: 46-7)

Ese hipotético razonamiento que llevó a los redactores de las *Blickling Homily 7* y *Corpus-Hatton Homily 39* a desestimar la observancia de una práctica escriturística determinada en aras de una interpretación enfocada hacia la meditación y contrición de

⁹ En mi opinión, todas las disquisiciones que ha habido sobre la posible confluencia de diferentes tradiciones en estas homilías, su posible colocación como intermediarios entre el *Apocalipsis de Tomás* y los *Quindecim Signa* o la interpolación de material celta (vid. Swan 1998: 343 o Duncan 1999: 16 y sus aportaciones bibliográficas) son, en gran medida ficticias, y pueden simplificarse pensando que estos autores no pretendían ceñirse a una lista determinada de señales del Fin, sino sólo utilizar los recursos visuales que tenían a mano y confeccionar sus propios escenarios apocalípticos. La aparición de elementos análogos pertenecientes al Antiguo Testamento o, incluso, a oráculos y textos apócrifos proféticos en este tipo de obras ha sido constatada y documentada por Prideaux-Collins (2003: 292-7), por lo que resulta más plausible creer en que la verdadera intención de estos homilistas era conformar un lenguaje estilísticamente catastrófico (con las imprescindibles referencias a la renovación escatológica) sin necesidad de una completa afiliación a doctrinas determinadas (puede verse una opinión similar, aunque dentro del contexto bíblico en Adams 2007: 35-44). Tratando de otras homilías, pero también vinculadas a temas escatológicos, Milton McC. Gatch tiene que reconocer que “[t]he signs of the approach of the hour of judgment are sometimes treated in a general way with reference to the Scriptural accounts of the events which will precede the end” (1965: 130).

su audiencia se hallaría probablemente en la raíz de las variantes latinas y vernáculas de la tradición insular (las llamadas “Comestor-type”, “Damien-type” y “Anglo-Norman type”) que se expandieron por el continente a partir del siglo X. Las variantes existentes entre estos grupos y los testimonios primitivos en las Islas Británicas se limitan a sustituciones de un fenómeno específico por otro, o a la inversión del orden de los diferentes motivos, pero el tronco común temático y, por supuesto, su condición teleológica milenarista, se mantienen prácticamente íntegros. La autoridad explícita de San Jerónimo, e incluso de Bede, disipaba muchas dudas sobre el crédito que estos signos podían recibir y, aunque siempre bajo el atributo de apócrifos debido a la falta de refutación por fuentes bíblicas (aspecto que levantó sospechas de algunos continuadores de la tradición, como Petrus Damianus)¹⁰, los *Quindecim signa* se fueron afianzando en esas variedades mencionadas hasta fijar su orden y componentes definitivos. Desde finales del siglo XII podemos decir que todas las expresiones del tema de los *Signa Iudicii* aparecidas en Europa siguen fielmente los patrones de Comestor, Damianus, el *Adam* anglo-normando o, directamente, el pseudo-Bede inglés (Pensado 1960: 241-2).

Es evidente que la adopción de la temática por los grandes exégetas y estudiosos de su tiempo (como Comestor, Lombard, Alain de Lille o Vincent de Beauvais) multiplicó sus posibilidades difusoras al permitir su transmisión tanto en el ámbito teologal divulgativo (ya que nunca llegó al universo escolástico propiamente), como en textos de corte popular o absolutamente literarios. La relación de los *Quindecim signa* puede encontrarse a partir del siglo XIII en un amplio espectro de obras, desde sermones y penitenciaros en latín con indudable aplicación doctrinal hasta obras teatrales o canciones populares, en las que se llega a rozar la exageración cómica. Su propagación debió alcanzar tan variadas esferas socio-ideológicas que el mismo David

¹⁰ “Ita nec fidem penitus denegamus”, alegaba Damianus para eximirse de cualquier responsabilidad en el caso de que no fueran veraces sus palabras (apud. Pensado 1960: 244).

Lyndsay, ya en el siglo XVI, admite a regañadientes su inclusión dentro de los contenidos escénicos del Juicio que pretende describir por el mero hecho de que “cunning Clarkis hes declairit [...] / to the lawit commoun populair” (ll. 81-6).¹¹

Dentro de todos estos contextos encontramos muestras de la temática de los *Fifteen Tokens* o *Fifteen Signs of Doomsday* (sus denominaciones más comunes en Inglaterra) en la literatura bajomedieval inglesa. Continuando con la tradición anglosajona mencionada anteriormente, los Signos fueron utilizados en la liturgia cotidiana, como bien puede observarse por su aparición en diferentes homilias o en las guías sobre cómo componer sermones de los sacerdotes, aunque es innegable que nunca constituyeron uno de los temas destacados entre los homilistas. La extensa relación de catástrofes, con relativamente poca variación entre ellas, y las limitaciones que ofrecía a la hora de transmitir enseñanzas inmediatas (frente a otros temas cercanos como el Juicio Final o la parábola de las vírgenes de Mt. 25:1-13) disuadirían a muchos clérigos de utilizar los Signos dentro de sus sermones por miedo a malgastar una buena parte de su limitado espacio en un tema tan poco productivo. El *Festial* de John Mirk, por ejemplo, que abre su primera homilía (“*Dominica prima Adventus*”) con la enumeración de los quince signos, ofrece la descripción más abreviada y liviana que puede hacerse del tema, con una atribución introductoria a San Jerónimo, una mención, casi a modo de epígrafe, de lo que va a relatar (“that .xv. dayes afore shall come tokenes of grete drede so that there by the people may knowe that sone after cometh the dome”) y quince escuetas frases con las quince señales, tras las que cambia rápidamente hacia otra escena dentro de los eventos de la Parusía. Pese a estar desarrollados en su

¹¹ Introduciendo la descripción que Lyndsay hace del Juicio Final en *The Monarchie* (Fourt Buik), aparece una lista de los *Signa Judicii* de los que “sum of thame I tak na cure, / Quhilk I find nocht in the Scripture. / Ane part of thame I thocht declair, / First will I to the Scripture fair” (“Ane Schort Remembrance of the maist terribill day of the extreme Judgment”, ll. 69-72). Lyndsay utiliza diversas fuentes para ratificar la veracidad de los signos (la *Chronica Chronicorum* medieval, la polémica *Carion's Prophecy* protestante, etc.) pero su ausencia en la Biblia parece tener más peso para el noble escocés que las fuentes escritas posteriores.

totalidad, los *Quindecim signa* se compactan como si fueran un solo icono y reciben el mismo tratamiento que cualquiera de las otras imágenes dentro de los acontecimientos del Juicio; su sentido escatológico o penitencial queda vinculado al de los elementos circundantes y apenas aportan ningún valor significativo al escenario apocalíptico. Algo parecido es lo que encontramos en la *Summa Praedicatorum* de John Bromyard (“Iudicium divinum”, T.v.73) y en las expresiones de algunas homilías coetáneas como la contenida en el Cotton Vespasian D. XIV (la traducción al inglés antiguo tardío del original “Pseudo-Bede type”), donde la relación de catástrofes pasa casi inadvertida dado su escueto tratamiento.

Anecdóticas, por tanto, podemos juzgar algunas variantes del tema más elaboradas en el género homilético, como la recogida en el *Dominica II Adventus Domini* de las “Metrical Homilies” del Edinburgh MS. Además del esfuerzo versificador que presenta, el compilador de este sermón no parece conformarse con las limitaciones naturales de los signos descritos y necesita establecer conexiones con otros momentos o personajes escatológicos, de modo que los *Quindecim signa* no queden desvinculados del resto de los eventos de la Parusía (la mayor tara atribuible a esta tradición). Por ello, pronósticos tan simples como el ocurrido el undécimo día que, para Mirk, por poner un ejemplo, se reducía a un “the .xi. daye all graues and tombes shall be opened and the bodyes shall stande vpon theym” (1486: 4), son aprovechados por el homilista para introducir elementos atmosféricos inéditos en otros signos, como el arco iris, con lo que refuerza la coherencia entre todas las señales, así como para hacer alusiones a personajes insólitos en el tema, pero no en la imaginería apocalíptica, con la consecuente multiplicación del significado escatológico del episodio:

The signes of the dai elleft,
 It nes na seil that it be left,
 Sar thai sal do for to grife, [...]

The deueles out sal be fordreuin,
 Of that erthe that sal be reuin;
 Ber thair bodis in that air,
 The fiht it sal be ful unfair.
 Than sal the raynbow decend
 In hew of gall it sal be kend,
 And wit the windes it sal mel,
 Drif them down in to the hel. (1872: 26-7; ll. 135-46)

No cabe duda de que el homilista ha superado con creces la mera función informativa sobre los eventos anteriores al Juicio y que el factor estético (en ocasiones, da la impresión de ser incluso lúdico) participa en el proceso creativo de este escenario. La multitud de detalles y la vistosa expresividad en la descripción de los prodigios no tienen antecedentes en la tradición escritural de la leyenda, con lo que se manifiesta el deseo del autor de dar un paso adelante y, sin traicionar las bases dogmáticas de los *Fifteen Tokens*, hacer el relato más literario evitando ahondar en su carácter moralizante. De hecho, el mismo homilista parece indicarnos antes de la narración de los “fiften ferli tekeninges” que éstos ya son familiares a su audiencia (“This es the strenthe of our godspel, / Als man wit Inglis tung may tel.”, 1872: 22; ll. 39-40), lo que no sólo da una idea de la extensión que podría tener la leyenda en Inglaterra, sino también de cómo ésta estaría preparada para desvincularse del estricto uso litúrgico. Muy lejos de ser la tónica general, homilías de este tipo proporcionan muestras de un incipiente grado superior del desarrollo de la temática en las Islas Británicas que en el resto del continente.

Seguramente sea ésta la razón por la que los *Quindecim Signa* no tuvieron tanta repercusión en la homilética o en otros géneros expresamente litúrgicos en comparación con la literatura penitencial y otras formas religiosas que permitían una mayor amplificación argumental a sus autores. La descripción que aparece en uno de los principales manuales de este tipo, *The Pricke of Conscience* (ll. 4713-4821), sigue de

forma estricta la narración ofrecida por el “Pseudo-Bede type” anglosajón, aun cuando su anónimo autor aprovecha la introducción a las señales para conectar éstos y otros prodigios anteriores (dentro de los *vaticinia ex eventu*) con las profecías altotestamentarias de Joel; de este modo, sanciona el aspecto mesiánico con el que se intenta recubrir el quinto libro de la obra (la escena del Juicio desde sus primeros estados) y crea conexiones con otros momentos bíblicos para dar mayor validez a la leyenda. La veracidad de los quince signos no parece convencer completamente al poeta: no sólo parece necesitar la mención, hasta en cuatro ocasiones, de la autoridad de Jerónimo sobre el tema, y otras dos la procedencia del “*þe bokes of Ebriens*”, sino también muestra sus dudas acerca de la escasez escriturística sobre los presagios (ll. 4752-3). Esto, no obstante, no es óbice para utilizarlos a la hora de divulgar su creencia en una disposición cíclica del tiempo (en clara dirección hacia los *novissima* escatológicos) y, sobre todo, de reforzar la rotundidad catastrófica que acompañará al Juicio Final, siempre con miras al arrepentimiento del lector. La leyenda pierde sustancialidad como elemento argumental, no aporta mucha relevancia como elemento episódico, pero gana valor funcional en su interacción con otros componentes apocalípticos, con lo que se explotan sus posibilidades escatológicas.

Algo similar presenciamos en el tratamiento que el compilador de *Cursor Mundi* hace de los signos, aunque en este caso con un propósito inequívocamente intimidatorio. Pese a ofrecer la descripción más extensa de los *Signa Iudicii* en literatura inglesa (ll. 22427-22710), *Cursor Mundi* es un calco casi exacto de la fuente de donde recoge la tradición (en este caso, la versión anglonormanda de esta temática); la distribución de los cataclismos se corresponde punto por punto con la versión original, los epítetos descriptivos son típicos en la transmisión de la leyenda y, salvo una atribución inicial a Zorobabel e Isaías (que interpretamos que los identifica como los

autores del “boke of iewes” del que toma San Jerónimo la información, ll. 22439-42), ningún componente formal del episodio varía de sus fuentes. No obstante, el texto de *Cursor Mundi* se extiende en longitud debido a la enorme cantidad de acotaciones amedrentadoras que su autor incorpora antes, después e, incluso, durante la enumeración de los signos apocalípticos. Frente a la relativa frialdad de la mayor parte de las versiones de la leyenda, en este poema los *Quindecim signa* se introducen con una descripción que incluye casi una decena de palabras explícitamente amenazantes sobre los Últimos Días:

Herkenis now I wille 3ou telle
of þe cruel dais & felle
be-for domis-dai þai salle be sene
wiþ sorouful signis þai ar fiftene
if 3e of ham wille liste a þraw
þe soþfastnes I wille 3ou shaw
þat is na man in erþ sa felle
þat herkin hertli wil þis spel
of þis wrecched werldis ende
þat he ne him agh to amende. (ll. 22427-22436)

No conforme con ello, el autor culmina cada una de las quince señales con una pequeña glosa, no presente en el original normando, donde se enfatiza el carácter terrorífico de los acontecimientos (“þis mikil sorou for to se / quar-to sulde we be borne to-day / & se bot sorou & waleway, ll. 22469-71), se recuerda su inminencia (“bot þer hit salle no3t lange lende / bot to þe see þen sal hit ryn”, ll. 22500-1) o se insiste en la inevitabilidad de su aparición (“hou mai we þis þol / Þat es sa soluid in our sin / And þar of wil we neuir blin!”, ll. 22490-2). Apelaciones a la divinidad pidiendo clemencia, referencias al estado pecaminoso de la vida actual y exhortaciones a un cambio radical de actitud completan una escena en la que la carga supuestamente dogmática de los *Signa Judicii* pierde importancia frente al espíritu intimidatorio general. El tema

recupera la urgencia milenarista, de la que supuestamente surgió en un principio, con toda su parafernalia pesimista sobre el carácter catastrófico de la Parusía.

Esto no siempre ocurría así, incluso dentro las obras penitenciales, como vemos en *St. Jeremie's Fifteen Tokens before Doomsday*, que es una muestra de cómo el episodio podía utilizarse para rememorar la expectativa apocalíptica desde un enfoque positivo. El poema, que reduce a la mínima expresión la temática de los Signos, relegándolos a una mera introducción de sus dos partes principales (“*Lamentacio animarum*” y “*Song of Joy for Christ's Coming*”), aprovecha la existencia de la tradición para garantizar la inevitabilidad de la Parusía y, con ella, la esperanza en que “we mowe after oure dep; in heuen haue a place” (l. 172). El autor de los *Fifteen Tokens* no se recrea en el sufrimiento y la desolación que los quince cataclismos acarrearán sobre la humanidad; su catálogo de desastres es una simple formalidad que avala la veracidad de los eventos apocalípticos, una prueba para acreditar la Segunda Venida y, como tal, los resume del modo más conciso posible. La perspectiva de la llegada del Reino Prometido, descrita en la parte final del poema, eclipsa el aspecto negativo de las catástrofes, por lo que el tema cobra el valor optimista de los escritos escatológicos históricos. Se trata, pues, de otra orientación dentro de la evolución tardomedieval del tono explicativo de los *Signa Judicii* que, pese a no ser muy acostumbrada, da muestras de la diversidad de tonalidades que el episodio llegó a cobrar a través del tiempo, incluso en obras marcadamente penitenciales.

Siendo así, no es de extrañar que los *Quindecim signa* abandonaran en Inglaterra el ámbito estrictamente religioso para convertirse en un tema utilizado por escritores líricos o de ficción con mayor frecuencia que en el resto del continente. Autores principales, como Langland o Lydgate, demuestran su conocimiento de la tradición e introducen en sus obras enumeraciones de los quince signos más o menos elaboradas y

con diferentes funciones, revalidando las posibilidades de la temática fuera del ámbito doctrinal y con desarrollos estilísticos variados. El tronco común de casi todas estas expresiones literarias es la descripción que Jacobus de Voragine hace de los signos en el primer capítulo de la *Legenda aurea*. Esto multiplica el valor estético de estas plasmaciones vernáculas, dado el carácter excesivamente escueto con el que este tema aparece en dicha obra.¹² Los *Signa Judicii* llegan a manos de los autores ingleses desprovistos de ornamentación, con un tono rotundo y tajante, sin expresiones subjetivas por parte de la voz narrativa, por lo que ofrecían posibilidades de ampliación y, sobre todo, mucha versatilidad potencial para refrendar casi cualquier mensaje que se quisiera dar. Desde un lirismo casi místico (como el contenido en la *lyric* recogida en el Cambridge MS Ff.II.38) hasta una indiferencia palmaria (apreciable en el tratamiento que de ellos hace Lydgate), los *Quindecim signa* encuentran multitud de tipos expresivos en la Inglaterra medieval.

En un extremo de levedad argumental, la mención que William Langland hace de algunos de estos signos en la segunda visión de *Piers Plowman* (B. *pass.* V. 13-20) resulta excesivamente sucinta y ambigua. No es fácil saber si el poeta utiliza desordenadamente algunas de las señales tomadas de Voragine por falta de interés en el tema o si, confiando en el conocimiento previo de la leyenda por parte de sus lectores, ve innecesario alargarse más sobre el episodio, pero el resultado parece estar más vinculado a la tradición profética de desastres naturales (al estilo de muchas *Propheciae*

¹² El espacio que Voragine concede a los *Quindecim Signa* dentro de su compilación hagiográfica hace dudar de su relevancia dentro de la tradición, a pesar de estar suficientemente documentada por testimonios escritos. Para Voragine, los *Signa* se hallan dentro de un bloque tremendamente ambiguo al que define como “los tipos de cosas que antecederán al Juicio” pero que también incluye las falsedades del Anticristo y unos “incendios espantosos” sin procedencia aparente. Junto con los quince signos, apenas sin distinción aclaratoria, encontramos otros *vaticinia ex eventu* procedentes de los evangelios de Mateo y de Lucas o del mismo *Apocalipsis*, marcadamente distintos de los *Quindecim Signa* en tono, intención y origen. Por último, la descripción de la *Leyenda* de los Signa se caracteriza por una sobriedad absoluta, un estilo declaradamente enumerativo que se asemeja a las tablas cronológicas medievales. Se hace, en definitiva, difícil reconocer la centralidad del papel de la *Legenda aurea* dentro de la tradición, dado el modo de expresión que esta temática ofrece en la obra (véase en Macías 1996: I. 25-6)

Merlini o de la extendida profecía *Aquila ardens*) que a la corriente apocalíptica que estudiamos. A partir de determinados motivos de la lista atribuida a Jerónimo (aunque en ningún momento encontramos alusiones a ninguna de sus fuentes, ni siquiera al erudito latino), Langland completa una de las muchas amenazas homiléticas de Reson a la corte del rey, cuyo destino final se encuentra en la advertencia de que “dedly synne at domesday shal fordon hem alle” (l. 20), retomando con ello el propósito penitencial del episodio. El mensaje del fragmento, la exhortación a la renuncia de la vida pecaminosa, no tiene nada de excepcional ni dentro ni fuera de la obra, y su composición (completamente inconexa con el original)¹³ tampoco supone un añadido relevante a la tradición; sin embargo, el protagonista Will hace un comentario a las palabras de Reson, que sí parecen significativas, puesto que pueden ser tomadas como síntoma indicador de la extensión real de la leyenda: “Of this matere I myȝte mamely ful longe, / Ac I shal seye as I saw so me God helpe!” (ll. 21-2). Lo limitado de la cultura que exhibe Will en la primera mitad del libro no plantea un obstáculo que le impida disertar ampliamente sobre los signos anteriores al Fin, con lo que podemos inferir que cualquier personaje del “faire felde ful of folke” poseería, según Langland, cuando menos una noción básica sobre los acontecimientos pertenecientes a la tradición. Posiblemente transmitidos del modo en que lo hace Reson en su sermón (sin orden determinado y evitando la mención de fuentes específicas), los *Signa Judicii* pertenecerían al bagaje doctrinal de cualquier creyente a finales del XIV.

También alejadas de la disciplina escriturística, aunque nunca en un grado tan pronunciado como el de *Piers Plowman*, están las apariciones del tema en un amplio número de poemas líricos de los siglos XIV y XV, recogidas parcialmente en los grandes manuscritos compiladores de corte devocional. En su mayoría, aunque no

¹³ De hecho, sabemos que el extracto de *Piers Plowman* se inserta en la tradición de los *Quindecim signa*

siempre nos ha llegado en su totalidad, como es el caso del *XV signa* del Kildare MS, estas canciones sí contenían el listado completo de los quince signos e incluso podían respetar el orden de sus originales, pero en todas ellas hay una clara intención expresiva, tanto argumental como visual, que muestra la libertad de tratamiento con la que los autores afrontaban el tema en este tipo de composiciones. Buscando escapar de la austeridad normal del desarrollo del mismo en obras canónicas, estos poetas aportan nuevas perspectivas y, especialmente, imágenes desacostumbradas para llamar la atención del oyente. El creador del poema *Kyng of blysse, blyssyd þou be* (Brome MS), por ejemplo, se ubica imaginativamente en esos últimos quince días, narrando los signos en primera instancia (“To morow comyth the day of dome”, llegará a clamar antes de la decimoquinta señal). Por su parte, la canción *Kynge of grace and ful of pyte* (Trinity College B.11.24) expresa abiertamente dudas acerca de la inminencia de los eventos apocalípticos restantes y exige con urgencia a Dios la llegada de los quince signos para restaurar su fe. Cada una de estas *lyrics* ofrece una peculiaridad argumental, ya sea por necesidad de adaptarse a una audiencia determinada, o bien por intentar ofrecer una faceta diferente del momento escatológico, creando un panorama de la leyenda más completo en Inglaterra que en la mayoría de las configuraciones continentales. La típica formulación del tema en Centroeuropa, siguiendo fielmente los patrones manuscritos anteriores, también puede hallarse en Inglaterra en composiciones puntuales (como podrían ser la interpolación, obviamente apócrifa, en la traducción de Grosseteste del *Chasteau d'Amour*,¹⁴ o los célebres *Fifftene Toknys afor the Doom* de Lydgate), pero es más frecuente su superación con la incorporación de elementos novedosos.

por la coincidencia de las catástrofes pronosticadas con las profecías 5, 6 y 13 de la *Legenda aurea*, pero no por alusiones explícitas de Langland.

No ocurre así con las escasas representaciones teatrales de los *Quindecim signa* que nos han llegado. Es indudable que el tema se prestaba poco a la escenificación dramática, dado el carácter profundamente expositivo que tenía, su larga extensión para ser desarrollado por completo y la imposibilidad de ser ofrecido de forma visual con los efectos rudimentarios disponibles en aquellos tiempos. Sin embargo, en el resto de Europa los signos supieron encontrar su espacio en el medio teatral desde temprano (ya en el siglo XII habían sido incorporados al *mystery play* anglo-normando titulado *Adam*), por lo que en los siglos XV y XVI están perfectamente acoplados a las obras que las incluyen y saben equilibrar la parte narrativa y la dramática con mayor destreza, como puede verse en el *Der Jüngste Tag* alemán o en *La Vie du mauvais Antechrist* francesa. En Inglaterra, en cambio, los dos únicos casos que se conservan dentro de los *mystery plays*, los fragmentos insertados en *The Prophets of Antichrist* y *Ezechieel* (ambas pertenecientes al *Chester cycle*), suponen interrupciones completas en el transcurso de la representación para exponer monólogos proféticos, casi a modo de homilías, donde se enumeran las señales. No hay ninguna acotación escénica asociada a la recitación de los signos, ni interacción entre personajes, ni alusiones a ninguna otra acción simultánea que debiera representarse como apoyo visual; en ambas obras, la exposición corría a cargo de un profeta que declamaba los *Signa Judicii* de forma directa, categórica e imperturbable, ralentizando la actuación (o dándole fin, como en el caso de *The Prophets of Antichrist*), y convirtiendo esa parte en una suspensión del elemento dramático impropia en ese contexto escénico. La falta de dinamismo no resulta en exceso llamativa ya que estructuralmente ambas obras son poco más que meras sucesiones de soliloquios en boca de diferentes figuras bíblicas, pero es obvio que cualquier aspecto teatral se pierde en la relación de los signos apocalípticos.

¹⁴ Entre los versos 1513-1612. Todavía no se ha despejado la incógnita de dónde pueden proceder esos versos, pertenecientes al “Comestor-type” (inusitado en Inglaterra), que ya planteara graves problemas de

Tampoco el escenario aportó grandes contribuciones al desarrollo de la temática en sí: pese a la mayor versatilidad que el texto teatral brindaba (por ofrecer mayor espacio que la lírica y facilitar la relación supratextual con otros temas), las versiones teatrales inglesas se encuentran entre las más apegadas de su tiempo al original del que proceden, en este caso, el relato profético de Voragine. No sólo se evita cualquier innovación descriptiva, visual o episódica a lo largo de toda la enumeración, sino que parece haber un declarado intento de los autores por afianzar las palabras de los personajes a la tradición escrita, con repetidos “as read wee” o “as I fynd”, más propios de la prosa didáctica que del teatro. El propósito amenazante que, en el caso de *The Prophets of Antichrist*, se colige de la advertencia final (“Hee [the Antichrist] comes! Soone you shall see!”, l. 340) no ha modificado en ningún momento las palabras anteriores, ni ha introducido ninguna variante de la fuente primaria, por lo que cualquier intención escatológica urgente que pudiera tener *a priori* queda oscurecida tras la pulcritud expositiva del monólogo.¹⁵

No es este apego a los arquetipos textuales continentales la actitud habitual en el tratamiento de esta temática en las Islas Británicas, como hemos visto. Tanto por su grado innovativo como por el abultado número de expresiones literarias que fomentó en esta zona, está claro que el tema de los *Quindecim Signa* tuvo mayor acogida en Inglaterra que en muchos otros países europeos y, por ello, sirvió de propulsor principal en la tradición. Significativo resulta el hecho de que de las 96 obras que contienen o se centran en la temática de los Signos, en toda Europa antes de 1500, catalogadas por Heist a mediados del siglo pasado (1952: 204-12), al menos 35 fueran producidas en

ubicación a Grau hace un siglo (1908: 265).

¹⁵ Las supuestas innovaciones con respecto a la *Legenda aurea* que Lucken (1940: 110-35) advirtió en *Ezechiel*, y que le llevaron a plantear la hipótesis de si su fuente sería Mirk en vez de Voragine, proceden, como demostraron Heist (1952: 169) y Emerson (1981: 181) de una malinterpretación del latín de la *Legenda aurea* por parte del dramaturgo. No hay, por lo tanto, intención aparente de desviarse del original centroeuropeo ni de modificar ninguno de los signos transmitidos por dicha tradición.

lengua inglesa o dentro del ámbito cultural anglosajón. En pocas materias apocalípticas durante el medievo, Inglaterra tuvo un papel tan trascendental.

No obstante, la verdadera pujanza de los *Quindecim Signa* en Inglaterra todavía está por ser descubierta, puesto que pudo expandirse más allá del mero arquetipo sacramental y salir de la rigidez que la tradición escrita imponía, e influir en obras menos espirituales, acoplándose a otros escritos de estilo declaradamente apocalíptico. La descripción de una sucesión de catástrofes naturales vinculadas al fin de los tiempos y regidas por unas pautas cronológicas determinadas es detectable en más escritos de los que apreciamos a simple vista. Henry Knighton, por ejemplo, en su crónica de la segunda mitad del siglo XIV, reserva un lugar específico para agrupar todas las calamidades naturales acaecidas a lo largo de sesenta años (la Peste Negra, terremotos, enfermedades de animales, etc.) como si se sucedieran de forma rítmica, agrupada y continua, sin considerar la aberración cronológica que comete al ordenarlos de ese modo (Martin 1995: 94-105). Algo similar ocurre en ciertos fragmentos de las profecías aparecidas en la *Historia Regum* de Geoffrey of Monmouth y en muchas otras obras proféticas en latín atribuidas a Merlín y otros oráculos tardomedievales. Sin poder desprenderse una influencia directa de los *Quindecim Signa*, la crónica de Geoffrey (lib. VII), al igual que poemas como “Of Wonders þat Shall Fall after Our Day” o “Vade mecum in tribulacione” (MS Hatton 56, fol. 9v y 29v, respectivamente; Coote 2000: 209-11), estructuran sus programas proféticos de forma similar al de los Signos apocalípticos y simplifican sus estilos hasta alcanzar la sobriedad del prototipo original, manifestando un probable contacto con la temática escatológica. De existir ese contacto, los *Fifteen Tokens* en Inglaterra deberían ser considerados a un nivel superior al estricto desarrollo de una temática parabíblica y constar como otro de los grandes bloques

ideológicos relacionados con el apocalípticismo que circularon en la Inglaterra medieval, algo impensable en el resto de Europa.

5.5. CONCLUSIÓN

Si es cierto, como afirma Verhelst (2003: 82), que las principales temáticas apocalípticas que se forjaron en el cristianismo temprano serían parte del acervo popular a partir del siglo X, es lógica la progresiva disminución del interés por la recreación completa de éstos que se produjo durante el segundo milenio. Los autores, ante la posibilidad de ofrecer el mismo mensaje escatológico de forma menos dilatada, reducirían a simples alusiones aquellas materias que fueran familiares a su audiencia sin necesidad de extenderse en su desarrollo completo. Del mismo modo, temáticas ya desfasadas por el poco uso en los escritos teológicos serían apartadas paulatinamente de los textos de ficción o bien, en raras ocasiones, se insertarían en otros bloques argumentales, producto en la mayoría de los casos de las tensiones surgidas entre el poder eclesiástico romano y las diferentes jerarquías religiosas nacionales. Por ello, se hace relativamente difícil encontrar elaboraciones más o menos completas de temáticas apocalípticas en las obras del medievo y, más aún, en escritos de ficción dedicados por completo al tratamiento de alguna de ellas, como sería el caso de *St. Jeremie's Fifteen Tokens* o las *judgment plays* de los distintos ciclos de *mystery plays*.

Sin embargo, sí hubo materias que no parecieron agotarse hasta bien entrado el Renacimiento a raíz de las recreaciones personales que los autores de la época hicieron de ellas (a pesar de que con toda probabilidad sus lectores estaban perfectamente familiarizados con sus argumentos). Sin lugar a dudas, la más importante de todas éstas fue la temática del Anticristo, de la que Wilhelm Bousset, para subrayar su

preeminencia, llegó a afirmar que “[t]o write the history of the idea of the Antichrist in the later middle ages, would be almost to write the history of the middle ages” (1890: 60). No obstante, no es necesario llegar a la Baja Edad Media para hallar recreaciones de la temática en Inglaterra, ya que desde los comentarios exegéticos de Bede (*Sibyllinorum Verborum Interpretatio*; PL 90: 1183), quien sigue fielmente la interpretación tipológica del personaje diseñada por Ticonio, el Anticristo se convierte en protagonista de multitud de pasajes en la literatura inglesa.

De hecho, fue Inglaterra uno de los países donde la temática del Anticristo gozó de mayor versatilidad, porque mantuvo de forma relativamente equilibrada las dos visiones principales que sobre esta figura se desarrollaron en el medievo europeo. La concepción tipológica del personaje, que rechazaba la identificación del Anticristo en un hombre concreto y la asociaba con la entidad del *corpus diaboli* personificada en los diferentes estamentos de la Iglesia, imperó durante el primer milenio hasta que fue eclipsada por la interpretación histórica de Adso de Montier-en-Der en el siglo X. A partir del impacto del *Libellus* de Adso, el Anticristo desarrolló una biografía definida cuyas anécdotas servían con mayor eficacia a los propósitos de los autores de ficción, quienes podían introducirla en sus composiciones alegóricas, cronísticas o incluso dramáticas, sin necesidad de que fuera circunscrita a los escritos teológicos. Las *vitae Antichristi* tuvieron mayor fortuna en los últimos siglos de la Edad Media, reduciendo la interpretación impersonal del personaje a los comentarios exegéticos de los escolásticos más eruditos.¹

También en el caso de Inglaterra será esa concepción histórica la que más frecuentemente encontramos en la literatura de la época, desde la temprana recreación homilética que Wulfstan hiciera del *Libellus* en su “De Antichristo” (Bethurum, *Latin*

¹ Explicaciones detalladas de las distintas tradiciones y desarrollos del mito del Anticristo durante la Edad Media pueden verse en Emmerson (1981: 34-106) o Guadalajara Medina (1996: 93-145).

homily Ia).² Escenas de la vida del Anticristo o relaciones extensas de su biografía completa se repiten con intenciones moralizantes en obras como *Cursor Mundi* (ll. 21847-22426), *The Pricke of Conscience* (ll. 4047-4630), *Polychronicon* (lib. III, 3) o *The Bygynnyng of the World and the Ende of Worlde* (Perry 1925: 109-11), hasta sintetizarse de forma definitiva en la famosa *Vita* que Wynkyn de Worde compusiera en 1525 a partir de las diferentes tradiciones existentes. En textos más líricos, el *King Solomon's Book of Wisdom* (ll. 208-96) o el *Myroure of Lewed Men* (ll. 955-986) recogen anécdotas más concretas sobre la actuación del personaje en los últimos tiempos con el fin de ilustrar de manera convincente la omnipotencia de Cristo sobre su Creación. En teatro, obras como *Antichrist* o *The Prophets of Antichrist*, pertenecientes al ciclo de Chester, representaban de forma resumida los intentos del personaje por acabar con la cristiandad, en una actitud paródica que revela el profundo conocimiento que sobre la materia tendría la audiencia.³

Sin embargo, la versión ticoniana que evitaba una identificación personal del personaje también mantuvo su vigencia en la literatura inglesa, en contra de lo que observamos en el resto del continente. Desde esta perspectiva aparecerá reflejado el Anticristo en el *Mirroure of the Blessed Lyf of Jesu Christ* de Nicholas Love (Powell 1908: 319-21), o en la última visión de *Piers Plowman* (B. Pass XX), revelando la mayor preocupación de sus autores por su presencia oculta dentro de las instituciones eclesiásticas que por una hipotética y dudosa personificación real al final de los tiempos. Lo mismo expresará el anónimo autor de *Opus Arduum* al convertirlo en una entidad religiosa que rivaliza con la Iglesia por el control de la tierra, idea que toma

² Emerson disipó las dudas sobre la conexión directa entre el opúsculo de Adso y la homilía de Wulfstan aunque posiblemente se excedió al calificar esta última como “the Old English version of Adso’s *Libellus de Antichristo*” (1983: 1). El sermón anglosajón utiliza el *Libellus* como fuente primordial, tanto temática como estructuralmente, pero supone una adaptación personal del motivo mucho más divulgativa que el escrito de Adso.

³ Sobre algunas de estas expresiones literarias son muy útiles los estudios de Emerson (1981: 146-203 y 1999) o de Horrall (1989: 103-7).

directamente del *corpus mysticum* de Rupert de Deutz y que contiene una parodia disimulada de la curia eclesiástica de Roma. Y, sobre todo, ésta será la versión que desarrollará continuamente Wyclif en varias de sus obras (*De Cristo et suo Adversario Anticristo*, *De Potestate Pape*, *Opus Evangelicum*, etc.), señalando al Papa y a toda la jerarquía romana como los verdaderos representantes del Anticristo en su tiempo, en claro antecedente de la que será la principal aplicación del tema entre los grandes reformadores del siglo XVI (Bostick 1998: 56-75):

Quod papa sit patulus Antichristus, et non solum illa simplex persona que plus stabilit plures leges contrarias legi Christi, sed multitudo paparum a tempore dotacionis ecclesie cardinalium, episcoporum et suorum complicitium aliorum. Illa enim est Antichristi persona composita monstruosa. (*Opus Evangelicum*, III; Loserth 1966: II. 107)

Al lado de la temática del Anticristo, el episodio de la *anástasis* cristológica (el *Harrowing of Hell*, como fuera conocido en Inglaterra) supone el otro gran bloque temático apocalíptico que de forma recurrente aparece recreado en la literatura inglesa medieval. Tomado en exclusiva de las tradiciones procedentes del *Evangelio de Nicodemo* y del *Apocalipsis de Tomás* (fenómeno que no era habitual en el resto del continente), las representaciones inglesas del descenso de Cristo a los infiernos restringían el mensaje soteriológico del motivo y enfatizaban su posición dentro de los acontecimientos de la Segunda Venida: desde su descripción en el “De initio creaturae” de Ælfric (Thorpe 1844: I. 28) hasta la recreación que hace Langland en *Piers Plowman* (B. Pass. XVIII. 112-296), todas las obras que usan este motivo prestan más atención a su papel dentro de los elementos anunciadores de la llegada del Juicio Final que a la importancia del acto como gesta salvífica, con lo que gana una significación histórica que apenas era considerada en sus orígenes.⁴ La *anástasis* de Cristo será otro

⁴ La única excepción la encontraríamos en el poema *The Harrowing of Hell and Destruction of Jerusalem* (siglo XV), cuya fijación por la figura del demonio hace que se representen algunos de los eventos propios de la Parusía en los tiempos de la vida de Jesús (utilizando la excusa del marco onírico), para

de los enclaves históricos de la *Heilsgeschichte* en los ciclos teatrales tardomedievales (el *Harrowing of Hell* del *Chester cycle* o el *The Descent into Hell* del *N-Town cycle*), en su aparición dentro de *Cursor Mundi* (ll. 17849-18512) o incluso en el catálogo de eventos que Cristo realizará a su paso por la tierra según el *Ormulum* (ll. 3856-75 *et passim*). Por lo tanto, la temática en Inglaterra no sólo constituía una de las versiones más extensas y artísticamente sublimes dentro del panorama europeo (como afirma Hulme en su edición del poema homónimo, 1907: lxvii), sino también una de las más escatológicamente orientadas en su exposición: la impresión que obtenemos, a partir de los testimonios existentes, es que no parece comprenderse el motivo fuera de una contextualización apocalíptica.

Tras estos dos casos predominantes, las temáticas escatológicas originales reducen drásticamente su representación en la literatura medieval inglesa, reservándose en algunos casos a obras de declarado contenido religioso con escasa difusión entre los lectores (a juzgar por el número de manuscritos o versiones que nos han llegado). Hemos observado en los ejemplos incluidos en este capítulo que, a pesar de la entidad particular que estos temas podían cobrar en Inglaterra, su manifestación en escritos de ficción no deja de ser relativamente limitada en comparación con otras literaturas nacionales (con la única excepción del Juicio Final). Motivos juaninos como el de los cuatro jinetes que traen las grandes calamidades terrenales, el de la prostituta de Babilonia o el del descenso de la Nueva Jerusalén apenas tenían consideración fuera de las refundiciones del *Apocalipsis* bíblico, mientras que episodios apócrifos (al estilo del de las huestes de Gog y Magog o las profecías de las distintas sibilas) raramente se despliegan de forma plena, limitándose a simples alusiones sobre personajes conocidos por el público. Diversas leyendas apocalípticas, como la del “Último Emperador

poder atribuir al maligno el origen de la Pasión de Cristo. Como bien explica su editor, esto significaría que procedería directamente de *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais y sólo utilizaría el Evangelio de Nicodemo como fuente de forma tangencial (Marx 1993: 122-3).

Romano”, que en Centroeuropa dieron lugar a multitud de versiones y reelaboraciones hasta la época del Renacimiento, solamente se desarrollaron en Inglaterra en las propias versiones vernáculas de los apocalipsis que les dieron origen y no llegaron a ser utilizadas en obras más populares; la que acabamos de mencionar, por ejemplo, sólo aparece en las dos traducciones inglesas de las *Revelationes* de Pseudo-Methodio (texto que difundió la leyenda desde Bizancio), así como en los poemas *The Bygynnyng of the World and the Ende of Worldes* y *The Revelations* (“Sum tyme was there a man of state”), pero no se incluye en ningún otro compendio cronístico que conozcamos y tampoco en escritos no vinculados a la tradición milenarista.⁵ Por último, existen temáticas que no llegaron a conocerse en Inglaterra a pesar de su relativamente amplia propagación en el continente, como las del Pastor Angélico, el Cedro del Líbano o los Vigilantes enóquicos, lo que da testimonio de que, aunque pudiera haber existido algún contacto con ellas por parte de los intelectuales insulares, éstos no las habrían considerado tal vez interesantes o apropiadas para sus propios textos.

Parece ser este nivel textual, por lo tanto, aquel en el que más repercuten los avatares del tiempo y del espacio en el recorrido entre las tradiciones escatológicas originales y el apocalipticismo medieval extendido por Europa. De un modo más pronunciado que en otras categorías de la obra, el nivel temático revela la evolución y adaptación de las múltiples leyendas milenaristas durante el medievo, ya fuera transformando sus contenidos básicos, ya incrementando la intensidad de su mensaje

⁵ Judith Weiss (2002) identifica esta figura mitológica detrás del retrato de varios reyes y emperadores literarios como el Arthur de la *Historia Regum Britanniae* o el Ernis de *Guy of Warwick*, pero no estoy seguro de esta hipótesis. El mesianismo de estos personajes (profético, pero no apocalíptico) y su cercanía al legado imperial romano, principales argumentos que ofrece, no me parecen aspectos suficientemente contundentes como para demostrar su filiación con la leyenda milenarista. De todos modos, no nos hallaríamos ante repeticiones de la temática en las obras inglesas sino en la adaptación de patrones descriptivos para la composición de estos personajes. Por otra parte, la escasez de testimonios sobre esta figura resulta muy reveladora, puesto que distintas profecías de las *Revelationes* de Pseudo-Methodio aparecen reproducidas en obras de Matthew Paris, Trevisa, Capgrave, Mannyng, Wyntoun, o incluso Gower, como expuso argumentadamente D’Evelyn (1918), luego el escrito debía tener bastante difusión; el hecho de que ninguno de estos autores, o cualquier otro, aprovechara la figura del Último Emperador en sus escritos resulta, cuando menos, llamativo.

escatológico, o ya incluso marginando ciertos motivos hasta su completo olvido en determinados países. Frente a lo que podía ocurrir en categorías superiores, los autores medievales eran plenamente conscientes del material que manejaban a este nivel y asumían su propia responsabilidad en la popularización, modificación u omisión de las temáticas originales para ajustarlas a sus propósitos últimos. Cuando Gower transforma la amenaza bélica de los ejércitos de Gog y Magog en un episodio centrado en asuntos políticos y no religiosos (dentro de *Vox Clamantis*, ll. 10765-8) lo hace de forma totalmente intencionada, buscando el paralelismo con la situación creada tras la Peasants' Revolt: Wat Tyler podría equipararse a las huestes apocalípticas del Cáucaso, pero las motivaciones originarias que provocaban el ataque final de estos ejércitos debían modificarse para que tal identificación fuera efectiva, por lo que Gower modela la temática a su propio interés. Modificaciones similares se encuentran en diferentes autores y con distintas temáticas, haciendo de este nivel uno de los más libres con respecto a las tradiciones apocalípticas primarias y provocando las grandes diferencias observables entre las distintas literaturas nacionales.

6. APOCALIPTICISMO
EN EL NIVEL DE LA IMAGEN

6.1. INTRODUCCIÓN

El simbolismo imaginario como expresión esencialmente visual de la materia prima del relato ocupa en la comprensión y en la interpretación de la literatura apocalíptica un lugar central. Todos los comentaristas, tanto medievales como modernos, concuerdan en ello y en este sentido destinan gran parte de sus esfuerzos hermenéuticos a la interpretación de las imágenes como base fundamental de construcción de este tipo de textos. Se trata sin lugar a dudas del nivel más frecuentado entre los acercamientos a la literatura escatológica, aunque probablemente carezca todavía de un tratamiento sistemático; se han puesto de relieve puntos de contacto entre las distintas imágenes del *Apocalipsis* juanino de simbología literaria, se han advertido influencias de los escritos pseudo-epigráficos y de las tradiciones parabíblicas en diferentes autores medievales, pero apenas se ha cuestionado si el discurso escatológico alcanza las dimensiones de un relato iconológico cuyo sentido derive de las conexiones, inferencias y secuencias de las imágenes expuestas y no se limite a la mera articulación visual de un argumento definido.¹

A la misma conclusión acerca de la preponderancia de la imagen en los escritos apocalípticos parecieron llegar los autores e intérpretes medievales, dada la importancia que concedieron a este nivel en sus textos. En un primer momento ello nos puede parecer paradójico, puesto que la recepción literal del discurso imaginario apocalíptico

¹ Este tipo de aproximación sí se ha acometido en el caso del *Apocalipsis* bíblico, por parte de Austin Farrer, en su mítico *Rebirth of Images* (1949) y posteriormente por estudiosos como Biguzzi (2004: 103-26) o Toribio Cuadrado (2007: 48-69).

estuvo sometida a una fuerte presión durante siglos por la jerarquía eclesiástica romana, la cual se decantaba de forma declarada por una escatología más filosófica que visual. Sin embargo, este hecho no pareció afectar grandemente a los comentaristas de los textos apocalípticos. Durante la época de mayor censura simbólica milenarista (siglos V-IX y, en determinados ámbitos, siglo XIII y principios del XIV) encontramos algunas de las interpretaciones visualmente más impactantes del medievo (piénsese especialmente en los Beatos hispánicos o en los comentarios de Pierre Olivi)², que serían adecuadamente aprovechadas por los escritores de ficción para la creación de sus propias obras.³ A veces soterrada, pero normalmente revestida de significación devocional, las imágenes milenaristas acababan compendiando las disquisiciones escatológicas, como sinopsis expresiva de todo un dogma de fe y medio de transmisión impactante de mensajes más complejos.

Ya fuera, por tanto, por tradición exegética, ya por la aproximación personal a los textos, los autores de la Edad Media desgranaban los símbolos del imaginario apocalíptico hasta confeccionar un *corpus* completo mediante el cual conformar sus propias expectativas escatológicas. Obviamente, su primer referente es el *Apocalipsis* bíblico, fuente inagotable de motivos imaginarios que, al caer en manos de estos poetas, gozarían de una larga tradición simbólica que aumentaría su valor significativo. Iconos

² Acerca de Beato de Liébana, el caso más flagrante de “desobediencia” a la primera oleada antiliteralista de la Iglesia, ni siquiera las explicaciones que el propio comentarista nos ofrece en su prólogo acerca de cómo las imágenes pueden utilizarse para revelar la ignorancia de los infieles son convincentes. Williams analiza las diferentes motivaciones tras la fuerte simbología de la obra para llegar a la conclusión de que sólo el ocultamiento editorial serviría para explicar el comportamiento casi herético del abad hispano (1992: 219-20). Lo mismo ocurrió con el *Postilla in Apocalypsim* de Olivi que, pese a haber sido condenado por sus “divinations fantaisistes et téméraires” (apud Burr 1997: 245, para hacer referencia a su uso de simbología milenarista), no representa una gran diferencia con otros muchos comentarios de su época que también hicieron caso omiso de la censura eclesial.

³ También es cierto que en estos siglos hubo autores que respetaron escrupulosamente las tendencias contrarias a la visualidad apocalíptica a las que la Iglesia canónica exhortaba. Uno de los ejemplos más notables es Bede, cuyas explicaciones escatológicas pecan en ocasiones de una evidente asepsia imaginaria, impensable de no haber vivido bajo las demandas antiliteralistas del siglo VIII. A lo largo de su *Explanatio Apocalypsis*, y conociendo la riqueza de imágenes de algunos de los comentarios que le sirvieron de guía (Ticonio y Primasio al frente) podemos imaginar el esfuerzo restrictivo que tendría que hacer el monje de Jarrow para someterse a las exigencias eclesiásticas. Sobre este respecto, vid. Mackay (1998: 56-8).

como el dragón, las hordas de Gog y Magog o el *liber vitae* judicial (el que acabaría dando nombre al *Domesday Book* censal inglés) aparecerían ante los ojos de los escritores medievales como acopios de símbolos de amplia tradición escriturística capaces de proyectarse en la mente del lector hasta desarrollar extensos conceptos escatológicos. La función que Northrop Frye concediera a las imágenes de la obra juanina (“The Biblical Apocalypse is our grammar of apocalyptic imagery”; 1957: 141) es perfectamente aplicable a la época medieval, en la que los visionarios milenaristas también compondrían su propio lenguaje a través de esa gramática visual apocalíptica.

Sin embargo, no sería el *Apocalipsis* el único recurso al que recurrirían los poetas para recopilar su arsenal imaginativo escatológico. La literatura pseudo-epigráfica poseía el mismo carácter visual (en ocasiones incluso más pronunciado, como ocurre con la tradición henóquica) y la familiaridad con estos escritos, hecho relativamente común entre la cultura literaria medieval, aumentaba el número de imágenes a disposición de los creadores. También la Biblia, aparte de su libro final, ofrecía multitud de motivos escatológicos que evolucionaron durante los primeros siglos del Cristianismo para cobrar entidad apocalíptica completa, a pesar de no proceder de contextos directamente milenaristas. Textos gnósticos, literatura post-apostólica e incluso obras de ficción escritas ya bien avanzada la Edad Media (Dante es excelente muestra de ello) servían para recoger nuevos símbolos que sugiriesen aspectos determinados de la expectativa escatológica. La baja Edad Media, especialmente en sus últimos siglos, tendría a su disposición un amplio escaparate de motivos escatológicos no necesariamente salidos de la imaginación de Juan de Patmos.

No debemos entender, sin embargo, que el uso de imágenes de significación escatológica en textos medievales equiparaba éstos a la antigua literatura apocalíptica que los autores usaban como referencia primaria. Existe una gran diferencia entre el

modo como Juan de Patmos y el resto de visionarios pseudónimos de los textos apocalípticos clásicos utilizan su lenguaje visual para desarrollar sus profecías sobre el fin y el recurso a las mismas imágenes en las obras de autores posteriores, como podían ser Langland o Lydgate. No se trata tanto de una cuestión de creatividad (de que los primeros fuesen iniciadores, forjadores del simbolismo incluido en un motivo visual, mientras que los segundos fueran receptores y continuadores de esa tradición) sino de un asunto de trascendencia: la literatura apocalíptica original buscaba mediante las imágenes una proyección de la experiencia histórica y visionaria que le permitiera abarcar la compleja realidad escatológica de un modo más constructivo que descriptivo; la imagen en estos escritos no se limitaba a la suma de las funciones hermenéutica y estética, sino que suponía una labor generadora que utilizaba la revelación como herramienta primaria en su proceso de creación.⁴ A esto no podían aspirar los autores de la Edad Media cuando empleaban las mismas imágenes; nunca llegaban a considerar este propósito creador, con lo que se reducía de manera drástica su valor en la elaboración de sus escritos.

La literatura medieval, por tanto, transforma el “style imagé” que definía el lenguaje apocalíptico (según la célebre explicación de Cambier)⁵ en un modo de escritura en el que los motivos visuales sólo pretenden transmitir un mensaje

⁴ En palabras de Toribio Cuadrado, exclusivamente acerca del *Apocalipsis* bíblico: “En coherencia con esta espiral comunicativa cimentada en la sensorialidad, el autor del Ap[ocalipsis], al servirse de la imagen, elige un instrumento necesario e imperfecto para expresar una experiencia que supera toda expresión, pero que constituye el lenguaje más comprensible, el medio más válido de interpretación, traducción y representación de esa realidad que se siente llamado a testimoniar (Ap 1,2). Se ejecuta así un ejercicio artístico que sugiere sin definir, interpela sin concretizar y evoca lo inaferrable, dando color simbólico a las dimensiones trascendentes de la historia” (2007: 51)

⁵ La famosa descripción de Cambier muestra las diferencias de apreciación de las imágenes escritas que caracterizan a los textos apocalípticos y que, en palabras del teólogo, únicamente han sobrevivido en la estética oriental: “Le style apocalyptique est un style imagé, haut en couleurs. Les Orientaux sont mieux préparés que nous à comprendre et à goûter ce style, eux pour qui aucune réalité ne se présente entièrement dégagee d’un support matériel. Nous avons pris l’habitude de préciser l’expression des réalités spirituelles et matérielles, de déterminer les divers aspects d’une même réalité; à la lecture d’un texte oriental, – et surtout d’un texte apocalyptique, – nous sommes fortement tentés de charger les images d’interprétations que l’auteur n’y a point mises, de préciser les aspects que le texte laisse indéterminés, de contempler un déroulement et une succession d’événements historiques concrets là où l’imagerie n’est qu’un symbole évoquant tant l’histoire religieuse passée que sa projection dans l’avenir” (1955: 113).

escatológico superior. Las imágenes no pretenden ser aproximativas o ambiguas de forma voluntaria, como ocurría en el *Apocalipsis* bíblico, para crear una red interconectada de símbolos relacionados que sugieran, en vez de determinar, el significado.⁶ La imagen medieval intenta ser precisa, ajustada al referente significativo que la respalda, de modo que apunte directamente a un evento o a una idea escatológica concreta. Buscando evitar problemas hermenéuticos, el símbolo apocalíptico en la Edad Media es más *esclarecedor* que *revelatorio*, más explicativo que trascendente, con lo que ofrece una representación alternativa de la realidad, nunca una realidad alternativa.

Así, cuando el *Apocalipsis* muestra a los vírgenes al pie del monte Sión,⁷ éstos no sólo simbolizan la forma más perfecta del ser humano, destinada a emparejarse con el Cordero, sino que establecen relaciones con la liturgia de los capítulos 4 y 5 (por medio de la idealización sacramental que confieren), con los mártires y las tribulaciones del capítulo 11, con las tribus de Israel del 7, además de proyectar una idea de la *ecclesia* futura que engloba toda la utopía escatológica. Cuando Margery Kempe, siglos más tarde, se lamenta por no ser virgen y no poder unirse a Cristo,⁸ utiliza el mismo símbolo apocalíptico para expresar la idea de pureza escatológica, la forma sin mácula aceptable en el Reino de Dios, pero no busca ningún otro significado recóndito. La imagen de Kempe tienen un único referente en el plano semántico y la autora lo dejará claro reiterando esa relación directa en varias ocasiones a lo largo del capítulo. El

⁶ “Les images des visions ont, dans l’Apocalypse, un très constant caractère d’approximation. [...] C’est pourquoi certaines scènes gardent, dans la description, une imprécision d’autant plus remarquable qu’elle nuit en rien à l’intelligence du sens. [...] L’image n’est pas, dans l’Apocalypse, destinée à illustrer une histoire, à ressembler à la réalité ou à représenter une allegorie.” (Prigent 1979: 375)

⁷ “Ninguno podía aprender el cántico, a excepción de los ciento cuarenta y cuatro mil rescatados de la tierra. Éstos son los que no se han manchado con mujeres, porque son vírgenes; éstos siguen al cordero adondequiera que va; fueron rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el cordero” (Ap 14:3-4).

⁸ “As this creatur lay in contemplacyon, sor wepyng in hir spiryt, sche seyde to owyr Lord Jhesu Cryst, "A, Lord, maydonys dawnsyn now meryly in hevyn. Schal not I don so? For becawse I am no mayden, lak of maydenhed is to me now gret sorwe; me thynkyth I wolde I had ben slayn whan I was takyn fro the funtston that I schuld nevyr a dysplesyd the, and than schuldyst thu, blyssed Lorde, an had my maydenhed wythowtyn ende.” (I, 22, ll. 1149-54)

bagaje polifónico de los 144.000 vírgenes puede aportar mayor profundidad al símbolo procedente del *Apocalipsis* pero esto será cometido de la imaginación del lector, no propósito de la autora al incorporar la imagen al texto.

Este hecho no implica que en la Edad Media los elementos visuales apocalípticos fueran exclusivos de un único referente significativo. La mención del Arcángel San Miguel, dentro de contextos escatológicos, podía apuntar a la victoria milenarista (teniendo como fuente Ap 12: 7-9 y su derrota del dragón), a la justicia última (como potestad en el Juicio Final), a la misericordia angelical (por su intercesión en la *psicostasis*), etc., pero, salvo en raras excepciones, estas conexiones semánticas no aparecerán en un mismo momento o incluso en una misma obra. Cada imagen debía ser utilizada para reflejar un valor determinado, explícito en muchas ocasiones en el propio texto, para que el lector no recibiera una idea confusa de su significado. Es extraño, inclusive, que un mismo autor emplease un símbolo con diferentes significados reales o con variaciones en su forma esencial, con lo que da la impresión de que sí existiría un verdadero *corpus* de imágenes ligadas a mensajes escatológicos, que los escritores utilizaban de manera casi sistemática e irreflexiva. La versatilidad de estos símbolos, por lo tanto, es posible durante la Edad Media pero está supeditada a la exclusividad vinculante entre significante y significado, a la relación directa uno a uno, aspecto en que se diferencia completamente de la literatura apocalíptica clásica. La imagen de los escritos apocalípticos originales es extensiva, aspira a la multiplicidad significativa de una sola vez, mientras que en el medievo pretenderá ser estricta y rotunda, apartando cualquier atisbo de ambigüedad.

De ahí que el uso de las imágenes apocalípticas medievales se sostiene en gran medida en el eje de la tradición. Al contrario que en los apocalipsis clásicos, donde la elección de motivos podía ser más intuitiva (visionaria o inspirada, podría llegar a

decirse) y los profetas empleaban las imágenes por su carácter evocador y sus propiedades de sugestión, el poeta medieval utiliza una imagen determinada porque está asociada, de forma tradicional, a un significado preciso, conocido y compartido por la élite cultural que escribía y, en la mayor parte de los casos, por la audiencia de esas obras. Cuando Langland menciona el valle de Josafat en su *Piers Plowman*⁹, lo hace consciente de que sus lectores asociarán el lugar con el punto de origen de la Segunda Venida de Cristo, ya que éste fue el significado que se le asignó a este lugar durante el medievo. Sin embargo, cualquier conocedor del *Apocalipsis* juanino sabe que este valle no aparece en dicho libro y que su única mención bíblica, en el libro de Joel¹⁰ posee multitud de connotaciones escatológicas, mesiánicas en su mayor parte, de las cuales la localización del Juicio Final no es en absoluto la preponderante. Al usar esta imagen, Langland recurre a una tradición exegética, procedente de una etimología dudosa de San Jerónimo,¹¹ que fue repetida y expandida por escritos de grandes filósofos medievales (Rupert de Deutz, Honoré d'Autun, Richard de St. Victor, Petrus Lombardus, etc.), pero que no tiene una justificación lógica y menos aún sensorial o visual. La imagen de Langland no se fundamenta en razones estéticas o expresivas sino, primariamente, en una corriente ideológica compartida con sus potenciales lectores.

Es por esto que en este capítulo se pretende analizar la presencia de cuatro de estas imágenes apocalípticas, y de las tradiciones que justificaban su aparición, en el medievo inglés. Para que puedan verse mejor las múltiples posibilidades que la herencia apocalíptica anterior ofrecía a los autores medievales, se ha preferido escoger ejemplos

⁹ “I fau3te so, me threstes yet, for mannes soule sake;
May no drynke me moiste, ne my thurste stake,
Tyl the vendage falle in the vale of Iosephath,
That I drynke ri3te ripe must, *resurreccio mortuorum*.” (B. Pass. XVIII. 365-8)

¹⁰ “Porque en aquel tiempo, cuando yo restaure Judá y Jerusalén, reuniré a todas las naciones y las haré bajar al valle de Josafat, y allí las juzgaré por lo que hicieron con mi pueblo Israel” (Joel 3:1-2).

¹¹ Quien interpretó, en su *Commentarius in Joelem*, el nombre hebreo del valle como ‘el lugar donde Yahvé juzga’, con lo que estableció la relación inmediata con el Juicio Final: “Josaphat, id est, Domini iudicium”. Sobre la continuidad de esta idea durante el medievo, vid. Hall (1993: 81-5).

de imágenes provenientes de diferentes ámbitos escriturísticos, a pesar de la desmesurada importancia que los símbolos del *Apocalipsis* bíblico tenían en comparación con los de otros orígenes. Por ello, se analiza la imagen del trono celestial, procedente del *Apocalipsis* canónico, pero también el símbolo del águila imperial (representativa de la tradición pseudo-epigráfica), la figura de los *pseudoapostoli* (que surge de un escrito bíblico pero apartado de la tradición apocalíptica) y el motivo de la *psicostasis* (aparecido, en clave escatológica, muy tardíamente ya en la época medieval). Para poder observar claramente el funcionamiento de estas imágenes en los textos, además de examinar su recorrido en la Inglaterra de esta época, se ha analizado más profundamente su empleo de forma respectiva en *The House of Fame* de Chaucer, en las profecías políticas dentro de la tradición merlínica, en *Jack Upland* y en varios poemas de Lydgate, obras que reflejan cómo su uso estaba completamente asimilado en el imaginario medieval inglés.

6.2. EL TRONO CELESTIAL DEL *APOCALIPSIS* 4-5

La fuente primordial donde acudían los autores medievales cuando querían incluir imágenes apocalípticas en sus obras era, sin lugar a dudas, el *Apocalipsis* de Juan de Patmos. Su doble función, como catalizador, por una parte, de símbolos apocalípticos anteriores (de diferentes tradiciones bíblicas o parabíblicas) y como cabeza visible, por la otra, de la ideología escatológica cristiana, hacía de este texto el referente natural al que recurrían los escritores cuando querían hallar el icono apropiado que pudiera expresar cualquiera de sus múltiples preocupaciones milenaristas. A través de la labor compiladora de Juan de Patmos, multitud de poemas, sermones o escritos históricos de la Edad Media se poblaron de imágenes apocalípticas de largo recorrido escritural (en ocasiones, muy anteriores al Cristianismo), renovando de forma continua esa “grammar of apocalypse imagery” (Frye 1957: 141) que daba forma a la fascinación medieval por el fin del mundo.

Sin embargo, la progresiva familiaridad con este tipo de imágenes permitió a los escritores medievales innovar en su tratamiento de algunos de los iconos juaninos, de modo que pudieran emplearse en contextos más amplios que el exclusivamente apocalíptico y con leves variaciones formales que aumentaban su atractivo visual. Entrada la Baja Edad Media,¹ asistimos a una evolución de ciertos símbolos

¹ El siglo XII supone para algunos críticos el momento del desencorsetamiento del imaginario apocalíptico, por adaptar el carácter abstracto de sus símbolos principales a situaciones más cercanas al individuo: “After the twelfth century, the medieval apocalyptic imagination generally balances the awareness of the universal nature of the conflict between good and evil with a recognition of its individual representatives in church history. The first interpretative key, therefore, provides a complex understanding of eschatology and apocalyptic symbolism in terms that link the cosmic, universal, and

apocalípticos en busca de una mayor versatilidad estética, tanto desde el aspecto formal como desde el significativo, que los convertía en llamativos recursos para los escritores por ser fácilmente adaptables a multitud de escenarios. Este desarrollo, notable en casos extremos (como la imagen del trono celestial de los libros 4 y 5 del *Apocalipsis* que estudiamos en este capítulo), no significaba una ruptura con la tradición dogmática de los respectivos símbolos, ya que normalmente su significación se pretendía insertar de modo consciente en la nueva obra, sino que representaba un avance en su aplicación textual, una pequeña aportación de cada autor en la *catena* hermenéutica del símbolo que complementaba los referentes expuestos por sus predecesores. De ahí que, a finales de la Edad Media, el bagaje significativo de algunas de estas imágenes hubiera aumentado de forma importante, permitiendo (sin perder nunca la perspectiva del origen juanino) apoyarse en interpretaciones tardías para sus incursiones en los nuevos escritos.

La imagen de Dios entronizado, como si de un rey terrenal se tratase, no tenía nada de novedoso en la tradición judaica, pero su significado estaba lejos de cualquier implicación escatológica. La *mishnah*, el código legal judío, ya utilizaba esta imagen para argumentar la autoridad divina dentro del templo (*Mishnah Hagigah* 2:1) y posteriores textos pseudo-epigráficos, como el *Testamento de Levi* (18:6) o el *Libro I Enoch* (47), enfatizaban su aspecto litúrgico, o incluso místico, para crear rituales que pasaron a reforzar la sacralidad del poder de los reyes, a los que amoldaban parte de las ceremonias de coronación durante el período post-exílico.² A medio camino entre la visión beatífica y la *apotheosis* de alabanza, las descripciones del trono celestial eran

allegorical, on the one hand, to the personal, individual and historical on the other hand.” (Emmerson & Herzman 1992: 24-5).

² De hecho, Davis detalla la función de cada uno de los motivos pertenecientes a los capítulos 4 y 5 del *Apocalipsis*, identificando cuáles de ellos serían utilizados en los ritos de entronización de reyes (1992: 23-4) y cuáles en ceremonias puramente litúrgicas de los antiguos tabernáculos hebreos (1992: 20-1) para mostrar cómo ambos grupos se unirían a finales de la época altotestamentaria en un mensaje de sublimación de la potestad real.

fundamentalmente textos para usar en el templo, pertenecían al género de los *merkabah* judíos, con lo que eran plenamente populares en la época de redacción de los libros neotestamentarios (Barker 1999: 217-20).

No obstante, la adaptación que el autor del *Apocalipsis* bíblico hizo de esta imagen oriental o egipcia³ inició una nueva tradición dentro de la literatura cristiana por incorporar en ella un triple esquema significativo que le concedía un valor escatológico del que carecía anteriormente. Más allá de la representación de un ser imponente pero desconocido sentado en un trono cosmológico,⁴ rodeado de una guesúsía de veinticuatro ancianos que lo adoran y acompañado de otros componentes gráficos que marcan su universalidad, el *Apocalipsis* condensa en una sola sensación visual un microcosmos de la Creación en disposición pleromática, que prepara a las criaturas para la recepción escatológica que se producirá tras las tribulaciones relatadas en los capítulos siguientes. Las “criaturas del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar” (Ap 5:13) concluyen esta visión en un estado instruido tal que, tras el inevitable *interim* catastrófico que se detalla en los capítulos 6-19, pueden presentarse ante el Juicio Universal de Ap 20 y acceder al Reino Prometido dibujado en la parte final del libro. Para ello, han sido necesarios los acontecimientos ocurridos ante el trono celestial que se agrupan en tres fases fácilmente distinguibles: la presentación del Cordero, es decir, de Cristo, ante todas sus criaturas (descrita en Ap 5:5-6); su entronización con el consentimiento de Dios Padre (Ap 5:7); y la exaltación o aclamación por parte de la Creación, que culmina de este modo su preparación para recibir el Reino de Dios (Ap

³ David Aune, quien hace un estudio concienzudo sobre los orígenes de esta imagen, adelanta varias hipótesis sobre rituales análogos de entronización de faraones retrotrayéndola hasta la época egipcia (2006: 236-8).

⁴ Recordemos que nunca llega a ofrecerse el rostro de Dios en el texto bíblico, al igual que nunca se identifica como tal al ser que aparece en el Trono. Como bien advierte Beale (1999: 320), la visión de Ap 4-5 puede calificarse como *teofanía* por la acumulación de elementos que apuntan en esa dirección rodeando al trono (la localización de la escena en el centro cosmológico, la alabanza universal, el arco iris y los materiales del trono, etc.) y por sus semejanzas con otras teofanías puras como las de *Daniel 7:9* o *Ezequiel 1:26-28*, pero no por ceñirse a los requisitos prototípicos del icono. Para ver cómo esta peculiaridad visual intentó ser resuelta en los siglos posteriores, vid. Van der Meer (1938).

5:8-14).⁵ Este proceso de presentación-entronización-exaltación compendiado en la imagen del trono celestial constituye la aportación de Juan de Patmos al motivo original judío, transformándolo en una escena íntegramente apocalíptica por su función como expresión universal de la disposición que las criaturas debían adoptar para recibir la Segunda Venida de Cristo. Con este significado, y modelado con estos componentes, habría de pasar esta escena a la posteridad cristiana, símbolo de la aceptación escatológica por parte de la humanidad.

El símbolo, no obstante, al mismo tiempo que fue asentándose en el imaginario cristiano, fue perdiendo gran parte de sus elementos visuales y de su significación apocalíptica. La tendencia cristológica comenzada por Ireneo (*Adversus Haereses* 1.21.5) y sobre todo por Victorino de Petovio (*Commentarii in Apocalypsim Ioannis*, 4.2) limitaba a las figuras de Cristo o del Cordero la ocupación única del trono, reservando la presencia de Dios Padre para la imagen paralela de la sede del Juicio Final.⁶ El trono, desde este planteamiento, identificaba a la totalidad de la Iglesia terrena en la antesala del Paraíso prometido, es decir, en un proceso de conversión a *ecclesia christi* (tal y como sería descrita por Cesario de Arles en sus *Expositiones*), con lo que el valor escatológico de la escena se sometía a la transitoriedad del momento. Debatiéndose así entre lo terrenal y lo celestial, el desarrollo posterior de la imagen hacia lo que llegaría a culminar en el motivo iconográfico de la *Maiestas domini* medieval se decantó por la vertiente temporal, reduciendo su significado a la acepción de *ecclesia temporalis* y apartándose de gran parte de la significación apocalíptica que poseía en sus orígenes. Salvando lecturas alternativas, como la que emparentaba la imagen con la teofanía de Ezequiel y la corriente mesiánico-profética del Antiguo

⁵ Para un análisis detallado de este triple proceso de aceptación escatológica y sus antecedentes en los rituales litúrgicos judíos, vid. Beasley-Murray (1974: 108-29).

⁶ “Vi un gran trono blanco y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia, sin que se encontrase su lugar” (Ap 20:11).

Testamento, el trono del Ap 4-5 que encontramos en las lecturas de principios del medievo es absolutamente material, se reduce a Jesucristo y los diferentes rangos de la Iglesia en su dimensión terrenal, destinando la visión apocalíptica para el trono judicial de Ap 20.⁷ Así, al disertar sobre la expectativa apocalíptica, tanto Bede (*Explanatio Apocalypsis*, lib. IV) como muchos de sus contemporáneos (Rabanus Maurus en *De Universo*, I, 5; Haymo de Halberstadt en *In epistolam II ad Corinthios*, XII; Berengaudus en *Expositio Super Septem Visiones Libri Apocalypsis*, cap. II, 4, etc.), recurrirán a la imagen del trono en el que Dios se sienta para juzgar a sus criaturas y no al del comienzo del *Apocalypsis*, conscientes de que esa es la representación tradicional de la potestad divina tras la Parusía (Visser 1996: 55-7).⁸

Esta distinción entre los dos tronos es la que aparece en el motivo en la literatura inglesa durante el período anglosajón. Cynewulf nos ofrece un ejemplo perfecto con la recreación de los dos tronos celestiales, uno fundado en Ap 4-5 y el otro en la escena del Juicio Final, que inserta en su *Christ II* (de significación adventista) y su *Christ III* (profundamente apocalíptico), respectivamente. El “heahsetle” (l. 555) que aparece en *Christ II* se compone de multitud de elementos visuales extraídos de la primera parte del *Apocalypsis*, que conforman una escena de regocijo y exaltación (“þa wæs symbla mæst geworden in wuldre”, ll. 550-1) muy alejada del tono pre-milenarista de Juan de Patmos: el coro angelical (l. 546), la remodelación de la guerusía (l. 548) o la representación de las criaturas bajo su poder (l. 557), a pesar de proceder de una escena

⁷ De este modo, Poilpré y Caillet definen el símbolo cuando posee valor escatológico como un simple “point de départ” para el posterior desarrollo de la imagen: “D’autre part, la *maiestas* chrétienne de Dieu, ou de la Trinité, renvoie à un état de supériorité qui confine à la souveraineté, terme originellement opposé [...] à la majesté par son caractère absolu. La *maiestas* de l’Antiquité romaine, républicaine et surtout impériale [ce que Jean de Patmos utilise dans l’Apocalypse] constitue, dans les textes, le point de départ de cette démarche” (2005: 20).

⁸ Soy consciente de la imposibilidad material por razones de espacio que supone aquí mostrar una evolución de la imagen del Cristo o de Dios entronizado (las diferentes versiones del *Maiestas Domini*) en los primeros años del Cristianismo. Para un tratamiento en profundidad, pueden consultarse Poilpré et Caillet (2005) para el primer estado del icono y Van der Meer (1938) para su desarrollo posterior.

íntegramente escatológica, no articulan una imagen apocalíptica, sino sacramental, y como tal nos la revelará el narrador al finalizar la escena:

Wær is ætsomne
godes ond monna, gæsthalig treow,
lufu, lifes hyht, ond ealles leohtes gefea. (ll. 586-8)

La imagen del trono de *Christ II* simboliza la alianza (*wær*, *treow*) entre el Hijo y la Iglesia, establecida a través de un proceso parecido a la acción tripartita que encontramos en el *Apocalipsis*, pero en ningún momento utilizada para argumentar la vigencia escatológica de los personajes que rodean a Cristo. No existe nada en este fragmento que indique que la aceptación del Cristo triunfante lleve implícita una predisposición para la recepción del Reino de Dios, y menos aún que ésta pueda producirse tras la realización de la Parusía, con lo que la potencialidad apocalíptica de la escena se transforma en un mensaje mesiánico parecido a los discursos proféticos altotestamentarios. En vez de asistir a una *Segunda Venida* (con todas las connotaciones apocalípticas que ofrece ese término), la escena del trono de *Christ II* nos ofrece la repetición de la *Primera Venida*, nos retrotrae al espíritu adventista original, reduciendo la carga escatológica del texto a las inferencias que el propio lector pueda plantear con el *Apocalipsis* juanino.

De muy distinta índole es la representación del “cynestole” y “heahsetle” (ll. 1216 y 1217) que encontramos dentro de *Christ III*. En este caso, no cabe duda, los referentes visuales se toman de la última parte del *Apocalipsis*, de la descripción del Juicio Final juanino, cambiando únicamente el ocupante del trono, que pasa a ser Jesucristo, con lo que se puede plasmar una teofanía completa (hecho que no sucede tampoco en el libro bíblico). La imagen del trono se pierde entre el resto de los motivos procesales del Juicio (los procesados a ambos lados, ángeles y demonios que los conducen tras el veredicto, la visión anticipada de la Nueva Jerusalén, etc.), reduciendo

su entidad a otro elemento más dentro del escenario descrito, a pesar de su indudable valor apocalíptico. En este caso, es imposible aislarlo como icono independiente, no aporta ningún significado exclusivo dentro de su contexto, con lo que su mensaje escatológico radica en la disposición apocalíptica de la escena en que se inserta, es decir, en la recreación total del *doomsday*.⁹ De este modo encontraremos los ejemplos típicos de la imagen del trono en la literatura anglosajona, los cuales, cuando sirven para ser utilizados dentro de contextos apocalípticos, retoman los pasajes finales del *Apocalipsis* (reduciendo su importancia al valor circunstancial del escenario), mientras que las referencias al trono de Ap 4-5, pese a poseer mayor entidad significativa y visual, no aprovechan sus connotaciones milenaristas y se decantan por el sentido ecuménico o ascensal.¹⁰ A pesar de la relativa asiduidad con la que los autores utilizan ambas escenas en una misma obra (los homilistas son el mejor ejemplo de ello), no suele existir conexión entre las dos versiones del trono apocalíptico y nunca se establece una continuidad significativa entre ellas.

Esta sería también la aplicación semántica que recibiría la imagen del trono celestial de Ap 4-5 en la Europa continental una vez entrado el segundo milenio. El sentido milenarista acabaría sucumbiendo ante la perspectiva universal, con lo que su

⁹ Hemos de reconocer, no obstante que la literatura anglosajona no es pródiga en descripciones de tronos apocalípticos, ni en una variante del icono ni en la otra. Frente a la relativa frecuencia con la que aparecen escenas tomadas del *Apocalipsis* juanino, especialmente del Juicio Final, apenas se da importancia en ellas al símbolo de la propia sede celestial. No hay más que ver el exiguo tratamiento que la imagen recibe en los dos poemas directamente situados en la escena del *doomsday* (los Judgment Day I y II del Exeter Book y del MS CCCC201) y su precedente latino, ascrito a Bede, *De Die Judicii*, donde la única expresión referente a la figura del trono es la lacónica “Sitt þonne sigelbeorht swegles brytta / on heahsetle, helme beweorðod.” (*Judgment Day II*, ll. 117-8; Dobbie 1942: 61)

¹⁰ La temática de la ascensión de Cristo fue, sin lugar a dudas, la gran innovación de la literatura anglosajona a la imagen del trono apocalíptico en Europa. Frente a la acostumbrada intención ecuménica o incluso imperial, que se utilizaba en el continente en este momento, diferentes homilías anglosajonas relacionadas con el *topos* de la Ascensión recurrirán a este icono para culminar la consagración final de Cristo y recuperar parte del aspecto litúrgico original que poseía este motivo. Ejemplos claros pueden encontrarse en la Blicklöd Homily XI (“On þa halgan þunres Dei”), el *Sermo in Ascensione Domini* de Ælfric, el *In die Ascensionis Domini* del MS CCCC 162 o el *In Ascensione Domini* de MS Cambridge Trinity College 335, todos ellos, probablemente, usando el *Apocalipsis* a través de la visión de Gregorio Magno en *In Ascensione Domini*. Aunque sin diferenciar entre las distintas procedencias apocalípticas de las imágenes del trono, tratan esta cuestión Caie (1976: 87-9) y Oetgen (1985: 442-3).

aparición en textos escritos o expresiones iconográficas no aporta un mensaje escatológico (al menos, explícito) sino que expresa el ideal ecuménico de la Iglesia o de la humanidad. Como podemos colegir de la transformación, ampliamente extendida en los últimos siglos del medievo, de *ecclesia activa* en *ecclesia contemplativa* en las profecías de Gioacchino da Fiore referentes a este pasaje bíblico, los personajes que rodean al trono pierden su función escatológica, que queda eliminada de los distintos valores del símbolo.¹¹ Durante la Baja Edad Media, el trono celestial tendría múltiples usos en la simbología europea pero el apocalíptico no estaría entre ellos, tal y como muestra la síntesis que de la imagen nos proporcionan Chevalier y Gheerbrant:

Le Trône englobe toutes choses; il symbolise la manifestation universelle prise dans son épanouissement total, qui comporte l'équilibre et l'harmonie; il est le support de la manifestation glorieuse de Dieu, de la Miséricorde-Béatitude. Le trône divine est sur l'eau, c'est-à-dire, qu'il domine l'ensemble des potentialités cosmiques ou l'océan de la substance primordiale. [...] Le trône est aussi conçu comme une réduction de l'univers et se trouve souvent orné de toute une décoration qui évoque les éléments du cosmos. Il repose parfois sur des figures ou sur quatre colonnes, rappelant les quatre points cardinaux. S'y asseoir sans droit c'est s'attribuer la toute-puissance. (1969: 977-8)¹²

Otro testimonio de esta disociación del icono con el pensamiento escatológico la hallamos en la evolución del *topos* de la *etimasia*, la imagen del trono vacío,

¹¹ Las referencias textuales de las obras de Gioacchino donde puede verse este cambio se hallan en Reeves (1969: 72). Sobre el impacto en la iconografía que el cambio conceptual conllevó, vid. Keck (1998: 134-8).

¹² McDannell y Lang llegan a afirmar que esta pérdida de la orientación escatológica de la imagen apocalíptica habría sido anticipada en la misma obra juanina: "Cuando Ezequiel se encontró con la divina majestad, lo que vio fue una persona de naturaleza ardiente, sentada en un trono rodeado de cuatro espíritus alados con forma de animales. Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre la representación convencional de Dios y el modo en que san Juan lo vio y es que, mientras los visionarios anteriores lo representaron rodeado de ángeles o espíritus, san Juan y sus contemporáneos distinguieron seres humanos cerca del trono divino. El cielo, sin perder por ello, su sobrecogedora dignidad celestial, se ha hecho más humano; veinticuatro ancianos con atuendo blanco y coronas de oro rodean y atienden el trono de Dios..." (2001: 117). A pesar de que la menor presencia de elementos sobrenaturales en el *Apocalipsis* en relación con los escritos pseudo-epigráficos y apócrifos, no nos hallamos ante una escena que podamos calificar como "humana" en la visión juanina y el antropofornismo de ciertos seres no reduce en absoluto el sentido escatológico de conjunto. No hay nada en el libro bíblico que nos indique que Juan de Patmos considerara a sus ancianos como hombres terrenales o a sus cuatro vivientes como animales corrientes, sino que esta concepción se desarrolló siglos más tarde, seguramente por permitir una representación iconográfica más sencilla y creíble (piénsese, por ejemplo, en los cuatro vivientes y las dificultades que plantearían en su forma original).

desarrollada a partir de ejemplos artísticos bizantinos de los siglos VI y VII. En la *etimasia* original, el trono aparece representado como en espera de su legítimo dueño, Cristo, que lo ocupará recreando la escena relatada en la primera parte del *Apocalipsis*, y desde donde mostrará las señales de la Pasión para ser aclamado por toda la humanidad. Sin embargo, en la Europa occidental, esta imagen se transformó en el antecedente del Juicio Final, con la llegada de un Cristo Juez que acometería el proceso universal y con distintos motivos propios de esta última parte del escrito juanino, como el Libro de la Vida (Ap 20:12), los resucitados de la muerte (Ap 20:13) y el río de fuego (Ap 20:14). El trono vacío, por tanto, para mantener su significado apocalíptico, hubo de adecuarse a los dictados iconográficos del escenario del Juicio, cambiando parte de sus atributos de Ap 4-5 para adaptarse a las creencias sobre el trono celestial que reservaban exclusivamente el sentido apocalíptico para el motivo del proceso universal. Será de este modo como lo encontraremos en determinadas expresiones literarias (recuérdese que el mismo Dante lo utiliza así en su *Paraíso*)¹³ y, con mucha más frecuencia en fachadas y tímpanos de Iglesias centroeuropeas durante toda la Baja Edad Media.¹⁴

La excepción a este tratamiento iconográfico la hallamos en la literatura insular, especialmente en la inglesa, de los últimos siglos del medievo. Tras la aparente pérdida durante la época anglosajona, el trono celestial del Ap 4-5 vuelve a recuperar su significado apocalíptico, a la luz de los testimonios escritos, llegando incluso a la combinación con elementos paganos, como veremos más adelante. Aunque es difícil

¹³ A través de la *etimasia*, Dante anticipará la coronación del emperador Enrique y sacralizará su futuro reinado: “E 'n quel gran seggio a che tu li occhi tieni / per la corona che già v'è sù posta, / prima che tu a queste nozze ceni, / sederà l'alma, che fia giù agosta, / de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia / verrà in prima ch'ella sia disposta.” (*Commedia, Paradiso* XXX, ll. 133-8).

¹⁴ Compárese la forma original de la *etimasia* en el arte bizantino (detallado en Krautheimer 1975: 111-3) con el desarrollo posterior en Centroeuropa (analizado por Frothingham 1908: 316-8 o por Reinhold 1966: 73-4). Recientemente publicado, el estudio de Bezzi (2007), que todavía no he podido consultar, analiza pormenorizadamente la simbología de la *etimasia* en su contexto espiritual e imperial y ofrece un índice con multitud de ejemplos de su expresión.

dilucidar los motivos para una evolución como ésta a espaldas del continente, es probable que la influencia de determinadas corrientes escatológicas apócrifas como la *Visio sancti Pauli* o el *Evangelium Nichodemi* (que tuvieron mayor presencia en Inglaterra e Irlanda que en otras naciones)¹⁵, divulgadas especialmente a partir del siglo XI, hiciera resurgir entre los lectores bíblicos un concepto latente durante la época anterior que mostrara las connotaciones escatológicas que contenía esa primera teofanía apocalíptica del Dios entronizado. Es muy posible, igualmente, que la prominente tradición iluminadora de los apocalipsis ingleses tenga parte de responsabilidad en esta concepción alternativa, ya que la forma convencional de ilustrar este pasaje en estos textos enfatiza el doble valor, humano y divino, de la representación iconográfica, colocando posiblemente de manera intencionada la figura entronizada en una posición intermedia.¹⁶ Lo que es seguro es que en Inglaterra sí se conservan tronos celestiales que predisponen a la recepción apocalíptica, en algunos de los cuales se puede observar directamente la estructura significativa tripartita del *Apocalipsis* bíblico, e incluso variaciones de imágenes próximas (como la transformación del trono en palacio o en tabernáculo) que sirven de prueba irrefutable para demostrar que sus creadores estaban familiarizados con las tradiciones apócrifas o parabíblicas judías afines. Por contra, el motivo de la *etimasia* (prueba definitiva de la mezcolanza entre tronos celestiales apocalípticos) está prácticamente inédito en Inglaterra, siendo sustituido por la acostumbrada *cathedra* (versión del trono ocupado) ya sea presidida por la figura de

¹⁵ Como reconocen Jackson Campbell y Thomas Hall en sus respectivos estudios sobre estos apócrifos (1982 y 1996: 80-1, respectivamente). El *Evangelio de Nicodemo*, cuyas primeras traducciones a lenguas vernáculas se hicieron al inglés, posee una descripción del trono celestial (seguramente diseñado a partir de Ap 4-5) en el pasaje previo al episodio del *descensus ad inferos*.

¹⁶ Esta convención iconográfica, que también era conocida en el continente (puesto que, al fin y al cabo, plasmaba las palabras de Isaías, 66:1, “El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies”), se convirtió en una de las iluminaciones inevitables en los manuscritos de apocalipsis ingleses durante los siglos XII y XIII, como elemento glosador del carácter escatológico de la Iglesia. En éstos, la prototípica imagen de la *Maiestas domini* se complementaba con un orbe, un paisaje natural o un lecho diseñado con seres silvestres (habitualmente animales exóticos) sobre los que el entronizado apoyaba sus pies y, en ocasiones, su asiento, para simbolizar la ambivalencia de su posición. Sobre las características y el significado de esta imagen en los códices iluminados, vid. Lewis (1995: 68-71).

Cristo o por la del propio Dios Padre. No existe, hasta donde alcanza mi conocimiento, ningún ejemplo en textos escritos, y las representaciones en otras artes son incontablemente más escasas que en países como Francia o Italia.

Las expresiones más tempranas de este tipo de tronos las encontramos en algunas de las narraciones de viajes ultraterrenales relatadas por religiosos, irónicamente más frecuentes en aquellas que ofrecían travesías por el infierno o el purgatorio. Como nos recuerda Van Os, en el siglo XI se produjo en Inglaterra un renacimiento dentro del género de las relaciones de viajes al más allá, especialmente en sus aspectos escatológicos y soteriológicos, produciéndose un cisma con el tronco común latino.¹⁷ Las visiones insulares aumentaron el número y la versatilidad de sus elementos visuales y ahí se incluye la incorporación del trono del Ap 4-5 como otra convención más.¹⁸ Frente al absoluto dominio del trono del Juicio Final en viajes anteriores a esta época (recuérdese el apresurado vistazo que de este escenario se permite a Drythelm en su visión,¹⁹ pero se introdujeron descripciones más detalladas en *The Monk of Wenlock* y, sobre todo, en *The Vision of Adamnan*, siempre anticipando la escena del Juicio), muchas visiones posteriores a la invasión normanda diferenciaban entre un trono celestial de exaltación y coronación, dentro de un contexto en el que los viajeros “disfrutaban” de una teofanía gloriosa, y un trono judicial ante el que serían conducidos en el futuro. Estas primeras visiones, cuyo objeto primordial consistía en ofrecer la imagen más idílica posible del cielo a un viajero que, recién venido del infierno o del purgatorio, establecería una inmediata comparación y extraería la

¹⁷ “It is interesting to note the marked difference between the legends that appeared before and those that appeared after the 11th century. The monastic tales prior to that century are poor in material and inartistic in treatment, the scenes representing the future life of the soul trivial and coarse. Later on, however, fresh tales appear, revealing a more fertile imagination and greater refinement on the part of the authors” (Van Os 1932: 37).

¹⁸ Gardiner, en su exhaustiva compilación de visiones ultraterrenales durante el período medieval, alude brevemente a la dificultad de incluir la imagen del trono en dichas obras, ya que se trataba de “a view seldom granted to visionaries from the realm of the living” (1993: xvii). De hecho, es notable comprobar que los ejemplos que menciona con dicho icono son originarios de las Islas Británicas.

¹⁹ Dentro de la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Bede (V, 12).

subsiguiente aplicación moralizante, recurrían a la teofanía del *Apocalipsis* reunida alrededor del trono; esto no sólo les procuraba una serie de elementos tipificados como celestiales (la visión beatífica, la jerarquía angelical, el mar de cristal...), sino que colocaba al viajero en la situación idónea de aceptación escatológica, haciendo confluír el aspecto “espacial” y el aspecto espiritual de la travesía en un mismo destino pleromático. La escena del trono, por tanto, ponía mayor énfasis en la parte celestial del motivo, se desviaba hacia el extremo contrario, puesto que el componente humano que sustituía la presencia de la Creación lo aportaba el visionario con su acto de admiración.

Manteniendo una serie de características comunes, no obstante, la imagen evolucionó su forma con el paso del tiempo. Visiones más tempranas, como *St Patrick's Purgatory*,²⁰ tienden a la confusión y mezcla de elementos procedentes de diferentes capítulos del *Apocalipsis* (y de otras fuentes milenaristas), creando un escenario a medio camino entre el trono de exaltación y el trono judicial. El caballero Owayn presencia una teofanía “Of God in Trinite, / Opon men, þat ben in gret honour, / And honourep nouzt her creatour / Of so heize dignite” (ll. 1053-6; Easting 1991: 31), con una guerusía de ancianos que son definidos como “bischops” (l. 1075) y una llegada divina anunciada con luces y voces (ll. 1099-1104), que obviamente remiten al libro cuarto del *Apocalipsis*. Sin embargo, la angustia del viajero, que en todo momento teme la irrupción del *domesday* (l. 1073), la presencia de los resucitados desde Adán (ll. 1057-8), las fuentes de fuego (ll. 1094-5; próximas visualmente al estanque de fuego de Ap 20:14), unidas a los motivos post-canónicos del “angel wiþ a swerd o fer” (l. 1039) y de una posible representación de la *psicostasis*,²¹ todo ello hace que no perdamos nunca la expectativa del Juicio Final. La imagen beatífica, pese a plantearse *a priori* desde la

²⁰ La versión del MS Auchinleck (más conocida como “Owayn Miles”) está datada en el siglo XII, aunque la mayoría de sus componentes, procedentes de una versión normanda, son anteriores.

²¹ El ángel con la espada de fuego procede en realidad del Génesis (3:24), pero desde la época patristica fue asociado con el ser que conducía a los resucitados hacia el Juicio Final. Sobre la *psicostasis*, vid. más adelante el capítulo 6.5.

proclamación de la divinidad entronizada, refuerza su sentido apocalíptico con una advertencia constante a la inminencia del Juicio, por lo que resultaría más eficaz a la hora de transmitir el mensaje didáctico. La simbiosis entre ambas versiones de la imagen del trono apocalíptico en ocasiones resulta confusa (se une, por ejemplo, la dicha del “Godes fest / Bilche ioie schal euer lest”, ll. 1111-2, con el respeto cohibido del “comoun dome / Dat ich way þat þou bicomme, ll. 1113-4), pero el autor consigue sus dos propósitos, contrastivo e instructivo, de forma simultánea.

No ocurre lo mismo en la literatura de viajes ultraterrenales posterior, como podemos observar en *The Monk of Evesham*. La culminación del itinerario por el Purgatorio y el Paraíso a las puertas del Cielo (con una distinción entre estos dos últimos términos muy reveladora para el estudio de sus bases apocalípticas)²² nos conduce a un escenario en el que se escenifica una entronización de Cristo mucho más parca en componentes visuales que Ap 4-5, aunque con varios elementos comunes. El referente tras la imagen, sin embargo, no da lugar a dudas de que está tomado de este pasaje bíblico, puesto que discrimina radicalmente el otro trono apocalíptico, reservándolo para un tiempo posterior a la venida de la Nueva Jerusalén. El autor de *Evesham*, por lo tanto, atribuye el significado apocalíptico exclusivamente a esta versión del trono, mientras que pospone la variante judicial a un contexto puramente celeste, dentro ya del espacio del Reino Prometido, fenómeno en las antípodas del tratamiento habitual en la Europa continental:

²² El anónimo autor de esta visión, al diferenciar los conceptos de Paraíso y Cielo, secunda la escondida teoría dogmática que contradecía las propias palabras de Cristo (quien había usado ambos términos indistintamente) y colocaba el primero un nivel por debajo del segundo. Iniciada por Ireneo de Lyon en su *Adversus Haereses* (2.30), pero rápidamente abortada por Tertuliano (*Adversus Marcionem* 3.25) y otros apologistas griegos, esta creencia sustentaba la diferencia entre ambos conceptos en argumentos apocalípticos, puesto que la mayor distinción era la pertenencia a los escenarios pre- o post-milenaristas (en el caso del Paraíso) o posteriores a la Parusia (reservados para el Cielo), diferenciación que prácticamente desapareció tras el siglo IV. La clara separación que hace el monje de Evesham indica que sus fuentes sobre determinados conceptos escatológicos vienen de textos apócrifos alternativos, probablemente gnósticos, como podrían ser el *Apocalipsis de Pablo* o alguno de los *Apocalipsis de Santiago*.

And at the laste as y lokyd vppe hier y saw yn a trone of ioy sittyn owre blessyd lord and sauur Ihesus Criste yn lykenes of man. [...] Trewly y knew for certen that thys place, were y saw owre lorde syttyng yn a trone, was not the hye heuyn of heuyns where the blessid spiritis of angels and the holy sowlis of ryghtwys men ioyin yn the seyghte of god seyng hym yn hys mageste as he ys. Where also innumerable thowsondis of holy spiritys and angels serue hym and assiste hym. But than fro thens wythowten any hardnes or taryng, they ascende vppe to the hey heuin the whyche ys blessyd of the syghte of the euerlastyng godhed where al only the holy angels and the sowlis of ryghtwes men that byn of angels perfeccion seyn the ynuisibly and inmortalle kyng of al worldys face to face, the whyche hathe only immortalite, and dwellyth yn lyghte, that ys inaccessible, for no man may cumme to hyt. (*Evesham* III, 3; Arber 1895: 108-9)

Sin embargo, este extremo no era lo acostumbrado a la hora de usar la imagen del Cristo entronizado en los viajes al más allá. Obras como *The Vision of Tundale* o *The Gast of Gy* recogen parte de la imaginería procedente del *Apocalipsis* para diseñar un espacio idílico pre-celestial donde la acción glorificadora de Cristo centra las aspiraciones escatológicas de la *ecclesia universalis* ascendida. La escena del trono, en estos poemas, queda prácticamente reducida al motivo de la apoteosis divina, ya que el visionario es obligado a presenciarse *in medias res* desde el momento en que sólo se le permite un rápido atisbo de los acontecimientos celestiales. La adoración del trono y de su ocupante, por tanto, se erige como acto culminante dentro de la escena de los capítulos 4 y 5 del *Apocalipsis*, despojándose de la mayoría de sus componentes visuales pero centrándose en el propósito escatológico, que será lo que acabe grabándose en la retina del viajero (y, por ende, en el lector).²³ La evolución del motivo en estas obras está más avanzada y demuestra un mayor grado de familiaridad por parte de los autores puesto que, necesitando menos elementos simbólicos, es capaz de

²³ Efecto que queda asegurado por el énfasis de los elementos beatíficos y, de forma más general, de las sensaciones complacientes que el vistazo al espacio celeste proporciona. Recordemos que en *Tundale* esta escena se inserta en una sección del texto titulada “Gaudium” (ll. 1751-1806), distanciándose en todo momento de los temores anteriores al Juicio expuestos en obras como *St. Patrick’s Purgatory*.

transmitir las mismas ideas de exaltación universal, alianza salvífica y recepción escatológica que se encontraban en el escrito bíblico:

Tundale lokyd abowtte hym thanne
And saw mony a mon and woman
Synggand ay so muryly
And makand joy and melody.
Ther they honowryd God allweldand
And pleydon and song to not cessand,
'Blysse be to God of myghttus most,
Fadur and Son and Holy Gost.' [...]
The voys of God that woll say, 'Com neer
My Fadur, blessyd chyldyr free,
And receyve my kyndam with mee
Ordeynyd and dyght for man
Seythyn the tyme that the word began.'

(*The Vision of Tundale*, ll. 1759-1802; Foster 2004: 206)²⁴

Más allá de la representación, idílica pero fugaz, de una representación celestial en este tipo de visiones, el trono apocalíptico fue habitualmente aprovechado por un grupo de obras de clara orientación escatológica como parte integrante dentro de conjuntos escénicos simbólicos apocalíptistas que se extraían tanto del escrito de Juan de Patmos como de otras fuentes anexas. No cabe duda de que este uso disminuía la consideración de la imagen del trono celestial, que se reducía a complementar los escenarios en los que se desarrollaban temáticas apocalípticas de mayor enjundia (como la destrucción del Anticristo o el banquete nupcial mesiánico), pero solía contener la misma carga de significado escatológico, además de ofrecer alternativas visuales innovadoras. Los autores de estas obras muestran un mayor dominio de las diferentes tradiciones apocalípticas y pueden transformar el motivo básico del trono en otros

²⁴ Aún más reducida encontramos la imagen del trono en *The Gast of Gy* (ll. 1011-7), ya que se reduce a la divinidad ocupando la *cathedra*, una breve mención del coro angelical y la congregación de cristianos a sus pies; sin embargo, esta rápida visión ha hecho llegar igualmente el mensaje escatológico al alma viajera, como se deduce por el "Love God all his lane" (l. 1978; Schleich 1898: 115) con el que el espíritu de Gy responderá a las inquietudes soteriológicas del sacerdote.

motivos cercanos como el tabernáculo (recuperando la conexión con la liturgia judía) o el palacio (procedente del *Libro de Enoch* 14), o bien confiar en el conocimiento previo de su significado por parte de sus audiencias para añadir alguna variante conceptual. Existe una clara intención de superar la parquedad de la imagen, ceñida exclusivamente al relato bíblico, por lo que resulta poco frecuente hallar este modelo de representaciones, tal y como lo ofrece el poema *On God Ureisun of Ure Lefdi*, pese a que cumple perfectamente con su cometido recordatorio del momento escatológico:

Heih is þi kinestol onuppe cherubine,
 Biuoren ðine leoue sune wiðinnen seraphine.
 Murie dreameð engles biuoren þin onsene,
 Pleieð and sweieð and singeð bitweonen
 Swuðe wel ham likeð biuoren þe to beonne,
 Vor heo neuer ne beoð sead þo ueir to iseonne.
 Þine blisse ne mei nowiht understonden
 Vor al is godes riche an-under þine honden.

(ll. 25-32; Morris 1887: I. 130)²⁵

Sin embargo, el tratamiento habitual de los poetas de finales del medioevo evoluciona desde esta imagen básica hacia nuevos conceptos y aplicaciones del símbolo, como vemos en el *Pearl-poet* y su uso del trono celestial en *Cleanness*.²⁶ La

²⁵ En realidad, sí existe una variante destacable de la descripción bíblica como es la propia presencia de la Virgen en el trono (y no en entre la congregación de adoradores, lugar al que la habían destinado la mayoría de los exégetas del primer milenio). Esta alternativa se reduce simplemente a un paso intermedio hacia el *topos* que acabaría convirtiendo a la propia Virgen en el trono en que se sienta su hijo (conocido en los estudios iconográficos como el *Sedes sapientiae*), bastante común desde el siglo XII. Sobre este icono, vid. Murray and Murray (1996: 486).

²⁶ Aunque la más obvia referencia al pensar en este escritor debería ser la prolija descripción del trono apocalíptico que aparece en los últimos episodios de *Pearl* (*fitts* XIX-XX), no es así. La teofanía relatada en este poema toma varios motivos presentes en los capítulos 4 y 5 del *Apocalipsis*, pero los emplaza en un momento completamente diferente al original (ya hemos asistido a la venida de la Nueva Jerusalén, es decir, es muy posterior a la escena que estamos tratando), los une a otras imágenes de diversa procedencia dentro de la obra juanina (los 144.000 coronados, las vírgenes, etc.) y, sobre todo, los utiliza para desarrollar otra argumentación escatológica: el banquete nupcial con el Cordero. No puede ser considerado, por tanto, un uso convencional de la imagen de este trono específico. Sandra Prior lo califica como “another example of the poet’s free use of scattered references throughout the Apocalypse, combined with the iconographic tradition” (1983: 83), aunque, en mi opinión, el *Pearl-poet* está siguiendo otra corriente, bastante menos conocida especialmente en Inglaterra, donde el acto de entronización divina se utiliza para simbolizar la unión matrimonial de determinadas religiosas o de las vírgenes apocalípticas con Dios. Un desarrollo muy cercano a la exposición de *Pearl* lo podemos encontrar en la visión de Gertrudis de Helfta

sede apocalíptica que nos presenta el autor de *Cleanness* tiene la peculiaridad de atenuar las connotaciones universales del acto escatológico y centrar la atención en su papel como ser individual dentro de la teofanía adorativa. Una breve descripción de los diferentes elementos de la escena (que incluye una visión beatífica completa en ll. 1055-6) es rápidamente sustituida por la perspectiva personal del creyente, quien se sitúa en el acto de exaltación de Cristo sin llegar a saber si realmente es digno de hallarse en ese lugar:

Hov schulde þou com to His kyth bot if þou clene were?
Nov ar we sore and synful and sovly vchone;
How schulde we se, þen may we say, þat Syre vpon throne?
ʒis, þat Mayster is mercyable, þaʒ þou be man fenny,
And al tomarred in myre whyle þou on molde lyuyes.

(ll. 1110-4; Andrew and Waldron 2002: 157-8).

El asistente a la teofanía (y, con él, los lectores que lo acompañan en su desplazamiento imaginario) es completamente consciente de la trascendencia del acto, de su valor dentro del proceso de culminación de la *Heilsgeschichte*, sin necesidad de que le sea explicado directamente; de ahí sus dudas y su falta de confianza. El autor, por tanto, acepta que la simple mención de la escena del trono evocará en sus lectores unas connotaciones milenaristas bien asentadas en el imaginario popular y por ello se permite reducir los elementos visuales que componen la imagen y aumentar su versatilidad en la expresión argumental. La imagen del trono de *Cleanness*, en definitiva, no renuncia en ningún instante a su significado escatológico original, pero consigue dar un paso más adelante al adaptarlo a la cuestión que vertebra todo el

(*Heraldo del Amor Divino* 5: 10,3), cuyo trono, donde se desposa la mística con Jesús y donde será ella misma coronada posteriormente, posee muchas concomitancias con el poema inglés.

poema, esto es, la exigencia de limpieza espiritual como requisito para alcanzar la promesa post-apocalíptica.²⁷

En muchas otras ocasiones, la variación del patrón original juanino la hallamos más en la forma en que ésta se muestra y no tanto en su valor significativo, por lo que el mensaje escatológico se transmite con una imagen cercana al trono celestial, incluso con atributos procedentes de ese mismo pasaje bíblico, pero no a través del acostumbrado icono del Cordero entronizado. Esta variante la observamos de manera perfecta en el *Benedic Anima Mea Domino* de Lydgate, donde se amplía la sede apocalíptica a todo un conjunto palaciego (“palays above celestyal” l. 145), pero que sigue respetando los componentes esenciales de la visión de Juan de Patmos:

Alle þe *Aungelles* of euey Ierarchie,
Blesseþe þee lord with al your ful might,
 Mighty of vertu his preceptis to applye,
 His worde tacomplishe, as it is skil and right;
 His *voyce*, his speeche, herkenyng day and night,
 By attendaunce aboue þe *sterres* cleer.
 Nowe, goode lord, of mercy sheed þy *lyght*
 Myn hert tenlumyne þat boughtest me so deer.
 And alle þe vertues of þee lord also,
 Gyveþe *laude and prys* to his magnyfysence
 And blesseþe him as yee aught to doo,
 Alle hees *mynistres* with duwe reuerence,
 Which þat doon with duwe diligence

²⁷ Con esta vuelta al tema central del poema coincido, a grandes rasgos, con la interpretación que Prior hace de este pasaje, aunque ella expresará esa necesidad de pureza espiritual de manera más metafórica: “The Throne of iconography has been expanded into an entire *courte* and *housholde*, terms which include not just the King, but His followers and worshippers, indeed the whole of His kingdom. The image of the blessed as members of God’s court or household (which is used several times in *Pearl*) is expanded in *Cleanness* into what by the end of the poem has become a rich metaphor of divine *cortaysye* or courtliness” (1983: 121). Sin embargo, esta inquietud del narrador ante la posible falta de dignidad para poder asistir a la visión beatífica no debe ser confundida con el proceso al que será sometido posteriormente en el Juicio Final y, menos aún, con los escenarios en que se celebrarán ambos eventos. Charlotte Morse argumenta que lo que ella califica como “the pattern of judgment” vertebró la totalidad del poema (algo con lo que coincido plenamente), pero eso no significa que el Juicio Final (punto culminante de ese “pattern of judgment”) sea el referente detrás de todos los ejemplos procesales de la obra y, mucho menos, la fuente visual de sus escenas. Discrepo, por tanto, de su identificación del pasaje mencionado con la temática del Juicio Final (1978: 137-8).

His wille, his word, and may not disobeye.

(ll. 153-66; MacCracken 1934: 7; énfasis mío)

Esta transformación, posiblemente inspirada por el apócrifo de *Enoch* (cuyo libro 14, 8-25, retrata un santuario celestial en la tradición judía, muy parecido a lo que sería un palacio siguiendo la iconografía pagana y que amplificaría el trono básico del *Apocalípsis*),²⁸ repercute en algunos aspectos estilísticos del pasaje, que se vuelven más terrenales: se enfatizan las expresiones de potestad al modo temporal (“his regne moost Imperyal / Hape ouer al his domynacyoun”, ll. 147-8), se utiliza un léxico más vinculado a las instituciones públicas (“al stant vnder his subieccyou”, l. 149; “oþer saufconduyt haue I noon for me”, l. 152), etc. Sin embargo, el desarrollo del referente significativo unido al trono apocalíptico se mantiene de manera íntegra, detallándose incluso el triple proceso de presentación-entronización-exaltación del original bíblico, con lo que el mensaje escatológico no se altera con el cambio visual. El palacio de Lydgate es una simple variación del icono juanino, probablemente en busca de una mayor exuberancia visual (más acorde con el pre-renacimiento), pero respeta el contenido básico de la visión apocalíptica y exhorta al cumplimiento de la acción receptiva por parte de la Iglesia presente.

Esta misma variante visual, pero manteniendo intacta la simbología del trono de Ap 4-5, la hallaremos en otras obras de marcado carácter religioso durante los siglos XIV y XV. *Piers Plowman*, por ejemplo, utilizará en varias ocasiones el icono del tabernáculo (obviamente enraizando con los *merkabah* judíos) para insertar el compromiso escatológico dentro de un contexto sacramental.²⁹ El nuevo “trono” en el

²⁸ Sobre el proceso que llevó a la formación de esta imagen, su pertenencia a la corriente apocalíptica judía y las analogías con la visión juanina, vid Himmelfarb (1987).

²⁹ Algo que, dada su procedencia, ya estaba incluido en la imagen del trono apocalíptico. Sin embargo, el aspecto litúrgico de la imagen quedó devaluado en la Edad Media con respecto a la significación apocalíptica, algo que repara parcialmente Langland a través del símbolo del tabernáculo. Tanto desde una vertiente más eucarística (B. *Pass* II. 38-9), como desde la autoridad moral atribuida al altar (B. *Pass* VII. 52), en las teofanías de *Piers Plowman* la primacía significativa se encuentra en la parte sacramental, dejando el valor escatológico en un segundo plano.

que se manifiesta la divinidad (“Lorde, who shal wonye in thi *wones* with thine holi seyntes”, B. *Pass.* III. 235) se alcanza, en palabras de Conscience, a través del agradecimiento expresado en el acto litúrgico, por lo que anticipa la teofanía apocalíptica, y más aún la respuesta activa ecuménica, y la reproduce en cada una de las realizaciones de la eucaristía.³⁰ Por su parte, Richard Rolle of Hampole aprovechará la fortaleza inherente en la imagen de la torre (así como la asociación iconográfica firmemente establecida con la divinidad en este período) para consolarse con la esperanza de la visión beatífica en tiempos de crisis espiritual: “Whon may I se þe in þi *tour*? Whon wolt þou me calle? Me longeþ to þin halle, to seo þe and hem alle” (*Meditacio de Passione*, I; Horstmann 1895: 60). Incluso el castillo al que llega el protagonista de *Sir Orfeo* (ll 355-417), de ser considerado desde la perspectiva religiosa, es un claro sustituto de la escena apocalíptica, que reduce la alianza universal a una simple prueba individual.³¹ En todos ellos, los elementos básicos que rodean el trono permanecen estables, por lo que el lector reconocería inmediatamente el valor escatológico de estos lugares, los identificaría con la sede celestial, aunque el componente fundamental de la imagen no se mostrara explícitamente.

El estado más avanzado dentro de esta evolución simbólica lo hallamos en el tratamiento de la imagen del trono apocalíptico adaptado a obras alejadas en un

³⁰ Davlin (1993: 102-7) estudia en profundidad la significación del tabernáculo dentro de las recreaciones celestiales de Langland. Su conclusión, sin embargo, de que éste representa “a heaven of dwelling with/in God, where God dwells, a heaven not totally foreign to human experience” está implícita en el reconocimiento del tabernáculo como emplazamiento de la teofanía apocalíptica, aunque de forma prospectiva; ni el tabernáculo en sí, ni el trono que se esconde tras él, son espacios donde poder habitar con la divinidad, pero sí permiten el acceso al Reino de Dios prometido por la creencia escatológica. Langland, no conmina a sus lectores a residir en el lugar de la visión beatífica, sino en el espacio celestial que se alcanzará a través de la presencia en esa visión, simbolizada por medio del tabernáculo.

³¹ Aunque tal vez sea una interpretación demasiado alegórica del poema, la lectura cristianizada del romance obliga a identificar el castillo del *fairy-king* con el emplazamiento de la visión beatífica juanina, tomando del pasaje bíblico la ornamentación del trono (ll. 358 y 365-9), el coro angelical (ll. 375-6), los asistentes a la entronización (ll. 389-404) y, por supuesto, la figura divina (ll. 411-6). La religiosidad de la escena, además, aumenta al apreciar que el elemento central de este castillo, donde se halla el rey, no es un trono sino un “tabernacle” (l. 412; según el OED, ésta supone la primera aparición de esta palabra en inglés), lo que refuerza el carácter sacramental del pasaje. Sobre cómo esta clase de simbología conduce a una recepción anagógica del poema, vid Grimaldi (1981: 158).

principio del pensamiento religioso, es decir, como mero elemento visual escogido por su empaque sensorial, pero sin mayores pretensiones escatológicas. Este sería el caso de *Hous of Fame* de Chaucer, quien, en su libro III, diseña el trono donde la diosa Fame recibe a los poetas siguiendo el patrón al que se hará abierta referencia en el mismo poema: “the bestes foure / That Goddis trone gunne honoure, / As John writ in th’Apocalips” (ll. 1383-5; Robinson 1957: 295). La escena, que no deja dudas de su fuente principal, exhibe no obstante una mezcla tan extravagante de los elementos procedentes de los capítulos 4 y 5 del libro juanino que produce cierto desconcierto sobre su significado dentro del poema y las intenciones apocalípticas del autor.

Tras ser transportado por el águila hacia un enclave semi-celestial y haber entrado en un palacio descrito esencialmente según modelos iconográficos clásicos, el narrador de Chaucer se enfrenta a la visión de la diosa Fame entronizada en su estrado imperial:

But al on hye, above a dees,
Sitte in a see imperiall,
That mad was of a rubee all,
Which that a carbuncle ys ycalled,
Y saugh, perpetually ystalled,
A feminyne creature,
That never formed by Nature
Nas such another thing yseye. (ll. 1360-7)

Alrededor de esta visión, Chaucer despliega un amplio número de imágenes paralelas entre la corte de Fame y la visión beatífica del *Apocalipsis* que incluyen la ornamentación elaborada del portal (ll. 1343-55), la colocación jerárquica de los concurrentes desde una especie de guerusía hasta la congregación ecuménica (ll. 1313-28 y 1526-37) y, especialmente significativa por su introducción deliberada de psalmodia litúrgica en un contexto pagano, la entonación del cántico de alabanza

pseudo-angelical de las Musas (ll. 1395-1406).³² La propia descripción de la diosa, “as feele eyen hadde she / As fetheres upon foules be, / or weren on the bestes foure” (ll. 1381-3), utiliza directamente la imagen juanina de los cuatro vivientes (Ap 4:6), marginando la adaptación teromórfica frecuente en las representaciones plásticas del pasaje. En total, distribuidos a lo largo de esta escena, existen más de veinte elementos visuales claramente tomados de los capítulos 4 y 5 del *Apocalipsis*, que se complementan con varios ejemplos procedentes de otras partes de la visión bíblica y con alusiones a diferentes escritos apócrifos escatológicos hasta conformar un conjunto escénico coherente.

Sin embargo, a lo largo de toda la descripción del trono de Fame hallamos irregularidades, desviaciones y hasta deliberadas tergiversaciones en el uso de estos símbolos que alejan considerablemente la revelación juanina del poema de Chaucer. Da la impresión de que las imágenes están presentes, pero su empleo es tan libérrimo, o aspira a propósitos tan paródicos,³³ que desvirtúan el posible valor escatológico que puedan contener. Ya hemos mencionado cómo el poeta inglés retoma el icono de los vivientes de Juan de Patmos, con sus múltiples ojos y la alusión a las alas de las aves, pero no lo hace para describir a ningún ser que concurra al acto sino, en esta ocasión, para retratar la figura central de la entronización, la diosa Fame (una auténtica blasfemia, de tomarse la alegoría en términos cristianos). De forma similar, los objetos

³² Sería excesivamente largo detallar aquí todas las conexiones existentes entre el *Apocalipsis* juanino y este pasaje. Un exhaustivo catálogo de ellas, incluyendo a veces conjeturas demasiado extremadas, puede encontrarse en la monografía de Koonce (1966: 181-279), al cual sólo añadiría la probable relación entre la iconografía típica de las iluminaciones de apocalipsis ingleses, mencionada anteriormente, y la afirmación de que “wit hir fet she [Fame] erthe reighte, / And with her hed she touched hevene” (ll. 1374-5).

³³ Propuesta desde hace más de un siglo (Adolf Rambeau ya lo sugirió en 1880), una de las hipótesis más repetidas por la crítica chauceriana afirma que todo el pasaje no es sino una parodia del relato análogo que Dante introduce en el canto IX de su *Purgatorio*. Sin embargo, parece claro que Chaucer no recurre a Dante para tomar las imágenes apocalípticas del trono, sino a la propia Biblia (algo que no se puede extender al uso de otros apócrifos milenaristas), por lo que no hablaríamos de una parodia del uso de esos motivos apocalípticos, sino de la reflexión posterior que el italiano hace con ellos (acerca de las propiedades de la poesía religiosa y de la profana). Sobre esta cuestión, vid Delany (1972: 87-92).

dorados arrojados a los pies de la divinidad, que en el *Apocalipsis* son las coronas de los ancianos en acto de sumisión, se convierten en el relato de Chaucer en monedas de oro (“shoken and sterlynges”, l. 1315) que lanzarán varios hombres igualmente coronados, transformando la idea de sometimiento a la divinidad en una expresión de magnificencia y lujo. Las piedras preciosas con las que Juan dibuja la figura de Dios (Ap 4:3) pasan a ser atributos del portal que rodea al estrado de Fame (ll. 1350-5), y las joyas del trono bíblico adornan en el poema inglés los ropajes de los heraldos de Fame (l. 1317). Así, uno tras otro, los componentes de la revelación bíblica se trasmutan o adaptan a nuevas condiciones, reduciendo la trascendencia original escatológica a una cuestión estética.

Esta concatenación de transformaciones provoca que tras la simbología de corte milenarista no exista un verdadero significado apocalíptico. Ninguno de los referentes pleromáticos que hemos observado vinculados a la imagen del trono parecen transmitirse en la escena, menos aún el triple proceso de recepción escatológica del original de Juan de Patmos, con lo que el apocalipticismo del pasaje queda reducido a lo meramente visual. La diosa Fame no pretende representar el valor dogmático de la divinidad entronizada en la Biblia, ni siquiera su papel en otorgar renombre futuro a los poetas se acerca mínimamente a la función soteriológica de Dios en el Juicio Final,³⁴ lo que revela una cuidada maniobra por parte de Chaucer para despojarla de cualquier espiritualidad religiosa. El acopio de *topoi* apocalípticos no nos permite pensar que tras *Hous of Fame* actúe una alegoría cristiana (conclusión a la que también llegó Koonce 1966: 279), puesto que el autor se mantiene en todo momento dentro de los límites de lo

³⁴ A pesar de los estudios que intentan ver un paralelismo entre el acto judicial de Fame con los escritores y el Juicio Final bíblico (Ruggiers 1953: 25; Fyler 1979: 57) o una parodia del evento apocalíptico por parte de Chaucer (Gardner 1977: 176-7; Delany 1968: 260), no existe ninguna prueba textual que sustente tal relación. Chaucer conoce perfectamente las diferencias existentes entre las dos teofanías apocalípticas (nótese la absoluta disparidad entre la descripción del trono de Fame y la escena del “day of doom” relatada en el *Parson’s Tale*, ll. 158-230), así como los referentes dogmáticos tras ellas, por lo que no mezclaría dos tradiciones escriturísticas claramente delimitadas. Las sentencias de Fame carecen de cualquier gravedad religiosa (sería irreverente por parte de Chaucer equipararlas al Juicio postrero) y sus decisiones afectan a la pervivencia futura de los procesados, con lo que estamos en el extremo opuesto al carácter teleológico del Juicio.

profano y no pretende alcanzar ninguna otra implicación espiritual. Chaucer considera los rasgos básicos del trono apocalíptico solamente como material visual, los utiliza como imágenes tremendamente efectistas para transmitir la impresión de majestad y suntuosidad que quiere otorgar a la corte de Fame, lejos de otra idea más trascendental. Coincido, por tanto, en la interpretación que hace Lisa Kiser de este pasaje, según la cual la escatología del mismo no pertenece al nivel interno del poema, sino a la reflexión hermenéutica sobre cómo las revelaciones profanas pueden ser tan esclarecedoras y verdaderas como aquellas que versan sobre aspectos religiosos:

Chaucer may be implying that his poetry is ‘truer’ than that of the visionaries, for his narrator [...] has, at the request of his creator, peered into the hidden otherworld of human knowledge and authority, and has seen *facie ad faciem* its unspeakable flaws. (1988: 119)

Es este, sin duda, un paso más allá en la evolución del uso que el trono del Ap 4-5 recibía en la Edad Media. El aprovechamiento del material iconográfico bíblico, sin una pretensión dogmática, didáctica o correctiva expresa, era infrecuente entre los escritores del medievo y su combinación con otros elementos profanos sólo la encontramos en épocas inmediatamente precedentes al Renacimiento. Las imágenes procedentes del *Apocalipsis* bíblico arrastraban una gran carga significativa con ellas y la ruptura con ese bagaje escatológico exigía un acto ingenioso (y valeroso) por parte de los poetas modernos. Lo que Chaucer logra en *House of Fame* –emplear un pasaje apocalíptico como depósito exclusivamente visual, sin sus principales propiedades alegóricas– no estaba al alcance de todos los escritores medievales ni se podía practicar con todas las imágenes juaninas. El dragón de Ap 12:3-8, algunos de los cataclismos naturales (Ap 6:12-16) o el manuscrito comido por el visionario Juan (Ap 10:8-10) podían desvincularse parcialmente de su valor escatológico, pero era impensable hacer esto con iconos como la prostituta de Babilonia (Ap 17:1-6), los 144.000 sellados (Ap 7:4-8) o la mujer vestida del sol (Ap 12:1-6), puesto que su singularidad visual los

ligaba esencialmente a su mensaje apocalíptico. Hasta bien llegada una época más secular,³⁵ las imágenes milenaristas transmitían dogmas apocalípticos, fueran estos concebidos desde una vertiente optimista o pesimista, y el mayor o menor grado de innovación que mostraran en su uso no sorteaba el peso de una fuerte tradición escriturística.

³⁵ En el terreno apocalíptico, es difícil llamar a ese período 'Renacimiento', puesto que los cada vez más numerosos estudios sobre imaginaria apocalíptica en los siglos XVI y XVII demuestran que la literatura renacentista no es tan desmitificadora en este sentido, ni se desprende de la simbología escatológica tan rápidamente como se creía. Sobre este aspecto, es muy revelador el estudio de Barnes, quien afirma abiertamente que "the changes commonly associated with emerging 'modernity', including the religious reformations, the rise of experimental science, and even the development of political liberalism, were themselves intimately related to the continuing evolution of Western prophetic and apocalyptic visions" (1998: 143).

6.3. EL ÁGUILA IMPERIAL

Pese a la hegemonía que el *Apocalipsis* bíblico ostentaba en el desarrollo de la imaginería escatológica en la Edad Media, no debemos olvidar que los autores medievales disponían de muchas otras fuentes, contemporáneas o anteriores a la visión juanina, de las que tomar material aprovechable en sus propios escritos. La revisión de mucha de la literatura pseudo-epigráfica o apócrifa era constante por parte de clérigos y pensadores; la discusión sobre posibles inclusiones de algunos de estos escritos en el canon bíblico mantuvo su vigencia durante siglos e incluso el mismo *Apocalipsis* había canalizado gran cantidad de material procedente de ellos, por lo que serían más familiares a los autores medievales de lo que nos parece a simple vista. Jerónimo y otros Padres contemporáneos suyos, se habían encargado en su labor exegética de combinar materiales de diversas procedencias, sin atender a su origen canónico, deuterocanónico o apócrifo, con lo que a finales del primer milenio, como afirma Torrey, “[t]he leaders of the Church in their ordinary usage doubtless treated all the sacred books, canonical and uncanonical, alike” (1963: 26). La más amplia facilidad de acceso que un autor tardomedieval tenía al *Apocalipsis* de Juan de Patmos no implicaba su desconocimiento de otros motivos provenientes de la literatura pseudo-epigráfica, como muestran las puntuales apariciones en los textos medievales de los Vigilantes henóquicos, las doce plagas que aparecen en el *Baruch* siríaco o los diferentes cielos del *Apocalipsis de Abraham*. Multitud de imágenes originales de estos escritos llegan a la literatura

medieval inglesa, más por transmisiones cruzadas que por la lectura directa de los propios textos, pero su impronta es claramente visible en a lo largo del medievo.¹

Uno de estos casos es la imagen del águila imperial, procedente de un antigua leyenda asiria, pero desarrollada por extenso en los textos apocalípticos en el *Libro 4 de Esdras* (caps. 11-12). En la visión del profeta Esdras, un águila de tres cabezas y doce alas surge del mar para volar sobre la tierra y someterla por entero, mientras provoca catástrofes continuas que amenazan con destruir la totalidad de la humanidad. Ante ese desafío, Dios envía un león que se alza desde la selva para acabar con la devastación del águila y hacerla arder tras derrotarla en una batalla cósmica, con lo que culminará la actuación teleológica aunque en este caso encaminándola a mostrar la justicia y misericordia divina. El águila, como será explicado posteriormente a Esdras, representaba el cuarto imperio descrito por Daniel, es decir, la encarnación del poder último que conquistará y arrasará la tierra, y que pese a ser derrotado provocará la intervención mesiánica y el fin de la Creación.² Por ello, el águila que durante la visión ha parecido dividirse entre las diferentes intenciones que sus cabezas y alas representan, unifica su significado tras el imperio de iniquidad, aunando todos los esfuerzos políticos y colonizadores que intentaban acabar con el pueblo de los judíos, en primera instancia, o con la comunidad cristiana en siglos posteriores.³ El atractivo de la simbología del ave

¹ La colección de ensayos *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England* (Powell and Scragg 2003) recoge una amplia variedad de ejemplos sobre la influencia de estos escritos en la primera época de la literatura inglesa medieval. Aunque no existe ninguna obra análoga a ésta para el período posterior a la conquista normanda, la presencia de los apócrifos fue igual de importante, si no más, en los siglos posteriores.

² Explicaciones detalladas de las fuentes, simbologías y significado de la visión de *4 Esdras* (11-12) pueden hallarse en Coggins and Knibb (1979: 236-55), Lacocque (1981) o en Stone (1990: 348-84).

³ En su contexto original (siglo I d.C.) es indudable que el autor de *4 Esdras* hacía referencia al Imperio Romano al describir un poder que oprimía al resto de las naciones. De hecho, autores como Longenecker, llegan incluso a identificar específicamente cada una de las cabezas del águila con los emperadores Vespasiano, Tito y Domiciano, acotando la significación de la profecía de acuerdo con el contexto de la obra (1995: 71). Sin embargo, al igual que ocurrió con gran parte de los elementos simbólicos de la literatura apocalíptica judeo-cristiana, este significado fue transformándose y adaptándose a las nuevas amenazas de cada momento, especialmente en las versiones del texto escritas en el este de Europa. Sobre esta progresiva adecuación del significado, vid. Hamilton (1999: 16-7).

apocalíptica hizo que la imagería utilizada por Esdras, rica en detalles y tremendamente fantástica, se fuera desprendiendo de elementos superfluos en los siglos sucesivos, ciñéndose a la figura del águila que asola la tierra, enfrentada, en ocasiones, con el león mesiánico o con cualquier otro animal de connotaciones davídicas.

El símbolo de Esdras, sin embargo, confluyó en el Cristianismo con un grupo amplio de corrientes imaginarias con las que fue mezclada y confundida a menudo. El águila era uno de los animales con mayor tradición simbólica, tanto religiosa (desde las creencias judeo-cristianas) como pagana (desde la mitología greco-romana), con lo que en su devenir el águila imperial convergió con otras leyendas con las que compartía elementos significativos. Por un lado, la dominación opresiva del Imperio Romano sobre las primeras comunidades cristianas hizo que la figura alada que sus ejércitos portaban en sus estandartes, símbolo de la victoria bélica, fuera asociada persistentemente con el águila de la profecía de Esdras, reforzando la idea previa de que los Romanos serían el pueblo que provocase la Segunda Venida. Por otra parte, el águila apenas tenía vigencia en los escritos apocalípticos canónicos;⁴ su utilidad escriturística siempre estuvo más vinculada a las literaturas profética o gnóstica que a la escatológica, pero su conexión con la idea de imperialismo acabó derivando hacia la creencia de que sería empleada por Dios como castigo milenarista, por lo que la interpretación que recibieron las apariciones de este animal por parte de los Padres de la

No obstante, la acción conquistadora del águila también podía funcionar a favor de Israel, como nos muestra el *Testamento de Moisés* (10: 7-8) donde ésta elimina a los enemigos del pueblo elegido, aunque siempre manteniendo su mensaje escatológico y concluyendo en el mismo final apocalíptico con el que aparece en *4 Esdras*.

⁴ Recordemos que, en realidad, en el *Apocalipsis* de Juan de Patmos solamente hay una aparición de este animal como anunciador de los tres *Vaes* cataclísmicos tras la apertura del séptimo sello (Ap 8:13), es decir, un fugaz papel vatídico que llegó a ser sustituido en traducciones posteriores por un ángel (muy frecuente en versiones hispánicas) o reducida simplemente a la voz del animal (Wyclif, por ejemplo, trasladará el pasaje como “and herde the vois of an egle”). El cuarto viviente que aparece en la corte celeste (Ap 4:7) no es realmente un águila sino un *simile aquilae* al que la tradición posterior igualaría completamente con la figura del animal por facilidad iconográfica (el ser original sería muy complejo de representar de forma plástica). Tampoco las “alas de águila” que la mujer encinta recibe para escapar del dragón (Ap 12:14) suponen una representación directa del animal, sino una simple metáfora de lo raudo de su huida, con lo que no tuvo repercusión alguna entre los comentaristas bíblicos. No existe, por tanto, una conexión justificable entre la obra juanina y la imagen que estudiamos.

Iglesia acabó cobrando valor apocalíptico; el símil con el pueblo invasor del Deuteronomio,⁵ la parábola política sobre las águilas y la vid de Ezequiel⁶ y hasta las aves carroñeras del evangelio de Mateo,⁷ fueron vistas en algún momento como referencias a la destrucción del mundo perpetrada por alguna de las grandes naciones, con lo que el águila imperial sustentaba unas metáforas *a priori* alejadas del pensamiento apocalíptico. El mismo Gregorio Magno comentaba la polivalencia de la imagen, tanto en la Biblia como en sus antecesores patrísticos, aunque culminaba, como era propio de él, en un retorno a la expectativa escatológica, identificando al animal como aquel que construye su nido en las alturas para “alimentarse” directamente del Reino de Dios: “Ad praeceptum ergo Dei elevatur aquila, dum iussionibus divinis obtemperans, in supernis suspenditur fidelium vita. Quae et in arduis nidum ponere dicitur, quia desideria terrena despiciens, spe iam de caelestibus nutritur” (*Moralia in Job*, XXXI, 47.94; Ciccarese 2002: 128). Es por ello por lo que, a finales del primer milenio, la diversidad significativa del símbolo era tan abierta que, dentro de los repertorios iconográficos o de los bestiarios al estilo del *Physiologus*, la interpretación milenarista del águila no podía ser evitada por los autores, aunque en unos pocos casos respondiese a tradiciones escriturales cuyas fuentes pudieran rastrearse:

[Men as the Eagle] Forsaket þore Satanas
and ilk sinful dede;
(Takeþ him to Iesu Crist,
For he) sal ben his mede.
Leueþ on ure louerd Crist

⁵ “El Señor hará venir contra ti un pueblo lejano, desde los confines de la tierra, veloz como el águila, de lengua desconocida para ti; gente de aspecto feroz, que no tendrá miramientos con el anciano, ni piedad con el niño” (Dt 28:49-50).

⁶ El relato fantástico de las dos águilas que se disputan la vid (Ez 17: 1-21) describe de forma metafórica la lucha de poderes entre el faraón egipcio y el rey de Babilonia, obviamente sin ningún sentido apocalíptico.

⁷ “Porque como el relámpago sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del hijo del hombre. Donde esté el cadáver, allí se reunirán las águilas” (Mt 24:27). Carter explica cómo estas águilas (que en muchas traducciones vernáculas han pasado a ser “buitres”) adquirieron valor escatológico al ser contrastadas con la amenaza imperialista romana (2003: 482-6).

And lereþ prestes lore. [...]

Naked falleþ in þe funt-fat

And cumeþ ut al newe (ll. 70-82; Wirtjes 1991: 5)⁸

Es por ello por lo que, a pesar de que la multitud de representaciones del águila asociada a la idea de imperialismo que encontramos en la literatura medieval contienen rasgos milenaristas (o cuando menos, mesiánicos), en pocos casos podemos afirmar que procediesen de tradiciones directamente emparentadas con fuentes apocalípticas originales. Un ejemplo notable se da en las comparaciones que muchos emperadores centroeuropeos, desde Carlomagno a Federico II, recibieron con las águilas en diferentes crónicas u otras composiciones poéticas y que fueron utilizadas para acentuar su potestad escatológica (como icono fundamental de la *reparatio temporum*); en este tipo de comparaciones, sin ir más lejos, el origen debe buscarse siempre en la influencia de convenciones grecorromanas que podían haber pasado por el filtro de la iconografía musulmana hasta fijar su forma definitiva en el imaginario continental posterior (Ponsoye 1998: 139-41).⁹ Por su parte, Dante, que en ningún otro momento da muestras de haber tenido contacto con obras pseudo-epigráficas judías como el apocalipsis de Esdras, recurre al símbolo del águila imperial para engrandecer con atributos supraterrrenales la conquista universal de Constantino en la parte final de su *Commedia*.¹⁰ Algo parecido hará tiempo más tarde William Dunbar, en *The Thrissill and the Rois* (ll. 119-20), quien tratando de ensalzar a James IV, lo hará encarnarse en

⁸ Como bien apunta Armistead (2001: 49) la narración de cómo el águila rompe su pico contra las piedras (equivalente al hombre que aprende las oraciones cristianas básicas desde pequeño), en directa relación con estas indicaciones escatológicas, apunta a su preparación para el día del Juicio Final, de manera dolorosa pero necesaria. Es revelador el hecho de que toda la descripción que del águila se hace anteriormente está basada en leyendas, la mayoría de origen profano, que no tienen ninguna significación apocalíptica en origen (su capacidad de mirar directamente al sol, su función transportadora de hombres, etc.), pero finalmente culminan en una alusión abiertamente milenarista, dando testimonio de la inevitabilidad apocalíptica que el animal implicaba.

⁹ La posibilidad de recrear un lazo de unión entre estos usos medievales con el original pseudo-epigráfico a través del *Apocalipsis siríaco de Esdras*, propuesta por Stone (1991: 371-2), parece demasiado retorcida para un fenómeno que se antoja más creíble desde la consideración del cruce y la mezcla de diferentes tradiciones.

¹⁰ “Poscia che Costantin l'aquila volse / contr'al corso del ciel, ch'ella seguio / dietro a l'antico che Lavina tolse [...] / sotto l'ombra de le sacre penne / governò 'l mondo lì di mano in mano” (*Paradiso* Canto VI, 1-8).

“the Egle king of fowlis” cuya expansión territorial no tendrá parangón entre el resto de las aves; en este caso, no existe ninguna intención de incluir un mensaje escatológico en la aparición del animal, pero su confrontación singular con el “Lyone, gretast of degre” (l. 87) sugieren que, probablemente sin tener conocimiento de ello, el poeta escocés estaba entroncándose con una línea subyacente de literatura apocalíptica más soterrada que muchos de los escritos canónicos que frecuentemente utilizaba.

Es por eso por lo que, dentro de la tradición literaria inglesa, la relativa abundancia de ejemplos en los que se muestran águilas imperiales en contextos escatológicos apenas permite especular con una conexión rastreable con los escritos apócrifos apocalípticos y, menos aún, con la influencia directa de estas fuentes primarias en sus autores. Sin embargo, sí existe un aspecto que distingue a las letras inglesas de otras tradiciones continentales y que puede ser muy esclarecedor en este sentido. En Inglaterra, salvo en contadas ocasiones (la anterior mención de Dunbar sería una de ellas), el águila imperial exhibe un halo de negatividad manifiesto por ser considerado un ser inestable y voluble, atributo que acabará por transmitirse a aquellos territorios sobre los que ejerce su dominio o a aquellas personas a las que personifica.¹¹ Pese al poder expansivo y a la majestuosidad que irradia su imagen visual, la aparición de este símbolo suele estar vinculada con las ideas de decadencia o directamente de franca caída, ya sea ésta territorial, personal o moral, una sensación que terminó por

¹¹ Parte del origen de esta disposición podría hallarse en la temprana asociación de los valores del país con el símbolo heráldico del león. Recuérdese que el león, que ya aparece en el escudo de la Casa Real inglesa desde mediados del siglo XII, rivalizaba en el imaginario medieval con el águila por la supremacía sobre el reino animal, al ser representantes ambos de los seres superiores en cielo y tierra respectivamente. En Inglaterra, la obvia preferencia por el león hizo que el águila pudiera recibir esos atributos de falibilidad e inconsistencia que se harían extensibles a las diferentes entidades (nacionales o personales) que el ave representase. Sobre este respecto, por ejemplo, la sabiduría tradicional afirmaba de los que poseían águilas que “first say for a generall rule that they that bere birdes or wyldfoule be not so sadde nor stable as they are that bere iiii feeted beestes” (Bodl. MS Laud misc. 733, 8; apud Yamamoto 2000: 80), idea que contrastaba con otras corrientes de pensamiento de mayor arraigo escritural que veían el ave como la expresión ejemplar de conocimiento supranatural. Esta visión del águila como ser de sapiencia elevada, sin embargo, es mucho más frecuente en el resto del continente que en Inglaterra y en otras zonas de influencia nórdica (véase una comparación en Davidson 1998: 49 *et passim*).

confluir en una perspectiva catastrofista del ave. El poder que ostenta el águila, o cualquier entidad personificada en ella, parece adquirir un final próximo e irremisible, que será ejecutado de forma desastrosa por una fuerza superior, lo cual servirá como un recurso moralizante, normalmente ante una actitud excesivamente ambiciosa.¹² Tradicionalmente, las águilas en el panorama medieval inglés son castigadas con un desenlace aciago, tanto para sus referentes reales como para los ámbitos sobre los que ejercen su poder, por lo que es natural que Lydgate recurra a esta figura cuando quiere expresar visualmente la fugacidad e inestabilidad de la Creación en su *The Wourld is Varyable*:

Whoom the egle lyst to diffende,
Be poweer absolute moost imperial,
To hym vengeaunce wyl not ostende,
Othir foolys in poweer not egal,
Othir conserve in a boody natural,
Ech membre to othir supportable,
Whoos contrarye destroyeth the body political,
Exsperience shewith the wourld is varyable (ll. 73-80; MacCraken 1934: I.846)¹³

Indudablemente, esta tendencia catastrofista sería propicia para la recuperación de la leyenda pseudo-epigráfica asociada al animal, ya que tenía muchos puntos coincidentes con el relato de Esdras: el águila, en primer lugar, simbolizaba unas aspiraciones monstruosamente ambiciosas que hacían presagiar el inminente resultado catastrófico que se alcanzaría después; además, exigía la intervención divina, ya fuera por acción directa o mediante otro ser fabuloso, para provocar la caída del animal y el hundimiento de su imperio; por último, implicaba una circunstancia trágica para la

¹² En esto se acercaría a la figura del dragón utilizada durante la Edad Media, también en situaciones que muestran actitudes indudablemente expansionistas escatológicas. Sin embargo, el pecado que reflejan ambos seres es diferente, puesto que el dragón simboliza el orgullo, frente a la codicia del águila, y por ello se presta más a la identificación con el Anticristo o con el mismo Satanás. Como veremos más adelante, la asociación entre ambas figuras, dada esa proximidad significativa, era bastante corriente.

¹³ Similar idea se desprende de la breve canción *Take goode hede* (Robbins 1959: n. 87), que achaca a las luchas del águila con otros seres alegóricos los infortunios y las lamentaciones *a posteriori* que se repiten en el país (ll. 22-6).

comunidad que había sido sometida, tanto por la actitud tiránica del águila como por el acostumbrado correctivo de Dios a su complicidad, que no llegaba a los extremos apocalípticos de Esdras, pero sí tenía efectos negativos sobre los hombres. Estas concomitancias, unidas al impulso que la vertiente apocalíptica del águila recibió tras el siglo XIII por aproximación con otra corriente escatológica procedente del entorno ideológico de Gioacchino da Fiore,¹⁴ condujeron a la rehabilitación tardomedieval del original apócrifo, especialmente en la literatura profética.

Con estos antecedentes, no cabe duda de que la profecía política era el género que más se prestaba al uso de una imagen como ésta.¹⁵ La tradición profética inglesa (heredera en última instancia del modo en que la historiografía céltica tamizó la espiritualidad cristiana)¹⁶ adoptó desde sus primeras muestras un sistema simbólico recogido de la zoología, por el cual las grandes figuras históricas eran encarnadas por animales legendarios y sus designios se expresaban a través de enfrentamientos o transformaciones de consideración universal, lo que revestía las acciones reales de una entidad cósmica mucho más atractiva para sus receptores.¹⁷ Los monarcas ingleses, al igual que otros grandes personajes, fueron asociados con animales específicos hasta

¹⁴ Dentro del contexto del Gran Cisma del siglo XIV, diferentes profecías y textos apocalípticos surgieron en Centroeuropa para mostrar la rivalidad entre los dos adversarios pontificios, representando a alguno de ellos con la imagen del águila (normalmente el Papa romano frente al antipapa en la figura del león). El ejemplo más famoso es el escrito “In illo tempore aquila veniens”, atribuido durante siglos a Gioacchino da Fiore (en un evidente error cronológico) y heredero de su sistema alegórico apocalíptico. Sobre esta tradición, vid. McGinn (1979: 253-6) y Reeves (1969: 347-58).

¹⁵ De hecho, las continuaciones medievales del texto apócrifo de *4 Esdras* ya habían sido utilizadas para este propósito en el este de Europa y en Asia. La recreación de enfrentamientos de dimensión cosmológica en el texto original parecía motivar la asociación con poderes imperiales y líderes nacionales, como se refleja en las versiones griega y siríaca del apocalipsis o en la *Visio Esdrae* latina. Sobre este uso en la Alta Edad Media, vid. Stone (1991: 361-9).

¹⁶ Que, como explica Jan Ziolkowski (1990: 155-6), exhibía mucho mejor que en cualquier otro lugar de Europa la influencia de tradiciones escriturísticas pre-cristianas y parabíblicas, incluido el profetismo asociado a la simbología animal.

¹⁷ Taylor describía este artificio retórico como exclusivo de este género (algo discutible si pensamos en algunas obras tardomedievales como *The Parliament of Foules* que usaban la misma técnica): “This use of animal-symbolism is unique. Animal figures occur in medieval allegory, such as the Questing Beast in Malory’s *La Mort* (sic) *D’Arthur*, but they are personifications of abstract ideas. [...] In the prophecies every figure is individual and concrete without any trace of abstractness. The animal name is but a mask behind which the individual hides incognito. This concreteness and individuality of each figure is the peculiar and distinguishing characteristic of the symbolism” (1911: 5)

llegar a la fijación convencional, de modo que la plasmación habitual de Henry III, los tres Edwards, Richard II o Henry IV llegó a hacerse a través de los símbolos del cordero, el dragón, la cabra, el león, el asno o el topo, respectivamente.¹⁸ Por otra parte, esta misma literatura era propensa al uso de imaginería y temáticas procedentes de obras apócrifas apocalípticas (los *Oráculos Sibilinos*, *4 Esdras* y el *Pseudo-Methodius*, en especial), así como al desarrollo de visiones originarias del *Apocalipsis*, buscando obviamente una ratificación que le diese veracidad en la literatura divinamente inspirada.¹⁹ Desde Gildas o Nennius hasta los últimos ejemplos del género allá por el siglo XVII (*Grebner's Prophecy*, *The Northern King*, etc.), los motivos apocalípticos son habituales en estas obras, más incluso que los estrictamente proféticos, dando testimonio de la familiaridad que autores como Orderic Vitalis, Geoffrey of Monmouth o Gerald of Wales tenían con los escritos pseudo-epigráficos (Zumthor 1943: 53-5)²⁰.

Por ello, a partir de los siglos XII y XIII se hace relativamente frecuente en las profecías inglesas (compuestas en latín o en vernáculo) la aparición de águilas imperiales en contextos milenaristas que se asemejan a la Esdras y sus continuaciones apócrifas. Un ejemplo perfecto sería el que ofrece el *Prose Brut* cuando relata el vaticinio que Merlin hace a Arthur sobre el futuro de los reyes de Inglaterra (chap. 75). Tras describir el reinado de Edward II, identificable gracias al símbolo de la cabra, el

¹⁸ Nótese, por contra, que el águila no fue utilizada para representar a ninguno de los monarcas dentro de la literatura propiamente inglesa (habría que ir a casos limítrofes, como el que hemos visto de Dunbar, en Escocia y con un rey escocés, para encontrar ejemplos de ello). La fatalidad imperial asociada al ave parece pesar más que otras tradiciones procedentes de Roma, hecho diferenciador con el resto del continente. Muy significativo es el hecho de que Gower usara el símbolo del águila, para encarnar a John of Gaunt, hombre indudablemente poderoso, pero que nunca llegó a vestir la corona, a pesar de allanar el camino para que la consiguiera su hijo, Henry IV. En su poema latino *H. aquile pullus*, la fuerza incontenible ejercida por el águila (Gaunt) para conseguir el trono inglés acaba atribuyéndose a su hijo (sin duda, menos merecedor de ello), reflejando el sino fatídico del símbolo (ll. 1-3; Yeager 2005).

¹⁹ Detallados ejemplos de la aplicación de diferentes textos pseudo-epigráficos en profecías inglesas pueden encontrarse en Faral (1929: II.65-7), Dronke (1995) y Castro Carracedo (2004).

²⁰ No obstante, lo verdaderamente relevante de este hecho es que los escritores insulares conocieran de primera mano estos textos, no que hubiera preferencia por los textos apocalípticos como medio de expresión de escritos proféticos. Reiteramos la idea de Emerson (1984: 41) de que en la Edad Media no debía existir una línea divisoria clara entre apocalipticismo y pensamiento profético, por lo que estos autores no discriminarían como diferentes ambas tradiciones textuales: "From a modern, scholarly perspective, medieval exegetes also collapsed prophecy and apocalyptic together".

autor aumenta el tono fantástico de su narración con la llegada del águila que viene del suroeste para arrasar la nación y que finalmente es derrotada por el oso, en una batalla que iniciará la decadencia última de la nación. La escena sobre “how þe lande shulde ende”, modelo a escala de un final cosmológico según designios divinos, recurre al ave imperial para advertir acerca de la amenaza apocalíptica que se oculta tras las guerras intestinas de los nobles ingleses²¹:

In his tyme þere shal arise an Egle in Cornewaile þat shal haue feþeres of golde, þat of pride shal bene wiþouten pere of alle þe lande; and he shal despise lordes of blode; and after, he shal flee shamefully by a Bere at Gauersiche; and after shal bene made brigges of men oppon þe costes of þe see; and stones shal falle fram castelles, and meny oþere tounes shal ben made pleyne; and a bataile shalle bene done vppon an Arme of þe see in a felde ordeynede as a shelde; and at þat bataile shal dye meny white hedes (Brie 1906: I. 73)

La mención del águila, pese a su brevedad, no puede evitar la inclusión del detalle de las “feþeres of golde”, elemento inédito en la época bíblica, pero añadido en la Edad Media (posiblemente por Vincent de Beauvais en su *Enarratio in Psalmum 102*) para introducir el valor penitencial dentro de la acción divina del castigo. El águila de Merlin, pese a sus connotaciones apocalípticas, no persigue la completa destrucción del reino, sino sólo un correctivo severo seguido de la obligada expiación que éste provoca, con lo que la división del país en tres partes que se pronosticará a continuación no posee un carácter finalista absoluto. Este milenarismo inconcluso, de hecho, está implícito en el subsiguiente desarrollo de la profecía (con una Inglaterra gobernada por líderes extranjeros, pero no desaparecida), resultado de reproducir profecías desde un tiempo ya ocurrido según la ingeniosa técnica de los *vaticinia ex eventu*. No obstante, el artificio muestra la maestría que el autor tiene de los recursos que acompañaban a la

²¹ Tras esta escena se esconden muchos guiños al enfrentamiento entre Piers Gaveston y los condes de Lancaster, Pembroke y March, especialmente en el lugar de origen del oso (Gaversich, emplazamiento de la ejecución de Gaveston). No obstante, hay demasiadas incoherencias con la historia real como para pensar en que el autor quería mezclar los planos histórico y metafórico en este relato.

simbología del águila escatológica, no sólo en aquellos elementos procedentes de la tradición parabíblica, sino también en los que provenían de su evolución medieval, que permitían dotar de muchos más matices al mensaje apocalíptico original y enfatizar sobre aspectos anexos como la rigurosidad de la justicia divina.

No es extraña, sin embargo, la desenvoltura del redactor del *Prose Brut* al tratar la imagen del águila imperial. Al fin y al cabo, multitud de profecías escritas en los dos siglos precedentes la habían utilizado del mismo modo, algunas incluso dentro de la línea genealógica que llevó a la creación de este texto. Este tipo de simbolismo era habitual dentro de los trances vaticados atribuidos a Merlin, aunque su referente real, cuando existía, era mucho más inconstante que el de muchos otros animales recurrentes en este tipo de escritos; frente a asociaciones convencionales como la del león o la lombriz (tras las que usualmente se escondían Henry I y los sajones, respectivamente) el águila pertenecía al grupo de seres que no tenían un significado específico (junto con dragones, serpientes o lobos), sino que cambiaban de referente según el autor y la época, o que simplemente servían para sustentar el artificio apocalíptico dentro del discurso profético recreado. Por eso, su formulación expresiva era mucho más variada y, pese a mostrar elementos indudablemente escatológicos, se mezclaba con otras tradiciones proféticas, gnósticas o, directamente, paganas, que le daban un tono más adivinatorio y esotérico que espiritual.

Uno de los ejemplos más complejos en este sentido es el que aparece dentro de las *Prophetia Merlini* que Geoffrey of Monmouth incluye en su *Historia Regum Britanniae*. El pronóstico de que “[t]he Eagle of the Broken Covenant shall paint it [Albany] with gold and will rejoice in her third nesting” (lb. VII, 3; Thorpe 1966: 174) presenta una amalgama de tradiciones que dificulta en gran medida descifrar el verdadero significado, de haberlo, tras la profecía. Dentro de una misma imagen podrían

confluir una alusión al libro del profeta Oseas,²² un motivo altomedieval sobre la unción de reyes,²³ el recordatorio al símbolo romano del águila áurea, junto con una gran multitud de elementos circundantes que proceden de los *Oráculos Sibilinos* y de la *Sibila Eritrea* agustiniana,²⁴ culminando en una escena que nos hace pensar en las múltiples cabezas del águila de Esdras, esta vez en forma de descendientes.²⁵ Todos estos elementos, además, vendrían supeditados al uso análogo que de esta imagen habría hecho John of Cornwall años antes en su *Prophecy of the Seven Kings*,²⁶ mención clave para la percepción de la imagen por Geoffrey (ya que es capaz de modificarla según sus propias necesidades), pero demasiado crítica para la mayoría de los contemporáneos del clérigo. La consecuencia final, por tanto, es que ya en la Edad Media resultaba imposible reconocer los elementos reales detrás del “Eagle of the Broken Covenant” de Geoffrey,²⁷ reduciéndose a una nota casi puramente visual. Sin

²² “Hay un águila sobre la casa del Señor, porque han violado mi alianza, han quebrantado mi ley” (Os 8:1) No obstante, pese a la relación clara que parece existir con esta profecía por medio de la alianza con Dios, que debe respetarse al final de los tiempos y que también habría sido rota en el texto de Geoffrey, es posible que establezca un lazo mayor con la visión de Esdras, puesto que esa alianza es el tema central a lo largo de dicho apocalipsis. Sobre la lectura de *4 Esdras* en ese sentido y su repercusión en el dogma posterior cristiano, vid. Longenecker (1991: 272-81).

²³ Según Walter Ullmann (1957: 130-1), la imagen de este animal repartiendo oro estaría relacionada con la unción de reyes y príncipes desde la Alta Edad Media, con aceites embotellados en vasijas con forma de águila que estarían custodiadas en monasterios. Restos de esta costumbre pueden verse en el poema *Saint Thomas of Canterbury* (donde es la misma Virgen la que entrega el óleo sagrado dentro de un frasco con esta forma).

²⁴ Una analogía muy próxima al águila de Geoffrey aparece en el tercer libro de los *Oráculos sibilinos* (Sackur 1898: 611). Sobre la relación de esta imagen con la tradición sibilina, vid. Castro Carracedo (2004: Appendix II).

²⁵ “The cubs shall roar as they keep watch; they will forsake the forest groves and come hunting inside the walls of cities. They will cause great slaughter among any who oppose them, and the tongues of bulls shall they slice off. They shall load with chains the necks of the roaring ones and live again the days of their forefathers” (Ib. VII, 3; Thorpe 1966: 175).

²⁶ “Cum catulo aquilam lex rupta vocabit in iram, / Quique latent silvis venantes moenibus ipsis” (Il. 44-5; Greith 1838: 102). El poema latino (traducción de un original galés desaparecido), cuyo nombre completo es *The Prophecy of Ambrosius Merlin concerning the Seven Kings*, sería la fuente más cercana usada por Geoffrey, según explica Taylor (1911: 16-20).

²⁷ Diversas interpretaciones fueron propuestas, como la que identificaba al animal con la misma reina Eleanor de Aquitaine (en la *Chronica* de Richard the Poitevin, apud. Swabey 2004: 127) o con su suegra Matilda (según Stephen of Rouen, apud. Tatlock 1933: 5). Para John of Salisbury, por otro lado, el águila era un claro símbolo de las escaramuzas que los nobles franceses estaban llevando a cabo contra Henry II en su época, aunque no lo dice con demasiada convicción: “I give this as my interpretation of the Prophecy, and wait to see what the gilding will be with which the Eagle overlays these annotations! Unless indeed our friend Alexander [of Wales], Merlin’s relation, in his greater skill thinks otherwise” (*Epistola* I, 163; Froude: 1839: II.199-200). Sin embargo, la actitud más habitual de los escritores

embargo, es indudable que, percibida como una imagen milenarista, el águila de Geoffrey se integra de manera perfecta en el escenario apocalíptico que se despliega a su alrededor, puesto que gran parte de esa imaginaria escatológica se basa en la literatura apócrifa judeo-cristiana. El águila que describe Merlin, referente metafórico probablemente de algún personaje concreto en el siglo XII, pasa a la posteridad por su valor escatológico, que se impone al resto de las tradiciones escriturísticas por su efectividad simbólica.

Así, será frecuente encontrar en el extenso *corpus* de profecías atribuidas a Merlin obras en las que abundan las águilas como símbolo del poder imperialista y que tratan de aportar una orientación apocalíptica al texto. En la denominada *Giraldian Collection* (procedente de Gales y, por tanto, contraria a los intereses ingleses), el águila representará las ansias expansionistas de Inglaterra (quizá específicamente de la misma emperatriz Matilda), las cuales ponían en peligro la pervivencia de los valores irlandeses y amenazaban con la destrucción del país (ll. 2-3; Stubbs 1867: II.139, n.1). Por su parte, la *Filius Aquilae* del siglo XV predice las consecuencias catastróficas, tanto para Inglaterra como para el resto de Europa, de seguir el enfrentamiento entre los descendientes del águila (los Lancaster) y los del asno (los York), puesto que el debilitamiento derivado de esa lucha intestina dará pie a que los “*prædatorum in regem*” conquisten Jerusalén, tras lo cual buscarán la ruina de Inglaterra (Webb 1824: 257). Circunscrita sólo parcialmente a los vaticinios de Merlin, incluso, la profecía *When Rome is Removed* combina el símbolo del águila imperial con multitud de lugares comunes apocalípticos (procedentes en su mayoría de escritos apócrifos) para alcanzar

contemporáneos era reconocer la incapacidad para comprender los referentes reales detrás de los elementos simbólicos, como hacía Robert Mannyng con gran modestia: “Som men haue þem mykel in hande, / Þat con nought þem wel vndestande. / Y sey for me, y naue no wyt / To open þe knottes þat Merlyn knyht.” (*The Story of England*, ll. 8221-4; Furnivall 1887: 288)

la cifra de 1382 como fecha en la que tendría lugar el cumplimiento de los augurios milenaristas previstos por el nigromante:

Ane Egle of þe est, ande ane aventruse byrde,
Shall fande flowrys to fange in þat fyrste sesoun;
Sterte to þe stepsonys, stryke þame doune togeþer,
To bynde bandis vnbrokyne þat salbe furthe broucht.
He sall hime garlandis of þe gay flowrys,
At in þat sesoune spredis so fayre,
And all sall fawlo þe foulke þat þe freke strykis;
A sely northyrune flaw sall fadyne for euer. [...]
Anon efter M evene to rewllle,
Tre CCC in a sute semblyt togeþer,
Ande syne efter ane L, as þe lyne askis,
Tris X ande ane R enterly folowande;
Þis is þe dolorouse date, under yhe þe glose,
Whereoff whyll Merlyne melys in his bokis. (ll. 42-65; Lumby 1870: 33-4)

No cabe duda de que esta larga sucesión de profecías escatológicas acabó influyendo en el concepto simbólico del águila que los autores tardomedievales poseían, puesto que según se avanza hacia el final del medievo el valor vaticínico del águila aumenta progresivamente hasta volverse independiente de su papel dentro de predicciones puntuales. Asistimos en estos textos a una distinción entre el reconocimiento directo del ave imperial con sus propiedades proféticas, por una parte, y las implicaciones significativas marcadamente apocalípticas que podía exhibir en un escrito determinado. Resultado de ello es la progresiva utilización de este símbolo no ya como un personaje dentro de los vaticinios relatados, sino propiamente como el narrador visionario de esas mismas profecías, especialmente cuando éstas incluían hechos que implicaban una enseñanza escatológica. El águila, que ya había sido investida con dotes proféticas en la cultura céltica,²⁸ comienza en la tradición inglesa

²⁸ Aunque en Inglaterra la atribución de textos proféticos no es anterior al siglo XIII, Geoffrey of Monmouth parece recurrir a una leyenda galesa para hablar del “Book of the Eagle” al final de su

una labor pedagógica, expresada a través de los vaticinios políticos, para mostrar cómo la mala actuación de los dirigentes conducirá de forma irremisible a la caída premilenarista del reino. Frente a las predicciones ejemplificantes que diseñaban la figura escatológica del *rex utilis*,²⁹ las profecías atribuidas a las águilas visionarias pretenden instruir con los mismos procedimientos teleológicos, pero mostrando el reverso negativo que debía ser evitado. Los gobernantes vaticinados por el águila representan el máximo exponente de *rex inutilis*, tiranos y opresores que conducirán a su país a la desintegración completa y por los cuales se alcanzará también un final apocalíptico, pero no por la culminación del *pleroma* salvífico, sino por la decadencia progresiva del reino hasta su definitiva destrucción. El texto iniciador de esta tradición es la *Prophecia Aquile*, cuyo infausto protagonista, el denominado *rex albus*, provocará la perdición del país a manos de sus fieros enemigos en un escenario que fácilmente nos retrotrae al discurso habitual de los antiguos visionarios apocalípticos: “Ecce rapacitas et sanguinis effusio et furni multis comparabuntur ecclesiis eo quod alius seret et alius metet, et in se

Historia. Sin llegar a esclarecer completamente el origen de este topos, Coote plantea la posibilidad de que proceda de la confusión entre el nombre real de algún profeta céltico y el nombre del animal, hecho que evolucionaría con tintes legendarios hasta crear la idea del águila profética (2000: 58-61). Menos creíble me parece la explicación que daba Schulz sobre cómo un posible uso del águila en los ritos funerarios, al estilo de un psicopompo real, podría haber evolucionado en la apropiación de esas propiedades vaticínicas: “Jeden Falls rührt die Sage aus dem celtischen Heidenthum her, da die Seelen Verstorbner, und besonders die der Barden und Priester nach dem Tode des Leibes sich gern in Adlergestalt hüllten.” (1854: 463, n.1). Sin lugar a dudas, la cercanía con el *topos* cristiano según el cual el águila sería el animal con la mejor visión entre todos los seres de la Creación, ayudaría en esta evolución del símbolo.

²⁹ Lesley Coote, al explicar las profecías de tipo *galfridian*, especifica sus funciones básicas: “These prophetic texts demonstrate that there were two sets of ideas available to English scholars by the end of the twelfth century. In some ways they were similar, but in important ways they were very different. One was apocalyptic, cosmic and universal, concerned with a great ruler who will be God’s specially chosen instrument in the fulfilling of human history, and the other was more secular, concerned with the history of a particular race, its territory and its rulers, concentrating on their immediate, rather than their apocalyptic, deeds. At the beginning of the thirteenth century, we can see a prophetic hero beginning to develop. [...] He is closely identified with his people, who are God’s chosen, and their land. He is mediator between God and all Christians, and will act as the agent of God, by whom alone he has been chosen and consecrated. He will fulfil a central rôle in human history, on their behalf, in the Last Days. He will destroy, reconvert or drive out the pagans from the lands of the Christians, Roman empire, and by his actions all people will recognize him. He will be a *rex utilis*, protecting the weak” (2000: 65). Dentro de este grupo de profecías melioristas (aunque igualmente escatológicas) se encontrarían textos como *Sicut rubeum draconem*, *Pullus aquilae* o las profecías insertadas en la *Chronicum Anglicanum* de Ralph of Coggeshall.

miseri mors praevalerit et paucorum hominum integra manebit” (Schulz 1854: 465). Diferentes continuaciones en las profecías *Rex albus*, *Mortuo leone justicie* o *Expositio versuum Gyldæ de prophetia Aquilæ et Heremitæ*,³⁰ inciden en el mismo asunto de la hecatombe nacional (en ocasiones, tras una desaforada expansión de sus fronteras) proclamada por el águila como advertencia ante la irresponsabilidad de sus dirigentes.

Similar situación encontramos al otro lado de la frontera o, al menos, con autores que simpatizaban con los territorios anexionados por Inglaterra. Profecías como *Regnum Scottorum* o *Ve regalibus*, pondrían en boca del ave la destrucción respectivamente de Escocia o de Irlanda (frecuentemente a manos de los propios ingleses) porque sus reyes no habían sido capaces de defender con valentía a su pueblo: es decir, tales profecías imputaban el castigo divino a la ineptitud de sus dirigentes (aunque sin evitar el atisbo de crítica a un pueblo que aceptaba esa situación).³¹ La viveza de las imágenes que estos textos exhibían y la fuerza con que se muestra la amenaza apocalíptica hicieron que muchas veces fueran recogidas y transformadas por los propios ingleses para devolver las insidias de sus enemigos o para pronosticar sobre sus propios líderes:

Sanguine Saxonico tincta rubebit humus
 Regnabunt britones, Albani gentis amici;
 Antiquum nomen insula tota feret,
 Ut profert aquila veteris de terre locuto
 Cum Scotis Britonis regna patria regent
 Regnabunt pariter, in prosperitate quieta
 Hostibus expulsis, iudicis usque diem.

(*Regnum Scottorum*, ll. 34-40; Skene 1867: 118)

³⁰ A pesar de su título, esta obra del siglo XIV contenida en el MS Arundel 57 no es una interpretación de profecías anteriores sino una profecía original. Una descripción de su contenido, incluida la predicción expansionista universal de Edward II, se encuentra en Taylor (1911: 97-8).

³¹ La caída pseudo-milenarista a manos de los invasores ingleses se convirtió en una de las primeras convenciones episódicas dentro del *topos* del “Breton Hope”, el deseo de recuperación de los antiguos territorios celtas por parte especialmente del pueblo galés. Sobre el desarrollo de esta temática en las profecías medievales (muchas de ellas con la imagen del águila), vid. Ingham (2001: 59-63).

Ve regalibus, quod familiarissimi sui cadent

Ve fugantibus, quod Rex eradicabit eos a terra.

(*Ve Regalibus*, ll. 1-2; Webb 1824: 256)

Simultáneamente, la función exclusivamente apocalíptica del águila imperial, superando la parénesis profética que hemos visto en los escritos anteriores, es realmente infrecuente en este tipo de obras, pero en algún caso es posible hallarla. La condena sin paliativos de la nación a una destrucción purificadora, por mandato y deseo divino, no parecería un argumento aceptable en obras que, pese a su condición hipotética, pretendían tener valor histórico. Poner fecha, lugar y, en muchos casos, causantes de la culminación de la espera milenarista, por muy asumida que ésta estuviera, no estaría bien considerado entre los textos que entretrejan realidad historiográfica y ficción alegórica, ya que parecía chocar con el antiguo rechazo eclesiástico a la interpretación literal de los escritos apocalípticos. Incluso aquellos escritos manifiestamente guiados por el pensamiento apocalíptico, al estilo del *When Rome is Removed* antes mencionado, reducen el alcance o el impacto de sus previsiones catastróficas para evitar la exposición directa de la resolución milenarista.³² Sin embargo, existen algunas muestras en las que la actuación del águila, normalmente en compañía de otros seres legendarios, sí logra desencadenar la completa realización de las predicciones apocalípticas, rebasando los límites del sustento fáctico que los *vaticinia ex eventu* concedían y entrando en el terreno de lo absolutamente imaginario. La versión tardía en lengua inglesa de *The Prophecy of the Six Kings to Follow John*³³, por ejemplo, retoma el icono del águila de Cornwall de Geoffrey of Monmouth (que, en esta ocasión,

³² *When Rome is Removed*, tras su aterradora datación de las catástrofes apocalípticas, parece limitar el castigo divino a Berwick-upon-Tweed y las ciudades fronterizas con Escocia, mostrando la verdadera función amenazante (pero no irremediablemente teleológica) de toda la profecía (ll. 66-71).

³³ Datada por Scattergood tras el reinado de Henry IV (1971: 118), pero por Smallwood bastante antes incluso del final del siglo XIV (1985: 571-2), esta profecía continuaba una *Prophecy of the Six Kings* anglo-normanda (de principios del siglo XIV) que se había reproducido hasta en cuatro lenguas distintas en, al menos, ocho versiones diferentes a lo largo del siglo.

encuentra su final en Saverne, l. 182) para cambiar el rumbo relativamente verídico de la narración y adentrarse en un rapto milenarista que predice un final implacable para el país: “Wered with Goddes mowth, mai ze warrand! / [...] And on him sall light, whoso right redes, / Be vengeance of God for ald evill dedes” (ll. 213-20; Smallwood 1985: 582)). La entrada del águila en escena produce un punto de inflexión tan impactante en el poema que no deja lugar a dudas de su significación; a partir de la aparición de este ser, pertenezca al escenario histórico o se halle ya dentro de las fantasías futuribles del autor,³⁴ el destino de Inglaterra se precipita en un cúmulo de catástrofes (características, en su mayor parte, de la literatura pseudo-epigráfica) que llevarán a su desintegración final a manos del león y del dragón, ejecutores últimos de la ira divina:

Thurgh vengeance of God, drowned bese he.
Pan sall all Inghland on wonder wise
Be evyn partid in thre parties,
Waters and woddes, feldes and towne,
Bytwene þe dragon and þe lyoune.
And so efter þat time named sall it be
“Be Land of Conquest” in ilk cuntré.
Þus sall þe ayres of Inghland kinde
Pas out of heritage, als we here finde. (ll. 270-8; Smallwood 1985: 585)

La lucha apocalíptica, en esta ocasión, ha cambiado el águila por el dragón, pero los acontecimientos siguen el curso de la visión de Esdras de forma fiel. El que hasta la intervención del águila era el pueblo legítimamente bendecido por la divinidad (“The land in his time wele zemid sal be, / And of all gudes haveand plenté”, ll. 211-2) recibe el correctivo de un Dios que se ve traicionado por sus habitantes, partidarios del ave, y que culminará en su destrucción completa, recreación a escala de la Parusía milenarista.

³⁴ Para Smallwood (1985: 575) este cambio de tono en el poema es el elemento clave para situar cronológicamente su momento de composición. Hasta esta aparición, al final del reinado de la Cabra, es decir, de Edward II, los hechos profetizados se disponen de forma medianamente paralela a los eventos históricos; tras ese reinado, es decir, en algún momento del siglo XIV, el autor habría perdido el referente de la línea histórica, por alcanzar su propia época, y habría comenzado a especular sobre el futuro (de modo muy pesimista, como puede verse).

Esta *Prophecy of the Six Kings*, como también lo hace la profecía normalmente conocida como *The Reformation*³⁵ (en la que el también interviene un águila, aunque en un plano más secundario), no tiene reparos en ofrecer soluciones mesiánicas, o directamente apocalípticas, a las injusticias políticas cometidas a su alrededor, para lo que recurre a la imaginería apocalíptica de los libros apócrifos como modelo retórico.

Otra muestra de que la asociación significativa entre el águila y la expectativa escatológica debía ser efectiva en la literatura inglesa se halla en el hecho de que, con el paso de los siglos, esta figura se viera progresivamente rodeada de otros elementos directamente identificados con el pensamiento y la simbología apocalípticas, en especial, con imágenes procedentes del *Apocalipsis* juanino.³⁶ Tribulaciones cosmológicas, proclamaciones de voces angélicas (al estilo de Ap 12:10) y, sobre todo, dragones (con o sin los atributos de la bestia de Ap 12 y 13) acompañan con frecuencia al águila imperial, reforzando su mensaje apocalíptico a través de elementos más cercanos a la audiencia. De este modo, parece que al final del medievo ya no se hace necesario reducir el uso del águila a obras marcadamente prospectivas (profecías, *vaticinia ex eventu*, almanaques, etc.), sino que puede utilizarse en una amplia variedad de géneros con igual acepción escatológica. *The Siege of Jerusalem*, por ejemplo, recurre a una gran número de leyendas apocalípticas al transformar el águila romana en un “gay egle of gold on a gilde appul, / With grete dragouns grym, alle in gold wro3te”

³⁵ Incluida en el enigmático MS Rawlinson C.813 (editado por Jansen and Jordan, 1991), esta profecía ofrece más dudas acerca de su sentido real (que puede oscilar entre lo gravemente escatológico y lo paródico), dada la imposibilidad de precisar su fecha y, por ende, de concretar las condiciones en que fue compuesta. Sobre esta cuestión, vid. Jansen (1981).

³⁶ Obviamente, estoy haciendo referencia a la vertiente “imperial” del águila, no a cualquier aparición que esta tuviera en los textos literarios. Chaucer, por mencionar el ejemplo más conocido, incluye la visión fantástica de un águila dentro de su *Hous of Fame* (ll. 499ff), acompañada de multitud de elementos apocalípticos (muchos de ellos directamente tomados de la literatura apócrifa, como bien detalla Henkin 1941: 584-7), pero en este caso no está haciendo uso de la leyenda imperialista del ave. El águila de Chaucer, el mismo que había retratado Dante décadas antes, describe el *topos* ascensual del ser que transporta a los hombres hacia el cielo (en este caso, sólo hasta el Palacio de la diosa Fama), distinto al ave de Esdras. De hecho, la espiritualidad del águila de Chaucer no posee valor escatológico, a pesar del resto de elementos circundantes, sino gnóstico y contemplativo, como explicaba Steadman (1960).

(ll. 326-7; Kolbing and Day 1932: 18), confinada precisamente al mítico valle de Josafat,³⁷ a la hora de representar a Vespasiano (el que fuera identificado en varias ocasiones con el propio Anticristo) en su encarnación de epítome del mal. La significación apocalíptica del asedio romano sobre Jerusalén se transmite de forma constante durante todo el romance y la leve mudanza del águila pagana apunta en esa misma dirección, aportando una tradición parabíblica al cúmulo de símbolos milenaristas, que sería reconocible sólo por parte de la audiencia. En un terreno más espiritual, por otro lado, el tratado *Our Daily Work* (atribuido de forma muy dudosa a Richard Rolle of Hampole) utiliza el simil del águila asediando a un pueblo (“als an Egle he sprede his wengis and aboue þaim risis”, Horstmann 1895: 147) y lo acompaña de una visión del trono apocalíptico para argumentar que el amor conyugal se asemeja a “how God comes to his lofars”, es decir, para imbuir valores escatológicos al amor terrenal. Buscando el modo de ponderar la fuerza del sentimiento amoroso, el autor opta por la expresión visual de la culminación pleromática (el modo más taxativo en que un acto puede llevarse a cabo), para lo cual recurre al águila imperial que metafóricamente arrasa todo a su paso. Escritores ajenos al género profético, por tanto, aprendieron a emplear el símbolo del águila imperial, reforzada por otros elementos visuales apocalípticos, con lo que se redujo gran parte de su bagaje enigmático y extravagante.

No significa esto, sin embargo, que el valor del águila como ser profético disminuyera, ni que su mensaje catastrofista (que derivaba de su acervo significativo apocalíptico) dejase de tenerse en cuenta con el paso al Renacimiento. A mediados del siglo XV, el joven que iba a convertirse en Richard III llegó a obsesionarse con una versión contemporánea de la antigua *Prophecia Aquile* merlínica, asumiéndola como si estuviera haciendo referencia a su propia situación política. Confiando en que la figura

³⁷ En la Edad Media, considerado el emplazamiento probable del Juicio Final, como explica detalladamente Hall (1993: 81-5).

del *rex inutilis* apuntaría directamente a Henry VI y que la caída apocalíptica que había sido profetizada por el águila sería la derrota de la familia Lancaster (efectuado por su hermano Edward), Richard depositaba sus aspiraciones imperialistas en los poderes vaticos del águila, lo que es testimonio de lo que el animal seguía representando en su época (Sutton y Visser-Fuchs 1997: 193). Sin embargo, las propiedades espirituales del águila apocalíptica, especialmente su cometido como castigo divino, se vieron eclipsadas en el Renacimiento por la fascinación que el símbolo levantaba al plasmar la derrota de los enemigos ante las poco sobrenaturales fuerzas militares inglesas. En los siglos XVI y XVII, turcos, judíos y, sobre todo, los Habsburgo españoles fueron equiparados al águila de Esdras en diferentes panfletos nacionalistas, que acabarían cayendo ante el empuje de los soldados ingleses, nuevos ejecutores de una justicia divina más intuida que expuesta francamente. Sólo en algunos casos, como el de la profecía *Babylon is fallen* (que pronostica la destrucción franco-española en el año 1666), el tono apocalíptico se mantiene por encima de lo meramente político y patriótico, recuperando parte del sentido que tuvo en la Edad Media.

6.4. LOS PSEUDOAPOSTOLI

El fuerte impulso milenarista, o más bien la obsesión quiliástica, de los primeros siglos del Cristianismo condujo en muchas ocasiones a encontrar temáticas e imágenes apocalípticas donde no las había en un principio y que en muchas ocasiones desaparecerán de la tradición manuscrita al terminar el medievo. Si hay alguna razón por la que puede afirmarse que en la época post-apostólica y patrística la tradición apocalíptica aprendió a reinventarse desde los orígenes judíos (McGinn 1998b: 16), es por su capacidad de desarrollar materiales integramente milenaristas a partir de elementos ajenos *a priori* a la escatología, especialmente cuando éstos estaban presentes en escritos bíblicos no vinculados al pensamiento apocalíptico. Este es el caso, por ejemplo del motivo de los *pseudoapostoli* o “falsos apóstoles”, carente de significación escatológica en su fugaz mención escriturística y prácticamente inédito pasado el siglo XV, pero muy aprovechado, especialmente en Inglaterra, durante las últimas décadas del medievo por sus implicaciones apocalípticas creadas por los Padres de la Iglesia.

Los “falsos apóstoles” (originariamente, *Ψευδαπόστολοι*) solamente aparecen mencionados una vez en la Biblia, en la Segunda Carta paulina a los Corintios, y apenas se da información sobre ellos: “Éstos son *falsos apóstoles*, obreros engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Lo cual no es de extrañar, pues también Satanás se disfraza de ángel de luz. No es, por tanto, de extrañar que sus ministros se disfracen de ministros de justicia; pero su fin será conforme a sus obras” (2Cor 11:13-15). Asociados frecuentemente con los “que se llaman apóstoles sin serlo” del *Apocalipsis* juanino (Ap

2:2) y, en apariencia, relacionados con los “falsos testigos” (Ψευδομάρτυς) de 1Cor 15:15 y los “falsos hermanos” (Ψευδάδελφοί) de 2Cor 11:26, no hay ninguna manifestación útil en la epístola de Pablo para identificarlos con un grupo socio-religioso específico de manera concluyente. Diversas hipótesis desde la exégesis moderna han planteado alternativas acerca de quiénes podían ser estos adversarios que Pablo pretendía desenmascarar, pero las propuestas ofrecidas varían enormemente entre los estudios que opinan que serían representantes de incipientes sectas gnósticas de principios del Cristianismo (al estilo de los antinomianos),¹ los que ven en ellos a cristianos judaizantes que intentarían recuperar la integridad ritualista judía,² e incluso, los que consideran que tras ese apelativo se encuentran los genuinos apóstoles o sus enviados.³ Lo que es indudable es que no existe en las palabras de Pablo ningún atisbo de pensamiento apocalíptico al hablar de sus *pseudoapostoli*, quienes estarían emparentados con Satanás y predicarían para instaurar un reino de ignominia, pero sin muestra alguna de implicación teleológica o escatológica.⁴ Dentro de la tradición canónica, los falsos apóstoles paulinos no se distanciarían mucho de los Fariseos y Saduceos que reprobara Cristo por su tergiversación ideológica.

Sin embargo, la más que probable confusión entre tradiciones milenaristas, unida a la obsesiva necesidad quiliástica de encontrar señales proféticas y precursores

¹ Tesis defendida por Watson (1992: II, 760) apoyándose en afirmaciones paulinas de tono parecido como las que aparecen en Gal 10:5 y Gal 11:6.

² Probablemente la hipótesis más creíble, fue expuesta por Barrett (1970:378-87) tras hacer un estudio alejado de los aspectos históricos y centrado en la etimología de los términos usados por San Pablo al hacer referencia a los distintos grupos sociales judíos.

³ Polémica hipótesis defendida por Käsemann (1942: 34-6), basada en las confluencias de los Evangelios apostólicos con la Ley de Moisés, y comentada posteriormente por Bultmann (1947: 26ff) y Barrett (1964: 286-97).

⁴ Barrett establece una conexión, tremendamente débil y ambigua en mi opinión, entre el Falso apóstol judaizante de Pablo y la escatología del siglo I ya que “he has transgressed the limits of permissible disagreement and betrayed his people. This is felt all the more if, as at Qumran, his defection is taken to be part of the eschatological process [seen as an anticipation or fulfilment of an apocalyptic myth in 2Thess 2:11]. He lies; he is a false brother; his teaching deceives; worst of all, he is used by Satan to stir up the troubles of the last times” (1970: 395). No termino de encontrar la relación directa entre escatología y traición o deserción y, menos aún, cómo inferir el apocalipticismo de una facción religiosa

del Fin en los primeros siglos del Cristianismo, hicieron que los *pseudoapostoli* cobraran valor escatológico en los escritos apócrifos anteriores a los grandes comentarios apocalípticos del siglo IV. Tanto Tertuliano (*De praescriptione haereticorum* III.12-IV.5) como Cipriano de Cartago (*Epistola* 70.3) se muestran favorables a la identificación unitaria de los heréticos, los *pseudoapostoli* y los falsos profetas con el Anticristo y sus seguidores, manifestando una inquietud especial por aquellas personas que intentaban quitar importancia a la llegada de la Parusía como si tuviera que hacerse de manera velada.⁵ Por su parte, Ignacio de Antioquía (en su *Carta a los Efesios*, 7.1 y 9.1) reconoce en la predicación de estos falsos maestros las “piedras para construir el templo de Dios”, es decir, los signos antecesores de la Segunda Venida que, aunque fueran acogidos con optimismo por el obispo, representaban una clara amenaza milenarista para su audiencia. Según estos y otros apologetas de los siglos II y III, la imitación que estos falsos apóstoles hacían del testimonio dado por los apóstoles verdaderos podría considerarse como equivalente a la parodia que el Anticristo hace de los actos salvíficos de Cristo, con lo que los igualaría a los *antichristi* que menciona Juan en su Primera Carta,⁶ descritos como siervos del verdadero Anticristo. Por ello, no es de extrañar que el desaparecido *Commentarius* de Ticonio, con su extensión del *corpus Antichristi* al conjunto de seres e instituciones hipócritas, heréticas y paganas

por sus pretensiones de recuperación de ideas primigenias, y dicho estudio no ofrece más argumentos para justificarlo.

⁵ Cipriano unió a los “pseudo-Christum, pseudo-apostolum, et dolosum operarium” bajo la misma consideración (*Epistola* 74.26), multiplicando las connotaciones milenaristas de este grupo y anticipando posiciones que se harán habituales varios siglos después. Para una explicación más detallada, vid. Jenks (1991: 60-4) quien afirma: “The problems associated with false doctrines and heresy in the early church were frequently interpreted as the result of satanic activity or the opposition of the Antichrist. This was an element of the Antichrist myth in the third century which was associated partly with the understanding of the character of the Antichrist and partly with the belief that certain troubles would beset the people of God prior to the advent of the Antichrist” (1991: 60).

⁶ “Hijos míos, estamos en la última hora, y, como habéis oído, el anticristo viene; y ahora ya han surgido muchos anticristos; por eso conocemos que es la última hora” (1Jn 2:18). Recordemos que en el original griego, el término utilizado es ‘pseudo-cristos’, acentuando la idea de falsedad. Al fin y al cabo, de lo que Juan acusaba a sus *antichristi* era de ser “falsos maestros” por lo que sería mucho más fácil la confusión entre ambos (Williams 1965: 30-1).

pertenecientes a la Iglesia,⁷ ya considerara a los falsos apóstoles como uno de los grupos espirituales que prepararían la llegada del Anticristo y abrirían el camino hacia el *sabbath* milenario. La influencia del modelo hermenéutico ticoniano en Jerónimo, Gregorio Magno o Bede muestra cómo la confluencia de ambas tradiciones (una declaradamente milenarista y la otra no) se consolida progresivamente hasta que, ya entrados en el segundo milenio, hallamos a los *pseudoapostoli* como uno de los componentes indiscutibles del *corpus diaboli* que Rupert of Deutz describió en su *Expositio in Libros Regum* (2. 38). Durante la gran reforma apocalíptica del siglo XIII, y tras el *placet* recibido por su aceptación dentro de la *Glossa Ordinaria* (Rev. 13:1), los *pseudoapostoli* paulinos ya son parte incuestionable de los últimos acontecimientos, susceptibles de ser encarnados por cualquier enemigo espiritual del Cristianismo.

No obstante, hubo de ser Guillaume de Saint-Amour, filósofo y *magister theologiae* en París a mediados del XIII, quien diera vigencia a la figura del falso apóstol apocalíptico al tratar de argumentar sus feroces ataques a las órdenes mendicantes. Según Guillaume, a lo largo de las diferentes épocas históricas habría existido un arquetipo bíblico análogo representado por los Fariseos (en tiempos de la Antigua Alianza), los *pseudoapostoli* (en la época de la *ecclesia primitiva*) y los *antichristi* juaninos (durante la *ecclesia finalis*), que rivalizaría con los apóstoles genuinos en su expansión del mensaje divino, y cuyo rasgo preeminente era una hipocresía evocadoramente escatológica. A esta triada (imitación obvia de las muchas *similitudines* establecidas por Gioacchino da Fiore en sus tres estados) añadía el francés el corolario de los frailes como la manifestación en su propio período del prototipo de los falsos apóstoles, dada su tergiversación de las enseñanzas de Jesús y la amenaza que

⁷ Ticonio es el primer exégeta en alegorizar la figura del Anticristo y cambiar su condición de personaje físico e individual a una entidad tipológica, en la que se unirían los grandes enemigos apocalípticos de la Iglesia. Sobre esta percepción de la figura del Anticristo y cómo influyó en la exégesis del primer milenio, vid. Rauh (1973: 105-7) y Matter (1992: 41-46).

representaban para el resto de la cristiandad, tanto económica como políticamente.⁸ Durante el siglo XIII, los religiosos pertenecientes a las órdenes mendicantes consolidaban su poder como *magistri* dentro de la estructura jerárquica escolástica; ello suponía un desafío para los otros rangos seculares, por lo que se atacaba su condición de propagadores de ideas, advirtiendo de los peligros sociales que se correrían en caso de aumentar su influencia.⁹ La asociación mental con los fariseos y con los *pseudoapostoli* enfatizaba su carácter pedagógico y doctrinal, al mismo tiempo que arrastraba un bagaje milenarista que los situaba entre los signos que antecederían el desencadenamiento de la Parusía (aspecto que se encargó de repetir incansablemente Guillaume en su influyente *De periculis novissimorum temporum*, aunque sin mencionar de forma explícita a ninguna orden). Significativa en ambas direcciones, la encarnación de los frailes en los antiguos *pseudoapostoli*, no sólo confería valor apocalíptico a estos seculares (que pasaron a estar asociados al Anticristo en un amplio *corpus* de literatura antifraternal posterior),¹⁰ sino que ampliaba la difusión y el conocimiento de los falsos apóstoles, quienes llegaban al ámbito literario ficcional con la marca imborrable de seres escatológicos (Dawson 1978: 226-7).

Este ambiente contrario a las órdenes mendicantes fue el mejor campo de cultivo para el tópico literario de los *pseudoapostoli* a partir del siglo XIII, especialmente en Inglaterra. La filiación con la función apostólica de la que hacían gala las diferentes

⁸ Todo este planteamiento histórico se desarrolla en el *Fasciculum Rerum* (2:37-52) y en el *Liber de Antichristo* (Martène 1937: cols. 1294 y 1352-3).

⁹ En *De Phariseo et publicano* (1998: 15), Guillaume se muestra especialmente crítico con el hecho de que los frailes, gracias a la ayuda del Papa Inocencio IV, estaban multiplicando el número de “cátedras fraternales” (ostentadas por religiosos pertenecientes a las grandes órdenes), por lo que su influencia en el mundo cultural se hacía prácticamente monopolizadora (piénsese en la importancia de Alexandre de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino...).

¹⁰ El estudio básico de esta tradición literaria antimendicante es Szyttia (1986) o, en su forma previa resumida (1977). También resulta muy interesante para la comprensión del contexto religioso que originó la equiparación de los frailes con las fuerzas del Anticristo el estudio de Erickson (1975 y 1976).

órdenes de frailes, en especial los Franciscanos,¹¹ fue aprovechada por sus detractores quienes hicieron de ella el eje cardinal de sus ataques para identificarlos con su opuesto perfecto en la figura del falso apóstol. Las pretensiones apostólicas de los frailes, negadas de forma insistente por el clero secular (el único, según sus representantes, que podía asumir la función eclesiástica de los seguidores de Cristo, con acciones como la predicación, la confesión o la absolución), los conducían irremisiblemente a la encarnación del pseudo-apóstol, ya que añadían a su ilegitimidad apostólica el agravante del intento de engaño a los creyentes: su falta no sólo consistía en que no sucedieran a los primeros apóstoles en su función evangelizadora, sino en que trataban de convencer al pueblo (con obvios fines lucrativos) de que eran los verdaderos herederos de estos seres, hecho que los igualaba a los *pseudoapostoli* y, por ende, a los *antichristi* juaninos. El uso de este motivo apocalíptico era un recurso lógico para cualquiera que quisiera vilipendiar al clero mendicante y como tal se manifestó en la mayoría de sus apariciones en la literatura inglesa medieval.

En la Inglaterra del XIV, además, la controversia antifraterna (con el germen del motivo de los *pseudoapostoli* inserto en ella) cobró una significación especial dada la rápida expansión de las cuatro órdenes mendicantes principales y la draconiana usurpación que hicieron del privilegio de predicación, una vez que hubieron recibido la bula papal *Super Cathedram*, en 1300.¹² El ataque a las diferentes órdenes predicantes se hizo insistente y repetitiva, llegando hasta convertirse en convención textual, en los escritos procedentes de cualquier ámbito intelectual ya fuera eclesiástico (por

¹¹ Los Franciscanos mantenían la leyenda de que la congregación fue imaginada por S. Francisco durante una "missam de Apostolis" en Portiuncula, al escuchar el pasaje bíblico que conmina a los apóstoles a predicar el Evangelio por el mundo (Mt. 10:5-15). Por ello, la función evangelizadora y predicadora de los discípulos originales se convirtió en el motor básico de actuación dentro de la Regla Franciscana, alimentado por una fuerte corriente escritural que se renovó de forma continuada en los últimos siglos del medievo (Szittyá 1977: 301).

¹² Arnold Williams explica, a través del análisis de diferentes registros episcopales, cómo las órdenes mendicantes utilizaron la bula de Bonifacio VIII, que solamente exigía que no hubiera disputas por el

autoridades religiosas como Richard Fitzralph o el propio Wyclif y sus seguidores), escolástico (el caso de Nicholas Hereford) o incluso literario (con Gower, Chaucer y Langland, entre otros muchos). Sin embargo, al contrario de lo ocurrido en las disputas parisinas del siglo anterior, la polémica antimendicante inglesa se distanció pronto del ambiente universitario y del razonamiento especulativo y se refugió en la imaginaria bíblica, más injuriosa cuando era utilizada peyorativamente; casi todas las invectivas contra el *magisterium* de los frailes ingleses contienen alusiones a la figura de los Fariseos, a los *Vaes* del Evangelio de Mateo (23:13-30) o a los *pseudoapostoli* apocalípticos, con lo que el valor escatológico de la controversia se radicalizó notablemente en este país. Más allá de la disputa sobre la legitimidad de los derechos pastorales y pedagógicos que presenciamos en el resto de Europa, en Inglaterra “antifraternalism is not a straightforward tradition of political criticism [...] but a tradition of political theology, a tradition whose conventions are governed as much by eschatology, Salvation History, and the Bible as by political conditions in the real world of the friars” (Szittyá 1977: 288).

Un ambiente tal propició que la sistematización escrita del tópico de los *pseudoapostoli*, los cuarenta *Signa* que Guillaume de Saint-Amour incluyó en el capítulo 14 de su *De Periculis novissimorum temporum*, resultase un motivo convencional para los autores ingleses de la época. A esta lista de *signa infallibilia* por los que cualquier persona podía identificar a los frailes como los falsos apóstoles paulinos (al igual que los *antichristi* juaninos) recurrieron los grandes literatos ingleses para enfatizar el carácter escatológico de los frailes que aparecen en sus obras y, de paso, lanzar un mensaje apocalíptico que mostrase su preocupación sobre el inminente advenimiento. El primero de los argumentos de Guillaume, la designación de los

derecho a predicar entre los diferentes grupos clericales, para apropiarse de la mayoría de las licencias en decremento de los sacerdotes parroquiales (1960: 40).

modernos *pseudoapostoli*, es decir, de los frailes, como “*penetrantes domos*” (ya que forzaban tanto las puertas reales de las casas como las puertas metafóricas del *domus conscientiae* para entrar a escuchar confesión y predicar sin otra autoridad que la del Anticristo)¹³ fue utilizada por William Langland para incluir a uno de estos falsos apóstoles entre los signos que anteceden la llegada del Anticristo en su *Piers Plowman* :

‘I preye the’, quod Pees tho ‘ar thow passe ferther,
 What hattestow? I preye the hele nouȝte thi name’.
 ‘Certes’, seyde his fellow, ‘sire *Penetrans-domos*’.
 ‘ȝe, go thi gate’, quod Pees ‘bi god, for al thi phisyk,
 But thow conne somme crafte thow comest nouȝt her-inne!

(*Piers Plowman B. Pass. XX. 336-40*)

La entrada subrepticia del fraile en las casas plantea una analogía inmediata con la aparición engañosa y furtiva del Anticristo en el mundo, ocultando sus verdaderas intenciones y ganando adeptos entre los “inquilinos” habituales. Sin embargo, la conexión referencial que une a los *penetrantes* con el Anticristo se apoya irremisiblemente en los falsos apóstoles del *De Periculis* que explican la carga apocalíptica que los frailes ostentan en dicho pasaje. Sólo así se entiende que aquellos autores y obras literarias que dan muestras de la familiaridad con los escritos de Guillaume de Saint-Amour desarrollen esta imagen, que por el contrario se muestra inédita en tradiciones alejadas de la polémica religiosa. Sobre este mismo motivo doctrinal descansan otros fragmentos líricos, como los versos de *Piers the Plowman’s Crede*¹⁴ o el argumento completo de la canción “The Layman’s Complaint” (Robbins 1959: n. 68), textos que siguen a Saint-Amour de forma declarada, y en los que la imagen confiere una connotación apocalíptica de la que carecen otros ataques a los

¹³ El origen de este rasgo de los *pseudoapostoli* se encuentra en la Segunda Carta a Timoteo, de donde lo toma Guillaume (*Fasciculum rerum* 2:19-26). Según el apóstol, “los hay que se introducen en las casas y cautivan a mujerzuelas cargadas de pecados, que se dejan llevar de toda clase de concupiscencias” (2Tim 3:6).

¹⁴ “And that wicked folke wymmen bitraieth

frailes ajenos a este polemista. El que los frailes (identificados como los *pseudopostoli* apocalípticos) traspasasen los umbrales en las casas particulares, sugieren estos poetas, no sólo suponía un riesgo para la economía de los propietarios, sino también un acercamiento individual a los acontecimientos prometidos en los Últimos Días.

No será ese el único punto de conexión entre los frailes y los *pseudoapostoli* paulinos aprovechado en la literatura. Otro de los rasgos distintivos de la figura de los falsos apóstoles, el privilegio de la predicación evangelizadora, ilegítimo a ojos del resto de los sectores religiosos, será utilizado a finales del medievo para reclamar la prohibición papal de esta práctica. Algunos autores comprendieron inmediatamente que la colocación de las prerrogativas kerygmáticas de las órdenes mendicantes en un contexto apocalíptico ofrecía un paralelismo manifiesto con la entidad de los falsos apóstoles, por lo que se podía estigmatizar la labor de los frailes también desde la advertencia escatológica. Así, Gower, en su *Mirour de l'omme* (ll. 21596-7), Wyclif, en el *Leaven of the Pharisees* (chap. 2; Matthew 1880: 5), o el anónimo autor de *Piers the Plowman's Crede* añadirán a la falsedad de la misión apostólica el agravante de la relación con el Anticristo para denunciar el abuso pecuniario que los frailes ejercían por medio de la predicación:

With glosinge of godspells thei God's worde turneth,
And pasen all the pryvylege that Petur after used.
The power of the Apostells thei pasen in speche,
For to sellen the synnes for silver other mede. (*Piers the Plowman's Crede*, ll. 709-12)

La mención explícita de los apóstoles en algunos de estos pasajes, siempre acentuando la diferencia entre su labor evangelizadora y la de los frailes, simplifica una ecuación que sería innecesaria para cualquiera que estuviera inmerso en la controversia contra estas órdenes. Dentro del escenario pre-apocalíptico que diseñan estas obras (más

And bigileth hem of her good with glaverynge wordes
And therwith holden her hous in harlotes werkes." (ll. 50-2)

visual en Wyclif que en sus contemporáneos, pero presente en todos los casos), la única figura que había predicado con propósitos hipócritas era el falso apóstol paulino, por lo que la asociación con este grupo y sus connotaciones apocalípticas sería instantánea.¹⁵ El decreto *Super Cathedram* era percibido como el símbolo moderno del *charisma* apostólico pero desde una visión peyorativa, un nuevo Pentecostés que había descendido sobre los frailes para darles el don, no de predicar en diferentes lenguas, sino de engañar a sus parroquianos, con lo que la imagen pseudo-apostólica subyacía todas estas apariciones (Williams 1960: 42).

No obstante, la aplicación más fecunda del cariz hipócrita de los *pseudoapostoli* durante el medievo inglés se encuentra en la censura del *magisterium potestas*, la dispensa eclesiástica que obtuvieron las órdenes mendicantes para enseñar el Evangelio tanto en la universidad como en las iglesias parroquiales. Desde sus atriles o sus púlpitos, dominicos y franciscanos tomaron control de las corrientes ideológicas principales de la época, lo que les garantizaba una interpretación potencialmente tendenciosa no sólo de textos espirituales sino también de otros escritos canónicos o legales.¹⁶ Dentro del imaginario de sus detractores, esta facultad los igualaba irremisiblemente a la categoría de los antiguos falsos apóstoles paulinos, ya que se arrogaban una función exclusiva de los apóstoles originales (la interpretación de las acciones de Cristo) para obtener privilegios a costa de la ignorancia de sus vecinos. La manipulación que las Escrituras sufrían en sus manos con el objeto de sacar beneficios monetarios y sociales es la queja principal de los intelectuales de su tiempo, entre ellos John Gower quien, en su *Vox Clamantis* latino, establece en repetidas ocasiones una

¹⁵ Este efecto se perdería en el Renacimiento con las incipientes tradiciones pentecostalianas y carismáticas, pero nada de esto puede encontrarse aún en la Edad Media. La muestra más palpable está en que cualquier representación de la entidad maléfica se hace a través del Anticristo, no de Satanás (como se hará más adelante), remitiendo a un escenario apocalíptico en el que sólo podían figurar los *pseudoapostoli* paulinos o los *antichristi* juaninos. Sobre esta diferencia, vid. Thompson (2005: 42-3).

¹⁶ Una descripción compendiada de cómo esta potestad instructiva influyó sobre la espiritualidad de su tiempo nos la ofrece Edden (2005: 41-3).

tipología histórica entre los que considera los grandes hermeneutas impostores a lo largo del tiempo: fariseos, *pseudoapostoli* y frailes mendicantes (Bk. IV: ch. 16: 721-2; ch. 18: 813-6; ch. 18: 833-6, etc.; Stockton 1962: 186-90). Esta continuidad identificativa entre los “falsos maestros” de la Historia de la Salvación fue introducida en Inglaterra por medio de la *Defensio Curatorum* de Richard Fitzralph (Perry 1925: 63 *et passim*), donde realmente se avivó la polémica contra los frailes tras 1350,¹⁷ y dejó multitud de ejemplos entre los escritos *lollards*. El propio Wyclif, especialmente duro con las órdenes mendicantes, la aprovechó como eje central de su *Tractatus de pseudo-freris* (Matthew 1880: esp. 296-8)¹⁸ y la utilizó de manera reiterada en otras obras o sermones, como el *Speculum De Antichristo*.¹⁹ Sus seguidores no quisieron ser menos y el actualmente denominado *The Clergy may not hold Property*²⁰ (deba o no ser atribuido finalmente a Wyclif) o el anónimo *Lanterne of Lizt* incidieron en la misma analogía para solicitar el cese del privilegio docente de los frailes o recriminar su comportamiento de forma pública:

¹⁷ El obispo Fitzralph fue el gran azote de las órdenes mendicantes en Inglaterra y denunció, delante del mismo Papa, los abusos que los frailes cometían de forma impune en las distintas comunidades del país. Su observancia de los escritos de Guillaume de Saint-Amour es patente y ha sido analizada en multitud de ocasiones. Sin embargo, la crítica moderna no parecen recordar que Henry Bett demostró hace muchos años el conocimiento por parte de éste de las ideas de Gioacchino da Fiore y su convencimiento acerca de las correspondencias entre los tres *status* (1931: 84), precisamente en la conexión entre los “falsos apóstoles” y los frailes de su época, con lo que la carga apocalíptica de sus ataques tiene mayor peso y procede de fuentes más diversas de lo que parece a simple vista.

¹⁸ A lo largo de todo el tratado, las comparaciones entre los apóstoles genuinos, los falsos apóstoles y los frailes se utilizan como arma ofensiva: “ De apostlis weren so treftable, þat ʒif men tauʒten hem a betere ordre or þat ouʒt of here bileeue were fals, þei wolden sone assente to treuþe[...] when þei [friars] spoylen pore men, þei ben not ful of mercy, but louen betere stones of heere housis þen pore men or oþere freris. Hem wantiþ good fruyt, when þei pursewen trewe prestis bi gabbyngis and bi gylis for þei prechen freliche þe gospel. fflateryng þat þise men vsen telliþ þat þei iugen not wiþ-outen feynyng” (Matthew 1880: 305).

¹⁹ En el *Speculum de Antichristo*, los frailes aparecen como “anticristis clerkis” colocándose a medio camino entre las órdenes medievales y los *pseudoapostoli*: “For crist and his apostlis leften not prechyng of þe gospel, and ʒit þe deuelis lym maden discencion and grucchyng and fiʒttinge aʒenst hem. And goode men reseuyng cristis gospel, to ʒeue vs ensauple to laste trewe in prechyng þouʒ anticristis clerkis grucchen.” (Matthew 1880: 109)

²⁰ “[S]iþ criste and his apostles han uttirly forfendid hem, boþe in her lyuyng and techyng, as it suiþ playnly her-aftir. For it was neuer cristis lore to make prestis riche and knyʒtis pore” (Matthew 1880: 364).

How do 3e prestis performe þe apostlis lore þat stoppen trewe cristen men from
werkis of her cristendom. Þe apostlis vsid not þat maner whanne þei wenten aboute
to þe temple and mennes housis preching and techyng boþe to Iewis and heeþen
men. (Swinburne 1917: 102)

En poesía, Trevisa (a través de su traducción al inglés del tratado polemista de Fitzralph), *Piers the Plowman's Creed*²¹ o el anónimo autor de *Jack Upland*, como veremos más adelante, criticaron las enseñanzas de los frailes como si realmente fueran un precedente de los acontecimientos del Fin. Aunque será Chaucer quien, sin lugar a dudas, ofrezca la expresión más popular del fraile magisterial –identificado con los *pseudoapostoli*– en su descripción del “lymytour” que protagoniza *The Summoner's Tale*. De forma más minuciosa que cualquier otro rasgo, Chaucer nos detalla el modo en que el fraile saca provecho de la aparente ignorancia del campesino Thomas para proclamar las dotes interpretativas y de tergiversación de las Escrituras a su favor por parte del primero:

Nat al after the text of hooly writ
For it is hard to yow, as I suppose,
And therefore wol I teche yow al the glose.
Glosynge is a glorious thyng, certeyn,
For lettre sleeth, so as we clerkes seyn. (CT, Fragment D, ll. 1790-4)

No cabe duda de que toda la intervención de Friar John a lo largo del cuento, amparándose en que su “spirit hath his fostryng in the Bible” (l. 1845), apela a su superioridad exegética y que será debido a esta falsa aplicación hermenéutica que recibirá su castigo al final del cuento. Sin embargo, hay otros dos elementos que son

²¹ No deja de llamar la atención que un poema pretendidamente popular, como *Piers the Plowman's Crede* intenta ser, incida más en el privilegio magisterial de los frailes que en el daño que la concesión de este privilegio ocasiona al pueblo:

“And also this myster men ben 'Maysters' i-called,
That the gentill Iesus generallyche blamed,
And that poynt to his Apostells purly defended.
But freres haven forgotten this -- and the fend suweth,
He that maystri lovede, Lucifer the olde --
Wher Fraunceis or Domynek other Austen ordeynide
Any of this dotardes doctur to worthe,
Masters of Dyvinitie, her matens to leve” (ll. 574-81)

recurrentes en la narración y que emparentan con la perseverancia de esta crítica a los órdenes mendicantes: en primer lugar, existe una línea continua que asocia la labor de los frailes con las funciones y características de los antiguos apóstoles, defendida con la mayor hipocresía por el protagonista de la historia. Su estilo de vida imita al de los seguidores de Cristo (“We fare as seith th’apostle; clooth and foode / Suffisen us, though they be nat ful goode”, ll. 1881-2), su misión predicadora está legitimada por ellos mismos (“in prechyng is my diligence, / And studie in Petres wordes and in Poules”, ll. 1818-9) y, en general, sus acciones se equiparan a las de los apóstoles bíblicos (“I walke and fische Cristen mennes soules / To yelden Jhesu Crist his propre rente”, ll. 1820-1). Por otro lado, de manera periódica encontramos referencias escatológicas, en forma de alusiones puntuales: al *Dies Irae* (l. 1834), a revelaciones situadas tras la muerte (ll. 1854-1868), a la *anástasis* cristológica (l. 2107) o al propio profeta Elías (l. 1890). Dichas alusiones, sin declararlo de manera explícita, conectan las circunstancias de la acción con el pensamiento milenarista. En la confluencia de estos tres motivos reiterados, y sin necesidad de que Chaucer lo exprese abiertamente, hallamos la figura apocalíptica de los *pseudoapostoli* paulinos que enfatiza la invectiva contra los frailes y su poder interpretativo pero que, al mismo tiempo, no puede evitar la trascendencia escatológica que adquiere el relato.²²

Así pues, puede observarse que en Inglaterra la imagen de los *pseudoapostoli* apocalípticos estuvo vinculada de forma exclusiva a la disputa contra los frailes, incidiendo en diferentes aspectos de ésta pero sin salirse de su contexto. Esa sería también la aplicación que le dio el autor de *Jack Upland*, tratado de finales del XIV o

²² Aunque considerando más profundamente la tradición continental antifraternal y evitando las repercusiones apocalípticas, Szittyta (1974) alcanza una conclusión similar en su esclarecedor análisis de *The Summoner's Tale*. Sobre las implicaciones apocalípticas de la figura de Friar John, vid. Hagen (1996: 88-90).

principios del XV,²³ aunque explotando los diferentes nudos significativos que esta imagen proporcionaba. En esta obra, se retoman todos los motivos que hemos visto anteriormente, puesto que, como aclara el autor al principio de la misma, su objetivo principal es “make my moone that Anticrist and hise disciplis, bi coloure of holynes, wasten and disceiven Cristis Chirche bi many fals signes” (ll. 1-3), identificando como tales discípulos a los frailes de su época. Sin embargo, en *Jack Upland* no se recurre al símbolo de los *pseudoapostoli* como simple elemento de la tradición heredada de Guillaume de Saint-Amour, sino que el autor parece querer expandir la significación escatológica oculta tras la imagen, probablemente para aminorar el carácter maléfico de los frailes y subrayar la advertencia apocalíptica que en este caso llega a presentarse como verdaderamente amenazante. Al ser calificada como “Wycliffite text” por la crítica moderna (Dean 1991: 4; Barr 1994: 119, entre otros), está claro que se encuentra en la vertiente más milenarista del movimiento *lollard*, la misma que originó obras como *Opus Arduum* o el *De Papa* atribuido a Wyclif, y que se hallaba menos preocupada por cuestiones doctrinales y por disputas intereclesiásticas.

Jack Upland diseña desde el comienzo un escenario apocalíptico para emplazar la situación incoherente en la que se encuentra la Iglesia inglesa de su época. No sólo el rango mendicante (centrado, claro está, en las cuatro órdenes predominantes) es un foco de corrupción milenarista (ll. 11-3), sino que las dispensas que consienten ese lamentable estado (l. 119) así como el resto de las clases sociales que permiten su actitud abusiva conducen a la creación de un panorama precursor de la llegada del Anticristo:

²³ La datación de la obra ha sido discutida en diferentes ocasiones sin resultados definitivos. Frente a fechas tempranas, dentro del XIV (como la de Heyworth 1967: 308-9), existen hipótesis sobre una redacción posterior, ya entrado el XV (Robbins 1970: 266), o incluso en los alrededores de 1420 (Hudson 1997: 182). La cuestión no es baladí ya que, dependiendo de la datación de esta obra, se puede establecer una cronología de otras obras que surgieron como respuesta a ella, *Friar Daw's Reply*, *Upland's Rejoinder* o las *Responsiones ad quaestiones LXV* de Woodford, y sobre todo, se puede definir la relación de influencia con muchos escritos *lollards* con los que tiene ideas comunes.

And thus bi Anticrist and hise clerkis ben vertues transposid to vicis, as mekenes to cowardise, felnes and pride to wisdom and talnes, wraththe to manhode, envye to justificacioun of wrong, slouth to lordlynes, coveytis to wisdom and wise purvyauce, glotonye to largynes, leccherie to kindeli solace, mildenes to schepisshenesse, holines to ipocrisie, heryse to pleyne sadnes of feyth and oolde usage, and Holy Chirche to synagoge of Satanas. And lest that this greete abhomynacioun of Antecrist were aspied and lettid, he hath suspendid prestis fro her office and govun hem greete wagis of possessiouns and dignytees agens Cristis lawe. (ll. 38-46)

Por eso, cuando los frailes son calificados como las “oost agens Cristis ordinaunce” (l. 48; nótese la alusión a las tribus de Gog y Magog) o situados “in the myddilward of Antecristis bateil” (ll. 54-5), el autor ya ha conseguido su objetivo de conectar directamente a estas órdenes con el temor a la Parusía. Las connotaciones apocalípticas que poseen estos religiosos, sustentadas por décadas de imaginaria escatológica en textos contrarios a los frailes, no necesitan de la simbología de los *pseudoapostoli* para establecer esta relación, puesto que ya son manifiestas a lo largo del tratado. El propósito básico que la imagen de los falsos apóstoles poseía en la tradición literaria inglesa ya había sido alcanzado, por lo que la mención explícita de este grupo, aparte de reforzar lo anteriormente dicho, debería tener otra función:

Frere, sith Crist and Hise apostlis ordeyneden preestis to preche, and preie, and sacramentis to mynystre to the puple, yhe, a thousande yeris bifore youre capteyns and prestis han suffrid you as foolis to come in among the puple, whi ben ye so unkynde as bastard braunchis to pursue prestis to prisonynge and to fire for preching of Cristis lawe freli, with-ouen sillinge of the Gospel? (ll. 197-201)

No obstantte, un análisis más detallado de las acusaciones que las casi setenta preguntas de Upland plantean a los frailes nos muestra que es precisamente esta comparación con los apóstoles (con los verdaderos, hasta hacer emerger la figura de los *pseudoapostoli*) la que diseña la línea recurrente que subyace toda la obra. La dispensa que, según el autor, autoriza a la creación de las órdenes mendicantes, sea ésta una bula determinada o sea una alegación abstracta (como sugiere Dean, nota l. 126), contrasta

inmediatamente con la acogida pentecostal de los apóstoles en su labor fundacional (l. 126-7); la construcción de opulentos conventos donde residir se compara con la vida ambulante de los seguidores de Cristo (l. 135); la función evangelizadora apostólica empequeñece los actos proselitistas de los frailes, quienes llegan a robar niños para “convertirlos” a su secta (ll. 168-70 y posteriormente ll. 281-2), etc. Así se establecen a lo largo del tratado hasta diecisiete comparaciones con los apóstoles, con lo que el apelativo *contrarien*²⁴ que se les achaca hacia el final hace más hincapié en su encarnación como *pseudoapostoli*, y por tanto, en su papel fundamental en la preparación de la Parusía, que en su oposición o corrupción de los valores tradicionales de la Iglesia. Su condición principal procede de ser la “bastard braunche” de los apóstoles originales, remedo de su designio soteriológico, por lo que reciben un encargo particular en el desarrollo de los acontecimientos apocalípticos: “But what ordre is that that wole have of alle men and geve hem not at her nede? This moost Antecristis ordre nede be.” (ll. 77-9).

Esta orden apostólica del Anticristo, paralela a los primeros discípulos de Jesús, va a recibir a lo largo de la obra las principales denuncias, procedentes de los tratados de Saint-Amour, que hemos visto reiteradas en la tradición inglesa de los siglos XIV y XV. De este modo, el autor va a incidir en su faceta de *penetrantes domos* ironizando sobre la fórmula bíblica coreada al entrar en las casas de sus futuras víctimas (“ye winnen more with *In principio* than Crist and Hise apostlis and alle the seintis of

²⁴ “Frere, whi make ye so many maistris among you agens Cristis biddyng in the Gospel, seiynge that oon is maister, oon is Lord, and this ye contrarien bi many waste and costli meenes?” (ll. 237-9). Como reconocen Heyworth (1968: nota a l. 238) y también Barr (1994: 104) el verbo *contrarien* (procedente del término legal *contrarietas*) era una de las palabras preferentes en el vocabulario *lollard* para expresar la función antagonista que la gran mayoría de los rangos eclesiásticos representaban frente al ideal espiritual de Cristo. La “holi chirche of Crist and his seintis” (como la definieran Wyclif o William Thorpe) no lograba hacerse efectiva por la acción opositora que el fraile idealizado en *Jack Upland*, así como otros estamentos religiosos, realizaban al *contrariar* la utopía espiritual imaginada por los *lollards*.

hevene”, ll. 194)²⁵, o acusándolos de arrebatarse a los niños a sus padres (l. 168). Igualmente va a insistir en sus actos simoníacos, tanto en la venta de bulas y concesiones eclesiásticas (ll. 272-4) como en el cobro por realizar los ritos propios de su cargo (ll. 160-1; l. 212) o, en su grado máximo, por administrar sacramentos tales como la comunión, culmen de la avaricia de estos seres a los ojos del narrador.²⁶ No se olvidará tampoco este último de atacar su hipocresía al predicar ante los feligreses, a quienes relatan “fals fablis of freris and feined myraclys” (l. 188), no sólo para obtener beneficios pecuniarios sino también para desprestigiar a los clérigos rivales que sí actúan como los verdaderos apóstoles. Y, por supuesto, denuncia en repetidas ocasiones el abuso interpretativo que cometen al tergiversar las Escrituras ante sus parroquianos, equiparándose a los antiguos fariseos como pseudo-maestros de la Iglesia,²⁷ y escudándose en su *magisterium potestas* para adaptar la Ley de Dios a su propia conveniencia:

For hou schulde ye endure undampned to helle to leve Crist and His lawe for youre rotun ritis, and seie that Goddis lawe is fals to fourme or to lerne, til ye hadden founden a glos feyned of youre wittis. (ll. 328-31)

Jack Upland, por tanto, compendia todos los motivos asociados a la imagen de los *pseudoapostoli* paulinos porque a través de todos ellos, junto con la comparación deshonrosa de éstos con los apóstoles de la *vera ecclesia christi*, puede ofrecer un paralelismo preciso del desequilibrio existente entre el ideal social al que aspira su autor y el ambiente en el que realmente vive. La imagen de los falsos apóstoles simbolizando a los modernos frailes es sólo el elemento más recurrente de un escenario pre-milenarista creado a partir de la distorsión de los principales condicionantes sociales que

²⁵ El inicio del cuarto evangelio, la cita bíblica que acostumbraban a entonar los frailes cuando visitaban a sus parroquianos, suscitó diferentes sátiras entre los escritores de la época. Recuérdese cómo la descripción del “Friar” chauceriano utiliza el mismo tópico: “For thogh a wydwe hadde noght a sho, / so plesaunt was his ‘In Principio’, / Yet wolde he have a ferthyng, er he wente” (CT, “General Prologue”; Fragment A, ll. 253-5).

Cristo propusiera. La antítesis apostólica ejemplifica la crisis de la clase religiosa que, a su vez, sólo es el primero de los estamentos en decadencia finalista, para lanzar su alarma apocalíptica de debilidad social previa a la irrupción del Anticristo en el mundo²⁸:

And thus hath Crist taught bothe bi dede and bi word, as Holi Writ berith witnes in many placis, and thus was Cristis Chirche governed a thousand yeer and more. But Anticrist hath govun leve to leve al this and to do another maner. (ll. 15-7)

La inquietud apocalíptica, fruto del desfase entre la realidad presente y el ideal evangélico,²⁹ es el verdadero centro temático de *Jack Upland* y por ello la figura de los *pseudoapostoli* se integra de forma perfecta en su estructura. La controversia con los frailes no constituye sino uno de los ejemplos visibles en que se plasma esa angustia a principios del XV, el más impactante dentro del panorama religioso, pero que en ningún caso orienta la trama del texto. La acusación primordial de Upland no versa sobre los privilegios de los frailes o sus vergonzosas conductas en la actividad diaria, al estilo del

²⁶ “And if thou sillist Cristis bodi for a penye, thanne art thou worse thanne Judas that soolde it for thritti pens. Where is a falsere symonyent if thou wolt not preie for a man but for a penye?” (ll. 215-8).

²⁷ “Ye ben verri Fariseis that don oon and seien another contrarie therto” (l. 315)

²⁸ Coincido, por tanto, con Helen Barr en ver *Jack Upland* como un tratado esencialmente social, preocupado por la decadencia de todos los niveles estamentales, antes que centrado en una polémica determinada concerniente a las órdenes mendicantes. Para esta estudiosa, la crítica social se realiza a través de la simbología trinitaria, sin considerar los elementos apocalípticos, pero revierte en las mismas conclusiones: “*Jack Upland* draws an analogy between the three estates and the persons of the Trinity. Upland states that the three estates were created by God, with the lords to represent the Father, priests to represent the Son, ‘and þe comouns to presente þe good lastinge wille of þe Holi Goost’. Transgression against this tripartite ordering of civil society or the Church is hotly condemned” (2001: 137).

²⁹ No debemos olvidar el papel “judicial” que esa comparación representaba dentro del imaginario *lollard* y que llega a hacerse angustioso incluso en esta obra. Cualquier enfrentamiento con lo proyectado en las cartas apostólicas conducía a la desesperación a los reformistas *lollards* (recuérdense, por ejemplo, el *Of Mynystris in þe Chirche* de Wyclif o el tratado *De Sex Iugis*), cuando no a la desesperación apocalíptica. Sobre este respecto en *Jack Upland*, puntualiza Somerset: “The basis for the juridical contrast Upland sets up here is partly biblical: his contrast between the rule provided by kings and that of ecclesiastical rulers who slay men, conspire, damn the true and raise the false draws on the Wycliffite account of biblical history according to which in the Old Testament men were first ruled by judges from the time of Moses until Samuel, then by kings, and then (after kings succumbed to idolatry) by priests whose misrule eventually culminated in their conspiracy to kill Christ. Wycliffites typically emphasize that this progression represents a decline from pure adherence to God’s law, and draw a parallel to New Testament and subsequent history. Under Christ and his apostles Christians were ruled as by judges. [...] But where regal rule is corrupted and adulterated by the institutional church’s meddling in secular affairs, Christians are ruled as the Jews were by priests, scribes and Pharisees” (1998: 147-8).

Defensio Curatorum de Fitzralph, sino en cómo esa actuación conduce a la tolerancia del Anticristo en su pronta llegada.

De hecho, la mejor muestra de esta preponderancia apocalíptica puede verse en la tendencia que las continuaciones de *Jack Upland*, *Friar Daw's Reply* y *Upland's Rejoinder*, tomaron años después. *Friar Daw's Reply*, respuesta a *Jack Upland* desde el bando mendicante, no se preocupa tanto de defenderse contra las acusaciones de corrupción entre los frailes, como de achacar la amenaza apocalíptica a la existencia de los *lollards*.³⁰ El tratado aumenta su contenido escatológico (de hecho, los versos 129-209 son una paráfrasis de los capítulos 8-11 del *Apocalipsis*) pero cargando las culpas en la dirección opuesta, identificando a los seguidores de Wyclif como los genuinos *antichristi* modernos. La aparición de los apóstoles a lo largo del texto (ll. 604, 679-80, 773-4, etc.) intenta sacudirse la conexión con los *pseudoapostoli* del tratado anterior,³¹ no disculparse de los actos que se le atribuyen, con lo que advertimos que la cuestión fundamental a discutir no es antifraternal sino milenarista. Lo mismo hará la contrarréplica de *Upland's Rejoinder*, donde el mensaje apocalíptico monopoliza el poema y las imágenes de los falsos apóstoles, los *pseudoprophete* (l. 54) y su Iglesia terrena volverán a ser el arma arrojadiza principal para lanzar inculpaciones escatológicas:

³⁰ La apertura del poema no quiere dejar lugar a dudas de quién provocará las profecías juaninas:

“Now apperith the prophecie that Seint Joon seide
 To joyne therto Johel in his soth sawis:
 The moone is al blodi and dymme on to lokyn,
 That signefieth lordship forslokend in synne;
 The sterres ben on erthe throwun and fallen to the erthe,
 And so is the comounte treuli oppressid.
 The sunne is eclipsid with al his twelve pointes
 By erreure and heresie that rengnith in the Chirche.
 Now is oure bileve laft, and Lollardi growith” (ll. 5-13)

³¹ En un hábil artificio retórico, el autor de *Friar Daw's Reply* evita la mención explícita de los falsos apóstoles a lo largo de todo el poema, sabedor de la fuerte tradición centenaria que conectaba, de forma inevitable, a este grupo con los frailes. Así, todas las réplicas a las denuncias apostólicas de Upland se harán de forma negativa, objetando contra las comparaciones ignominiosas que el tratado *lollard* estableciera con los apóstoles originales, nunca atacando su designación como los modernos *pseudoapostoli*.

For if thou callist Holichirche the techyng of Crist,
The reules of apostles, the lyf of hem alle,
I summitte me to hem, and wil while I lyve.
If thou callist, Dawe, your Dominikis reules,
With determinacion of many false prestes,
Holichirche - as I wene as oft thou hast done –
I forsake the for ever, with this cursid Chirche. (ll. 296-302)

Por eso, el uso de la imagen de los falsos apóstoles apocalípticos, heraldos de los tiempos en los que el Anticristo impere en un mundo premilenarista, se hace idónea en tratados como *Jack Upland* o *Upland's Rejoinder*. Su aplicación a la polémica contra los frailes, el empleo habitual que este motivo tuvo en la literatura medieval inglesa, servía para añadir a las acusaciones contra esas órdenes un aspecto significativo adicional que las conectaba a la permanente amenaza apocalíptica, aunque se tratase de algo puramente anecdótico. Sólo en obras cuya preocupación primordial era la inminencia del Fin, como el tratado de Upland, la imagen podía desarrollar completamente sus enlaces significativos con otros elementos de la imaginería escatológica. Al no promoverse este uso del motivo, y tras el progresivo abandono de la polémica contras las órdenes de frailes a lo largo del siglo XV, la imagen de los *pseudoapostoli* apocalípticos se perdió con la llegada del Renacimiento y apenas se encuentran restos en la literatura posterior al medievo.

6.5. LA PSICOSTASIS

A pesar de la vigencia que el apocalipticismo tuvo durante toda la Edad Media, es cierto que la originalidad de sus expresiones literarias se vieron reducidas de forma drástica a partir del siglo III d.C. Después de la todavía prolifera literatura del período post-apostólico, con textos visualmente muy creativos como el *Pastor de Hermas* o el *Apocalipsis de Tomás*, la producción de escritos apocalípticos se decantó por la elaboración de temáticas e imágenes procedentes de tradiciones anteriores en vez de por la creación de nuevos elementos imaginativos, haciéndose más reflexiva y dogmática aunque mucho menos novedosa visualmente. La época patristica estaba más preocupada por convertir el pensamiento escatológico en algo consistente, afianzado sobre bases ideológicas y no sobre fantasías imaginarias, por lo que la aparición de material visual original se hizo menos frecuente. Pese a la afirmación de McGinn de que “the apocalyptic tradition continued to renew itself, not only through the study of texts of the classical period, but also by the creation of new scenes in the drama of the End” (1998: 16), todos los estudiosos coinciden en destacar un cambio gradual del centro de interés apocalíptico desde lo estéticamente visual a lo filosóficamente doctrinal.

No obstante esta disminución, diferentes tradiciones visuales surgieron en los primeros siglos de la Edad Media para cubrir las necesidades que las nuevas enseñanzas escatológicas requerían. Casi siempre asociadas a temáticas o escenarios de textos canónicos, estas tradiciones no llegaron a tener la repercusión de los grandes símbolos de la literatura apocalíptica clásica, aunque su aparición en la literatura medieval no es

tan infrecuente y se conservan suficientes muestras como para hacernos pensar que su conocimiento era compartido por la mayoría de los lectores. Ampliaciones sobre la materia del Anticristo, situaciones relacionadas con la expectativa quiliástica o escenas vinculadas al Juicio Final, como es el caso de la *psicostasis* que nos ocupará en este capítulo, afloran en la segunda mitad del primer milenio y pasan a formar parte del colectivo ideológico milenarista, disponible a los escritores de ficción de los siglos posteriores. La nueva iconografía de Adso de Montier, Hildegard of Bingen o Gioacchino da Fiore dista mucho de gozar del impacto de la imaginería de Juan de Patmos o de los autores del *Libro de Enoch*, pero su influencia en la literaturas europeas de finales del medievo (incluida, por supuesto, la inglesa) es indudable.

La *psicostasis*, el pesaje de las almas en el Juicio Final para determinar si los que eran juzgados debían ser salvados o condenados eternamente, no era un motivo originariamente cristiano. Referencias cercanas, con el símbolo de la balanza utilizado para pasar sentencia acerca de valores morales, se encuentran en el libro de Job¹ o incluso en escritos apocalípticos como *Daniel*,² el *Libro 4 de Esdras*,³ o el *Testamento de Abrahán*,⁴ pero su conexión con la expectativa escatológica es muy leve y nunca se hace mención expresa de un juicio universal. Sí se hace en el *Libro de los muertos* egipcio (lib. V: “Thoth y Osiris”), probable origen mitológico de la imagen,⁵ de donde sería recogido y parcialmente adaptado por griegos, romanos y por diferentes pueblos paganos del este de Europa antes de filtrarse en la Iglesia copta alrededor del siglo IV (Pearson 2004: 168). Sin embargo, el recorrido de entrada en el occidente cristiano es difícil de trazar, ya que entre las imágenes aparecidas en Armenia y Asia Menor durante

¹ “Pésame Dios en la balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad” (Job 31:6).

² “Tú has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso” (Dan 5:27).

³ “Pesa en la balanza nuestras faltas y las de los habitantes de la tierra, y se verá de qué lado se inclina el platillo” (4Ezr 4:34).

⁴ “Delante de la mesa estaba sentado un ángel resplandeciente, que sostenía en su mano una balanza” (Test. Ab. 12:9).

⁵ El origen egipcio de la *psicostasis* y sus posibles relaciones con otros ritos persas e indios es estudiado por Branson (1967: 122-3).

el siglo V, pioneras en la representación de ángeles realizando el ritual del pesaje (Perry 1912: 101) y los primeros restos de esta iconografía en las cruces irlandesas de Monasterboice del siglo X (Henry 1967: 169-72) no existen restos que den testimonio de cómo pudo penetrar en el oeste de Europa en la época altomedieval.⁶ Algunas anécdotas con el motivo de la balanza en contextos cercanos, aunque no directamente escatológicos, presentes en escritos de Juan Crisóstomo (según el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, *Epil.* cap. CXVIII), San Ambrosio (*Apología de David*, VI, 24; apud Carozzi 1994b: 31) o Anastasio el Bibliotecario (apud Baschet 1995: 175) aportan indicios para creer que la imagen no sería desconocida durante la segunda mitad del primer milenio, a pesar de no dejar huellas documentales. La descripción en una homilía anglosajona del siglo XI que se nos ofrece del arcángel San Miguel, el que será el principal ejecutor de la *psicostasis* en la tradición tardomedieval europea, nos hace pensar que ya existiría la conexión entre esta figura y el motivo del pesaje, aunque ésta no constituya un testimonio directo: “he [Saint Michael] sceal on domesdæge anra gehwelcum men his dæda edlean forgildan”.⁷ Lo único que se puede afirmar es que, a partir de los siglos XII y XIII, la imagen del pesaje de almas se hizo relativamente frecuente dentro de las representaciones del Juicio Final en los tímpanos y frescos de iglesias románicas,⁸ y como motivo iconográfico común entre los iluminadores de salterios devocionales a lo largo de toda Europa.

⁶ Tampoco parece que haya existido un gran interés por parte de los estudiosos de iconografía y simbología medieval en descubrir más información sobre la *psicostasis*. Desde el interesante pero antiquísimo estudio de A. Maury (1844) nadie parece haber prestado atención a este motivo salvo en menciones ocasionales (Cognac 1955: 17; Kretzenbacher 1958: 29-36) hasta Catherine Oakes, cuyo ensayo, pese a centrarse en dicha imagen, sólo atiende a las expresiones en que la Virgen aparece como intercesora (2001: 23-8).

⁷ En “In Praise of Saint Michael” (Grant 1982: 63). Como puede verse, se dan todos los elementos significativos que aparecerán en la *psicostasis* posterior, excepto la propia imagen central de la balanza.

⁸ Es central en las fachadas de las catedrales y templos más importantes del período, como la de St. Lazare de Autun o la de St. Foy en Conques, cuya explicación e integración dentro de la escena completa del Juicio Final nos ofrece Denny (1982: 533-5). En Inglaterra, puede encontrarse como motivo central en las iglesias de St. Leonard en Stowell (Gloucestershire) y St. Peter en Chaldon (Surrey) y como elemento ornamental en multitud de templos y monasterios románicos (muchos de ellos recogidos por Breeze 1991).

Dejando a un lado las representaciones artísticas y centrándonos en el aspecto literario, hay que reconocer que la evolución de la *psicostasis* en textos que pudiéramos calificar como de ficción es relativamente tardía. En las artes plásticas, la imagen de una multitud de hombres sobre los platillos de una balanza podía ser tremendamente efectista, y de ahí su rápida expansión, pero planteaba muchas dudas si se consideraba de forma abstracta. Cualquiera podía darse cuenta de que, a pesar de incluirse dentro del Juicio Final, la realización de la *psicostasis* obligaba a someterse a un proceso jurídico individual, el pesaje de las buenas y malas acciones de cada persona por separado, con lo que se reabría la polémica acerca de la ambigüedad universal e individual del Juicio.⁹ Es probable que el motivo despertara cierto reparo en los autores más temerosos del rigor eclesiástico romano, por lo que, hasta que la polémica de la universalidad del Juicio Final no fue relativamente zanjada por medio de las enseñanzas de Lombardus (*Sententiarum libri quatuor* 4.43) o de Richard de St. Victor (*De judiciaria potestate in finali et universalis iudicio*, PL 196: 1177), ello sería una razón para retrasar aún más el empleo de la *psicostasis* en textos religiosos.

Dentro de este tratamiento tardío, y si exceptuamos algunas alusiones efímeras siempre vinculadas a la tradición bizantina,¹⁰ una de las narraciones fundacionales del Juicio Final donde la escena de la *psicostasis* tiene verdadera relevancia la ofrece Jacobo de Voragine en su *Legenda aurea* (“*De assumptione sancte Mariae*”). En ella, el hagiógrafo italiano despliega ya algunos de los elementos visuales y significativos con

⁹ Esta fue una de las cuestiones más polémicas durante la época patrística que no llegó a verse meridianamente resuelta hasta los siglos XI y XII. La existencia de un juicio individual inmediatamente posterior a la muerte surgió como una necesidad natural en los primeros siglos del Cristianismo, ante el retraso de la tan ansiada Parusía. Sin embargo, a partir de la corriente espiritualizadora de los eventos apocalípticos, posterior al siglo IV, que hacía inane la realización de ese juicio intermedio, quedó como un tema problemático sobre el que muchos Padres de la Iglesia no quisieron profundizar por miedo a soliviantar la ortodoxia romana. Solamente la llegada de la escolástica sirvió para afrontar y cerrar definitivamente esta temática (McGinn 1998c: 370-7).

¹⁰ Como el relato de la *Vida de San Juan el Limosnero*, atribuida tradicionalmente a Leoncio de Neápolis (apud Gaiffier 1967: 247-8) o el escrito de León el Diácono sobre el emperador Tzimiscés (Oakes 2000: 14-5).

los que nos encontraremos de forma recurrente en los siglos posteriores: la significación primaria de la justicia, previa a la esperanza escatológica, se plasma a través del símbolo fundamental de la balanza y con el acto del pesaje, que no se realiza sobre la abstracción que el alma representa (como ocurrirá cuando el motivo esté más desarrollado), sino de las más fácilmente comprensibles buenas y malas acciones de cada individuo. La necesaria aparición de la teofanía está representada por los demonios que defienden su platillo, mientras que la misericordia judicial, que constituirá el mensaje principal a finales de la Edad Media, se refleja en el acto de la Virgen que se apoya en el platillo de la salvación para favorecer a los juzgados. Sin embargo, en este estadio todavía se echan en falta algunos componentes esenciales de la escena, especialmente un psicopompo que acompañe a los juzgados a la balanza (que habitualmente será identificado con el arcángel San Miguel). Debido al carácter primitivo de su concepción, queda patente que la función redentiva del motivo no se logra por medio del acto justiciero, sino de la intercesión gratuita de la Virgen (ya que el hombre a quien ésta ayuda enmienda sus malas acciones sin llegar a ser castigado por ellas), un aspecto que será enmendado en siglos posteriores.¹¹ Estamos, por tanto, en una fase en la que el motivo todavía está evolucionando en su significado, a pesar de que su representación iconográfica ya ha alcanzado la madurez y expansión de que gozó durante el resto de la Edad Media.¹²

¹¹ Esta aparente facilidad misericorde disminuirá siglos después para evitar cualquier ambigüedad sobre el tono riguroso de la *psicostasis*. La intercesión de los distintos personajes que pueden intervenir en el pesaje (normalmente, la Virgen o San Miguel, pero también podían ser otros santos o el propio Cristo), se dará solamente cuando se haya producido una injusticia previa y el juzgado sea una persona justa que vaya a ser condenado. En el resto de las ocasiones, los personajes pueden aliviar el castigo de los condenados pero, salvo en raras ocasiones, no librarán a alguien que merezca la condenación eterna.

¹² Muestras de este estado inconcluso encontramos también en otras apariciones de la *psicostasis* contenidas en textos cercanos en el tiempo. Rupert of Deutz, por ejemplo, ya había mencionado el pesaje del Juicio Final en su *De trinitate*, pero sin ningún detalle visual y con la única función de comparar los sufrimientos de Cristo con los pecados humanos. Alexander Neckham, por su parte, colocaba a Cristo y a Adán en ambos platillos de la balanza con la misma intención, pero desvirtuando la imagen y el significado primarios de la *psicostasis* (Perry 1912: 104). Son, en definitiva, alusiones aún inmaduras al mito, que manifiestan un conocimiento generalizado de la imagen pero distan mucho de la forma que alcanzará años después.

Es por eso, centrándonos ya en la literatura inglesa, por lo que resulta especialmente significativo el hecho de encontrar un ejemplo puntual del uso de la *psicostasis* en *Ancrene Wisse* (lib. VII), obra anterior en unos años a la *Legenda aurea*. En un pasaje en el que se argumenta la creencia de que la vida eremita debe fundamentarse en el amor divino, el autor pretende ponderar la importancia de este último afirmando que será el elemento que desequilibrará la balanza en la *psicostasis* final:

‘Alle Godes heastes’, as Sein Gregoire seith, ‘beoth i luve i-rotet’. Luve ane schal beon i-leid i Seinte Mihales weie. Theo the meast luvieth, schulen beo meast i-blisset, nawt theo the leadeth heardest lif: For luve hit overweieth. (*AW*, lib. vii, 37-9)¹³

La mención es tan efímera, y el motivo está tan parcamente tratado, que apenas debería llamar nuestra atención si no fuera por dos factores relevantes: lo temprano de su aparición que, unida a la naturalidad con la que se alude a la imagen, puede ser tomada como indicador de hasta qué punto la *psicostasis* ya era familiar a la audiencia de la obra,¹⁴ y la mención del arcángel San Miguel, no queda claro si en el papel de psicopompo o en el del mismo juzgador, hecho absolutamente infrecuente en la tradición inglesa del pesaje, que representa una de las grandes diferencias con el resto de las corrientes europeas.¹⁵ El valor que tiene esta aparición en *Ancrene Wisse* es

¹³ La atribución del pensamiento a San Gregorio termina donde indican las comillas, puesto que no existe en los escritos del Papa Magno, al menos hasta donde tengo conocimiento, ninguna alusión a la *psicostasis* (sí a la balanza como metáfora de justicia, en *Moralia* 7.2, pero totalmente ajena al apocalipticismo). La inclusión de este “Seinte Mihales weie” es una ocurrencia original del autor inglés.

¹⁴ Aunque esto no implique que ese conocimiento fuera necesariamente popular. Recordemos que *Ancrene Wisse* está dirigido a un grupo de anacoretas, recluidas en una comunidad monástica de constante penetración espiritual, y de profunda instrucción contemplativa (muy relacionada con el apocalipticismo en la Edad Media), por lo que no suponen un ejemplo representativo de cualquier otra audiencia de su época (Warren 1985: 100-2).

¹⁵ Aunque la fijación del papel de San Miguel dentro del Juicio Final como el psicopompo que conduce a los procesados a la balanza no llegó hasta bien entrada la Edad Media; su origen vendría de muy antiguo con la analogía establecida con el Hermes clásico que dirigía a las almas al juicio posterior a su muerte (Gough 1961: 256-7). A partir del siglo XII, San Miguel se convirtió en la figura más representativa de la *psicostasis* tanto a nivel iconográfico como en el ámbito literario en la mayoría de los países europeos. Sin embargo, como veremos más adelante, esto no ocurrió en Inglaterra, donde el arcángel quedó prácticamente inédito con respecto a esta imagen. Para ver una comparación entre los diferentes

puramente testimonial, no aporta nada dentro del contexto de la obra (ni siquiera puede decirse que añade una carga significativa de connotación apocalíptica) y, sin embargo, nos hace cuestionarnos si es mero fruto de la influencia iconográfica o si es que ya existe una aceptación general en textos escritos de esta imagen aunque no se conserven ejemplos.

También insólita parece la fugaz alusión al símbolo en la versión conocida como “Owayn Miles” (dentro del Auchinleck MS), donde la etapa celestial del peregrinaje de Owein culmina con una profecía del narrador acerca de su participación en el pesaje, inédita en las fuentes que compila el autor: “And bot he haue þe better chaunce, / At domesday he is in balaunce / Oʒaines God in Glorie” (ll. 1072-4; Easting 1991: 32). La mala conservación del manuscrito no nos permite comprobar si el motivo se ha tratado anteriormente¹⁶ y, además, la premura con la que el autor pasa sobre ello se antoja muy pobre para un desarrollo profundo pero, de nuevo, la temprana datación de esta obra (primera mitad del XIII) nos advierte de la posible anticipación de su uso en Inglaterra, frente a lo que sucedía en el continente, aún en estados no desarrollados completamente.

No ocurre lo mismo con Robert Mannyng (por supuesto, ya dentro del siglo XIV), cuyo tratamiento de la *psicostasis* refleja un estado completamente desarrollado y una mayor versatilidad en su uso moralizante. Incluida dentro de *Handlyng Synne*, la historia de “Pers the Usurer” (ll. 5573-6000) es un *exemplum* acerca del pecado de la codicia que introduce a su protagonista, un usurero que acaba de engañar a sus vecinos, en una visión onírica de su propio proceso en el Juicio Final. Dentro del Juicio, el

tratamientos de esta figura, en especial entre Irlanda e Inglaterra, vid. Rojdestvensky (1922: 26-8) o, más recientemente, Picard (2007: 139-43).

¹⁶ Por desgracia, el principio de la estrofa donde se encuentran estos versos, así como las dos estrofas inmediatamente anteriores han desaparecido del manuscrito, con lo que se pierde puntualmente la línea argumental del poema y no se puede asegurar en qué contexto exacto debe comprenderse este motivo. Los intentos de reconstruir las *lacunae* de dicha obra, como la de Easting (2006), no acometen este pasaje por no existir paralelos para él. El manuscrito ha sido digitalizado y puede verse con todo detalle en la página de la National Library of Scotland: < <http://www.nls.uk/auchinleck/mss/patrick.html> >.

momento culminante se produce cuando se escenifica la *psicostasis*, lance en el que interviene Dios para depositar su amor en el platillo favorable Pers, ante la falta de buenas obras de éste:

Þe fende had leyd yn balaunce
Hys wykkede dedes and hys myschaunce;
Þey [angels] leyd þe [God's] lofe azens hys dedys,
Þey had noȝt elles, þey mote nedys,
Þe holy man telleþ vs, and seys,
Þat þe lofe made euen peys. (ll. 5663-9; Sullens 1996: 185)

Obviamente, el auxilio divino sirve para que el usurero se salve y para que, al despertarse, enmiende su vida miserable y no tenga que depender de la asistencia de Dios en el Juicio real, pero esto es meramente anecdótico. Lo importante está en que en el relato de Mannyng podemos apreciar un ejemplo perfecto de cómo va a ser asumida y expresada la imagen de la *psicostasis* en la literatura inglesa en adelante: por una parte, llama la atención la notable falta de muchos de los elementos usuales en este tipo de imágenes, como la descripción de la propia balanza, la presencia de psicopompos que conduzcan a los acusados al pesaje o, incluso, la propia aparición del Hijo (como Cristo o como Cordero) en el episodio. Por otro lado, está claro que el énfasis significativo del motivo recae en el acto de la intercesión (en este caso del mismo Dios), con lo que, en primer lugar, no se exige al procesado someterse completamente al trance de medir sus buenas y malas acciones, sino que estas últimas se opondrán a otros elementos ajenos (como es el caso del amor divino); y en segundo, el resultado final dictaminado por el Juez terminará siendo benévolo para el que se somete al proceso. En oposición a la mayoría de las tradiciones de otros países continentales, la *psicostasis* inglesa conduce a la idea del perdón, no es nunca un acto riguroso y, aunque amedrente en un principio a los protagonistas, acabará con un gesto misericordioso por parte de algún ser celestial.

Pero, no obstante, la característica más singular de la *psicostasis* inglesa, ya presente en este *exemplum* de *Handlyng Synne*, radica en la plasmación del acto del pesaje en una representación desplazada del Juicio Final propiamente dicho, es decir, como una escena sustitutiva del verdadero *Domesday* al final de los tiempos, lo que quita gran parte de la gravedad a la imagen. Las *psicostasis* inglesas no aparecen reflejadas en las escenificaciones del Juicio sino en proyecciones imaginarias (expresiones de preocupaciones futuras, profecías o, como es este caso, visiones oníricas), con lo que carecen del carácter propiamente teleológico y, por tanto, del valor terminante que el motivo posee en el resto del continente. Más que implacable o vengadora, la imagen inglesa se concibe de forma moralizante (no sólo en función sino también en expresión), advierte a los personajes sin recurrir a la condena final y ofrece la posibilidad de enmienda antes de la Parusía.

Es por esto que la *psicostasis* no parece tener cabida en las *Last Judgment plays* pertenecientes a los ciclos dramáticos de misterios, ya que éstas escenifican el Juicio Final de forma directa. Ciertamente, como alegan Sheingorn y Bevington, la imagen debía plantear un serio inconveniente material para su representación escénica,¹⁷ pero la falta de posibilidad de un planteamiento proyectado desde el presente sería un impedimento mayor para su encarnación, puesto que se enfrentaba a la inexistencia de

¹⁷ “For obvious reasons, this arresting visual image does not appear in Last Judgment plays. On the stage a giant balance scale would be cumbersome and probably unreliable as a stage property. Nor could it actually weigh many people without the scene’s becoming repetitive and boring. Further, the hieratic differentiation of the pictorial arts in which, even in the realistic rendition of van der Weyden, the angel charged with the weighing looms much larger than the tiny insignificant humans, is not realizable on the stage, and without it much of the scene’s effectiveness would be lost” (1985: 137-8). Sin querer quitar valor al argumento de estos estudiosos, debe admitirse que los impedimentos que alegan son, en cierta medida, salvables y no terminan de justificar la inexistencia de este motivo en el teatro inglés. La dificultad escénica de hacer aparecer una balanza gigante ante la audiencia no impidió su representación en Francia, como bien nos muestra Turcat con sus ejemplos dramáticos de Alsacia (1996: 231). Tampoco sería necesario plasmar la acción del pesaje de forma individual con la consiguiente repetición tediosa; bastaría una representación común (al estilo de la sentencia universal al final de *The Judgment* en el ciclo de York) para que los espectadores se hicieran una idea de cómo funcionaría el proceso de la *psicostasis* en el Juicio Final. Por último, la diferencia de dimensiones entre el ángel y los humanos no puede utilizarse como excusa, puesto que en infinidad de obras de estos ciclos se unen seres de diferentes categorías terrenales y celestiales (comenzando por el mismo Dios) sin que ésto supusiera ningún problema.

una tradición de este tipo. Un rápido vistazo a las descripciones “*in situ*” del Juicio Final en la Inglaterra medieval (*The Three Arrows on Doomsday*, *The Pricke of Conscience*, *The Myroure of Lewed Men*, etc.) nos deja ver que el motivo elegido normalmente por los autores es el desarrollo de los denominados “actos de misericordia” (el diálogo de Mat. 25: 34-46), mientras que la *psicostasis* es un elemento inédito en todas ellas. El pesaje no había sido utilizado como argumento terminante e irreversible en Inglaterra en los doscientos años anteriores, por lo que no parecería natural su empleo en este contexto en las obras teatrales.

Sin embargo, con las características formales y el significado que hemos visto en el *exemplum* de Mannyng hallamos variadas muestras en los dos últimos siglos del medievo. Al fin y al cabo, las tres menciones que se hacen de este motivo en el *Speculum laicorum* latino (escrito en Inglaterra, probablemente por John of Hoveden, a finales del XIII, y que llegaría a ser fundamento de muchas de las bases doctrinales de la religiosidad popular tardomedieval) sacrifican multitud de detalles imaginarios por enfatizar el carácter intercesor de Dios o de la Virgen y, además, en todas ellas la acción se emplaza en ensoñaciones o visiones desde el presente, por lo que los protagonistas se ven alejados de la condenación final (Welter 1914: 52, 74 y 99, respect.). Tanto es así, que da la impresión de que el valor apocalíptico de la *psicostasis* llega a desaparecer o, al menos, a reducirse drásticamente tras el propósito significativo de la intermediación divina o sobrenatural. Las rotundas imágenes de los tímpanos de las iglesias románicas no tienen correspondencia en las letras inglesas, donde la mención del pesaje judicial prelude un milagro salvífico por parte de un ser celestial e induce más a la esperanza escatológica que al miedo milenarista.

Por esta razón, cuando Veritas se dispone a realizar el pesaje de Humanum Genus en la parte final de *The Castell of Perseverance*,¹⁸ podemos pronosticar la sentencia final de Dios Padre liberando a la humanidad de las manos del Diablo.¹⁹ La imagen se ve completamente dislocada, más en el plano espacial que en el temporal (parece en todo momento que el protagonista no esté presente en su propio proceso de pesado), por lo que la aportación apocalíptica de la *psicostasis* es realmente liviana, confundiéndose entre los muchos actos misericordiosos de las “Four Daughters of God”. Lo mismo podríamos decir de la culminación del poema “Hayl Mari”, *lyric* piadosa del siglo XV (Brown 1932: 65), cuyo recurso a la imagen apocalíptica es un artificio retórico para ponderar la eterna clemencia de la Virgen, que se extiende hasta el mismo día del Juicio Final, pero cuyo sentido escatológico queda reducido prácticamente a nada.²⁰ Incluso en el colmo del propósito piadoso, la literatura hagiográfica llegó a utilizar el motivo de la *psicostasis* para destacar la indulgencia de determinados santos, plasmando la intervención de éstos en el proceso o pidiendo su intercesión en tan decisivo momento. La compilación nortea *Legends of the Saints*, por ejemplo, contiene una biografía de San Lorenzo (“*Laurentius*”) que expresa su grado máximo de confianza en la misericordia del mártir a través de la narración de una petición de auxilio en el evento que estamos estudiando. En la escena, apenas se ofrecen

¹⁸ “I am euere at mans ende.
Whanne body and sowle partyn atwynne,
þanne wey I hys goode dedys and hys synne,
And weydyr of hem be more or mynne
He schal it ryth sone fynde” (ll. 3029-33; Eccles 1969: 97).

¹⁹ “Goo to ʒone fende
And fro hym take Mankynd.
Brynge hym to me
And set hym here be my kne” (ll. 3423-6; Eccles 1969: 108).

²⁰ “At min endin-day
þe warlais þai wil be her
forto take þair pray [...]
Wan we þenke hu we sal far
Wan he sal dem vs alle;
We sal haf ned þare
A-pan Mari to calle” (ll. 18-50; Brown 1932: 126).

detalles del acontecimiento y no llega a mencionarse de forma explícita el contexto apocalíptico en el que debe situarse (por lo que deducimos que tenía que ser obvio para la audiencia); toda la fuerza significativa se inclina hacia la labor intermediadora de San Lorenzo, hacia su contribución al platillo de la balanza, con lo que la seriedad del acto judicial se reviste de fervor devocional en detrimento del apocalypticismo:

For, quhene we wald in skale put don
 his ewil consawit suspicione,
 þat he had of his wyf but skil,
 and al vthyre ewil dedis til,
 and into þe tothyre skale
 his gud dedis ware al hale,
 and we wend wele til haf þe mane
 rostyt Laurence come furth þane,
 and a gret pot with erys twa
 of massy gold furth he cane ta,
 and in þat balance has he it done;
 þane ourys veyt vpe tycht sone,
 and of þat massy pot ful tyt

I brak ane ere fore þare dyspyt. (ll. 739-52; Metcalfe 1896: I. 424)

Hoccleve es un ejemplo ideal de ver cómo la imagen de la *psicostasis* estaría ampliamente difundida a finales del medievo aunque su significado escatológico fuera meramente tangencial. El poeta cortesano emplea la *psicostasis* en varias de sus composiciones menores para celebrar las cualidades piadosas de la Virgen, sin apenas prestar atención a las implicaciones milenaristas que ésta añadía a las obras.²¹ De ahí que le sea inevitable mencionar este motivo en la sección del poema *Ad Beatam Virginem* dedicada a mostrar a la Virgen como “modir of mercy”, sin reparar en el fuerte contraste que la imagen introduce, dada su carga escatológica, en el contexto

²¹ No es, sin embargo, extraña la actitud de Hoccleve, puesto que la Virgen parece sustituir en Inglaterra al arcángel San Miguel como figura predominante en la escena de la *psicostasis*. La función de interceder en el momento postrero del pesaje de almas parece estar entre los méritos piadosos que la Virgen tenía con las personas próxima a su muerte, con lo que su conexión con la *psicostasis* aumentó en el siglo XV con la evolución de la literatura de corte mortuario (Phillippart 1996: 571-7 y Oakes 2000: 28).

suave y apacible que la rodea.²² Tampoco advierte la falta de afinidad con el resto de los componentes que el símbolo representa cuando lo inserta en el discurso de la Virgen ante la Cruz (“The Compleynte of the Virgin before the Cross”, ll. 166-8; Furnivall 1892: I.6), vaticinando así una escena que no tiene relación primaria, ni significativa ni estilísticamente, con el resto de la crucifixión. En el imaginario de Hoccleve la *psicostasis* apenas parece vincularse al pensamiento apocalíptico, sino que está más próxima al propósito devocional y redentivo, por lo que su contexto natural se situará en un momento histórico pasado o presente, nunca futuro, como sería lo esperable, evitando la implicación escatológica.

No obstante, esta asimilación específica del concepto de *psicostasis* que estaba extendida por la literatura inglesa tardomedieval tuvo una excepción en las obras de John Lydgate. Lydgate muestra a lo largo de su poesía un conocimiento mucho más profundo de las diferentes tradiciones asociadas a las *psicostasis*, completamente ajenas a la iconografía exhibida en los monumentos ingleses, que le confieren una mayor versatilidad a la hora de emplear la imagen en sus textos. Es indudable que la amplia descripción de la escena del pesaje en el *Pèlerinage de l'Âme* de Deguileville (obra que Lydgate traduciría en sus primeros años)²³, acompañada de otras representaciones en los primeros *novissima* aparecidos por esta época,²⁴ debió dejar una huella indeleble en la

²² “Be at myn endyng whan þat I shal deye!

O welle of pitee vn-to thee I calle!

Ful of swetnesse, helpe me to weye

Ageyn the feend þat with his handes tweye,

And his might, plukke wole at the balance

To weye vs doun keepe vs from his nusance!” (ll. 16-21; Furnivall 1892: I.53)

²³ Supuestamente (todavía existen dudas sobre la atribución de esta traducción a Lydgate, como las que expresa McGerr 1990), el poeta de Bury llevó a cabo la traducción al inglés de *The Pylgremage of the Sowle* en 1413, fecha anterior a la gran mayoría de sus poemas y, sobre todo, a sus grandes obras. Hemos de imaginar, por lo temprano de esta fecha y por la también pronta versión de *The Pilgrimage of the Life of Man*, de 1426, que Lydgate debía conocer la obra de Deguileville desde joven y el desarrollo francés del símbolo de la *psicostasis* le debería resultar familiar.

²⁴ Recordemos que las últimas décadas del siglo XIV y la primera mitad del XV fueron el momento de aparición de los primeros *tractati novissima* o libros sobre las postrimerías, cuyas descripciones del Juicio Final incluían en la mayoría de los casos la escena del pesaje. El *Horologium Sapientiae* de Suso ha sido reconocido desde antiguo como una de las fuentes principales que subyacen la poesía de Lydgate (Brink

imaginación del monje, puesto que la utiliza en multitud de ocasiones y dentro de diferentes contextos a lo largo de su obra. Para Lydgate, el pesaje podía entrañar las ideas de justicia suprema, intervención celestial o incluso culminación del recorrido vital, pero no cabe duda de que el autor es consciente de su condición apocalíptica como evento imprescindible entre los acontecimientos de la Parusía.

El relato que aparece en *The Pylgremage of the Sowle* (lib. I, chaps. 32-39) es sin lugar a dudas la mención más completa de la *psicostasis* en las letras inglesas medievales y la más precisa en la descripción de la escena. No sólo se ubica al peregrino protagonista directamente en los eventos del Juicio Final (de un modo más directo que en ninguna otra obra, ya que está relatado en primera persona), sino que partiendo de la imaginería “that seynt John speketh of in his apocalips” (ch. 36), y de otros apócrifos fácilmente rastreables, el texto establece relaciones con el resto de los componentes del proceso celestial: la recreación del tribunal divino, la presencia de la jerarquía completa de ángeles, el doble proceso individual y universal de los hombres, la discusión entre cuerpo y alma, el motivo de las “Four Daughters of God” e, incluso, la visión del Purgatorio que tan tardíamente se incorporó a la escenificación del Juicio.²⁵ La rigurosidad del acto, patente en las tres ocasiones en las que el peregrino está cerca de la condenación eterna, no impide el desarrollo del motivo de la intercesión divina que, en este caso, multiplica su alcance al participar en ella tanto Jesucristo (a través del “Chartre of pardoun” leído por Mysericord, ch. 34), como la Virgen, San Miguel, San Pedro y dos de las virtudes hijas de Dios. La redención final, pospuesta al término de la obra aunque anunciada en varias ocasiones durante ésta mediante su inclusión en la

1896: II. 7; y más recientemente, Lovatt 1982: 55), pero escritos análogos, como el *Opusculum tripartitum* de Jean de Gerson o el *Soliloquium* de Gerlac Peters también debieron influir en su obra.

²⁵ A pesar de que en el siglo XV las visiones del Purgatorio anejas al Juicio o al ascenso al Paraíso se hicieran comunes, en un texto originalmente escrito en la primera mitad del XIV, como es éste, representaban una novedad importante. Sólo algunas relaciones como *Tundale, Drythelm, St. Patrick's Purgatory* y, en otra escala, la *Commedia* dantesca (de la que no se advierte repercusión alguna en Deguileville) preceden en el tiempo a la visión del *Pèlerinage* y todas con un estilo muy diferente. Sobre las diferentes expresiones de esta tradición, vid. Youngs (1998: 215-8).

imagen de la crucifixión, sustituye al prerequisite de la enmienda de conducta (innecesaria en este tipo de escenario) con lo que la función soteriológica, mucho más ligada al pensamiento apocalíptico, se impone a la intención moralizante. Nos encontramos, en definitiva, con una visión completa y detallada de la imagen de la *psicostasis* tal y como se entendía en el continente (no olvidemos que se trata, al fin y al cabo, de la traducción de un texto francés), sin las limitaciones que afectan a la tradición inglesa y, ante todo, enclavada en la corriente apocalíptica revivida en toda Europa a partir del siglo XIII.

Así pues, a pesar de que la narración de *The Pylgremage of the Sowle* no es original de Lydgate,²⁶ sí nos ayuda a comprender por qué la imagen de la *psicostasis* que éste concibe es mucho más abierta que la del resto de sus compatriotas, como puede apreciarse también por su plasmación en poemas posteriores. A lo largo de su trayectoria poética, se reiterarán de forma individualizada la práctica totalidad de las convenciones formales y significativas tomadas de Deguileville, conformando, al ser contemplado desde una perspectiva común, un panorama del motivo al estilo continental. Así, nos encontramos en un nivel primario con la utilización de la imagen desde su sentido más básico, como mero evento teleológico que acontecerá de manera irremisible al final de la vida por ser parte del plan diseñado por Dios. El peregrinaje que propone Lydgate para la humanidad al final de su *Pageant of Knowledge* culmina en la balanza del Juicio por una imposición más cronológica que justiciera, puesto que apenas se insinúa el sustrato apocalíptico que la sustenta:

Tyme of manhode, wysdom, sad of corage,
And howe Decrepitus turnyth to dotage,
Cast all in a balance, and foryete nobyng,
And thow shalt fynd þis lyfe a pylgremage,

²⁶ Tampoco lo serían las menciones, definitivamente más breves, del pesaje en *The Pilgrimage of the Life of Man* (ll. 2772-7 y 18253-60), ya presentes en el original de Deguileville.

In whyche þer ys no stedfast abydyng. (ll. 275-9; MacCracken 1934: II.734)

De hecho, en ocasiones da la impresión de que Lydgate vincula la imagen del pesaje y la balanza a la idea de conclusión vital o temporal sin necesidad de hacer referencia expresa al acto apocalíptico. No sólo las personas se someten al proceso del pesado al final de sus días, sino que, en palabras del *Troy Book*, “euery werke and operacioun” debe pasar por el mismo requisito por parte del autor de las mismas para considerarse finalizado (“And weien hem so iustly in balaunce / þat of þe fyn folwe no repentaunce”, Bk. III, ll. 3159-66; Bergen 1935: II. 485). No nos extraña así que, al terminar su monumental *The Fall of Princes*, la forma natural de pedir la aprobación del lector (condición imprescindible para dar por concluida la obra) sea a través de la simbología de la balanza, motivo que procede indudablemente del imaginario apocalíptico: “Lyk as this book in ordre doth devyse; / Peyse in ballaunce: what was the guerdoun?” (Bk. IX, ll. 3536-7; Bergen 1927: 1029). Aunando las ideas de terminación y justicia, muchos de los *envoies* de las obras de Lydgate muestran imágenes de balanzas o escenificaciones de pesajes, con lo que se da fe del valor terminal que éstas tendrían para el autor.

Por ello, resulta chocante en ocasiones hallar representaciones de la *psicostasis* directamente emplazadas dentro del escenario apocalíptico pero en momentos anteriores al Juicio Universal, puesto que pierden gran parte de su trascendencia teleológica y, por ende, su fuerza procesal. Cuando, en *The Pilgrimage of the Life of Man*, San Pedro realiza un pesaje previo a las puertas del cielo para permitir la entrada de los procesados (ll. 2772-7; Furnivall 1904: I.75) la imagen se antoja confusa por carecer de la rotundidad de una *psicostasis* final, tanto a causa de la figura que lo efectúa como por el momento en el que sucede. Igualmente desconcertante parece el pesaje de las almas que salen del Purgatorio camino de la presencia de Dios en *The Interpretation and Virtues of the Mass* (ll. 644-52; MacCracken 1934: I.115), ya que aligera en gran medida la

gravedad del proceso, convirtiéndolo en una prueba inofensiva enclavada en un momento determinante. En ambos casos, se trata de convencionalismos europeos ligados a tradiciones menores de la *psicostasis*, pero llaman la atención por el contraste que suponen con otras menciones en la obra de Lydgate.

Junto a la idea de terminación, el otro gran rasgo de la *psicostasis* que Lydgate no podía descuidar en sus obras es la ecuanimidad, la expresión suprema de justicia que Dios imparte a sus criaturas a través del pesaje. Antes de ofrecer la posibilidad de una solución piadosa, la *psicostasis* de Lydgate se muestra imparcial, dura en algunos casos, lo que provoca un respeto aprensivo por parte de sus protagonistas. A fin de cuentas, el pesaje reúne las condiciones más excelsas de cualquier proceso judicial (el juez más infalible, la causa más trascendente, el veredicto más implacable, etc.) por lo que el mensaje transmitido es el de que debe ser temido por los que han de superarlo y valorado como modelo a seguir en el concepto presente de aplicación de justicia. Esto conduce, en primer lugar, a que el estado en que se presenta el alma que comparece ante la balanza es de inseguridad y de miedo por su resolución, muy lejos de la relativa confianza que sentían los procesados de otros textos ingleses, dada la presagiada intercesión *in extremis*. En la *psicostasis* de Lydgate no se da nada por supuesto antes del pesaje, la condenación eterna es una amenaza real, y hasta el propio autor, como expresó en su *Testament* se muestra turbado por su suerte final:

I am excited and meved of nature
This name Iesu souereynly to preyse [...]
Ageyn my synnes weyed in balaunce
That grace and mercy shal so counterpeyse. [...]
With wepyng eyen and contrite chere,
Accepte me, Iesu, and my compleynt conceyve. (ll. 471-7 y 559-60;

MacCracken 1934: I.348-51)

En segundo lugar, la *psicostasis* sirve de ejemplo de rectitud judicial e integridad absoluta, susceptible de inspirar a los administradores de la justicia terrena, que tan

deshonestamente actuaban en este tiempo en palabras del poeta. El paradigma del Juicio Final como modelo al que dirigirse en la aplicación judicial es una constante en la poesía de Lydgate (especialmente en obras como *The Fall of Princes* o *The Troy Book*), ya que remitía directamente al diseño histórico de Dios como grado máximo de garantía tras cualquier decisión jurídica. Sin embargo, el acto del pesaje se alza dentro de la imaginería del Juicio como el elemento más ecuánime, posiblemente por su rápido impacto visual, reservado en los textos para ser medida y arquetipo al que deben aspirar los jueces. La balanza apocalíptica, puesto que Lydgate nunca olvida mencionar la trascendencia escatológica que acompaña a la *psicostasis*, se ofrece a los “[n]oble Pryncis, supportours off iustise” como remedio mimético para evitar la depravación de la justicia de la época: “Hold up the balaunce off doom in your manheede, / That lawe in iuges be nat corrupt with meede!” (*The Fall of Princes*, Bk. III, ll. 3109-3115; Bergen 1927: 415)

Una vez garantizada la seriedad del proceso judicial, el recurso a la intercesión salvífica se hace viable de muchos modos posibles. Siguiendo el tronco común de la tradición inglesa, Lydgate recreará la intervención de Dios Padre o de la Virgen de manera habitual, tanto por iniciativa propia como por petición del propio interesado, recurriendo a los mismos motivos que sus compatriotas. Mucho más interesantes, sin embargo, son aquellos ejemplos de intervención milagrosa de personajes inusuales en este tipo de escenas, como podía ser el propio Jesucristo (en *The Testament of Dan John Lydgate*, ll. 476-81; MacCracken 1934: I. 348), el mártir St. Austin del período romano (*The Legend of St Austin at Compton*, ll. 355-7; MacCracken 1934: I.205) o el, sorprendentemente ignorado en las letras inglesas, Arcángel San Miguel:

Help, Michael! weye with vs in the ballaunce,
Whan we shal deye, and Sathan doth manace,
Al our proteccioun stant in thy gouernaunce;

That dreadful day to save vs froo myschaunce. (*Ave, Jesse Virgula!*, ll. 146-9;
MacCracken 1934: I.305)²⁷

Una consideración atenta de las pautas de intervención divina en las *psicostasis* de la obra de Lydgate nos muestra, no obstante, que su aparición no tiene la misma función que habíamos percibido en otras obras inglesas. El propósito moralizante que se extraía de los pesajes simulados, desplazados temporalmente o soñados que encontramos en otros autores se hace dificultoso en los poemas de Lydgate al no existir este tipo de movimiento;²⁸ el procesado en estas obras recibe la asistencia angelical en el mismo momento de su juicio (con lo que, al ser salvado inmediatamente, no necesita enmendar sus malas acciones), o bien ruega por ese auxilio desde un arrepentimiento previo, es decir, después de que el proceso moralizante haya surtido efecto. Las *psicostasis* de Lydgate son más expeditivas que las habituales en Inglaterra, carecen de la levedad tentativa de los pesajes pre-apocalípticos, dando testimonio de una mayor cercanía a las creencias europeas expresadas en los tratados de las postrimerías de la época.

Es, por tanto, ese profundo conocimiento de las tradiciones continentales del símbolo lo que diferencia el uso de la *psicostasis* por parte de Lydgate con respecto a la literatura medieval inglesa, confiriéndole muchas más posibilidades expresivas y mayor capacidad de producción semántica. También será la progresiva entrada de obras

²⁷ Con lo cual no es completamente exacta la afirmación de Richard Johnson en su monografía sobre San Miguel cuando afirma que “[a]lthough S. Michael is invoked in innumerable Old English prayers as a powerful intercessor on behalf of mankind, the prayers never appeal to the archangel specifically as weigher of souls” (2005: 88). Es cierto, no obstante, que esta única participación directa del arcángel en la literatura inglesa medieval (al menos, de la que tengo conocimiento), contrasta sobremedida con la frecuente intervención de esta figura en las tradiciones continentales y, más aún con la representación visual en pintura y arquitectura, de la que nos dice Jones: “Few churches with sufficient space over the chancel arch appear to have failed to include Michael’s weighing of souls in portrayals of the Last Judgment” (2007: 148). Para comparar el papel del santo en las tradiciones europeas, vid. Juhel y Vincent (2007: 199-200) en Francia, Henriot (2007: 128-9) en la Península Ibérica o Breeze (1991) en el caso galés.

²⁸ Por supuesto, estoy haciendo referencia al intento de moralizar a los personajes de las obras literarias, no a sus lectores. La función instructiva de la *psicostasis* con respecto a la audiencia de estos escritos estaría imbricada con el resto de los componentes apocalípticos, dependiendo en última instancia de los condicionantes en que apareciera el texto.

penitenciales escatológicas a partir de mediados del XV lo que conducirá a una expansión considerable de la imagen del pesaje, como puede observarse a lo largo del Renacimiento inglés. A partir del siglo XVI, la imagen se hará frecuente en los textos ingleses, se normalizará en tono y significado, y quedará como otro episodio más por el que ha de pasar cualquier hombre al final de los tiempos:

Thy gode and yll in a balaunce
Shall be weyed at the day extreme
And than after thyn ordynaunce
The myghty iuge shall the deme.

(Alexander Barclay, *The Castell of Labour*, ll. 1555-8)

6.6. CONCLUSIÓN

La Edad Media devaluó la imagen apocalíptica, convirtiendo lo que en principio era un medio natural de expresión de unas realidades casi incomprensibles para el hombre en un objeto de admiración y disfrute utilizado para embellecer los textos literarios; sin embargo, esta transformación perpetuó la indisoluble asociación entre pensamiento apocalíptico e imáginería literaria.

El uso de la simbología apocalíptica medieval, como hemos podido comprobar a través de los ejemplos vistos, dista mucho del empleo hermenéutico que tenía en los apocalipsis originales, en los que la Revelación divina solamente era accesible por medio de una “mentalidad simbólica” que plasmara nociones superiores al entendimiento humano en imágenes aprehensibles.¹ La imagen en la Edad Media impactaba y fascinaba a los usuarios de la literatura, sugería significados no explícitamente incluidos en el relato y adornaba los textos con artificios visuales impactantes, pero no transmitía un mensaje que se hiciese inalcanzable de otro modo. Al pasar del Cristianismo temprano al medieval, el símbolo escatológico perdió su valor como remedio de la infirmitad humana para reducirse a una lectura espiritual pero inequívoca, en un primer momento, y en un recurso estético con posibilidades

¹ La expresión “mentalidad simbólica” fue acuñada por McGinn para calificar el modo de pensamiento que caracteriza a los visionarios apocalípticos judeo-cristianos en su relación con la imagen y el símbolo: “By the term ‘symbolic mentality’, I refer to that aspect of human intentionality which is concerned with the creation, presentation and understanding of symbols. Its special character is perhaps best understood through its contrast with the logical discursive mode of thought so much studied in Western philosophy since the days of Aristotle. A logical concept, however much it may begin in sense perception, abstracts from sensible images in order to present its content; but a symbol’s message is always revealed in and through the image itself” (1983: 274).

semánticas en último término, abandonando sus facultades inherentes pero aumentando su versatilidad.² Desde su función como lenguaje polivalente y en gran medida ambiguo, la imagen apocalíptica se transformó en un motivo estético, una realidad aprehensible cuyo significado, literal o figurado, podía ser utilizado por los autores dentro de sus relatos de ficción (que no aspiraban a la trascendencia de los antiguos apocalipsis), puesto que llegaba al entendimiento del lector de un modo comprensible a grandes rasgos.

Esta evolución aumentaba la libertad del *corpus* simbólico apocalíptico y con ello multiplicaba el número de sus componentes de forma efectiva. Las imágenes de los escritos milenaristas originales estaban interconectadas entre sí, creando una red significativa compleja que se expandía por diferentes niveles interpretativos y abarcaba más textos que aquellos en los que aparecían en principio. El dragón de Juan de Patmos que persigue a la mujer encinta (Ap 12:1-7) estaba semánticamente vinculado a la Serpiente antigua (es decir, a Satanás) de Ap 12:8, a las Bestias del capítulo siguiente, al monstruo que será derrotado por el Cordero (Ap 20:7-10), e incluso a los dragones del *Libro de los Gigantes* henóquico (*1Enoch* 7-8) y del *Libro de los Jubileos* (cap. 90), multiplicando cada uno de ellos sus conexiones significativas entre la mayor parte del conjunto de literatura inspirada. Por su parte, el dragón que persigue a la Virgen en la visión que se incluye en la hagiografía inglesa *Seinte Marherete* (dentro de los denominados “Katherine Group writings”)³ procede indiscutiblemente del escrito

² Una descripción mucho más completa de la evolución de este tipo de simbología puede encontrarse en Emerson (1998) y, sobre todo en McGinn (1983 y 1998b: 14-36). De modo injuriosamente simple podemos decir que los símbolos apocalípticos sufrieron durante el primer milenio un proceso de alegorización por el que fueron entendidos de forma primaria como eventos y agentes identificables dentro de la jerarquía eclesiástica. Tras el siglo XII, aproximadamente, la interpretación alegórica se dividió entre una visión más histórico-profética, dentro del seno de la Iglesia y en el ámbito de la teología, y otra más estética y figurada en su uso dentro de escritos literarios.

³ “Ant com ut of an hurne hihendliche towart hire an unwiht of helle on ane drakes liche, se grislich þet ham gras wið þet sehen: þet unselhðe glistinde as þah he al ouerguld were. His lockes ant his longe berd blikeden al of golde, ant his grisliche teð semden of swart irn. His twa ehnen stearden steappre þen þe steoren ant ten ʒimstanes, brade ase bascins, in his ihurnde heued on eiðer half of his heh hokede nease.

juanino⁴ y, por medio de éste recibe cualquier conexión que se le pueda hacer con las distintas raíces milenaristas. No obstante, el dragón de esta hagiografía no tiene nada que ver con el dragón escatológico que tortura a los pecadores en *Sawles Warde* (Wilson 1938: 170), con los dragones que pueblan el infierno en *Azenbite of Inwyt* (Morris 1965: 174), ni con otras muchas figuras mitológicas equivalentes que frecuentaban los textos penitenciales de la literatura inglesa tardomedieval, todas ellas de manifiesto carácter apocalíptico. Cada una de éstas pertenece a una tradición determinada, específica dentro del imaginario de los autores, con lo que no nos hallamos ante una sola imagen de múltiples facetas y significados, sino de varios símbolos independientes entre sí que atendían a las necesidades de cada uno de los escritos en los que aparecen de forma más precisa. El autor de la biografía de Santa Margarita necesitaba un dragón de connotaciones demoníacas escatológicas que acosara a un icono de pureza e indefensión para, de este modo, establecer un paralelismo con el estado que el alma atormentada de la religiosa sufría; por eso toma la imagen del *Apocalipsis* bíblico, aumentando así la sacralidad de la santa por medio de una comparación convencional con la Virgen. Geoffrey of Monmouth, por su parte, precisará de un dragón con idénticas connotaciones demoníacas escatológicas, pero que asedie a un pueblo merecedor de un castigo milenarista (*Historia Regum Britanniae*, lib. vii. 3; Thorpe 1966: 171), por lo que recurrirá a la misma imagen pero, en su caso, procedente de los *Oráculos Sibílicos*, mucho más afín a la idea de la expansión territorial (Castro 2004: párr. 20). Ambos dragones apocalípticos estaban unidos en el imaginario judeo-cristiano original, pero en la simbología de la Edad Media han roto los lazos y evolucionan por caminos distintos.

Of his speatwile muð sperclede fur ut, ant of his neaseþurles þreste smorðrinde smoke, smecche forcuðest” (Mack 1934: 134).

⁴ Price, a través de diferentes detalles en la descripción del dragón, determina la *Legenda aurea* como texto intermedio de donde tomaría la imagen el autor de la hagiografía inglesa (1985: 339-41).

Este fenómeno enriquece enormemente la expresión simbólica medieval (en la que cada ramificación visual se desplegará de modo diferente e irá adquiriendo nuevas significaciones) pero dificulta en gran medida nuestra labor investigadora. La simple identificación de imágenes de raigambre apocalíptica se muestra insuficiente y se hace necesario un rastreo de cada una de las expresiones hasta su origen particular en los distintos textos milenaristas; los autores discriminan imágenes cercanas entre sí por pequeños pormenores significativos, conscientes del valor connotativo que una tradición confería con respecto a otra, por lo que es nuestro deber especificar de qué tradición se trata en cada uno de los casos y hallar la justificación que condujo al escritor a esa elección en particular. Si el poeta de *Pearl* utiliza en *Cleanness* (ll. 51-2) la imagen del banquete nupcial procedente de la sección escatológica del Evangelio de Mateo (22:1-14), cuando tiene a su disposición el mismo símbolo, visualmente mucho más desarrollado, en el *Apocalipsis* (19:1-10) debemos saber distinguir ambos iconos y explicar qué razones pudieron llevarle a hacer esta elección: la amenaza de una posible expulsión del festejo (si no se posee la suficiente “limpieza” interior) es un detalle mínimo que sólo se recoge el pasaje evangélico (no se encuentra en el *Apocalipsis*), aunque es precisamente esa advertencia escatológica la que justifica la opción de esa precisa imagen. El poeta muestra de forma explícita su fuente para que, por encima del mensaje escatológico primordial, seamos capaces de percibir ese sutil matiz que diferencia ambas simbologías. Así, el resto de los autores medievales individualizan las imágenes que emplean, tomando de un sistema simbólico fracturado en su época la expresión precisa para sus propósitos.

Sin embargo, esta disgregación de símbolos también facilita la creación de un inventario apocalíptico medieval de efectiva aplicación. Al igual que la separación de estas imágenes a partir de un bloque común semántico sirvió a los escritores para poder

emplear símbolos inicialmente escatológicos en textos sin ninguna pretensión significativa en esa dirección, nuestro reconocimiento de estas imágenes se hace más accesible cuando no nos retrotraen necesariamente a un tronco genérico demasiado abstracto; como ocurre con cualquier otro campo iconográfico de la época, el tratamiento que de estas imágenes hacen los poetas nos permite clasificarlas de forma aislada hasta completar su nómina, es decir, posibilita una descripción tipológica, por muy extensa que ésta pueda ser.⁵ Al contrario que en los apocalipsis originales, cada uso de estos símbolos en el medievo no entrañaba “a rebirth of images” (utilizando la conocida expresión de Farrer), con lo que se muestran menos escurridizos a nuestro estudio.

⁵ Como puede verse, en la conclusión de este nivel, al contrario que en los anteriores, ni siquiera he intentado una aproximación al repertorio de elementos manifestados en dicha categoría. Es tal el número de imágenes procedentes de textos apocalípticos que aparecen en la literatura inglesa medieval que sería baldío pretender compendiarlo.

**7. APOCALIPTICISMO
EN EL NIVEL ICONOGRÁFICO**

7. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL ICONOGRÁFICO

La afirmación de Gregorio Magno de que “*picturae sunt lectione nescientes litteras*” cobraba, en el caso concreto del apocalipticismo medieval, una significación especial por ser éste, en primera instancia, un pensamiento absolutamente ligado a la visualidad desde sus orígenes y, por otra parte, dada la numerosa y variada repercusión que este tipo de imágenes tuvieron en los diferentes medios de expresión artística. Desde la época paleocristiana, la fantasía imaginativa de Juan de Patmos y del resto de los visionarios se alió con la urgencia de los mensajes que profetizaban el fin de los tiempos (transmitidos de forma más efectiva por medio de impactos visuales) para poblar iglesias, paneles y manuscritos con ilustraciones acerca de cómo serían los acontecimientos y los protagonistas que rodearían la Segunda Venida de Cristo. La Edad Media supo desarrollar y explotar el cariz iconográfico del pensamiento apocalíptico para esclarecer una serie de símbolos dificultosos para una audiencia alejada en esta época de la significación original con la que habían sido creados, y que servían al mismo tiempo para reforzar las bases doctrinales que los escritos inspirados manifestaban.

La expectativa escatológica se prestaba mejor que cualquier otra materia teológica a la representación a través de sensaciones visuales. Al fin y al cabo, de todos los libros bíblicos, únicamente el *Apocalipsis* juanino estaba escrito, por así decirlo,

desde el sentido de la vista, ya fuera por la experiencia testimonial del narrador,¹ ya por la ingente cantidad de imágenes visuales que componían el texto,² por lo que la difusión por medio de emblemas y representaciones gráficas era connatural a su expresión. Cualquier pasaje de la Revelación bíblica, así como una gran cantidad de escenas procedentes de otras tradiciones pseudo-epigráficas, generó un muestrario de imágenes convencionales durante el medievo, que acabó escapando a los límites que imponía su referente textual. De hecho, los nuevos visionarios acabarían comprendiendo la importancia fundamental del aspecto visual en el apocalipticismo y tenderían a crear visiones que no se redujeran a la mera simbología intelectual, sino que tendieran un puente hacia el modo de expresión gráfico como único medio de ser explotadas en su totalidad; las *figurae* de Gioacchino da Fiore o las *similitudine* de Hildegard of Bingen hubieron de ser inmediatamente trasladadas a iconos artísticos, puesto que fueron concebidas desde un plano intermedio entre lo sensorial y lo conceptual, aspirando a alcanzar el mensaje inspirado de los antiguos profetas.³ El hombre medieval recibía mucha más información del sistema iconográfico que lo rodeaba (diseños arquitectónicos, figuras esculturales, pinturas de cualquier índole, tapices, ilustraciones en códices, etc.) que del acceso directo a la palabra escrita, por lo que el apocalipticismo se adaptó a esa multiplicidad de medios para su entrada en la cultura popular.⁴

¹ La reiterada indicación de Juan de Patmos de que “Yo vi...” marca la perspectiva desde la que debe interpretarse el texto, no sólo estilística y significativamente, sino hasta en su organización estructural. Sobre el ejercicio visionario que supone el *Apocalipsis* en todas sus dimensiones, vid. Bauckham (1980), Resseguie (1998: 32-69) o Korner (2000).

² El mejor estudio de la imagería del *Apocalipsis* y su significación sigue siendo Farrer (1949), aunque también Wainwright (1993) analiza en profundidad su simbología.

³ McGinn lo definió como “the two faces of human intentionality [which] are meant to work in harmony and not in violent opposition” y calificó este modo literario (al que bautizó con el término *symbolic mentality*) como el método más eficaz de comprender y exponer la Historia de la Salvación a la que se podía aspirar desde la perspectiva humana (1980: 159).

⁴ Es imposible abarcar aquí la extensa bibliografía existente acerca del arte apocalíptico, incluso limitándose al período medieval. Como excelentes introducciones, pueden verse los ya míticos estudios de M.R. James (1931) o de Van der Meer (1978), a la par que análisis más compendiados como los de Christe (1992) o Seidel (1998).

Centrándonos en aspectos literarios, no obstante, la tendencia a la iconografía del apocalipticismo es de fundamental relevancia puesto que serían los escritos de corte escatológico los que más frecuentemente se vieran acompañados de iluminaciones en los manuscritos medievales. Ya fuera formando partes de biblias y de libros devocionales, ya a través de la iluminación de códices que contuviesen el texto juanino o comentarios a éste, la cultura manuscrita supuso uno de los principales difusores de imágenes apocalípticas, nunca igualada por la imprenta en el Renacimiento. Más de media docena de ciclos de apocalipsis ilustrados, aparte de multitud de obras escatológicas aisladas desperdigadas por toda Europa, dan testimonio de la estrecha relación que los textos escatológicos adquirieron con las imágenes en esta época y de la riqueza visual de la que gozó la iluminación de códices con respecto a otras expresiones artísticas. No tan accesibles al público general, pero infinitamente más intensos en su creatividad imaginativa, los Beatos, *Libros de Fuego* o apocalipsis anglo-normandos ofrecían una continuidad narrativa a la que no podían aspirar las esculturas o las pinturas presentes en las iglesias. Así, desde principios del siglo VI asistimos a una progresiva tradición codicológica, de claro propósito didáctico y exegético, que presentaba los escritos apocalípticos acompañados de iluminaciones fantásticas, como si constituyeran una parte indispensable en su forma íntegra.⁵

Estas ilustraciones, gradualmente más extensas y vívidas en su ejecución, acabaron por desarrollar un genuino *Apocalypsis depictus*, un lenguaje visual que conformaría un texto paralelo a los propios escritos milenaristas o a los comentarios exegéticos y que sobrepasaría la mera función ilustrativa de las palabras. Su riqueza

⁵ Mucho se ha escrito sobre la importancia de las ilustraciones de los apocalipsis y otros escritos escatológicos en la Edad Media desde que Delisle y Meyer reparasen a principios del siglo pasado en su frecuencia y riqueza visual (1901). Sin lugar a dudas, la recopilación más exhaustiva sigue siendo el *Census* de Emmerson y Lewis (1984-6), que ha sido de especial ayuda en la búsqueda de material gráfico para este capítulo. Versiones más asequibles para el acercamiento a este fenómeno pueden hallarse en Pächt (1987: 161-6) o Baudienville (2001).

artística y, sobre todo, su paulatina independencia del texto anexo según entramos en el segundo milenio hacen que, en su mayoría, no puedan ser considerados como simples acompañantes de la palabra escrita, sino como uno de los dos aspectos pertenecientes a un producto binario donde textualidad y visualidad se ofrecen como inseparables. Las imágenes no decoraban los textos, y ni siquiera servían como glosa auxiliar de éstos, sino que ofrecían una narración paralela que se sumaba a (o, incluso, rivalizaba con) la letra escrita:

Images are readings, and the rewritings to which they give rise, through their ideological choices, function in the same way as sermons: not a retelling of the text, but a use of it; not an illustration but, ultimately, a new text. The image does not replace a text; it is one. Working through the visual, iconographic, and literary traditions that produced it, these images propose for the viewer's consideration a propositional content, an argument, an idea, inscribed in line and color, by means of representation. By means, also of an appeal to the already established knowledge that enables recognition of the scene depicted. (Bal 1989: 291)

Mutuamente enriquecedora, la relación entre el texto escrito y el texto iluminado proporcionaba un acercamiento holístico al mensaje apocalíptico que combinaba aspectos tan dispares como la filosofía, la psicología, la estética o, incluso, la óptica, elevando la simple lectura a una literariedad visual más compleja: "Images are read, and texts are imaged", lo define Lewis (1995: 2), manifestando cómo los límites entre ambos campos no estaban absolutamente definidos. Los lectores/espectadores que tenían acceso a estos manuscritos, obviamente menos numerosos que los receptores del simple texto verbal, transformaban el acto lector en una experiencia visual donde la palabra no era el elemento único de transmisión del pensamiento escatológico (en ocasiones, ni siquiera el más importante), modificándose así su comprensión del mensaje doctrinal. Como bien expondría Rupert of Deutz en su *Commentarium in Apocalypsim* (VII, 12), acercarse al texto del *Apocalipsis* a través de estos códices suponía asistir al maravilloso espectáculo de imágenes que aparecieron ante la mirada

del alma de Juan (PL 169: 1050), lo cual sólo era comparable a la impresión creada en las ensoñaciones o en la meditación interior, según su propia experiencia (Curschmann 1988: 148-53).⁶

Es por eso por lo que, al analizar la presencia del pensamiento apocalíptico en la literatura medieval, no podemos dejar a un lado esta combinación de textualidad y visualidad dentro de los propios manuscritos como factor absolutamente significativo en su producción e interpretación. Desde los siglos XII y XIII, la lectura en voz alta comenzó a perder su supremacía casi hegemónica y una floreciente lectura individual y silenciosa se hizo más accesible a una mayor audiencia. El libro, como realidad tangible y manejable, se iba materializando para el *litteratus* tardomedieval, quien lo recibía como un recipiente no sólo de textos escritos sino también de expresiones visuales (Saenger 1982: 368-70). El acercamiento a los escritos apocalípticos suponía, en muchas ocasiones, el contacto con ese componente iconográfico de los manuscritos, por lo que repercutía en mayor o menor medida en el modo en que sus mensajes eran asimilados. La dificultad que entraña una aproximación desde esta doble dimensión textual y visual, tanto epistemológica (puesto que sobrepasa los límites de la crítica literaria y se adentra en otros campos de la estética o de la historia del arte) como material (ya que los testimonios que han llegado a nuestros días son limitados), no debe eximir su consideración, al menos de modo tentativo, pues significaría pasar por alto un aspecto legítimo de la influencia del apocalipticismo en los escritos literarios.⁷

⁶ La misma intención impactante se refleja en las palabras de los ilustradores de estos manuscritos. El iluminador de uno de los Beatos catalanes del siglo X, identificado simplemente como Maius, remataba su colofón exponiendo las razones que le impulsaban a crear los dibujos con los que ilustraba el códice: “Inter eius decus verba mirifica storiarumque depinxi per seriem ut scientibus terreant futuri adventui peracturi saeculi”(New York, Morgan Library, MS. 644, fol. 293; apud Caviness 1992: 106). Este tipo de testimonios muestran cómo, desde sus primeras expresiones, las ilustraciones apocalípticas aspiraban a superar las limitaciones expresivas de la palabra escrita y alcanzar un plano significativo superior.

⁷ Recalco la idea de “tentativo” en este análisis, ya que esta aproximación se adentra en campos en los que no me considero igualmente preparado que en los estudios literarios. Por esta razón, el presente capítulo será más breve que los anteriores y la argumentación probablemente más escueta.

Este hecho se muestra especialmente trascendental en el caso específico inglés. Más allá de la habitual combinación de textos e imágenes en los escritos escatológicos continentales, los siglos XIII y XIV asistieron a una producción de apocalipsis iluminados en Inglaterra que multiplicó el número de este tipo de códices y que supuso un salto cualitativo indudable en sus posibilidades estilísticas. Más de la mitad de los apocalipsis ilustrados que nos han llegado desde la Edad Media pertenecen al llamado “ciclo anglo-normando”, *corpus* de textos escatológicos compuesto por más de 70 manuscritos de notable mérito artístico, que constituyen, como declara Pitts, “without doubt the foremost graphic representation of the Apocalypse to appear in the West between the time of the Beatus and Carolingian series and [...] Dürer” (1983: 32). Acompañados en su mayoría por la *Expositio super septem visiones libro Apocalypsis*, escrito por Berengaudus en el siglo IX (PL 17), o por una sucesión de glosas franciscanas en francés del siglo XIII, estos manuscritos llegaban a acumular hasta casi un centenar de ilustraciones que transcribían el texto juanino en su propio lenguaje pictórico. Códices como el *Apocalypse Douce*, el *Metz Apocalypse*, el *Pierpont Morgan Library 524* o el *Gulbenkian Apocalypse*, emblemáticos dentro de la iluminación medieval, fueron producidos en *scriptoria* ingleses durante los siglos XIII y XIV e iniciaron corrientes estilísticas distintivas que posteriormente serían trasladadas al continente. Gracias a la exuberancia de este tipo de ilustraciones, el período gótico supuso una época dorada en la difusión del apocalipticismo en Inglaterra, puesto que sirvió para popularizar entre las clases seculares pudientes una clase de escritos *a priori* destinados a lectores pertenecientes al ámbito eclesiástico o restringidos a espacios monacales (Camille 1992: 278-9).

Inmersas en esta propagación apocalipticista, sin embargo, existen ciertos indicios que nos hacen pensar que un nuevo acercamiento al texto juanino, más

susceptible a la visualidad textual que al simple mensaje verbal, podía estar desarrollándose durante esta época. Pese a la dificultad para conocer qué personas tenían acceso a este clase de códices, y menos aún en qué modo afectaban a su lectura del escrito,⁸ los pocos testimonios existentes que ofrecen información sobre la recepción de estas obras parecen indicar que una aproximación más tendente hacia los elementos visuales ganaría fuerza para ir alcanzando una posición dominante a lo largo del período gótico. Es significativo, por ejemplo, que John of Salisbury argumentase una discusión sobre cómo la *imaginatio* se imponía sobre el texto a la hora de mostrar las realidades invisibles con referencias a la revelación divina, en su *Metalogicon* (I. 24; McGarry 1955: 66), desvelando así una obvia sustentación en el Apocalipsis bíblico. Igualmente, las palabras prologales al *Apocalipsis* incluido en el Magdalene College MS 5 (un manuscrito devocional del siglo XIV) sugieren una lectura donde el elemento visual no sólo es parte legítima de la aproximación al texto, sino que precede a la misma palabra escrita, cuya función se reduce a la glosa de las imágenes circundantes:

Who redes þis boke of ymagerie,
 Hit will hom counfort & make redie,
 And vndirstonde hor witte to clere,
 By þes beestis purtreied here;
 And ful knowyng of mykel treuth
 þat now is hidde, hit is grete reuth;
 What þei by-meenen in hor kynde,
 Waytnas þo gloose & ʒe shal fynde
 Hit is as keye þat wil vnloken
 þo dore þat is ful faste stoken. (ll. 1-9; Robbins 1955: 93-4)

Aún más revelador es comprobar cómo, de las tres traducciones al inglés del *Apocalipsis* bíblico durante el siglo XIV, dos de ellas incluyen un prólogo en el que se enfatiza la necesidad de “ver”, y no la de “leer”, el texto juanino con el fin de

⁸ Apenas hay estudios que se hayan preocupado por la recepción de este tipo de manuscritos o, cuando menos, por la audiencia potencial para los que eran producidos. Los mayores avances en este sentido son los ensayos de Lewis (1991, 1992 y 1995: 205-336) o de Lobrichon (1986).

equipararse al acto receptivo del profeta en la revelación original. Esta visión, que el comentarista califica como “intelectual”, aúna la percepción de “figures” (experiencias sensoriales para el profeta, iconos visuales para el lector moderno de los apocalipsis) con la explicación de su significado (supuestamente en la parte escrita del texto), con lo que apunta a la doble calidad del acto lector como grado máximo de comprensión de su mensaje:

Wharfore þis booke among þise oþere bookes of þe newe lawze is cleped prophesie for þat seint Iohan seiþ it in gostlich siȝttes. [...] Þe þrid manere of siȝth is cleped intellectuall þat is whan þe gost aliztteþ þe vnderstondyng of þe soules & dooþ hem seen on niȝttes þe spirites & þe priuetes of god als mychel as his wille is to shewen hem. [...] And seint Iohan seiþ in þis manere nouȝth onlich þe figures ac he vnderstood what it was to menen, & wroot it in an yle of þe Cee þat is cleped Pathmos. (MS Harley 874: *Prol.*, 24-41; Fridner 1961: 2-4)

La relativa popularización de esta clase de lectura del *Apocalipsis* y sus comentarios exegéticos pudo tener igualmente alguna repercusión en lo que debe ser nuestro objeto principal de estudio: aquellos códices que contienen obras literarias diferentes a los apocalipsis ilustrados. La magnificencia iluminativa de los manuscritos pertenecientes al ciclo anglo-normando es difícil de encontrar en códices cuyo contenido son textos poéticos, ficcionales o, simplemente, no procedentes de las Escrituras, por lo que el impacto de una aproximación dual texto/imagen se vería reducida de forma drástica. Hallamos multitud de miniaturas insertas en los manuscritos de los que recogemos las obras literarias medievales, pero raramente con la exuberancia y continuidad narrativa que descubríamos en los códices de los ciclos apocalípticos, con lo que la crítica apenas ha reparado en la posibilidad de que éstos influyeran en la lectura de esas obras.⁹ Sin embargo, la interacción entre ambos niveles receptivos es

⁹ Las únicas aproximaciones críticas de las que tengo conocimiento son ensayos sesgados sobre la iconografía que acompaña a textos muy concretos, como puede ser el caso de Sargent (1983) sobre el

apreciable por otros medios, atestiguando cómo, sin contemplar la lectura binaria que tratábamos anteriormente, la iconografía apocalíptica de los textos seguía teniendo repercusión en el modo en que los escritos literarios se componían o se recibían en los últimos siglos del medievo. Sin aspirar a la correlación entre ilustración y palabra escrita de los apocalipsis iluminados, existen determinados indicios en los manuscritos rescatados que nos hacen sospechar que las miniaturas anexas a los textos literarios podían modificar de algún modo la creación y recepción de este tipo de escritos, constituyéndose como un aspecto más a tener en cuenta a la hora de valorar el apocalipticismo de las obras medievales.

Considerando la interacción entre la palabra escrita y las representaciones artísticas de cualquier índole en el pasado, Mieke Bal (1991: 189 *et passim*) especifica tres relaciones a tener en cuenta. La primera vinculación reconocería la dependencia entre el objeto artístico y el pre-texto, es decir, la tradición textual e iconográfica de la que surge el icono y de donde obtiene sus rasgos distintivos. Éste, que ha sido el principal foco de estudio por parte de la crítica en el pasado, parece mostrarse de manera obvia en las ilustraciones escatológicas que acompañaban a los textos literarios, puesto que su arranque textual indiscutible se hallaría en el *Apocalipsis* bíblico, mientras que sus antecedentes iconográficos, específicos al arte de la iluminación, habría que buscarlos principalmente en alguna de las corrientes imaginarias pertenecientes al ciclo anglo-normando de apocalipsis ilustrados. Así, no es difícil ver que el pre-texto escrito de la miniatura que adorna la D inicial del fol. 150 del *Jesus College MS 40* (fig. 1)¹⁰ se halla indudablemente en la narración del Juicio Final que el *Apocalipsis* contiene en 20:11-15; incluso, podría concretarse que sus antecedentes iconográficos más cercanos probablemente retrotraen a la representación que de la

Scale of Perfection de Hilton, o el de Emerson (1999) sobre la representación del Anticristo en seis manuscritos literarios.

¹⁰ Oxford, Jesus College MS 40 (med. XIV), en Alexander and Temple (1985: Plate XVI, 266c).

misma escena hace la *Holkham Bible*, fol. 42v (fig. 2)¹¹, dadas las similitudes existentes entre ambas representaciones de la escena. Del mismo modo, reconocemos tras la imagen que representa al Papa en el *Corpus Christi College MS 404*, fol. 94 (fig. 3)¹², las palabras de Juan de Patmos en Ap 8:3-5, e incluso podemos asociar directamente esta imagen con otras análogas anteriores a ella, como la que ilustra el *Dyson Perrins Apocalypse*, fol. 10v (fig. 4)¹³, ya que pretenden transmitir un mensaje equivalente en un contexto terrenal y en otro celestial, respectivamente. El uso del *Apocalipsis* bíblico como pre-texto de las miniaturas escatológicas de finales del medievo era la práctica acostumbrada y el hecho de que éstas recurrieran al ciclo iconográfico de los apocalipsis ilustrados también resultaba relativamente frecuente.



Figura 1

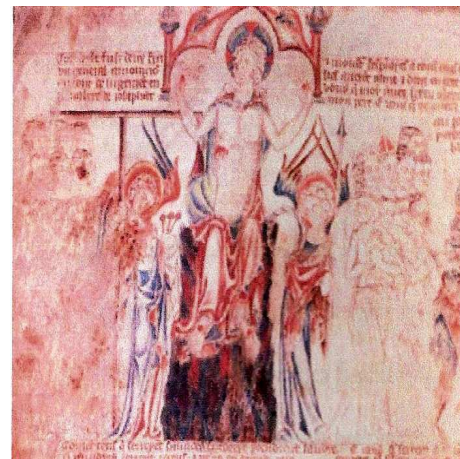


Figura 2

¹¹ British Library Additional MS 47682 (c. 1330).

¹² Cambridge, Corpus Christi College MS 404 (c. 1320) en Sandler (1986: I, 245)

¹³ J. Paul Getty Museum MS Ludwig III.i, fol 10v, en <www.getty.edu>.

textos canónicos, los patrones ideológicos del apocalipticismo que finalmente aparecería reflejado en las obras.

Un ejemplo claramente ilustrativo de este fenómeno lo encontramos en *Pearl* y su descripción del Cordero una vez que, cerca del fin de su visión, el narrador ha asistido a la contemplación de la Nueva Jerusalén (*fitt* XIX). Pese a que, como ya hemos mencionado anteriormente, las visiones de *Pearl* varían el orden original del *Apocalipsis* bíblico,¹⁴ la mayoría de las imágenes que componen esta descripción proceden de la escena de la entronización del Cordero que Juan de Patmos relata en su capítulo 5 (vid. *supra* 6.2) o de la aparición que la figura divina hace ante los vestidos con ropas blancas del *Apocalipsis* 7: 9-17. Combinando elementos de ambos pasajes, y añadiendo pormenores atribuidos a otros personajes del mismo escrito, el poeta de *Pearl* logra formar una teofanía original pero extraída enteramente de los elementos del patrón textual apocalíptico. Sin embargo, llegado el momento de presentar la figura central de la visión, el narrador incluye un detalle mucho menos convencional:

Bot a wounde ful wyde and weete con wyse
 Anende Hys hert, þurȝ hyde torente.
 Of His quyte syde His blod outsprent.
 Alas, þoȝt I, who did þat spyt?
 Ani breste for bale aȝt haf forbrent
 Er he þerto hade had delyt. (ll. 1135-40)

La imagen de la herida sangrante del Cordero no presenta ninguna dificultad iconográfica; claramente se asocia con la herida de Jesús durante la crucifixión (concretamente ésta, por ser la que se localiza en el “quyte syde”, hace referencia a la

¹⁴ A pesar de las alusiones al trono del Cordero en Ap 21 y 22, no hay ninguna aparición de trascendencia de esta figura desde sus bodas en el capítulo 19, mucho antes del descenso de la Ciudad Sagrada. De todas formas, el principal referente simbólico de este pasaje debe buscarse en los capítulos 4 y 5 del *Apocalipsis*, con lo que es obvio que la ordenación de los acontecimientos que propone el autor de *Pearl* difiere absolutamente del original de Juan de Patmos.

lanzada del soldado Longino)¹⁵, que era frecuentemente utilizada como emblema del sacrificio de Cristo e, incluso, se asociaba habitualmente con el motivo de la *fluens gratia* o *fons pietatis*. La representación de la divinidad en su figura teromórfica resultaba menos acostumbrada que el modelo antropomórfico, pero tampoco era desconocida en el siglo XIV. No obstante, su aparición en el poema llama poderosamente la atención porque es una imagen inédita en el *Apocalipsis* bíblico. El Cordero que encontramos en el *Apocalipsis* de Juan está degollado, es decir, ha sido inmolado completamente y ha resucitado posteriormente en evidente simbología cristológica, para dar testimonio de su victoria sobre la muerte;¹⁶ la herida abierta que mana sangre muestra un estado intermedio dentro del sacrificio de Cristo, no en majestad (como aparece en el *Apocalipsis*), sino en su encarnación humana, por lo que está vinculada a los evangelios y no a la revelación teleológica. El origen de la imagen no se encuentra en el escrito juanino (ni siquiera puede hallarse de forma íntegra en la Biblia), por lo que la recepción por parte del autor de *Pearl*, y lo que es más importante, su asociación con los acontecimientos escatológicos que intenta reproducir, deben rastrearse en otras fuentes religiosas.

La imagen del Cordero con la herida abierta dentro del contexto apocalíptico es una innovación de determinados manuscritos pertenecientes al ciclo anglo-normando de los siglos XIII y XIV. Asociado con la apertura del libro de los siete sellos (Ap 6), el icono del Cordero sangrante aparece de forma clara en las iluminaciones del Trinity

¹⁵ Mencionado en el último de los evangelios (“Al llegar a Jesús y verlo muerto, no le quebraron las piernas, pero uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza, y al punto salió sangre y agua”; Jn 19:33-4), el episodio encontró verdadera difusión en la Edad Media a través de su narración en el *Evangelio de Nicodemo* (10: 5), donde se desarrolla con mayor detalle.

¹⁶ Johns diferencia las diferentes expresiones bíblicas del símbolo para afirmar que “the lamb [in the *Revelation*] is not simply a symbol of weakness: it really is strong and wise. However, its strength is here being redefined, reconceived. The lamb is strong, but the exhibition of its strength is unconventional: its strength lies in its consistent, nonviolent resistance to evil –a resistance that led to its execution. But the lamb stands triumphant, raised from the dead. Essential to a proper understanding of the book’s rhetoric is the recognition that the lamb *has triumphed* in his death and resurrection, not that the lamb *will triumph in the future, subsequent to* his death and resurrection” (2003: 161; énfasis en el original).

College MS R.16.2 (*Trinity Apocalypse*), fol. 5, o del Bibliothèque Nationale de France MS fr. 403 (*Paris Apocalypse*), fol. 7. En el *Douce Apocalypse*, fol. 12 (fig. 5)¹⁷, el motivo acapara completamente una mandorla, y se repetirá posteriormente en el enfrentamiento de la Bestia con los santos (fol. 180; Ap 13: 10), mientras que en el British Library Royal 2 D.xiii, forma parte de un retablo celestial junto con la representación de los vivientes, el coro angelical y los otros participantes en la visión beatífica de Ap 5. En el British Library MS Add 18633, fol. 9v, no sólo encontramos el icono del animal sangrante, sino que el miniaturista ha llegado a representar el detalle de los siete cuernos que posee el Cordero (procedentes de Ap 5:6), circunstancia que coincide plenamente con la descripción realizada por el autor de *Pearl*: “The Lombe byfore con proudly passe / Wyth hornes seven of red golde cler” (ll. 1110-1). Como símbolo eucarístico, con la figura del Cordero herido localizada sobre un altar y llenando con su sangre un cáliz sagrado, la imagen era extremadamente común, como puede verse en el *Dyson Perrins Apocalypse*, fol. 5 (fig. 6)¹⁸, el Bodleian Library MSS Auct. D.4.14, fol. 13, el Cambridge University Library MS Mm 5.31, fol. 22, etc.

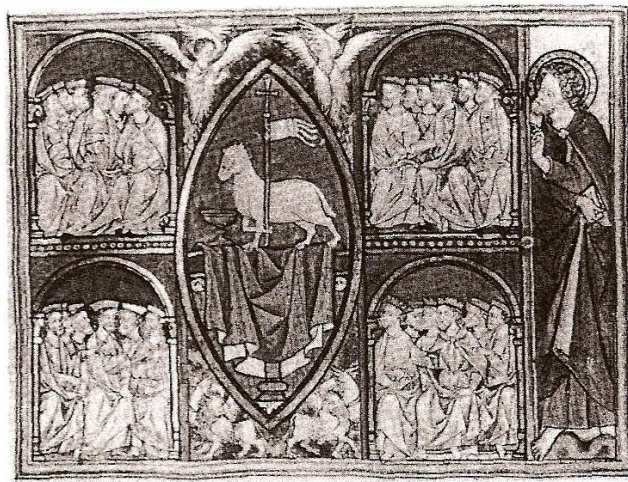


Figura 5

¹⁷ Oxford, Bodleian Library MS Douce 180, en Whitaker (1981)

¹⁸ J. Paul Getty Museum MS Ludwig III.i, fol. 5, en <www.getty.edu>.



Figura 6

La imagen del Cordero sangrante parece, por tanto, una convención iconográfica habitual dentro del desarrollo narrativo que las iluminaciones del ciclo anglo-normando relataban. Introducido por el comentario de Berengaudus como respuesta compensatoria a la doxología que recibe en el Ap. 5, el concepto de la herida en el costado del Cordero fue utilizado por los miniaturistas de manuscritos para ilustrar diferentes pasajes del Apocalipsis, llegando a desvincularse de la glosa adyacente. De acuerdo con las distintas iluminaciones, el Cordero herido podía asociarse con el sacrificio de Cristo en la Pasión, con la majestuosidad del Dios entronizado, con la lucha pre-milenalista en la tierra antes de la Parusía o, al igual que en el poema *Pearl*, presidiendo la Nueva Jerusalén descendida.¹⁹ La herida del Cordero, en definitiva, llegó a convertirse en un atributo corriente del icono, considerablemente provechoso para los ilustradores quienes

¹⁹ Esto puede verse en el New College Apocalypse MS D.65, fol. 18. De todos modos, la imagen del Cordero como elemento fundamental en la descripción de la Nueva Jerusalén era bastante frecuente en estos apocalipsis, como ofrece, por ejemplo, el Trinity College MS R 16.2, fol. 25v.

enfaticaban la impresión visual con brillantes colores que resaltaban el rojo de la sangre y el dorado del cáliz.

No parece tan difícil, por tanto, pensar que el autor de *Pearl* tuviera contacto con alguno de estos manuscritos, u otros similares que no han llegado a nuestros días, y tomase de ellos la imagen del Cordero herido que relata en su teofanía. Su inclusión, tan natural dentro de los detalles que conforman la escena, testimonia una aceptación del icono como si verdaderamente formara parte de la visión juanina de donde toma el resto del material del poema. El autor se permite incluso una reflexión sobre las propiedades estéticas del hecho representado,²⁰ nunca sobre la naturaleza del motivo, con lo que entendemos que en el imaginario del autor el símbolo está fuera de todo cuestionamiento. La noción que posee el poeta acerca del texto bíblico, por tanto, parece no ceñirse estrictamente a la narración de Juan de Patmos, sino incluir otros elementos de diversa procedencia. Dentro de las múltiples fuentes posibles, la elección de un léxico relativamente ponderativo y dramático para retratar el icono (“hyde torente”, “outsprent”, etc.) podría apuntar hacia una visualidad subyacente y, por ende, hacia el contacto directo con imágenes escatológicas, las mismas que pueblan los apocalipsis ilustrados. Al fin y al cabo, fue precisamente este pasaje el que utilizó Barbara Nolan para afirmar que “[a]t every turn, the poet underscores the *pictorial* rather than the spiritual aspect of the vision, keeping both narrator and reader from the inner chamber of the vision” (1977: 199).²¹

²⁰ Los versos 1139-40 reflejan las dudas del poeta acerca de la existencia de belleza o placer en la visión del Cordero herido, ya que lo que parece ser una experiencia gozosa en el protagonista de la imagen (“The Lombe delyt non lyste to wene”, l. 1141) supone un sufrimiento para la sensibilidad del narrador. Lo que el poema no nos permite adivinar es quién debe darse por aludido por este atisbo de reproche: la divinidad, por incluir esta visión entre los elementos de la teofanía, o las fuentes pictóricas o textuales de donde toma la imagen por representar la escena de ese modo.

²¹ Para justificar esta hipótesis, Nolan llega a afirmar que “[i]n his description of the apocalyptic vision, the poet even chooses words drawn from the illuminators’ craft. Not only is the city “brende golde”; the horns of the Lamb are ‘red golde cler’; and the wall of jasper gleams as ‘glayre’, the white of egg used in making illuminations” (1977: 200). Tal vez eso sea llevar las cosas a un extremo de imaginación, pero no cabe duda de que el poeta intentaba alcanzar un aspecto declaradamente pictórico del lenguaje al

De hecho, resulta sintomático comprobar cómo algunos de los componentes visuales que se incluyen en la visión del trono celestial de *Pearl*, a pesar de estar en el escrito bíblico, también son elementos que ofrecen una alternativa narrativa al *Apocalipsis* y que se corresponden con las ilustraciones de los manuscritos del ciclo apocalíptico. La guerusía de ancianos postrada, y no sentada, ante el trono (“þise aldermen, quen He aproched, / Grouelyng to His fete þay felle”, ll. 1119-20) coincide con la convención iconográfica de los apocalipsis ingleses que los hacía aparecer de este modo rodeando la mandorla central, escogiendo la actitud más sumisa para su representación.²² La descripción de los ángeles perfumando con incienso el trono y entonando el cántico de alabanza a la divinidad (“Legyounes of aungelez togeder uoched / þer kesten ensens of swete smelle. / þen glory and gle watz nwe abroched; / Al songe to loue þat gay Juelle”, ll. 1121-4) procede de dos pasajes diferentes en el texto juanino, alejados espacialmente por tres capítulos (Ap 5 y Ap 8:3-5) y sin relación significativa entre sí, salvo en la propia presencia angelical; sin embargo, la costumbre de muchos códices del ciclo anglo-normando era ofrecer ambas acciones en secuencias yuxtapuestas dentro de una misma página, seguramente para transmitir una mayor sensación de muchedumbre y poderío celestial, tal y como se muestra en el *Morgan Apocalypse*, fol. 4 (fig. 8),²³ usanza que pudo inspirar al poeta inglés. El único detalle que nos informa sobre la localización geográfica de la adoración del Cordero, el valle donde se sitúa el narrador junto a las vírgenes (“I wende had standen by me in sclade”, l. 1148), remite a un espacio natural que no tiene parangón dentro del Apocalipsis (el

componer el poema. Spearing también reparaba en ello al definir *Pearl* como “a mere collection of details, in which poetry attempts to do the work of painting, and necessarily fails to embody the required significance” (1970: 166).

²² Véase, por ejemplo, el *Metz Apocalypse*, fol. 4 (fig. 7), pero también el *Dyson Perrins Apocalypse*, fol. 4v o el Vienna Nationalbibliothek Cod. 1179, fol. 228. En el texto bíblico, los veinticuatro ancianos están sentados en sus respectivos tronos y sólo se postran ante Cristo en el momento del *trishagion* (Ap 4:10-11). Ante la imposibilidad de ilustrar ambas posiciones en sus miniaturas, los iluminadores optaban generalmente por la imagen más respetuosa y nunca llegan a retratar los tronos de los ancianos.

²³ Pierpont Morgan Library MS M.524, fol. 4, en Lewis (1995: 93).

cual localiza la teofanía en un lugar cerrado en el cielo); su referente, no obstante, puede rastrearse hasta la convención iconográfica de la alabanza del Cordero que distintos apocalipsis ilustrados situaban en una colina (reconocida a menudo como el Monte Sión) y que colocaba a los adoradores en un escalón inferior fácilmente identificable con un valle, como puede verse en el *Metz Apocalypse*, fol. 23 (fig. 9)²⁴, o, desde la perspectiva teromórfica, en el *Paris Apocalypse*, fol. 27 (fig. 10)²⁵. Como éstas, otras desviaciones del texto bíblico presentes en *Pearl* encuentran explicación en las iluminaciones del ciclo de apocalipsis ilustrados.



Figura 7

²⁴ Bibliothèque Municipale MS Salis 38, fol. 23, en Lewis (1995: 144).

²⁵ Bibliothèque Nationale MS lat. 10474, fol.27, en Lewis (1995: 145).



Figura 8



Figura 9



Figura 10

No es la escena de la teofanía final el único lugar en *Pearl* donde pueden buscarse analogías con las iluminaciones de estos códices que superen la lectura única del *Apocalipsis* juanino. C.A. Luttrell reparó hace años en que el jardín donde el poeta se queda dormido e inicia su viaje onírico (*fitts* II y III) presentaba muchas similitudes con las iluminaciones de manuscritos como Bodleian Library MS Auct. D.4.14, fol. 6, British Library Royal 2 D.xiii, fol. 4, o British Library Add. 35166, fol. 4, todos ellos apocalipsis pertenecientes al ciclo anglo-normando (1965: 166-71). Barbara Nolan defendía que “his [the *Pearl* poet’s] descriptions resemble those of thirteenth- and fourteenth-century illuminators of the Apocalypse” (1977: 199), atendiendo a la multitud de paralelismos existentes entre el diseño de la ciudad celestial (ll. 973-990) y las miniaturas representativas de la Nueva Jerusalén de estos códices, aunque no especificaba ninguno en concreto. Por su parte, Muriel Whitaker utilizaba los constantes iconos centrados en la figura del visionario Juan, procedentes de manuscritos como el British Library Add. 35166 o el Bodleian Library MS Canon 62, para explicar los sucesivos estados anímicos del narrador de *Pearl* (1981: 184-6), así como otras concordancias entre ambas tradiciones; su conclusión, cercana a la que apuntan los críticos anteriores, aunque mucho más explícita, es que

the germ of the idea [the central allegory of *Pearl*], so elaborately developed, was found in an illustrated Apocalypse manuscript of the fourteenth century that included a commentary derived from Berengaudus, a Life of Saint John, an emotionally responsive observer, an angel-guide, and a continuous sequence of miniatures arranged to form a narrative. (1981: 194)²⁶

²⁶ En mi opinión, son excesivas las exigencias que Whitaker impone al potencial códice usado como fuente por el *Pearl-poet*. Ciertamente ese manuscrito debía contener una sucesión de iluminaciones que, aparte de narrar el *Apocalipsis* de forma afinada, perteneciera al subgrupo de apocalipsis que mostraba un interés especial por la figura de Juan de Patmos y añadía una serie de escenas centradas en su persona (lo cual reducía considerablemente su número, como muestra Lewis 1995: 25-9); pero incluir un comentario exegético al *Apocalipsis* derivado del que hiciera Berengaudus siglos antes y, sobre todo, una *Vita Sancti Joanni* (que por necesidad tendría que ser la de Orderic Vitalis en su *Ecclesiasticae historiae*) es algo inexistente en la tradición escriturística insular y con pocas posibilidades de que existiera si observamos los ejemplos recogidos en el catálogo de Emmerson y Lewis. El autor de *Pearl* da suficientes muestras de independencia y originalidad en su obra, con respecto al *Apocalipsis* juanino, como para necesitar una

Todos estos indicios llevan a considerar alguno de los apocalipsis ilustrados del ciclo anglo-normando, y no simplemente el *Apocalipsis* bíblico sin especificación, como el pre-texto principal en el que el poeta de *Pearl* hallaría el material iconográfico necesario para crear su obra. La lectura dual de imágenes y texto en esta ocasión sí sería decisiva en la confección del poema, puesto que supondría un punto de partida alternativo para el autor, diferente al conocimiento del mero escrito juanino. La labor de los iluminadores sería tan influyente para el poeta de *Pearl* como la de escritores anteriores, puesto que habrían contribuido a la modulación de un imaginario apocalíptico diferente, especial, fruto del predominio (en aspectos puntuales, por supuesto) del lenguaje visual sobre el verbal.

La segunda relación entre texto e imagen expuesta por Mieke Bal hace referencia al contexto o trasfondo histórico en el que se inserta la obra artística, en este caso, en relación a cómo esa realidad histórica puede ser modificada por el texto al que se vincula. Las formas plásticas son sensibles a los factores ideológicos circundantes, por lo que ciertos aspectos culturales, filosóficos o, en este caso, teológicos, pueden en un momento determinado influir en su concepción. Sin embargo, el estudio de esta interacción, que permitiría obtener información detallada sobre el producto visual a través del conocimiento ideológico de la comunidad en la que surge, presenta multitud de dificultades al reducirse al ámbito del apocalipticismo. Es prácticamente imposible fijar la fecha o el lugar de producción de una imagen escatológica aparecida en un manuscrito, basándose en los rasgos que definen su ideología apocalíptica.²⁷ A fin de cuentas, el pensamiento escatológico era un fenómeno extendido de forma

fuerza manuscrita de donde tomar de forma inexorable todos los elementos que componen el poema. Muchos de los manuscritos del ciclo anglo-normando apocalíptico le ofrecerían material suficiente desde donde desarrollar su propia creación.

²⁷ Tampoco creo que sea muy fiable hacerlo por cualquier base ideológica perteneciente a un ámbito diferente. Es realmente inusual encontrar una datación o una localización de un objeto artístico fundamentada en las ideas subyacentes de un texto previo, a no ser que éste tenga la función de emplazar un momento histórico determinado. Sobre las dificultades en la consideración del contexto de los iconos artísticos, vid. Bryson (1992).

relativamente homogénea por Europa,²⁸ y su evolución cronológica era un proceso muy lento para tener valor testimonial,²⁹ por lo que un acercamiento desde este enfoque carece de utilidad práctica. Cualquier información que el contexto apocalíptico de una obra pueda aportar será tentativa y superficial, superable a todas luces por muchos otros factores.

Por ejemplo, la miniatura que ofrece la caída de Simon Magus en la O inicial del Bodleian Library MS Lat. Liturg. d.42, fol. 33r (fig. 11), asociada a un texto escatológico litúrgico, sugiere que la iluminación del manuscrito probablemente pertenece a los dos últimos siglos del medievo (época en la que, tras la introducción de las ideas de Guillaume de Saint-Amour, el personaje tuvo entidad suficiente para protagonizar una ilustración de este tipo, vid. cap. 5.3) y que se habría realizado en un ambiente donde se conocerían los *Acta Petri* o, al menos, el tronco continental legendario del personaje (algo asequible para cualquier comunidad monástica), lo que representa una información excesivamente trivial para cualquier uso.³⁰ En cambio, los datos que pueden extraerse del tipo de letra, de los materiales usados en su elaboración y, sobre todo, de los textos insertos en el manuscritos superan con creces las cuestiones escatológicas, pese a ser también factores enormemente imprecisos. El contexto ideológico de las miniaturas escatológicas las sitúa como productos del imperante

²⁸ Pueden hacerse distinciones entre diversas zonas geográficas, pero nunca mostrarán una reducción más precisa que las diferenciaciones nacionales en su grado máximo. Podríamos especificar algunas características del apocalipticismo presente en Inglaterra (en contraste con el del Sur de Europa o el de otras naciones del Este), pero no sería posible hablar de un pensamiento escatológico de las Midlands frente a otro del Sur de Inglaterra, etc.

²⁹ Ciertamente, el pensamiento apocalíptico se desarrolló a lo largo de los diez siglos del medievo, pero siempre de forma lenta e irregular entre diferentes zonas. Por ejemplo, el anti-literalismo milenarista que imperó en los primeros siglos de la Edad Media alcanzó el segundo milenio en Italia y en la zona oriental de Europa, mientras que apenas se deja notar en la Península Ibérica ya en el siglo VIII o en el X en Inglaterra; por otro lado, el reformismo escatológico que se inicia en el siglo XII se extiende más rápidamente en los países nórdicos que en el sur del continente.

³⁰ Dicho manuscrito está datado en los primeros años del siglo XIV, c. 1307, pero esa fecha se ha alcanzado a través de condicionantes materiales del código.

apocalipticismo medieval, pero apenas aporta nada acerca de su concepción o de su recepción posterior, por lo que no resulta relevante en este estudio.



Figura 11

Muy diferente es el caso de la tercera relación propuesta por Bal, la existente entre la imagen y su co-texto, en este caso, el vínculo entre las iluminaciones y los textos escritos que las acompañan dentro del manuscrito. Al igual que ocurría con los apocalipsis iluminados, los textos literarios podían ilustrarse con miniaturas de tono escatológico que, complementando, superando u ofreciendo una alternativa significativa, proporcionasen una lectura diferente a la generada por la simple aproximación a la obra escrita. En el caso de las obras literarias, la relación entre las miniaturas que flanqueaban los escritos nunca alcanzaba la integridad narrativa que encontrábamos en algunos apocalipsis del ciclo anglo-normando, ya que su número era mucho menos numeroso, por lo que *a priori* no podrían ser consideradas como textos

paralelos; sin embargo, el menor conocimiento de las obras medievales con respecto al *Apocalipsis* bíblico haría más permeable al acto lector la influencia de las imágenes anexas, influyendo en los receptores del texto de un modo equivalente a la aproximación conjunta de visualidad y verbalidad. Las iluminaciones no llegan a formar un constructo imaginativo independiente, pero sí pueden esclarecer o ampliar la comprensión de determinados pasajes, llenando algunos de los huecos que Sternberg planteaba como inherentes a la obra literaria.³¹

Un ejemplo de este fenómeno lo hallamos en las alternativas propuestas por el iluminador del British Library MS Additional 37049 (conocido popularmente entre los codicólogos como *Carthusian Miscellany*) al ilustrar la versión en prosa no atribuida a John Trevisa de las *Revelaciones* de Pseudo-Metodio.³² Elaborado en el priorato de Mount Grace (North Yorkshire) en los primeros años del siglo XV, el manuscrito compendia un buen número de escritos escatológicos y devocionales con la probable intención de que fuesen utilizados dentro del propio monasterio como doctrinal básico en la instrucción en los misterios del más allá de monjes jóvenes.³³ Así se explica el rico carácter visual del códice, que contrasta con los dictados iconoclastas que definen a la orden a finales del medievo y que defendían la práctica del ascetismo imaginario en todas sus actividades;³⁴ sus más de sesenta miniaturas diseminadas a lo largo del códice

³¹ Meir Sternberg, al estudiar las características de la escritura divinamente inspirada, exponía la falibilidad de las obras literarias por sustentarse en el limitado lenguaje humano, aspecto que obligaba a la implicación directa del lector: "From the viewpoint of what is directly given in the language, the literary work consists of bits and fragments to be linked and pieced together in the process of reading: it establishes a system of gaps that must be filled in" (1985: 186). Para rellenar estos huecos, el lector recurriría a diferentes recursos adicionales, como podían ser las imágenes de los manuscritos, que compusieran el mensaje más cercano posible a la comunicación directa con la divinidad.

³² Existen dos traducciones en prosa de las *Revelaciones* de Pseudo-Metodio compuestas a finales de la Edad Media. La recogida en el British Harley MS Harley 1900 fue atribuida durante siglos a John Trevisa, aunque esa autoría fue cuestionada por Perry en su edición del texto (1925). La otra, en el BL Add 37049, hasta la fecha no ha suscitado ninguna propuesta de autoría por la crítica.

³³ Este tipo de compilaciones tendrían un doble propósito como textos instructivos y como creadores de un sentimiento de comunidad al ser producidos por varios monjes en sus diferentes partes, por lo que eran muy frecuentes en estas comunidades. Sobre esta clase de misceláneas, vid. Vaillant (1984: 22-5).

³⁴ Como muestra, puede verse una descripción de la época de la severidad sensorial que proclamaban sus condiciones cotidianas: "The Carthusians have in all their churches (and are bound to have, according to

(entre ilustraciones de página entera, *incipits*, adornos de iniciales o pequeños esbozos en los márgenes) serían un influyente atractivo frente a la parquedad visual cartuja, aprovechado claramente en su reclamo instructivo para conformar una alegoría unitaria de la Historia de la Salvación.

Dentro de la *Carthusian Miscellany*, los folios 11r-16v se destinan al *Be Bygynyng of þe World and þe Ende of Worldes*, traducción vernácula de las *Revelationes* adscritas por siglos a Metodio, que gozaron de gran popularidad en Inglaterra, como manifiesta su presencia en más de una veintena de obras diferentes.³⁵ El texto, que reduce a la mitad de su extensión el original latino y simplifica en gran medida la fantasía imaginativa de su fuente, se acompaña en el códice por dos llamativas ilustraciones que ocupan casi la totalidad de sus respectivas páginas. Ninguna de estas miniaturas responde al texto de manera fiel, ya que, al no existir en el siglo XIV inglés un ciclo iconográfico vinculado a la profecía del *Pseudo-Metodio* (al menos de la que tenga conocimiento o mencionada en los diferentes estudios existentes sobre la tradición), el ilustrador no puede recurrir a una tradición establecida anteriormente que le sirviera como modelo; ante esto, el artista prefiere no innovar con imágenes creadas *ad hoc* y dibujar lo que lee en el texto, sino recurrir a la más acostumbrada iconografía del *Apocalipsis* bíblico e incluir imágenes de la secuencia visual de esta obra relativamente conectadas con pasajes del escrito apócrifo. Por ello, el extracto en que se profetiza que un rey cristiano se levantará junto a Cristo para

the institutions of their Order) one image of the Crucifixion in a solemn and eminent place, as well as many crosses over each altar. In the oratory of their cells they have generally had a crucifix and an image of the Virgin Mary, and also sometimes of other saints, according to the possibility and means that offer themselves. Their honest and pure religion mandates that they avoid expensive curiosities in painting and in sculpture and in varieties of grand and extravagant buildings, not the consonant with the roughness of the solitary life" (*Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429*, apud Thompson 1930: 106).

³⁵ La edición de Sackur (1898: 1-7) hace un repaso del impacto que el texto tuvo en diferentes países de Europa, aunque está muy incompleta en el caso inglés. Dentro de los autores anglosajones que incluyen material de la profecía en sus obras estarían Ranulf Higden, Gower, Robert Mannyng, Capgrave o el anónimo autor de *Cursor Mundi*.

ayudarle a derrotar a los pueblos sarracenos,³⁶ fol. 15, se ilustra con una imagen de la destrucción de Gog y Magog (fol. 16r; fig. 12)³⁷, quienes, en el ciclo apocalíptico anglo-normando, representaban a los pueblos invasores más insólitos que el visionario de Patmos pudo imaginarse (medianamente cercanos a los musulmanes del *Pseudo-Methodio*). La aparición de estos pueblos heraldos del Anticristo en la visión juanina permite la inclusión de esta figura (habitual en las ilustraciones del ciclo anglo-normando)³⁸ en la miniatura, pese a que su aparición en el texto del *Pseudo-Methodio* será bastante posterior y no tendrá conexión con el pasaje del rey cristiano.³⁹



Figura 12

³⁶ “Than sal rememmyr our Lord God after hys beheste , þe whilk he hyght to þaim þat lufs hym & ar to trow in Criste. And he sal delyuer þaim fro þe handes of þe Sarzynes. The Cristen pepyl sal ryse vp & fight with þaim, & sal kyll þaim with swerde, & lede þer wyfes in-to thraldom, & sla þair zong childer. And þe childer of Ismael sal descende in-to swerde and tributacion & affliccion “ (Perry 1925: 106-7).

³⁷ British Library MS Additional 37049, fol. 16r, en Emmerson (1999: 101).

³⁸ Véase, por ejemplo, en el *Gulbenkian Apocalypse*, 35v (fig. 13).

³⁹ “After þis sal cum þe son of perdicion, Antecrist. And he sal be trowed as he war God & he sal do many tokens and wonders, dede men sal seme as þai rase vp, & blynd men as þai sawe, & halt men go” (Perry 1925: 109-10).



Figura 13

Lo mismo ocurre en la ilustración aparecida en la página siguiente, fol. 16v (fig. 14)⁴⁰. La breve aparición de los profetas Enoch y Elías en el escrito del *Pseudo-Methodio*, fol. 16r,⁴¹ se refrenda con una detallada ilustración de su sacrificio en la miniatura, debido a que ésta era habitual en las escenas del ciclo anglo-normando que retrataban la muerte del Anticristo, verdadero objetivo del artista que quiere reflejar lo que se relatará posteriormente en el texto. El intento de recrear visualmente el fin de este personaje, centro temático de la última parte de la profecía, implica la aparición de los dos profetas en la miniatura, aumentando considerablemente su importancia con respecto a lo narrado en el texto y, además, acercando imaginariamente dos pasajes distintos que no tienen vinculación real en el escrito. Aunque siempre manteniendo una

⁴⁰ British Library MS Additional 37049, fol. 16v, en Emmerson (1999: 101).

⁴¹ “And after þis sal our Lord send his two seruandes Enoch & Hely, þat ar left in his witnes to reprove þis enmy; & and þai sal reprove hym before al þe pepyl, & schew hym a lyer, & fals, & confused” (Perry 1925: 110).

conexión mínima con la obra del *Pseudo-Methodio*, el recurso al ciclo iconográfico de los apocalipsis iluminados para ilustrar el manuscrito hace que determinados personajes ganen mayor relevancia de la que tienen realmente en el escrito y que ciertos pasajes parezcan más íntimamente relacionados entre sí de lo que se plantea verbalmente, por lo que se modifica parcialmente la lectura del texto.



Figura 14

Aún más llamativo que la consideración de los elementos presentes en las miniaturas es reparar en las ausencias de las ilustraciones del código. El tronco argumental fundamental de la profecía del *Pseudo-Methodio* no corresponde a sus contadas correspondencias con el *Apocalipsis* bíblico, sino a la historia del pueblo judío a lo largo de 6000 años; ninguna ilustración acompaña a esta parte, pese a que multiplica en más de cinco veces la extensión de la parte final. Tampoco hay ejemplos visuales de las invasiones de las naciones europeas posteriores a la época de Cristo,

aunque éstas supondrían el fragmento más impactante del texto por su cercanía con los lectores. Incluso, dentro de la parte coincidente con el *Apocalipsis* juanino, la representación visual del Anticristo en esas dos ilustraciones se reduce a su vertiente imperialista y tiránica, apareciendo siempre caracterizado como un monarca humano y no como un ser sobrenatural, a pesar de que en el escrito apócrifo el aspecto demoníaco sea el predominante y apenas haya referencias al papel del Anticristo como persecutor eclesiástico (Emmerson 1999: 99-102). Es obvio que la falta de modelos visuales en los apocalipsis iluminados hace que el artista no refleje en imágenes estas secciones, ilustrando sólo aquellos pasajes en los que el texto apócrifo tiene contacto con la visión de Juan de Patmos y dejando huérfana de miniaturas la mayor parte del escrito profético.

Hemos de pensar, por tanto, que sería diferente la aproximación a *De Bygynyng of þe World and þe Ende of Worldes* por parte de un receptor del simple escrito de la obra (ya fuera de manera aural o lectora) que la de un lector del manuscrito BL Add 37049 iluminado. La confluencia de la textualidad y la visualidad de las dos miniaturas del códice ofrece una lectura en la que se enfatiza la dependencia con el texto juanino y, hasta cierto punto, se cristianiza un mesianismo declaradamente asiático en su concepción original. El apocalypticismo del texto apócrifo es esencialmente político y nacionalista, algo que apenas se refleja en las miniaturas del códice, más centradas en las personificaciones de entes teológicos y conceptos ideológicos.⁴² El escrito, además, pretende abarcar la totalidad histórica de la *Heilsgeschichte*, construyéndose desde la división escatológica de las seis edades del mundo (de hecho, el título que recibe en inglés hace tanta referencia al principio de la historia humana como al final), mientras que las imágenes sólo se centran en el período previo a la Parusía, por lo que se acerca

⁴² Una amplia explicación sobre las características de la escatología mostrada por las *Revelaciones* de Pseudo-Methodio la ofrece Alexander (1971: 57-60).

más al mensaje pre-milenarista de los comentarios exegéticos patrísticos. El texto del *Pseudo-Methodio*, en definitiva, sería comprendido de un modo más heterodoxo y acorde a los cánones occidentales con el apoyo visual de las miniaturas añadidas al manuscrito, puesto que lo acercaría a las doctrinas escatológicas bíblicas, facilitando el acceso a éstas por parte de los monjes. El aspecto iconográfico de la *Carthusian Miscellany* modifica la percepción del tratado inglés y añade a su lectura una dimensión ausente en la mera recepción del texto escrito, algo que podría extenderse a la mayoría de las obras apocalípticas compiladas en el manuscrito.

Es indudable que, desde nuestra posición, no podemos discernir en qué modo esa lectura binaria realmente influiría en los lectores de éste u otros manuscritos análogos, ni hasta qué punto se realizaría esa fusión entre el lenguaje visual y el verbal de los códices. La falta de información sobre el empleo que tendrían estos textos o sobre las personas que tendrían contacto con ellos nos impide calibrar la interacción entre ambos niveles de lectura, a pesar de que la crítica actual cada vez esté más convencida de su importancia hermenéutica. Sin embargo, a veces podemos hallar algún indicio que nos ayude a plantear alguna hipótesis en este sentido y la evolución de las *Revelaciones* de Pseudo-Methodio en Inglaterra puede ofrecer uno de esos casos.

La traducción que se incluye en la *Carthusian Miscellany* no fue la última versión creada en inglés durante el medievo; datada en la segunda mitad del siglo XV,⁴³ existe una traducción métrica de la versión resumida latina, cuyos rasgos dialectales la delatan como noroesteña en origen (o, al menos, procedente del norte de Norfolk, apud D'Evelyn 1918: 151-2). En sus casi mil versos, la obra ofrece una versión bastante libre no sólo del texto profético latino, sino de la tradición completa del *Pseudo-Methodio* tal y

⁴³ La edición de Charlotte D'Evelyn (1918) no llega a plantear ninguna fecha aproximada para la creación del texto, salvo la certeza de que es posterior a las dos traducciones en prosa (la segunda de ellas es la incluida en la *Carthusian Miscellany*). Bunt (1993: 139) intenta afinar más esta fecha usando datos del manuscrito en que se halla, British Library MS Stowe 953, pero tampoco aventura nada más preciso que la última mitad del siglo XV.

como debió extenderse por Inglaterra, puesto que entre sus componentes pueden reconocerse elementos procedentes de otros textos influidos por la misma leyenda; escenas como el relato de la Creación o la muerte de Caín no derivan del original latino sino de obras inglesas continuadoras de ese texto, como *Cursor Mundi* (ll. 344-410) o la *Orygynale Cronykil of Scotland* de Wyntoun (ll. 204-7), respectivamente, testimoniando el conocimiento que el poeta tenía de la tradición escriturística de la profecía. El poema parece recurrir a fuentes alternativas al *Pseudo-Methodio* latino cada vez que quiere mejorar la sobriedad estilística de las *Revelaciones*,⁴⁴ para aliviar el carácter oriental de ciertos pasajes o a la hora de tratar acerca del Anticristo, personaje que cobra mayor relevancia de la que tenía en el texto original. Esto hace, por un lado, que nos hallemos ante un texto con mayor tendencia a la exhibición de imágenes y símbolos que el *Pseudo-Methodio* latino (excesivamente parco en su carácter alegórico) y, por el otro, con una versión más subordinada al material bíblico, especialmente en los fragmentos vinculados al *Apocalipsis* de Juan;⁴⁵ se añaden personajes pertenecientes a la escatología occidental (como puede ser Simon Magus), se minimizan los elementos más esotéricos de la leyenda siríaca (especialmente la sección astrológica, ll. 191-214) y se buscan las correspondencias entre el pueblo de Israel y las dinastías insulares contemporáneas al autor (principalmente escocesas), haciendo la profecía original más asequible a cualquier lector del siglo XV. La versión métrica de las *Revelaciones*, en

⁴⁴ Aunque las cualidades poéticas de la obra inglesa tampoco sean el aspecto más destacable del texto. Ya hace años D'Evelyn denunciaba sin paliativos su falta de brillantez estilística: "It is, on the whole, literal and labored, plain to the point of crudeness" (1918: 156)

⁴⁵ Este último es un rasgo que Twomey reconoce extensible a toda la tradición inglesa del *Pseudo-Methodio*: "[U]nlike on the Continent, in England Pseudo-Methodius was apparently not read as an apocalypse. England was far enough away from Islam that Pseudo-Methodius never had the national, ethnic, political, or religious significance for England that it had for seventh-century Syria, where it originated, or for eighth-century Byzantium, where it was translated into Greek. Instead, in England Pseudo-Methodius seems too have been used as a patristic source for the study of Old Testament history. [...] My question is why is this so: in other words, what explains the English preference for the biblical material in Pseudo-Methodius" (2007: 370-1). No obstante, es mucho más pronunciada esta tendencia en las versiones de los últimos siglos del medievo que en otras del período anglosajón o de la época de la invasión normanda en las que se centra dicho estudio.

definitiva, muestra algunos rasgos de determinados poemas históricos ingleses con las características que reseñábamos en la lectura binaria textual/visual de la *Carthusian Miscellany*, aumentando su separación del original latino.

La última sección del poema, no obstante, introduce ciertos elementos que no son explicables desde la simple utilización de obras inglesas alternativas y que nos recuerdan aspectos ya comentados al analizar el BL Add 37049: el episodio de la invasión de Gog y Magog, por ejemplo, que habíamos visto cómo se introducía por medio de las miniaturas en el manuscrito cartujo, cobra entidad dentro de esta versión métrica hasta convertirse en una de las amenazas más certeras para anticipar la venida del Anticristo; separada del resto de las amenazas expansionistas de otros pueblos y desarrollada con elementos procedentes de tradiciones escatológicas ajenas al *Pseudo-Methodio* (que incluyen características sobrenaturales para su descripción), la participación de estos pueblos invasores delata un interés especial por parte del autor, quien necesitó recurrir a fuentes adicionales para incluir detalles como la anterior leyenda de Alejandro o la duración de su reinado:

For þan xall Gogmangog nere cum
 Owte of þe mownts of Calpye,
 That God closyd all & sum.
 At Alexandrys prayere suyrly.
 Þey xall dystroy all crystendome,
 Þey xall cum owt so hydowysly,
 Men all wax defe & dum.
 So xall þey drede here felony
 All þe worde þey xall ouer-runne
 And work howge & grett.
 Þey xall devowre men
 & women with schylde etc.
 Edders & snakys þat brede in fen
 Hem xall þink deynty mete.
 Regnes þey xall dystroy & bren

& fowly mankynde þey xall threte.

Þis pepyll xall regne vij. 3ere

And þan xall þey þorow here myte. (ll. 771-88)⁴⁶

Algo parecido ocurre con la escena del martirio y sacrificio de Enoch y Elías a manos del Anticristo (anécdota también iluminada en la *Carthusian Miscellany*), mucho más extensa que en anteriores versiones de las *Revelaciones* y localizada fuera de los acontecimientos finales de la Parusía.⁴⁷ No obstante, lo más interesante de la parte final del poema es la completa dedicación a la figura del Anticristo, en quien se centra casi con exclusividad el último cuarto de la obra (ll. 811-967); tomando elementos del *Libellus de Antichristo* de Adso o del *Cursor Mundi* inglés, el poeta retrata al personaje desde sus orígenes genealógicos hasta la destrucción de su reinado, desviándose del modelo latino cada vez que lo cree oportuno y exhibiendo un grado mayor de vistosidad que en las partes anteriores. Todas las facetas escatológicas del Anticristo aparecen reflejadas en el texto, incluida su labor como azote de los seguidores de la Iglesia, en la

⁴⁶ La edición de D'Evelyn nos permite contrastar la versión inglesa con el original latino del que supuestamente se traduce: "Ita erit aduentus Gog et Magog. Et cum fuerit ita pax, tunc reserabuntur porte caspie in lateribus aquilonis et gentes ille cum Gog et Magog; et concutietur omnis terra per timore eorum" (1918: 201). La diferencia entre ambas descripciones es abismal, así como su posición dentro de la estructura narrativa de la profecía, confirmando la preponderancia que este episodio gana en el imaginario del autor inglés.

⁴⁷ "Than xall Ennok & Ely
Ben sent owt from Paradyse
& be-for all pepyll veryly,
þis Antecryst þey xall dyspyse.
And proue be ryte & profysy
Þat all hys maruelys & mastryse
Arn not but false & sorcery
& wrowt be non oþer wyse.
Whan Antecryste ys þus scomfet
Meche pepyll xall hem renne-ay.
And Iewys namely in þat plyte
Xall turne ageyne to Crysts lay.
Than Antecryst for dyspyte
Ennok & Ely at certen day
To dethe with dyntys do hym smyte
For þat þey dyspysyd hys lay." (ll. 921-36)

El emplazamiento de esta escena entre los eventos que deben ocurrir antes del *Sabbath* no sólo vincula directamente el episodio con el *Apocalipsis* bíblico, sino que se separa claramente de las *Revelaciones* de Pseudo-Methodio originales que no se asociaban con la tendencia pre-milenarista del apocalypticismo.

que se muestra entronizado imitando a Cristo, tal y como se ilustraba en el códice cartujo:

And so Seynt Methody tellyth pleyn:
 In þe tempyll of Salomon
 Þer xall þis wykkyd & cursyd swayn
 As a god sett vp hys trone,
 Where he xall sytt in certeyn
 & werk wondyrs many on.
 All trewe folk he xall do peyne
 Or make hem wurchepe hym euery schone. (ll. 873-80)⁴⁸

Estos puntos de contactos con una posible lectura del *Þe Bygynnyng of þe World and þe Ende of Worlde*s, apoyada por las imágenes que encontrábamos en la *Carthusian Miscellany*, nos hacen especular sobre la posibilidad de que la versión métrica de las *Revelaciones* de Pseudo-Metodio haya sido compuesta por alguien que hubiera tenido contacto con el manuscrito cartujo o con algún otro códice con miniaturas similares que no ha sobrevivido. Poco sabemos acerca del autor, aparte de su impreciso origen geográfico (coincidente a grandes rasgos con el del manuscrito) y que debía pertenecer al ámbito clerical por su conocimiento de diversas tradiciones milenaristas y su manejo de autoridades como Gregorio Magno o Petrus Comestor. Parece claro que conocía el ciclo iconográfico asociado al *Apocalipsis* y que tenía acceso a un variado *corpus* de obras escatológicas que le permitían añadir material a la profecía a su antojo. No es, por tanto, inverosímil contemplar la idea de que entre sus múltiples fuentes estuviera la versión en prosa de las *Revelaciones*, leída directamente en el manuscrito que hoy llamamos BL Add 37049 y con las dos miniaturas que ilustran el tratado, y de que esa lectura hubiera dejado una huella en su concepción de la leyenda que se refleje en

⁴⁸ Esta imagen del Anticristo entronizado como máxima potestad de la Iglesia no relaciona necesariamente el texto con las miniaturas de los folios 16r y 16v del BL Add 37049, ya que era un lugar común en las representaciones del personaje en los apocalipsis ilustrados. La convención iconográfica para simbolizar la impostura del Anticristo a la Iglesia se hacía por medio de atributos políticos o imperialistas (como el trono, la corona o la espada) y no religiosos. Así lo encontramos, por ejemplo, en el Gulbenkian Apocalypse, fol. 40, o en el Metz Apocalypse, fol. 22v.

algunos detalles en su propia traducción del texto. De ser así, tendríamos una prueba de que realmente existía una interacción productiva entre las iluminaciones de los manuscritos y sus co-textos, tal y como proponía Mieke Bal, con poder para alterar el proceso receptivo y transformar las tradiciones literarias.⁴⁹

Mucho queda, sin embargo, por hacer en la consideración de la iconografía como factor influyente en la difusión y evolución del pensamiento apocalíptico en la Edad Media. Hemos tanteado el influjo de las iluminaciones de los códices sobre los textos por ser éstas las obras artísticas más directamente imbricadas en la labor literaria, pero no debemos olvidar que los autores estarían rodeados de imágenes apocalípticas que modelarían paulatinamente su ideología escatológica. Calibrar de qué modo este lenguaje visual se filtraba en los textos literarios no es posible desde nuestra perspectiva actual, pero no por ello debemos renunciar a la creencia de que la presencia del apocalipticismo en la literatura medieval iba más allá de la simple palabra escrita.

⁴⁹ En un reciente ensayo, Jessica Brantley (2006: 192-200) plantea una hipótesis muy parecida relacionando la *Carthusian Miscellany* con el proceso creativo del MS Notre Dame 67, que incluye un *Mirroure to Devout People* y un *Craft of Dying*. Aunque más centrado en las iluminaciones de ambos manuscritos, el estudio sugiere que las imágenes que acompañaban a los textos en el códice cartujo podían ser más familiares entre los clérigos tardomedievales de lo que nos puede parecer en un primer momento.

**8. ANÁLISIS ILUSTRATIVO:
LOS ESCRITOS DE VIAJES**

8.1. INTRODUCCIÓN

Pocos recursos didácticos fueron tan exitosos y frecuentados durante la Edad Media como la *exemplificatio*. Desde temprano, retóricos e intelectuales comprendieron que el mejor modo de transmitir una idea era a través de su ilustración en un ejemplo particular que conectase el conocimiento abstracto con las propias referencias del receptor, permitiendo una integración más amena. Así, recogiendo el espíritu de la época que nos ocupa en este estudio, nuestra intención en el análisis que desarrollamos a continuación es resumir la exposición realizada durante las páginas anteriores en una muestra aclaratoria que pueda ilustrar de forma efectiva los propósitos proyectados. Por ello, estas páginas pretenden ser una comprobación de la metodología analítica desplegada en los capítulos previos a través del estudio del pensamiento apocalíptico medieval en los escritos de viajes ingleses, *corpus* suficientemente delimitado y preciso para observar abiertamente la posible aplicación hermenéutica del procedimiento que hemos desarrollado.

Antes de proceder al estudio es necesaria una aclaración que delimite nuestro concepto de “escrito de viajes” en la literatura medieval inglesa y, por ende qué obras componen el *corpus* utilizado para nuestro cotejo. Al igual que en los capítulos previos, el lingüístico no ha servido como criterio para la selección de los textos, puesto que nuestro interés engloba las distintas lenguas que por entonces se utilizaban como

vehículo cultural en Inglaterra; de este modo, no sólo se han considerado textos en lengua inglesa sino también en latín o, incluso, en anglo-normando y francés, de los que se sabe a ciencia cierta que fueron escritos en Inglaterra.¹ La variable temporal tampoco ha limitado la selección dentro del extenso concepto de Edad Media, teniéndose en cuenta escritos desde el siglo VI hasta principios del siglo XVI, aunque este factor haya sido supeditado a aspectos más conceptuales que estrictamente cronológicos: el último escrito que se ha considerado, *The Oldest Diarye* de Richard Torkington (fechado en 1517), podría o no contemplarse dentro de las imposiciones cronológicas de la Edad Media,² pero sus características formales, estilísticas e ideológicas hacen que deba considerarse como un texto puramente medieval. A su lado, sin embargo, la *Utopia* de Thomas More, publicado un año antes (1516), exhibe un pensamiento manifiestamente alejado de las obras medievales, un concepto del viaje radicalmente diferente tanto en sus motivaciones iniciales como en su valoración global, rasgos que nos obligan a considerarlo un producto típicamente renacentista. Sin una delimitación absolutamente precisa, en algunos escritos de viajes de finales del siglo XV y principios del XVI observamos un interés profano y especulador que nada tiene que ver con la práctica espiritual y piadosa que el *itinerarium* había representado en la época medieval, ya que elimina su carácter trascendental y se intelectualiza,³ síntoma inequívoco de que, a pesar

¹ Por supuesto, soy consciente igualmente de la poca circunscripción que los límites geográficos supondrían en la literatura medieval y de que la mayoría de los escritos se moverían a lo largo y ancho de Europa sin reflejar una impronta nacional o sin que se supiera (y, probablemente, ni siquiera importara) su procedencia geográfica. Sin embargo, he de poner una limitación práctica para la conformación del *corpus* a utilizar y la geográfica es una de las variables más socorridas dentro de la crítica moderna. El hecho de que relatos como el *Descriptio Terrae Sanctae* de Brocardus de Mt. Sion (c. 1280) o el *Itinerarium* de Wilhelm von Boldensele (1337) estuvieran mucho más difundidos en la Inglaterra de finales del medievo que, por poner un ejemplo, *The Itinerary* de Thomas Brygg habla a favor de una mayor repercusión sobre el panorama literario anglosajón de estos textos, pero no ha impedido que el escrito de Brygg haya sido objeto de análisis por parte de anglicistas como parte del acervo literario nacional mientras que no haya ocurrido lo mismo con los otros escritos.

² Dependería de la taxonomía utilizada para fijar el final de la Edad Media, variando entre las hipótesis más tempranas alrededor 1453 (o antes incluso de 1450 como piensa Coleman 2000: 11) hasta los que alargan el período hasta 1550 (como defiende Zumthor 1980: 16).

³ “[L]e voyage perd de son mystère et de sa profondeur, pour se réduire à une expérience intellectuelle, à une aventure de l’intelligence en quête de son empire sur les choses” (Lestringant 2005: 23-4)

de la coincidencia de textos en el tiempo, es posible distinguir entre escritos aún asentados en el medievo y otros ya pertenecientes al período renacentista.⁴ La barrera cronológica, en definitiva, se ha establecido en el año 1500, pero algunos textos de tono claramente medieval proceden de fechas posteriores a este límite.

No obstante, si los aspectos externos a las obras no han sido restrictivos para la elaboración del *corpus*, la mayor delimitación del término “escrito de viajes” se ha producido en los factores internos, ya sean formales o temáticos, puesto que no todo texto donde se relata una experiencia viática puede, en nuestra opinión, calificarse como “escrito de viaje”. En primer lugar, se ha restringido el análisis solamente a aquellas obras consignadas íntegramente al relato del viaje, es decir, aquellas en las que el viaje es elemento esencial dentro del texto. La literatura inglesa ofrece muchos ejemplos de crónicas, compendios históricos o descripciones geográficas (desde el *Opus Majus* de Roger Bacon o la *Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis hasta el *Polychronicon* de Ranulph Higden o el *Chronicon Angliae* de Walsingham) que insertan relaciones de viajeros entre sus páginas para transmitir de forma más cercana y vívida sus paisajes y emplazamientos, pero su función es completamente diferente de la de los escritos de viajes. Los romances, escritos piadosos y otras obras alegóricas recurren de forma frecuente al *topos* del viaje relatado, intentando explotar tanto su simbolismo vital como su trasfondo espiritual (piénsese en los *passus* C. XVIII y XIX de *Piers Plowman* y su viaje a Jerusalén tras las huellas del buen samaritano), pero en

⁴ Paul Zumthor (1994b: 811) describió los dos extremos de esta transición entre períodos del siguiente modo: “Curiosity, which had hitherto been held in check, now tends to enjoy a free rein; thus testimonies become more personalized and accounts more secularized. By the end of the fifteenth century, there is no longer much to distinguish these texts from other travel narratives; or rather, centered on Jerusalem, they evoke images of absence, of paradise lost, of grace bestowed and squandered. They open the interior way that leads to the sense of exile. This discourse, as much as the pilgrimage itself, is linked to the deepest and most stable patterns of the medieval mentality”. De hecho, de acuerdo con Victor y Edith Turner, el paso del medievo al Renacimiento no sólo puede percibirse en el modo de relatar los viajes sino en los propios viajes; dentro de su famoso análisis antropológico del peregrinaje, dividen este tipo de viaje entre el medieval y el moderno, caracterizando a éste segundo “a highly devotional tone and [a] fervent personal piety [...] part of the system of apologetics deployed against the advancing secularization of the post-Darwinian world” (1978: 18) de los que carecería el peregrinaje medieval.

ellos el viaje no constituye el elemento central. La situación de los personajes de *The Canterbury Tales* en el marco ficticio del peregrinaje religioso esclarece el propósito significativo que su autor quiere encerrar en las distintas historias que lo componen, más trascendental que en una simple compilación de *exempla*, pero en ningún momento pensamos que la obra de Chaucer pertenezca al género de la literatura de viajes.⁵ El viaje, como elemento narrativo, formal o temático, fue ampliamente explotado por los autores de la Edad Media aunque no en escritos propiamente de viaje, mostrando un fenómeno que, como reconoce Jean Richard,

sans réellment entrer dans la littérature de voyages, ces œuvres attestent l'attrait qu'exerce sur le public médiéval le dépaysement et les aventures que réservent les pays exotiques, supposés riches en "merveilles". (1996: 9)

Asimismo se han excluido de este *corpus* aquellas obras cuyo objeto central es el viaje alegórico en cualquiera de los tres principales subgéneros en que se presentan este tipo de escritos: las visiones del otro mundo⁶ (al estilo de *St. Patrick's Purgatory* o *The Gast of Gy*), los viajes al Infierno o al Paraíso (como serían las múltiples versiones de *The Voyage of Saint Brendan*) y los peregrinajes vitales⁷ (cuyo único ejemplo medieval inglés se haya en el *Pe Pilgrimage of þe Lyfe of þe Manhode* de Deguileville en la versión de Lydgate). El didacticismo marcadamente soteriológico de estos escritos, así como la recreación de un itinerario figurativo gobernado exclusivamente por el propósito moralizante y sin ningún tipo de intención verista, hacen que la función

⁵ Al menos, ésta es la opinión generalizada entre la crítica actual sobre la obra de Chaucer. Los argumentos que esgrimía el famoso artículo de Edmund Reiss (1970) para clasificar *The Canterbury Tales* dentro de los relatos de viajes fueron rápidamente rebatidos por Owen para subordinar el acto del peregrinaje a la acción narrativa, verdadero eje de la obra: "[T]he strongest element in the interacting parts that absorbed the creative energies of Chaucer's last years is not the powerful medieval motif of pilgrimage. Once the Host has made a community of the group at his inn, the pilgrims become storytellers. The climax of their activities becomes in the final plan the prize-awarding supper at the Tabard. In a sense, the storytelling contest supplants the pilgrimage". (1977: 8)

⁶ Acuño esta expresión, que nunca he visto empleada en castellano, como traducción directa de los términos 'Jenseitsvisionen' o 'otherworldly visions' utilizados frecuentemente por las críticas germánica e inglesa. Una descripción precisa de este subgénero puede hallarse en Ebel (1968: 208-10).

⁷ También aquí traduzco del inglés 'pilgrimage of life', por no existir (hasta donde alcanza mi conocimiento) un término comúnmente aceptado en castellano, seguramente debido a la escasez de muestras de este tipo en la literatura hispánica. Sobre las características de estos escritos, vid. Wenzel (1973).

escatológica se convierta en uno de los elementos ineludibles en esta clase de literatura, por lo que es baldío su estudio en ella. Los viajes alegóricos partían de un tronco filosófico anclado en la escatología (la idea de que la vida era un viaje espiritual hacia el Cielo) y todos sus elementos estaban enfocados en esa dirección, de ahí que su apocalipticismo sea patente de principio a fin.⁸ Por el contrario, los textos estudiados en este trabajo se ciñen a recorridos por la geografía real, con estancias en lugares reconocibles, aunque puedan estar salpicados de historias alegóricas o defiendan fines moralizadores y didácticos.

No obstante, reducir la nómina a los viajes por la geografía real no implica que éstos se hayan producido necesariamente y por ello no se ha hecho distinción entre las relaciones de viajes verdaderos y aquellos de los que sabemos que fueron inventados sin una experiencia viática previa. Mandeville, por supuesto, supone el ejemplo más conocido de éstos últimos,⁹ aunque no fue el único caso de viaje ficticio compuesto en Europa: desde el *De ignotis gentibus vel insulis septentrionalibus* de Virgilio de Passau (s. VIII) hasta el anónimo *Libro del conocimiento* castellano (s. XIV) o el *Itinerarius* de Johannes Witte de Hese, las relaciones confeccionadas por “armchair travellers” (término aceptado por gran parte de la crítica) gozaron de la misma credibilidad que sus análogos verdaderos y sólo la investigación moderna ha podido descubrir su carácter ficticio. Al fin y al cabo, la cuestión real no está en saber cuán verídicos son estos viajes

⁸ La breve descripción que Gardiner hace de este género (al que denomina con el sugerente término ‘pilgrimage of desire’) es suficiente muestra de la incuestionabilidad escatológica de estas obras: “The commentators in one tradition joined the scriptural account of man’s history to Paul’s discussion of the journeyer’s present exile and future arrival at the celestial city. In this view, man’s wayfaring life began with Adam’s fall. In part, the journey heavenward lies along the stages of deity’s successive revelations to mankind; and the progress of individuals and the human race along this way has depended, in its turn, upon rejecting the wrong paths, and choosing, instead, right belief and right action. The result of this formulation was a verbal map which plotted mankind’s journey from his first paradisaical origins, through the land of exile, and into his celestial destination.” (1971: 12-3). A través de esa temática escatológica Samuel Chew es capaz de relacionar la imagen del peregrino con la totalidad de los símbolos de la vida humana, llegando a un punto donde vida, esperanza milenarista y viaje se hacen uno (1962: 105).

⁹ A pesar de que todavía hay estudiosos modernos que piensan que John of Mandeville realizó verdaderamente el viaje que relata en su obra, como es el caso de J.R.S. Philips (1988: 205-11), que justifica la veracidad de gran parte de las narraciones del pretendido aventurero, o de Giles Milton (1996) y su seguimiento del pretendido rastro de Mandeville a través de tierras orientales.

imaginarios, sino al contrario, en averiguar hasta qué punto eran veraces las descripciones de viajes reales, puesto que existían muchos factores que rebajaban el grado de autenticidad de éstas. Las relaciones de viajes, pese a reflejar una experiencia previa ocurrida en la realidad, tenían un alto grado de componentes convencionales, en su mayoría de contenido espiritual, tomados de textos religiosos bien conocidos, que remataban la función didáctica del escrito y le hacían superar la mera exposición turística (Utterback 2000: 126).¹⁰ De hecho, el desconocimiento de muchas evidencias geográficas o históricas por parte de los lectores, fue aprovechado por los autores de estos relatos para incluir elementos imaginarios, levemente creíbles, que aumentaban su atractivo y rellanaban los huecos que la ignorancia de los escritores necesariamente originaba.¹¹ Esto hace que la oposición entre relaciones verdaderas y ficticias no se sostenga, puesto que todo escrito de viajes representa un grado elevado de ficcionalidad, ya no sólo por someter su información materialista a un mensaje más trascendente, sino porque procede de una experiencia profundamente subjetiva que frecuentemente mediatizaba su autenticidad desde el principio:

[T]he distinction between fact and fiction isn't in this case a strong one. Travel itself is 'imaginative': travels are fictions to the extent that the traveller sees what he wants or expects to see, which is often what he has read. Medieval pilgrims in the Holy Land doubtless 'really saw' a crucifix at the center of a banana cut

¹⁰ Muchas veces, estas adiciones podían ser la contribución de escribas posteriores, diferentes de los propios autores, que juzgaban necesaria la introducción de elementos piadosos o ejemplarizantes que completasen el original. El caso más notable en inglés lo representaría *The Book of Margery Kempe* cuya segunda redacción (la única que nos ha llegado, transcrita por un escriba independiente a la viajera) añadió multitud de experiencias tomadas de Richard Rolle y de otros escritos devocionales, para incrementar el carácter ortodoxo del texto y atenuar sus excentricidades (de acuerdo con Hirsh 1975: 148-50).

¹¹ J.K. Hyde ofrece múltiples muestras de esta práctica entre escritos tan famosos como *Le Divisement dou Monde* de Marco Polo o el *De Insulis* de Silvestri para concluir llegar a la conclusión de que "[t]he worlds of learned and practical men were not totally isolated from one another, nor were they consistently integrated, so that knowledge and ignorance, curiosity and complacency are found side by side. Imaginary journeys helped to bridge the gap by disseminating information and stimulating interest" (1982: 146). Este tipo de acciones debía de ser más común de lo que nos imaginamos en un primer momento, puesto que si, como documenta Penrose (1952: 14 *et passim*), es muy probable que ningún europeo hubiera viajado más allá de Bagdad hasta finales del siglo XIII, existen multitud de escritos, relaciones y guías, dadas por veraces incluso en la actualidad, que se basarían en testimonios orales de terceras personas.

crosswise –and was that any more outlandish or less real than what *we* see in a banana? (Howard 1980: 10)

Igualmente quedan excluidos de este estudio, aunque en muchas ocasiones aparecen dentro de antologías de viajes y extractos de peregrinajes, aquellos textos escritos por viajeros donde se detallan las provisiones, gastos, ordenanzas marítimas y otras informaciones parecidas, muy útiles a la hora de acometer la aventura, pero de ínfimo valor literario. La intendencia necesaria para afrontar las peregrinaciones pasó a ser clave al aumentar el número de viajes a finales de medievo, dado el misterio que rodeaba sus condiciones tras pasados los límites del continente, por lo que muchos peregrinos eran requeridos a su vuelta para que detallaran este tipo de datos. Desde breves fragmentos en documentos de corte oficial, al estilo de las *Dispositiones* de Birch en el *Cartularium Saxonicum* (Guilford 1924: 32), hasta extensas relaciones con información de todas las contingencias imaginables durante el recorrido, como las *Expeditions to Prussia and the Holy Land* (1390-3) de Henry, Earl of Derby, se hicieron imprescindibles para futuros viajeros que tenían cercano su punto de partida. No obstante, el valor de estos escritos apenas roza lo literario, siendo prácticos para comprender mejor las relaciones de viaje, pero careciendo de los elementos básicos de las obras de ficción.¹²

Por último, para la conformación del *corpus* también se han excluido aquellos textos recopilados por compiladores y escribas posteriores a la Edad Media tomando testimonios escritos u orales procedentes del medievo y reproduciéndolos según los modos de su época. Muchos de los escritos recogidos en obras como *Cathay and the Way Thither*, *Purchas His Pilgrimes* o *The Early Travels in Palestine* de Thomas Wright proceden indudablemente de documentos medievales que no han llegado a

¹² Probablemente, las dos compilaciones de este tipo de documentos procedentes de la época que resultan más útiles a la hora de complementar la información sobre los viajes reales sean Guilford (1924) y Webb (1999).

nuestros días, pero todos han sufrido un proceso de refundición, en mayor o menor medida, que desvirtúa su autenticidad textual y los hace inservibles para nuestro estudio. Así pues, la única descripción inglesa que existe de un viaje por etapas a los tres destinos de peregrinaje principales en el medievo (Compostela, Roma y Jerusalén), el texto “Here beginneth the way that is marked and made wit Mount Joiez”, incluido en *Purchas His Pilgrimes*,¹³ a pesar de su incuestionable valor documental acerca de las condiciones del viaje, no tiene validez filológica (en nuestro estudio) por ser una versión renacentista de un texto escrito casi cien años antes. Lo mismo es extensible a todo el conjunto de descripciones de peregrinajes a santuarios ingleses, recopiladas y modificadas siglos después con fines propagandísticos, las cuales distarían en expresión y estilo de los textos de la Edad Media y frecuentemente no se corresponderían con las funciones primarias que estos tendrían en origen.

Siendo así, la relación final de los relatos de viajes sobre los que se ha realizado este estudio se reduce a las siguientes obras:

- *Peregrinatio* de Saewulf (1102)
- *Itinerarium Kambriæ* de Giraldus Cambrensis (1191)
- *Itinéraire de Londres a Jérusalem* de Matthew Paris (c. 1250)
- *The Itinerary of Friar Simon Fitzsimmons* (1322-24)
- *The Itinerary of a Certain Englishman* (anon. 1344-5)
- *The Itinerary in the Holy Land of Lord Thomas of Swynburne* de Thomas Brygg (1392)
- *Mandeville's Travels* (anon. c. 1357)¹⁴

¹³ Vol. 7, pp. 526-72. Sobre su origen textual, datación primaria y el proceso de refundición que sufrió en el Renacimiento, vid. De Beer (1944).

¹⁴ Con el título *Mandeville's Travels* se abarca una colección de textos, en ocasiones muy alejados entre sí que, pese a proceder de un tronco común (probablemente anglo-francés), difieren cronológicamente en más de un siglo, utilizan hasta tres lenguas distintas y varían en gran medida en su contenido. Para este estudio he considerado las cinco versiones principales que conforman el *stemma* de la obra dentro de

- *The Stations of Rome* (anon. c. 1370)¹⁵
- *The Book of Margery Kempe* (1436)
- “The Pilgrims Sea-Voyage and Sea-Sickness” (anon. c. 1445)
- *Ye Solace of Pilgrimes* de John Capgrave (c. 1450)
- *The Itineraries of William Wey* (1462)
- *The Stations of Jerusalem* (c. 1470)
- *Informaçon for Pylgrymes unto the Holy Lond* (anon. 1498)
- *The Pylgrimage of Sir Richard Gylforde* (1511)
- *The Oldest Diarye of Englysshe Travell* de Richard Torkington (1517)

Como puede verse, la lista de obras es bastante reducida si la comparamos con los más de 1500 escritos de viajes que Jean Richard reconoce a lo largo de la Edad Media en Europa (1996: 53 *et passim*).¹⁶ Apenas una veintena de textos convierten la tradición de los escritos de viajes medievales en Inglaterra en un fenómeno bastante exiguo (de “very uneven” llegan a calificarla los Turner 1978: 27), pero muy ventajoso

Inglaterra: la “Insular version” (en francés, c. 1390), a partir del *Buke of John Maundeuill*, ed. de George Wagner (1889); la “Cotton version” (inglés, c. 1400), ed. de M.C. Seymour (1967); la “Metrical version” (inglés, en verso, siglo XV), ed. de M.C. Seymour (1973); la “Harley version” (latín, c. 1396), incluida en la ed. de M.C. Seymour (1973); y la “Defective” o “Pynson version” (inglés, c. 1400), ed. de Tamarah Kohanski (2001). No obstante, cuando las versiones coincidan salvo en variantes lingüísticas (o sean traducciones directas entre sí), utilizaré la *Cotton Version* por ser la más completa y universalmente aceptada. Sobre la complejidad textual de este conjunto de escritos, vid. Hanna (1984), Seymour (1966 y 1993) y Higgins (1997: 17-25 y 2004).

¹⁵ También este título es un artificio nominativo para englobar una amplia tradición de textos que procedían de la traducción y mezcla del *Libri Indulgentiarum* y de la *Mirabilia Urbis Romae*. y pretendían ser guías penitenciales para posibles viajeros a Roma. De ellos se han estudiado las cinco variantes principales: la existente en el Vernon MS (inglés, verso), ed. de Furnivall (1867) que comienza “Hose wole his soule leche”; y su prólogo, editado también por Furnivall (1901), que abre con “Lord Ihesu crist In Trinite”; la recogida en el Porkington MS (inglés, prosa), en la ed. de Furnivall (1867), “In Rome bethe iic paresche churchs”; la del Cotton MS (latín, prosa), ed. de Hulbert (1923), “Indulgentie ecclesiarum principalium”; el breve fragmento del British Museum Add. 37787 (inglés, verso), ed. de Baugh (1956), “þan I haue tolde here by-fore”; y la del Bicester Priory MS (inglés, verso), ed. de Scattergood (1967), que empieza “ffro this worlde be gynnyng”. Para una descripción de los factores textuales de esta tradición, vid. Hulbert (1923).

¹⁶ Harto significativo es comprobar que de los 262 textos que Ursula Ganz-Blättler cataloga al estudiar las relaciones de viajes a Jerusalén entre 1320 y 1520, sólo ocho sean de procedencia inglesa (1990: 39-93). Hall analiza la abundancia de datos que nos han llegado por medio de otro tipo de obras acerca de los peregrinajes de la época y concluye que la única explicación para esta escasez de relaciones en Inglaterra es la pérdida de manuscritos durante los siglos sucesivos (1973: 16). Ciertamente es insólito observar que, a pesar de la fundación de varios centros de peregrinaje en Inglaterra durante el período, no existe ninguna relación completa de algún viajero a ninguno de ellos.

para nuestros propósitos por su limitación y porque, más allá de sus distanciamientos temporales, lingüísticos e intencionales, funcionan (retomando las palabras de Eugenia Popeanga)

como una unidad textual, ya que se detecta una relación sintáctica entre todos ellos, relación establecida por el juego de niveles, por la organización de los tópicos y por el mensaje común que encierran; eso es una descripción del mundo desconocido en función de los textos que relatan cómo es el mundo conocido. (2005: 25)

8.2. APOCALIPTICISMO EN LOS PARÁMETROS TEMPORALES, ESPACIALES Y SOCIALES

Producto de los condicionantes ideológicos que los conformaban, los escritos de viajes de esta época comparten los rasgos apocalipticistas de la mentalidad Europea medieval (respecto a los parámetros espaciales, temporales y sociales, como vimos en el capítulo 2), si bien éstos son normalmente más perceptibles en este tipo de obras que en otros escritos. El objeto central de estos textos es siempre un desplazamiento espacial, que se desarrolla con una duración determinada (aun cuando generalmente no se preste a este detalle tanta importancia) y en el que se muestra un especial interés por diferentes aspectos sociales relativos a los lugares del recorrido, por lo que la aparición de estas consideraciones será más recurrente que en otro tipo de textos y ofrecerá más ejemplos de su impronta apocalíptica. Los viajeros transitan una geografía real durante un tiempo concreto, pero a la hora de percibir su experiencia, y sobre todo a la hora de transcribirla, acuden a sus ideas preconcebidas sobre el espacio y el tiempo, en las que lo material y lo espiritual se entremezclan sin distinción clara; de ahí que el pensamiento apocalíptico se vuelva ineludible en su expresión.

La cartografía medieval, ciencia que tan relacionada estuvo con los escritos de viajes, nos permite acercarnos de modo visual al complejo sistema ideológico que destilan estos textos. Los *mappaemundi* medievales no mostraban una realidad geográfica estructurada mediante un sistema coordinado basado en los meros parámetros de latitud y longitud, sino que iban más allá. La representación euclídeana

del espacio era simplemente una de las categorías que estos documentos trataban de mostrar, pero el modelo de los mapas en T-O aspiraba a la plasmación de múltiples estratos significativos, no sólo geográficos sino también cronológicos y religiosos.¹ El realismo que estos *mappaemundi* proyectaban dependía de más factores que la propia precisión geométrica o el ajuste de escalas, ya que en ellos debía darse información sobre otros aspectos como la importancia espiritual de los lugares localizados, la relevancia histórica de ciertos paisajes o los lazos de unión que existían entre diversos emplazamientos de acuerdo a la historia sagrada. “The function of the *mappaemundi* was primarily to provide a visual narrative of Christian history cast in a geographical framework, not to communicate geographical or cosmographical facts” (Woodward 1985: 519). Era dentro de esos niveles cronísticos, didácticos y moralizantes de los mapas donde la Segunda Venida y el Juicio Final jugaban un papel fundamental. El propósito primordialmente geográfico de estos documentos no suponía ningún impedimento para que la *Heilsgeschichte* apareciera simbolizada en ellos, ya que la separación entre ambos conceptos no era operativa en la mentalidad medieval, por lo que la certeza apremiante de los acontecimientos apocalípticos aparece representada en multitud de expresiones cartográficas. El espacio carecía de sentido si no se percibía en su relación indisoluble con el tiempo (el tiempo cristiano, obviamente) y, al igual que los mapas mostraban los límites geográficos de la Creación, los límites cronológicos debían materializarse en los *mappaemundi* de la época.

Esta representación espacial íntimamente fusionada con el tiempo, lo que Bertrand Russell (1927: 283) denominaría “cronogeografía” hace casi un siglo, es lo que hallamos en los escritos de viajes durante el medievo. El viajero medieval, sin

¹ Este aspecto, que ya fuera mencionado (y posteriormente ignorado) por Bevan y Phillott (1873) en tiempo muy temprano, ha sido estudiado con profundidad por Groenewegen-Frankfort (1951) y Crone (1954). Sobre la implicación del apocalipticismo como rasgo influyente en el diseño de los *mappaemundi* medievales, vid. Woodward (1985: 514-9) y, sobre todo, Kline (2001: 64-75).

perder la perspectiva material que el desplazamiento geográfico le impone,² exhibe un concepto geográfico absolutamente teñido de espiritualidad en el que el tiempo sagrado es un componente inevitable, por lo que su recorrido por las diferentes etapas del viaje aparece también como un tránsito por la Historia de la Salvación.³ Dentro de la sistematización cristiana en la que estos escritores se encuadran, el espacio se alegoriza de tal manera que cualquier diferenciación entre lugares geográficos desaparece, ya que todos acaban siendo trasuntos de la Jerusalén celestial, y el itinerario real se hace coincidir con un peregrinaje espiritual anclado en la aspiración escatológica. Saewulf, Mandeville o Guylforde, más allá de desplazarse entre puntos geográficos precisos, están peregrinando hacia la Jerusalén de la Segunda Venida, un recorrido tanto espacial como temporal, con lo que la promesa apocalíptica se convierte en la única meta a la que aspiran. Siguiendo las enseñanzas de San Ireneo (*Adversus Haereses*, Lib. III, 20) y de San Agustín (*De Civitate Dei*, xviii, 30),

la terre entière devient une Jérusalem céleste; et l'Éden se demultiplie d'est en ouest et du nord au sud. [Mais] la cité de Dieu n'a pas de localisation précise: c'est une utopie créatrice, vers laquelle tend l'Église des hommes tout au long de sa pérégrination sur la terre, mais qu'elle n'atteindra qu'à la fin des temps. (Gosserez 2005: 32)

La alegorización espacial basada en conceptos esencialmente escatológicos era una práctica común dentro de la literatura espiritual de la Edad Media,⁴ pero los escritos de viajes también la utilizaron de manera frecuente. Por medio de la irrealidad de la

² Aspecto que, en mi opinión, necesitaría un estudio específico, puesto que en ningún sitio mejor que en estos escritos de viajes puede apreciarse el recorrido paralelo de las dos conciencias espacio-temporales, material y sagrada, llegando a complementarse o interferirse de forma continuada. Para Coleman y Elsner, esta clase de extrañamiento de las condiciones espaciales y temporales normales está reservado únicamente al ámbito de los peregrinajes durante el período de la Edad Media (1999: 191).

³ “A concern with spatial orientation is to be expected in a text about far countries, of course, but it is still worthy of attention, since conceptions of space – which are often linked with those of time – are functions of more than empirical data and pragmatic considerations; they are also shaped by belief, desire, systems of knowledge” (Higgins 1997: 2004).

⁴ Gosserez, en su estudio sobre cómo los puntos cardinales (y, por ende, de todo el sistema geográfico) se percibirían como conceptos primariamente teológicos en la época patrística y altomedieval, reconoce que “[s]ur le plan littéraire, cette perspective explique le réemploi, souvent hardi, d'images héritées des genres prophétiques et apocalyptiques” (2005: 32). Una relación detallada de la utilización de este esquema espacio-temporal lo ofrece Danielou (1954) y más centrada en la baja Edad Media, Faure (2005: 55-58).

Jerusalén apocalíptica, los viajeros hacían desaparecer las distancias entre los diferentes espacios de peregrinaje, estableciendo una conexión igualitaria y redentora entre todos ellos.⁵ El destino del viaje, al igual que los diferentes lugares por los que transcurría, carecía de relevancia como emplazamiento geográfico concreto, porque estaba directamente emparentado con el resto de los lugares sagrados al que se dirigían otros peregrinos; su verdadera valía residía en su poder soteriológico, garantizado por el mero acto del viaje, y de ahí que la Gales de Giraldus Cambrensis, la Jerusalén de Margery Kempe o la Roma de *The Stations of Rome* quedaran igualadas bajo el manto de la redención escatológica:

The sacred *locus* provides an opening giving access to the transcendent, with the fulfilment of the pilgrim realized at the sacred space. Here the pilgrim undergoes a kind of ‘space therapy’, by creating a new universe. [...] This place or site is ambiguous representing as it does both penitence and liberation. (Morrison 2000: 85)

Siguiendo esta idea vemos cómo Mandeville es muy explícito al relativizar las condiciones geográficas de su viaje, porque el peregrino “may go by many waies after the contré that he cometh fro, and many of hem cometh to oon eynde” (*Defective*, ll. 73-5) –*eynde* que, obviamente, poco tiene que ver con las limitadas connotaciones espaciales. Esto le capacita para trasladar eventos pertenecientes a la historia sagrada y en principio localizados en Oriente Próximo hasta su Inglaterra nativa, como sucede con parte de la leyenda de la recuperación de la Santa Cruz (*Cotton*, p. 9), atribuyendo el valor redentor de lugares remotos a una zona mucho más cercana.⁶ En la misma

⁵ La expresión ejemplar de esta idea la encontramos en *Terra Pacis*, relato testimonial de una peregrinación a Jerusalén, escrito en Alemania a finales de la Edad Media: “Terre de Paix, plutôt que Vision de Paix, la Jérusalem vers laquelle nous marchons ne se trouve pas hors de ce monde et de cet espace que nous connaissons. Bien qu’elle ait, nous le verrons, une apparence physique de ville fortifiée, attestée par une description restreinte, elle n’appelle pas de déplacement, contrairement à ce que suggèrent parfois et les livrets destinés aux pèlerins et les conseils donnés aux adeptes des groupes religieux. Paradoxe du voyage qui n’en est pas un: il n’y a pas de vraie distance parcourue, et pas d’exil hors des formes actuelles; ni érémitisme, ni retour à la campagne.” (apud Fragonard 1995: 261)

⁶ La creación de una genealogía britano-céltica tras la leyenda de Santa Elena como complemento a la historia de la Santa Cruz, a pesar de ser considerada como un error del autor por parte de Hamelius (1923:

noción de universalidad escatológica se apoya el poeta de *The Stacions of Rome* al afirmar que la visita a Roma equivalía soteriológicamente al peregrinaje a Tierra Santa,⁷ o Giraldus Cambrensis al abrir su relato de viaje con la relación de los distintos gobernantes que regían sobre los diferentes lugares de peregrinaje diseminados a lo largo del mundo (*Itinerarium*, p. 11). Todos ellos apelan a la doctrina centrípeta de la unidad en la diversidad espacial (subyacente a la creación de cualquier lugar de peregrinaje, según Turner and Turner 1978: 190), y todos ellos saben que la verdadera indulgencia se halla, más que en un emplazamiento concreto, en la realización de unas condiciones espacio-temporales que acontecerán en el descendimiento de la Nueva Jerusalén:

À l'intersection du 'déjà' et du 'pas encore', la métaphore architecturale dessine ainsi la figure chrétienne de la Jérusalem céleste, comme un temple splendide et fantastique. Toutefois cette icône ne prétend pas représenter, mais seulement indiquer le chemin de la révélation. Elle n'est pas statique, mais cinétique. [...] Aux IIIe et IVe siècles, la mise en place de cette figure 'trascendentale' manifeste à la

160) y por otros críticos posteriores, sólo es posible desde una concepción espacial que creyese firmemente en la sacralidad de los lugares de peregrinaje para igualarlos entre sí. El ejemplo de Mandeville refleja la misma mentalidad unificadora que la expresada por un anónimo poeta de principios del siglo XVI quien, para atraer la atención de los peregrinos sobre el Santuario de Our Lady of Walshingham, compuso estos versos vinculando Inglaterra con Tierra Santa:

“O England, great cause thou hast glad for to be
 Compared to the Land of Promise, Sion,
 Thou attainest my grace to stand in that degree
 Through this gracious Lady's supportacion,
 To be called in every realm and region
 The Holy Land, our Lady's Dowry:
 Thus art thou named of old antiquity.
 And this is the cause, as it appeareth by likeness,
 In thee is builded New Nazareth, a mansion
 To the honor of the heavenly Empress
 And of her most glorious Salutation” (apud Gillet 1957: 296-7)

De hecho, este modo de pensar se plasmó de forma efectiva en la costumbre, ya dentro del Renacimiento, de diseñar muchas iglesias y catedrales asociadas a centros locales de peregrinaje siguiendo el modelo del Santo Sepulcro de Jerusalén. De este modo, pensaban, se aumentaban las propiedades salvíficas del santuario en una época en la que la creencia en la conexión escatológica entre estos lugares ya no estaba tan difundida. Sobre este fenómeno, vid. Ousterhout (1990).

⁷ “ȝif men wuste grete and smale
 Þe pardoun þat is at grete Rome
 Þei wolde tellen. In heore dome
 Hei were no need to mon in cristiante
 To passe in to þe holy lond ouer þe see
 To Jerusalem ne to Kateryne.” (Vernon, ll. 286-91)

fois une valorisation symbolique de l'Orient, une intériorisation des points cardinaux, et un mouvement d'expansion cosmique visionnaire et prophétique. (Gosserez 2005: 33)⁸

De ahí que algunos de estos escritos retomen la cuestión sobre la necesidad de que el Cristianismo se expanda a todos los confines de la tierra como modo de provocar la Segunda Venida, puesto que esa será la única concepción fija de espacio a la que podrán aspirar. Mandeville no puede dejar de recordar que el “Day of Dome be the myracle of God” llegará por medio de la acción expansionista de los seguidores de Cristo, algo que sólo sucederá cuando éstos confíen en la intervención divina contra los enemigos de la fe:

Wherefore me thinketh that Cristene men scholden ben more deuoute to seruen oure lord God than ony other men of ony other secte. For withouten ony drede, ne were cursedness and synne of Cristen men, thei scholden ben lordes of alle the world. For the banere of Ihesu Crist is alleweys displayed and redy on alle sydes to the help of his trewe louynge seruautes, in so moche that o gode Cristene man in gode beleewe scholde ouercomen and outchacen a m. cursed mysbelevynge men. (Cotton, p. 188)

Es por esto por lo que la obra de Mandeville comienza con una denuncia sobre la falta de unión entre los príncipes cristianos que impide la ejecución de la Parusía y que hace tan difícil la reconquista de la Tierra Santa para el Cristianismo.⁹ También con

⁸ Por lo tanto, muestro mi desacuerdo en la argumentación de Jean Verdon para defender el carácter escatológico del viaje medieval, según la cual “the faithful thought that they would be better situated in Rome, where Saint Peter was buried, and especially in Jerusalem to await the resurrection of the dead” (2003: 215). Hasta donde alcanza mi conocimiento, ninguna relación de viajes expone esta razón para justificar su aventura, puesto que todos sus autores eran sabedores de que, como dice la Biblia, de la Parusía “se lamentarán todas las naciones de la tierra” (Ap. 1:7), es decir, no tiene una ubicación precisa.

⁹ “But now pryde, couetyse, and envye han so enflawmed the hertes of lordes of the world, that thei are more besy for to disherite here neyghbores more than for to chalenge or to conquere here right heritage beforeseyd. And the comoun peple that wolde putte here bodyes and here catelle for to conquere oure heritage, thei may not don it withouten the lordes. [...] But wolde God that the temperel lordes and alle worldly lordes were at gode acord, and with the comoun peple wolden taken this holy viage ouer the see, thanne I trowe wel that within a lityl tyme oure right heritage beforeseyd scholde be reconsyled and put in the hondes of the right heires of Ihesu Crist” (Cotton, pp. 2-3). No quiere decir esto que comparta la opinión de Donald Howard (1971: 7) de que la obra de Mandeville deba leerse con un alegato reclamando una nueva cruzada cristiana para recuperar los santos lugares; tampoco coincido con Bennett (1954: 69) o con Zacher (1976: 149) en que la idea expansionista del Cristianismo no formaba parte de la mentalidad del escritor. En mi opinión, el autor de *Mandeville's Travels* es consciente de las implicaciones, positivas y negativas, que una expansión global de la fe cristiana tendría para la Creación, pero no cree que ésta deba imponerse por medio de la fuerza humana, sino que debe esperarse a la intervención divina,

una crítica parecida inicia William Wey su segundo viaje, utilizando imaginería apocalíptica para recordar las luchas intestinas entre el Papa Alejandro III y el Emperador Federico Barbarroja (“leonem et draconem”, respectivamente; p. xii), que tan gravosas fueron para la expansión territorial cristiana. En ambos autores, así como a través de pequeñas alusiones recurrentes en Kempe, Capgrave o Torkington, percibimos la creencia de que la conquista total de la tierra está reservada para completar los designios de Dios y que, cuando ésta ocurra (por acción de los pueblos cristianos) el mundo se sumergirá en un estado de ucronía que servirá de inicio a la Parusía prometida:

[F]or to putten alle the world vnder his [Alexander the Great's] subieccoun, 'right as thou were a god and hast no terme of thi lif, neither day ne hour; and wylnest to haue alle the world at thi commandement, that schalle leve the withouten fayle or thou leve it. And right as it hath ben to other men before the, right so it schalle ben to othere after the. And from hens schaltow bere nothyng. But as thou were born naked, right so alle naked schalle thi body ben turned into erthe that thou were made of. Wherefore thou scholdest thenke and impresse it in thi mynde that nothing is inmortalle but only God that made alle thing.' (*Mandeville's Travels*, Cotton, pp. 213-4)¹⁰

Será ésta entre pueblos cristianos y paganos, por tanto, la distinción más notable referente al espacio que encontremos en muchos de estos escritos. Los extremos de la tierra no lo son por lejanía geográfica o por disparidad climática, sino por estar habitados por hombres que no siguen las enseñanzas de Cristo y que, en consecuencia,

infinitamente más justa con los otros pueblos, para que se lleve a cabo. Su obra, como bien dice Higgins, “dwells on both difference and similarity, using the former to reassert Christianity's superiority, and the latter to expand Christendom *in potentia*. [...] the exordium's Enemy are as proto-Christians, who are now to be brought within the fold not by the sword, but by the word” (1997: 114-5).

¹⁰ A esto, además, habría que añadir las expectativas milenaristas, más o menos ocasionales, que rodeaban a la conquista específica de la ciudad de Jerusalén y que proliferaban cada vez que se organizaba una Cruzada. Leopold nos recuerda que el apocalíptico era uno de los argumentos más utilizados para justificar los intentos de recuperar la Ciudad Santa: “The importance of Jerusalem was intensified by the prophecy in the Book of Revelations that the Second Coming would occur there, and that Christ would rule a kingdom on earth for one thousand years, which appears to be the inspiration for the Hospitallers's account. There was a precedent for the conflation of the earthly and heavenly cities during the first crusade when many of the poor viewed Jerusalem as more than just a symbol of the celestial city. Visions of the city in the sky were prevalent on the popular crusade, and even the leaders of the knightly armies wrote to Urban II from Antioch calling on him to ‘open the gates of both Jerusalems’” (2000: 83).

no se alojan bajo el manto igualitario escatológico que la fe cristiana concede a todos sus territorios. Las tierras del “más allá”, como las definió Deluz en el caso de Mandeville,¹¹ sitúan su frontera en contraposición con las del “más acá” siguiendo los límites de la religión cristiana y rigiéndose por dogmas diferentes a los de la Iglesia. Más o menos peligrosos para los occidentales, más o menos comprensibles en sus costumbres, estos pueblos comparten la característica esencial de que no tienen un “más arriba”, es decir, no siguen el paradigma del Reino Prometido de Dios tras la Parusía: “Ayant organisé son espace sur le schéma de par-deçà/par-delà, Mandeville répète à plusieurs reprises que ce par-delà est en même temps souvent un par-dessous” (Deluz 1988: 186). Por esta razón, como veremos en repetidas ocasiones, es tan importante para los escritores que tienen contacto con naciones no cristianas la descripción de sus creencias escatológicas de forma detallada: gracias a ellas, los viajeros son capaces de reconocer no sólo ideologías distintas a las suyas, sino también un espacio, fuera del universalismo apocalíptico, radicalmente diferente al que se encuentra dentro de los dominios cristianos. Tras las menciones del desconocimiento que del Purgatorio tienen los ortodoxos griegos por parte de Mandeville,¹² de las extrañas recompensas que los musulmanes obtendrán en la otra vida por la de Simon Fitzsimmons,¹³ o de los temores apocalípticos de los sarracenos por la de Guylforde,¹⁴ se halla la curiosidad por una dimensión espacial desconocida para la mentalidad europea, algo que supera la simple disparidad dogmática. El viajero medieval no piensa que sólo en los confines de la

¹¹ “Qu’il soit structuré par les frontières ou mesuré par les distances, l’espace apparaît, dans son ensemble, organisé selon un schéma binaire, celui du “par deçà” et du “par delà”; [...] d’un côté, le monde connu, familier, de l’autre, le monde ‘étrange’, encore imparfaitement exploré, frontière impossible à tracer que celle-là, mais si nettement perçue que point n’est besoin de rendre compte de son existence” (1988: 175).

¹² “Item, dicunt quod non est purgatorium nec anime citra diem iudicii penas sustinent nec gaudiis perfruuntur” (*Harley*, p. 154).

¹³ “[A]ll who fight for the love of God, God will reward for his deeds and to them will give paradise, enriched with all good things...” (*Itinerary*, p. 36)

¹⁴ “The Sarrasyns haue vnderbondyng by their prophecyes that whan so euer the gate shalbe openyd theyr kyngdom, lordshyp, and power is atte ende” (*Pilgrimage*, p. 44)

tierra puedan encontrarse ejemplos de estas religiones cuyos dogmas sobre el más allá sean tan distintos a la suyos, sino precisamente al contrario: deduce de la falta de este tipo de creencias entre los habitantes de estas tierras que ha llegado a las antípodas del mundo conocido, al espacio geográfico más remoto que existe desde su hogar, pues sólo así son comprensibles unos pueblos sin la expectativa milenarista cristiana.¹⁵

No obstante, a pesar de que los escritos de viajes se centren de forma más acusada en los factores geográficos de su empresa, el aspecto temporal nunca llega a descuidarse, en especial, el referente al contexto global que se describe. La expansión de un mundo que se abre progresivamente ante él, en vez de hacer que el viajero se cuestione sus creencias sobre la brevedad del tiempo y la inminencia del fin de la Creación, lo reafirma en su convicción de que la Segunda Venida es una realidad cercana e inevitable. Las nuevas tierras que descubren los autores de estas obras ratifican la idea de que el mundo es un lugar inestable y caduco, cercano a la desaparición que Dios le tiene asignada, por lo que urge buscar la salvación en la vida posterior. El tiempo considerado desde la perspectiva de un hipotético emplazamiento escatológico se vuelve más relevante que el presente porque, como nos recuerda en varias ocasiones Simon Fitzsimmons, todas las realidades están sujetas a una destrucción que acontecerá antes o después:

I read that all things, which in the exile of this calamity are constituted, are threatened with destruction, that by ruin and swift course they run on to the setting, and that nothing of the fate of the dead is lessened by the grief and weeping of the

¹⁵ Solamente una vez que hayan sido detalladas las distintas costumbres religiosas de estos pueblos, los escritores (y muy especialmente Mandeville) repararán en las categorías que Friedman (1981: 27-36) menciona para calificar de “extraños” o “monstruos” a las naciones lejanas (tales como los hábitos alimenticios, las armas, la organización de las ciudades, etc.). Las descripciones de esas naciones comienzan siempre con sus características espirituales, puesto que sólo a partir del contraste en ellas puede clasificarse un pueblo como “monstruoso”. Este es un aspecto que dicho crítico menciona sólo fortuitamente (“The peoples discussed in this book posed a number of knotty problems for Christians. Did the monstrous races, for example have souls? [...] what was their significance in the Christian world scheme?”; 1981: 2) y, en mi opinión, supone la base principal de esta temática.

living; in vain then I thought to expend labour, because, alas! what I had lost, could not by effort or zeal be restored. (*Itinerary*, p. 38)

Influidos en mayor o menor medida por la tradición bernardiana del *contemptus mundi*,¹⁶ Mandeville, Kempe, William Wey y, sobre todo, Giraldus (quien llega a dedicar a este *topos* gran parte de su primer prefacio) muestran repetidamente su preocupación por la eventualidad “of this wretchyd and unstabyl worlde” (*Book*, p. 161), que ofrece suficientes indicios de la proximidad de su fin. Todos ellos son conscientes de que el devenir apocalíptico será testimonio de la justicia superior divina, y de que afectará especialmente a los que han obrado mal en vida, pero la imagen mesiánica del Dios vengativo altotestamentario les hace reparar mucho más en el aspecto pesimista del milenio que en la promesa de la versión meliorista: “[S]ince ‘A sordid prey has not a good ending’, the Lord, who by the mouth of his prophet, exclaims ‘Vengeance is mine, and I will repay!’” (Giraldus, *Itinerarium*, p. 103).

Por esta razón, uno de los aspectos más visibles de la utilización escatológica del tiempo lo encontramos en la necesidad apremiante de garantizarse la salvación una vez agotado este eón, es decir, en la acumulación *a priori* de indulgencias. Varios son los textos que espolean a los futuros viajeros a hacer acopio de años de perdón en el futuro a través de las distintas indulgencias concedidas en los destinos del peregrinaje: la visita a cada una de las iglesias de Roma o a los lugares sagrados de Jerusalén (como nos detallan escrupulosamente Capgrave o el *Informaçon for Pylgrymes unto the Holy Lond*, respectivamente) se recompensa con un número determinado de años de indulto, cuyo cómputo final probablemente excederá una vida humana. Una misa en cualquier templo romano garantizará, dependiendo de los casos, unos siete años de indulgencia

¹⁶ Es obvio que los escritos de Bernard de Clairvaux fueron la fuente literaria principal de esta idea entre los viajeros bajomedievales, pero el *contemptus mundi* sería una práctica común entre los peregrinos desde la época post-apostólica. Según Grabois, “l’idée du contemptus mundi héritée des pratiques de leurs prédécesseurs, caractérise encore ces pèlerins du haut moyen âge, en dépit de leur participation aux manifestations liturgiques communes, surtout dans les églises de Jérusalem” (1998: 83). Sobre la repercusión de esta mentalidad entre los peregrinos a Tierra Santa, véase el capítulo 3 de esta obra (1998: 73-91).

divina, por lo que el recorrido que se propone en *Ye Solace of Pilgrimes* con 49 iglesias, asciende muy por encima de la duración de una vida. El caso más extremo lo ofrece el poema *The Stacions of Rome* cuyas promesas incluyen indulgencias que varían entre los 40 años por atravesar las puertas de San Juan de Letrán (*Vernon*, ll. 341-8) y los 14000 por oír misa en San Pedro desde el Jueves Santo hasta el 1 de agosto (*Vernon*, ll. 47-53), aumentando el ya por sí exagerado número de años mencionado en el *Libri Indulgentiarum* original. La acumulación de años hacia la garantía soteriológica plena tenía como objeto salvar el *interim* existente antes del Juicio Final, preservar la remisión divina durante el *maranatha* pre-apocalíptico puesto que, como nos enseña Margery Kempe en su obra, Dios nos juzgará por lo ocurrido durante ese intervalo y no por nuestras acciones anteriores: “‘A, dowtyr’, seyd owyr Lord, ‘fere the nowt, I take non hede what a man hath ben, but I take hede what he wyl ben” (*Book*, p. 37). La obsesión por las indulgencias que muchos de estos escritos exhiben es una muestra clara de cómo los viajeros recorrían los lugares sagrados completamente ajenos al transcurso de su realidad vigente (transitoria y efímera) y considerando primordialmente un tiempo *post-mortem* que los conduciría irremisiblemente a la prueba del Último Juicio.¹⁷

Esta contemplación temporal desde los eventos de la Parusía no sólo incumbía, a los ojos del peregrino a Tierra Santa, a su futuro tanto en este como en el siguiente eón, sino que también englobaba su pasado y, por extensión, su presente como parte de

¹⁷ Sobre la significación milenarista de las indulgencias medievales (reducida a la empresa de las Cruzadas, pero aplicable a cualquier otra situación), vid. Riley-Smith (1977: 59-60) y sobre su peso en la incipiente creencia en el purgatorio, específicamente en el contexto inglés, vid. Duffy (2002: 175-6). Acerca de esta cuestión, Debra Birch nos describe cómo la concesión de una indulgencia plena en el Jubileo del año 1300 tuvo su repercusión escatológica inmediata: “[E]qually significant in this context was Boniface VIII’s decision to grant a plenary indulgence. This had originally been the reward of crusaders to Jerusalem and it is possible that in granting it to pilgrims travelling to Rome in 1300 Boniface VIII decided to take advantage of the situation to present Rome as the ‘new Jerusalem’” (1998: 199). A finales del medievo, esta sobrevaloración del carácter salvífico de las indulgencias condujo de forma inevitable a su devaluación espiritual y a que el Concilio de Constanza (1418) tuviera que restringirlas para evitar el descrédito que empezaban a suponer (Sumption 2003: 420-7).

la Creación de Dios. Si para cualquier hombre medieval, como hemos visto anteriormente (*supra* 2.2), los acontecimientos de la Segunda Venida servían como enclave significativo desde donde localizar y dar sentido a cualquier hecho perteneciente a la *Heilsgeschichte*, para el viajero a Jerusalén esta idea se reforzaba con el paralelismo temporal que suponía encontrarse en los mismos lugares que dieran pie antaño a la tradición cristiana, y en los que asimismo se pondría fin a su presencia terrenal en un futuro más o menos próximo, desde una tercera época completamente diferente. Al peregrino, a base de textos, sermones u otras muchas señales, se le recordaba constantemente que pisaba la tierra donde los patriarcas judíos o los protagonistas de los evangelios habían realizado sus gestas, la misma donde se desencadenarían los acontecimientos apocalípticos, hecho que, dado su estado mental, normalmente desembocaba en una confusión del tiempo en el que realmente se hallaba: muchos textos ofrecen muestras de desplazamientos temporales fantásticos (lo veremos claramente en la obra de Margery Kempe) gracias a los cuales los autores se veían efectivamente inmersos en otras épocas antes de obtener la salvación escatológica. La distinción entre los períodos *ante legem*, *sub legem* y la fase precaria en la que vivían los peregrinos antes del milenio se difuminaría progresivamente en su imaginario anímico hasta su desaparición definitiva, haciéndose necesaria una fusión del tiempo espiritual para alcanzar el propósito soteriológico:

Le 'temps' avait également une autre signification spécifique aux pèlerins de la Terre sainte: dans leur quête du sacré, ceux-ci, ont naturellement recherché dans les lieux saints la concretisation de leur passé biblique et apostolique. Dans les sites qui évoquaient des traditions plus anciennes de l'Ancien Testament, ou plus récentes du Nouveau Testament, les actes de dévotion, conçus comme des exercices spirituels d'identification avec les événements du passé, ont fini par créer une confusion, à tel point que ce passé historique fut peu à peu perçu par la majeure partie des pèlerins comme leur propre présent. [...] Cette perception particulière du passé sacré se mua en un présent spirituel, évidemment irréel, mais considéré de

manière sensible comme faisant partie intégrante de leur vie, même s'il se limitait au temps de pèlerinage. Quoi qu'il soit, tous étaient profondément convaincus que la récompense de la 'gloire de la vie éternelle' passait nécessairement par cette identification du passé sacré. (Graboïš 1998: 99-100)

Y es que la mente del viajero medieval estaba tan fijada en los escenarios escatológicos del Reino Prometido como en la propia realidad que dejaba en casa. Al contrastar los aspectos sociales de los nuevos pueblos que va encontrando por el camino, el peregrino los compara con las condiciones ideales que deberían hallarse en las sociedades cristianas europeas, basadas efectivamente en el modelo del Reino post-apocalíptico y que pocas veces tenían presencia en la realidad de las diversas naciones. Las diferencias de los pueblos recién descubiertos por los escritores frecuentemente se establecen con respecto al patrón de la *civitas Dei* (ya sea la original agustiniana o cualquiera de sus abstracciones medievales) y no con respecto a un país o región determinada, con lo que los autores vencen la limitación de sus propios condicionantes locales y al mismo tiempo presentan la variante más perfecta de la cultura cristiana que representan.¹⁸ Margery Kempe (*Book*, p. 182), por ejemplo, recrea una imagen idílica celestial de la corte monárquica y de los hombres adinerados para asociarlos con sus análogos terrenales, en un momento en el que, como sabemos, ambos entornos sufrirían un período de franca decadencia en Inglaterra. Mandeville, por su parte, critica en diferentes ocasiones prácticas religiosas de los pueblos remotos (como la simonía de los ortodoxos griegos o el fanatismo de los peregrinos de Lamary) que tenían lugar también en las naciones cristianas, pero que no tenían cabida en la sociedad ideal del cielo: los

¹⁸ Para Graboïš, este prototipo modélico vendría de la visión idealizada de las sociedades altotestamentarias, es decir, del reino perfecto imaginado por los antiguos hebreos: "L'emploi de thèmes empruntés à l'Histoire sainte pour la création et la diffusion d'une certaine image de la Terre sainte amena les pèlerins à développer une vision idéalisée de la société biblique, en distinguant entre la 'royauté juste' des Hébreux et les 'pratiques méchantes de pécheurs'. (1998: 116). Sin embargo, según las expectativas mesiánicas del pueblo judío en el Antiguo Testamento, esta sociedad idealizada es exactamente el Reino Prometido milenarista que Cristo profetiza a sus discípulos; por lo tanto, ambos coincidimos al considerar el escatológico como el patrón por el se estructuran las sociedades quiméricas imaginadas por los viajeros.

orígenes cívicos, las fundaciones culturales y, en definitiva, la patria de estos autores estaba más cerca de la Nueva Jerusalén a la que aspiraban que de la Inglaterra de donde procedían.¹⁹

Es por esto por lo que en ocasiones se han visto pretensiones de reforma tras los escritos de viajes medievales que describen zonas remotas. El enfrentamiento entre la sociedad real de la que proceden los autores y la sociedad idealizada de raigambre milenarista que describen, al compararse con los pueblos paganos, puede interpretarse como un artificio irónico para denunciar injusticias en sus propios países, pero no lo son realmente (al menos, no a los ojos de estos escritores).²⁰ Cuando William Wey, Mandeville y, sobre todo, Kempe quieren denunciar cualquier abuso social o religioso en su país de origen lo hacen abiertamente, sin utilizar ningún sarcasmo comparativo con los modelos milenaristas, ya que nunca considerarían una ironía desde esta perspectiva. El Reino de Dios era el modelo sobre el que estaba fundada la Cristiandad, al menos en su distinción con los pueblos paganos, y la falta de correspondencia entre el arquetipo celestial y la realidad cotidiana no implicaba una denuncia intencionada de crisis social. En estos casos nos hallamos simplemente ante una plasmación artística del “apocalipticismo reformista” que imperaba en la mentalidad medieval (vid. *supra* 2.4),

¹⁹ Esta pretendida idealización de la sociedad cristiana había servido durante los siglos VIII-X como uno de los argumentos principales esgrimidos por los contrarios a la puesta en práctica de las Cruzadas para recuperar Tierra Santa: “[C]ritics replied that since all Christians were citizens of the heavenly Jerusalem there was no need for them to cross the world to reach a place in which, spiritually, they ought to be living already.” (Hamilton 1994: 695). Obviamente, esta premisa disminuía al contrastarse con la realidad y gozó de poco éxito a la vista de los acontecimientos posteriores.

²⁰ Donald Howard, por ejemplo, veía un intento de “plant the seed of irony and satire” (1980: 57) en este tipo de comparaciones dentro de los *Mandeville’s Travels* y lo mismo deducía Fleck de los pasajes relacionados con los pueblos musulmanes en estas obras (2000: 393). Elsner y Rubiés, por su parte, defienden la lectura de la tradición de los *Mandeville’s Travels* como un alegato a favor de la reforma eclesiástica, dados los graves abusos presenciados por el autor: “In effect the extended pilgrimage [*Mandeville’s Travels*] serves two purposes for the writer: first, to re-create the theology of a sacred geography by combining a journey to the centre of the world with an account of as complete as possible a journey to its edges; and second, to express his concerns for religious reform within Latin Christianity by using the ‘exotic other’ – the Oriental Christian, the Muslim, the virtuous gentile – to question ironically the shortcomings of a Roman Christendom caught in a crisis of inner strife and ecclesiastical abuse, the best expression of which was perhaps the repeated failure of the crusades” (1999: 38). Ampliando la idea al resto de los escritos de viajes, Jenny Mezcziems reconoce “a model for satire” subyacente a todo el género (abarcando incluso la época del Renacimiento) que exigiría una lectura moralizante de este tipo de textos (1982: 3-5).

cuyas expectativas cívicas estaban tan distanciadas de las condiciones existentes en su tiempo que, desde nuestra perspectiva moderna, sólo pueden ser comprendidas suponiendo una intención irónica. Sin embargo, no existe mayor propósito crítico en estos autores que el que podemos extraer de la representación artística del Edén en multitud de iglesias de la época: el hecho de caracterizar la pureza más sublime de la que procede la humanidad no envuelve una denuncia del estado al que se ha llegado en nuestros tiempos. El viajero medieval utiliza la imaginería del Reino de Dios porque sabe que la sociedad ha sido diseñada mediante su patrón, pero no para censurar la sociedad en la que vivía.

Los parámetros temporales, espaciales y sociales reflejados en los escritos de viajes, por tanto, confluyen en una coordenada escatológica como ejemplos que son de la mentalidad de la Edad Media. El éxtasis salvífico de los *loca sancta* provocaba la suspensión de la dimensión temporal, pero el carácter sagrado de estos lugares procedía a su vez del papel que se les asignaba en los acontecimientos que tendrían lugar en la Segunda Venida; la localización espacial, por ello, quedaba sujeta a la consumación del tiempo de la Creación y todo ello se consideraba bajo el prisma social que era impuesto por imitación del Reino de Dios, que estaba a punto de hacerse realidad.²¹ Si el apocalíptico era el punto de encuentro donde confluían las condiciones temporales, espaciales y sociales del hombre medieval, en los escritos de viajes se hace aún más patente, pues su foco principal siempre se desarrolla en torno a estas tres coordenadas: tiempo, espacio y sociedad se aunaban en la entelequia de la Nueva Jerusalén a la que peregrinaban todos los viajeros:

²¹ En dos ejes interseccionales que se encuentran en el dogma escatológico representa Faure las dimensiones del espacio y del tiempo espiritual en este período histórico: “Le symbolisme des points cardinaux est d’autant plus riche et complexe qu’une direction peut acquérir un sens supplémentaire en fonction du point de vue ou de la thématique considérée. [...] On peut donc distinguer un axe est-ouest, que l’on peu qualifier d’historique car il représente la progressive Révélation de Dieu dans l’histoire, et un axe sud-nord, axe métaphysique qui représente la double trajectoire de la chute et de la rédemption, ou si l’on préfère, l’échelle graduée qui va des états inférieurs, ou infernaux, aux états supérieurs, ou spirituels, de l’être.” (2005: 57-8)

Por el concepto de *homo viator* entendemos al hombre que pretende vencer el tiempo convirtiéndolo en un espacio conocido (en caso de emprender un viaje concreto) o de temporalizar todos los espacios, anulando las distancias reales, haciendo de la vida de perfección el único camino, el único viaje hacia el fin del tiempo, hacia la muerte y la eternidad. (Popeanga 2005: 17)

8.3. APOCALIPTICISMO EN LOS VIAJES MEDIEVALES

And Jhesu, for his grace, wit me sende
To shewe yow the *wey*, in this *viage*,
Of thilke parfit glorious *pilgrymage*
That highte Jerusalem celestial. (*Canterbury Tales* X. 48-51)

Una distancia de más de seis siglos en el tiempo y, sobre todo, el desconocimiento de muchos de los fundamentos ideológicos religiosos que reinaban en la época medieval hacen que interpretemos las palabras que el Parson dirige a sus compañeros en el prólogo a su cuento de un modo muy diferente de como lo haría un lector de la época. Los tres términos relacionados con el ámbito de los viajes que nuestro clérigo utiliza y que nosotros resaltamos en el texto pertenecerían, al entender del hombre del medievo, más al campo semántico de la espiritualidad que al viático: detrás de *wey*, un lector de la época de Chaucer vería la doctrina moral; tras *viage*, encontraría una referencia a la vida (desde la perspectiva espiritual); y el *pilgrymage* claramente englobaría para él la Historia de la Salvación que Dios había diseñado desde la Creación hasta la Parusía. Ni el Parson en su intención pretende ser un guía turístico, ni el peregrinaje a Canterbury está siendo exagerado dramáticamente con lenguaje milenarista: Chaucer simplemente está recurriendo al tópico del *Itinerarium vitae*, que sería inmediatamente reconocido por cualquiera de sus coetáneos y que aportaba un valor religioso, milenarista en gran medida, al viaje relatado en la obra. Al igual que ocurría con el caso del ámbito literario en general (*supra* 2.5), el mundo de los viajes (tanto reales como en su expresión

escrita) entrañaba un componente escatológico, fácilmente reconocible por el hombre medieval, al que debemos prestar consideración, pues deja una marca indeleble en todos los textos de este tipo.

Entre las diferentes cualidades que la Iglesia medieval atribuía a sus fieles se encontraba la del *homo viator*. El cristiano, desde las palabras del escriba en Hebreos 11:13-16,¹ se reconocía como un ser errante en busca de su verdadera patria fuera de este mundo (y de este tiempo, podríamos añadir), por lo que los conceptos de viaje, éxodo o peregrinaje, acabaron resultando verdaderas señas de identidad del Cristianismo. La vida del hombre representaba una permanente *xeniteia* en este eón, de ahí que su paso por el mundo no fuera más que un costoso peregrinaje hacia el Reino que le aguardaba más allá de la muerte. La metáfora del viaje para representar la vida humana (ya fuera de cada individuo en particular, ya del pueblo cristiano en conjunto) había sido utilizada reiteradamente en la Biblia y siguió siéndolo en la literatura patristica y en sucesivos textos de teología medieval, por lo que estaba totalmente integrada dentro de la cultura cristiana de la época.² La vida era un continuo viaje y, *mutatis muntandis*, el viaje, además de como un desplazamiento geográfico, era entendido con un sentido religioso que abarcaba todo el espacio vital y que tenía como destino último el Reino de Dios:

¹ “Todos estos murieron en la fe sin haber obtenido la realización de las promesas, pero habiéndolas visto y saludado de lejos y reconociendo que eran extranjeros y peregrinos en la tierra. Ahora bien, aquellos que hablan así demuestran claramente que buscan la patria. Y si ellos hubiesen pensado en aquella de la que habían salido, hubiesen tenido oportunidad para volver a ella. Ellos, en cambio, aspiraban a una patria mejor, es decir, celeste. Por eso Dios no se avergüenza de ellos, de llamarse ‘su Dios’, porque les ha preparado una ciudad”.

² Sería inútil tratar de resumir aquí la extensísima tradición escritural que unía los conceptos de vida y de viaje en la mentalidad cristiana temprana. Antecedentes de esta metáfora desde los textos bíblicos y su tratamiento en la literatura espiritual del medievo pueden encontrarse en Ladner (1967), Zacher (1967: 42-59), Conde Parrado (2004) y, sobre todo, Bowman (1983). Sobre las repercusiones más prácticas de esta idea en el funcionamiento de las sociedades cristianas, son interesantes las reflexiones de Deluz (1996: 292-5) acerca de la promoción que ésta ejerció sobre el nomadismo medieval, o de Turner and Turner (1978: 32-3) sobre la proliferación de fanatismos religiosos entre grupos de viajeros (de los que encontramos multitud de ejemplos en la obra de Cohn 1970).

This [the Middle Ages] was an age in which most people took as given a Christian eschatological vision, so that a person of this age was understood as an exile from a heavenly homeland to which he or she hoped finally to return. [...] The idea of journey appears to have entered medieval consciousness on two levels. One was the experience of actual journeying, be it for pilgrimage, crusade, exploration or business. The second was the explicit application of the journey as an image for life in this world. (Bowman 1983: 4)

Era precisamente ese destino final el componente principal del viaje, puesto que daba sentido a todo el recorrido anterior, pero aumentaba su valía en la metáfora del *homo viator* al cifrar la recompensa del peregrinaje vital en la promesa escatológica. Las dificultades y penurias del viaje/vida se compensaban con la llegada a una meta que superaba cualquier gratificación material, ya que implicaba la salvación eterna y la existencia en perpetua felicidad. El recorrido vital tenía carácter esencialmente finalista, escatológico o apocalíptico dependiendo de quién acometiese el viaje, y su *alter ego* en el peregrinaje real se empapaba de ese sentimiento teleológico hasta sus últimas consecuencias. El viaje en la Edad Media no se emprendía por el placer del recorrido ni por la posibilidad de aventuras fascinantes a lo largo del camino; el viaje tenía un destino fijo, inevitable y absorbente en todo momento, y cualquier deleite durante la travesía no pasaría de ser un simple aderezo de la gloria de alcanzar el objetivo final.³ Al igual que la vida humana, directa desde el nacimiento hasta la muerte y posterior Juicio, el peregrinaje se asumía como unidireccional hacia su destino final, sin

³ Sin lugar a dudas, aquí radica una de las diferencias principales entre el concepto de viaje que encontramos en la Edad Media y la noción que se desarrollaría a partir del Renacimiento y que ha llegado a nuestros días. La indiscutible focalización del viaje hacia el punto final que se da en el medievo iría desapareciendo progresivamente según los viajeros descubrían la posibilidad de disfrutar las distintas etapas del recorrido, hasta convertir el destino último en un componente más, susceptible de ser, incluso, cambiado por otro. Según Elsner y Rubiés, “the cultural history of travel is best seen as a dialectic of dominant paradigms between two poles, which we might define as the transcendent vision of pilgrimage and the open-ended process which typically characterizes modernity. By transcendent vision we mean the sense of spiritual fulfilment with which the traveller achieves a kind of completion at the goal of his journey – as is perhaps most eloquent exemplified in the theme of the quest for the Holy Grail, which derives its power from allegory and which ends with the most virtuous of the knights attaining the direct vision of a miraculous spiritual mystery. By contrast, we define as open-ended travel that process the fulfilment of which is always deferred because its achievements are relativized by the very act of travelling” (1999: 5).

posibilidad de alteraciones en el itinerario y menos aún en su meta última;⁴ pero también como ocurría en la vida (al menos, desde la perspectiva cristiana), alcanzar esa última etapa implicaba una recompensa trascendental, salvífica en la mayoría de las ocasiones, que daba significado a todo el esfuerzo realizado desde la salida y que hacía sentir al viajero como si traspasara el umbral del orden divino:

Arrived at the end of the journey, all prayed; prayed with fervour in the humblest posture. The soul was filled with religious emotion when from the end of the majestic alley formed by the great pillars of the church, through the coloured twilight of the nave, the heart divined, rather than the eye, saw the mysterious object of veneration for which such a distance had been traversed at the cost of such fatigue. [...] tears coursed down the cheeks of the poor and simple in heart; he tasted fully of the pious emotion he had come to seek, the peace of heaven descended into his bosom, and he went away consoled. (Jusserand 1950: 204-5)

Será esta perspectiva soteriológica, amarrada obviamente a la promesa escatológica, la que dé sentido al viaje desde su inicio y se repita de forma obsesiva en todas las etapas del mismo. Tanto si el viaje tenía un propósito exclusivamente penitencial (como el descrito en *The Stations of Rome* o, de forma menos explícita, por Capgrave) como si las motivaciones religiosas pertenecían a otra índole (el caso del narrado por Margery Kempe o del *Itinerarium* de Giraldus Cambrensis), la esperanza de la salvación eterna al llegar al final del camino traza una línea constante a lo largo del viaje. Los peregrinos partirán con el anhelo de la “ful remyssioun” grabada en su

⁴ A este respecto es muy explicativo el símil que hace Donald Howard (1980: 7-8) al comparar los viajes medievales y los antiguos laberintos “unicursales” que se cincelaban en los suelos de muchos templos cristianos. A pesar de lo intrincado de su recorrido, estos laberintos no tenían opciones, trampas o desviaciones, que impidieran concluir en su meta central (que precisamente se llamaba ‘cielo’ o ‘Jerusalén’): la llegada al destino era forzosa e irremediable, dejando como única contingencia posible el tiempo empleado en ello por las dificultades que se encontraran en el recorrido. De ahí que resulte insólito, desde la perspectiva del medievalista, leer a algunos estudiosos modernos que se cuestionan porqué los narradores viajeros medievales no se planteaban cambiar de destino final o establecerse en un lugar previo y finalizar el viaje antes de tiempo (piénsese, por ejemplo, en Linda Lomperis y su conocido artículo sobre Mandeville, 2001: 157-8); ese tipo de acciones serían inconcebibles para el peregrino medieval, el cual asumía que sólo el abandono de la empresa o, como ocurría tan a menudo, la muerte por el camino, podría evitar su llegada a la meta final.

pensamiento,⁵ la recordarán en cada acto que protagonicen durante el camino,⁶ y la experimentarán de forma gozosa al llegar al destino.⁷ El viaje se convertía en un camino hacia la salvación eterna, una expiación de los pecados con la vista fijada en el más allá, en el que el componente alegórico tenía mayor relevancia que cualquier condicionante real (Sumption 2003: 136-59).

Sin embargo, la esperanza soteriológica sólo era posible a través de la convicción del viajero de los dogmas apocalípticos que conferían a cada destino sus propiedades salvíficas. Jerusalén, Roma, Santiago de Compostela o cualquier otro punto final del recorrido podían conceder esa remisión a quien emprendía el camino, porque representaban un trasunto de la Jerusalén celestial que descendería en los últimos tiempos y porque los acontecimientos de la Parusía se sostenían con una certeza indudable. La seguridad de la Segunda Venida y, por supuesto, la larguísima tradición escrita que establecía conexiones soteriológicas entre diversos lugares del mundo (especialmente, Tierra Santa) y el Reino que se implantaría tras este eón, permitían al viajero soñar con la absolución de sus pecados al concluir el viaje y alcanzar cualquiera de estos centros espirituales: el santuario convertiría al viajero en un hombre nuevo del mismo modo que la llegada de la Ciudad de Dios renovarían completamente la Creación (Kühnel 1987: 43-6). El peregrino, por tanto, dirigía sus pasos a la Jerusalén apocalíptica, no a la Jerusalén terrena o a cualquier otra ciudad, ya que sólo así se

⁵ Esto es lo que busca William Wey al iniciar su viaje a Jerusalén (*Itineraries*, p. 9), al igual que el “pardoun” del peregrino en *The Stacions of Rome* (Vernon, l. 5) o el más complejo “pety and compassyon of hys [God’s] handwerke and hys creatur” de Kempe (Book, p. 3).

⁶ Hasta en siete ocasiones encuentro expresiones de esperanza soteriológica en la parte que Mandeville relata antes de su llegada a Jerusalén (“delyuere vs from peynes of Helle and from deth withouten ende”, “Ihesu Crist, thorgh whom Adam and alle that comen of him scholde be sauved and delyuered from drede of deth withouten ende”, etc.). Idénticas alusiones pueden hallarse a lo largo de toda la narración de Wey, Gylforde y, obviamente, Kempe.

⁷ El ejemplo más llamativo es la auto-concesión de esa salvación eterna (atribuida al mismísimo Dios) por parte de Margery Kempe: “And, whan this creatur saw Jerusalem, rydyng on an asse, sche thankyd God wyth al hir hert, preyng hym for hys mercy that lych as he had browt hir to se this erdly cyté Jerusalem he wold grawntyn hir grace to se the blyful cité of Jerusalem abovyn, the cyté of hevyn. Owyr Lord Jhesu Cryst, answeyng to hyr thowt, grawntyd hir to have hir desyr” (Book, pp. 49-50).

garantizaba la promesa de la salvación final. El final del camino, si se aspiraba a recibir el premio redentor, siempre se hallaba fuera de este mundo y del tiempo de la Creación, quedando todos los viajeros igualados bajo el atavío del *Civitas Dei peregrinans*. Por ello, al fijar su destino en “the Lond of Promyssioun or of Beheste” en la primera oración de su relato (*Cotton*, p. 1), Mandeville no nos está informando sobre el lugar geográfico al que pretende dirigirse, a pesar de que este coincida con los *loca sancta* de los evangelios; esa Tierra Prometida nos habla de la intención soteriológica de su viaje, de su fe inquebrantable en la expectativa milenarista y de la perspectiva espiritual desde la que debemos leer sus aventuras, más allá de la simple identificación con Jerusalén. Las mismas palabras las podía haber suscrito Giraldus en su recorrido por Gales o William Wey en su último viaje a Compostela, porque “the Lond of Beheste” era el destino común que unía a todos los peregrinos medievales gracias a su deseo de salvarse eternamente. El viaje era un proceso de ascenso hacia la Jerusalén celestial que implicaba un ejercicio de renuncia a un mundo en el *interim* pre-apocalíptico.⁸

Es por esta razón por lo que la conclusión del viaje estaba tan íntimamente relacionada con la muerte y la destrucción de la Creación. Si el peregrinaje era una analogía de la vida del hombre y el caminante realizaba el mismo recorrido que la humanidad en su búsqueda del Reino milenarista, la llegada al destino último se correspondía de forma lógica con la presencia de la muerte y el advenimiento de la Parusía. La metáfora del *itinerarium vitae* implicaba que, una vez que el viaje finalizase, la vida también concluyera, ya que el peregrino que llegaba a la meta había cumplido su

⁸ Esta sería, en mi opinión, una de las principales razones que explicarían el radical rechazo del mundo terrenal por parte del peregrino medieval, no suficientemente estudiado por la crítica. Sumption, por ejemplo, nos ilustra con la historia de los monjes irlandeses que durante los siglos VI y VII renunciaban radicalmente a cualquier hogar fijo y a toda posesión material, vagando sin rumbo en busca de la Jerusalén celestial (2003: 95-6). Ejemplos parecidos aparecen en las obras de Heath (1911: 251-2) Jusserand (1950: 159-74) o Cohn (1970), todos ellos en el contexto de la mentalidad apocalíptica. El proceso liminal del peregrino, que los Turner desarrollaron desde la perspectiva antropológica en varias de sus obras, no puede olvidar, por tanto, la motivación soteriológica que exigía al viajero el rechazo de la dimensión material del mundo y de la sociedad (por representar la vertiente caduca del Reino celeste) para poder conseguir la absolución de los pecados.

objetivo vital. La interiorización de esta idea⁹ hizo que poco a poco se fuera afianzando la sensación de que los peregrinajes eran viajes sin retorno, con un destino desgraciadamente unido a la muerte, lo que aumentó sus connotaciones escatológicas: el viajero aceptaba de forma voluntaria que su purgación espiritual conllevaba la pérdida de la vida, corolario totalmente coherente dentro del contexto viático, y tomaba el viaje como un acto de sacrificio que le abriría las puertas del Reino celestial:

Le dépouillement volontaire du pèlerin et sa purification avant le départ obtiennent aussi une signification eschatologique. Beaucoup de pèlerins ne sont pas revenus de leur voyage à Jérusalem. [...] Mais nombre de pèlerins ne voulaient pas s'en retourner. Ils ne voulaient plus revenir dans leurs anciens égarements et désiraient même mourir, soit en route, soit à Jérusalem. Ce voyage était pour eux 'l'accomplissement de la suprême destinée religieuse à laquelle puisse atteindre un fidèle'. (Bredero 1966: 267)

Según mejoraban las condiciones del viaje (no antes del siglo XII o incluso XIII) la muerte dejó de ser una constante en los peregrinajes transnacionales, aunque el sacrificio soteriológico ya nunca abandonaría la imagería metafórica del *itinerarium*.¹⁰ Margery Kempe identifica la “lond of levyng men, wher deth schal nevyr aperyn” (*Book*, p. 164) donde se halla su hijo, muerto años antes, con el final de su recorrido, dando a entender que la terminación de su viaje, pese a no haber concluido con su propia muerte, la emplaza en el mismo espacio celestial en el que estaba su hijo. Para

⁹ Ayudada, claro está, por los enormes peligros que acechaban a los peregrinos, las extremas penurias que sufrían en sus recorridos y la extenuación física con la que terminarían sus viajes. La peregrinación, especialmente a Tierra Santa, suponía hasta bien entrada la Baja Edad Media, un acto casi suicida dado el alto número de viajeros que perdía la vida en el intento. Enfermedades exóticas, salteadores de caminos y desastres marítimos, entre otros peligros, convertían los viajes más allá de las fronteras en verdaderas inmolaciones y hacían que, tanto los propios viajeros, como las personas que los rodearan, asumieran su propia muerte antes de emprender el camino. Hoy en día, por ejemplo, se sabe a ciencia cierta que el historial de peregrinaje del que presume *The Wife of Bath* en su prólogo (con tres viajes a Jerusalén, aparte de visitas a Roma, Compostela y otros santuarios europeos) sería imposible en circunstancias normales. Una relación resumida de los diferentes peligros que existían en esos peregrinajes la ofrecen Deluz (1996: 295-301) o Sumption (2003: 256-60).

¹⁰ De hecho, fue promovido con mayor fuerza por parte de la Iglesia una vez que esa inmolación real no era tan frecuente. Jacques de Vitry, obispo de Acre en el la primera mitad del siglo XIII, exponía en el primero de sus *Sermones vulgares* la necesidad de aceptar con gusto, e incluso desear, la muerte durante el peregrinaje, dada la consabida recompensa que se recibiría en el más allá. Sobre ésta y otras proclamas similares, vid. Birch (1999: 87).

ella la experiencia vital ha llegado a su *pleroma* con la culminación del viaje; ya no tiene nada más que hacer en este mundo, por lo que pasa el resto de sus días entonando el “Veni Creator Spiritus” apocalíptico que acorte la distancia hasta la Parusía (*Book*, p. 180). El viajero que completaba su peregrinaje había renunciado a la vida terrena para ganar la vida celestial, por lo que ansiaba el fin de este eón para poder disfrutar de su recompensa eterna. El período posterior a la conclusión del viaje se antojaría a los peregrinos una espera angustiada de la Segunda Venida, que recuperaría en gran modo el antiguo sentimiento del *maranatha* post-apostólico. Las palabras finales del *Itinerary of a Certain Englishman*, una vez alcanzado su destino, dan fe de ese estado a medio camino entre la esterilidad de la vida restante y la impaciencia por la llegada del Fin:

And so from the fourth of June until the tenth of September we remained on the sea and its islands, doing work in many waters, labouring in the vineyards of the Lord, where seventeen of my twenty companions, who had borne the burden of the day and the heat thereof, received each one his penny. And we three Englishmen, who remain and are left, we await the blessed hope and the advent of the glory of the great God, who according to the Apostle will make the body of our humiliation like to the body of his light, who will come and his reward with him and as the prophet says, rendering to each one according to his works. And so there is laid up for us a crown of justice which the just judge will render to us on that day. (*Itinerary*, p. 76)

Este hecho se refleja de manera palpable en los escritos de viajes por la ausencia, en prácticamente todos ellos, de la narración referida a la vuelta a casa del peregrino.¹¹ Los viajeros ingleses que nos han dejado escritos tuvieron la fortuna en su

¹¹ “The pilgrims’ experience of Jerusalem took the form of a drama or an allegory of the life of Christ, an idea that survives the liturgical practice of the Catholic Church, the Stations (or “Way”) of the Cross. While there are descriptions of the Holy Land that say nothing about the getting there at all, in general authors described the voyage *to* the destination in detail and finished with a detailed description of the experience in the Holy Land. In this we have a real difference between the medieval mind and the modern. For us the homecoming, the recognition scene, the sweet relief of getting back, the lessons learned and memories nurtured – all are part of our idea of travel. [...] no writer had seen the possibilities immanent in the thrill of return. I think the medievals did feel such a thrill; they gave us our English word for it, *homecoming*, and described the experience in romances. But homecoming did not fit the idea of pilgrimage” (Howard 1980: 48-9).

mayoría de volver a casa con vida,¹² pero apenas tenemos testimonios de estos retornos ya que, dentro del significado trascendental del acto, esta parte no tenía interés. Se limitan a dar indicios fugaces de que se encuentran en su propio país y nunca ofrecen la impresión de haberse reintegrado plenamente a su vida anterior ni de ocupar una posición de igualdad con respecto a sus conciudadanos.¹³ El peregrinaje completado los aliena de la vida común terrenal y les confiere un estado soteriológico más elevado, en espera optimista de la resurrección de los muertos y del Juicio que tendrá lugar al final de los tiempos.¹⁴ Por esta razón, por haberse garantizado la salvación eterna a través de su experiencia viática, pueden atribuir a sus escritos parte de las mismas propiedades soteriológicas para sus lectores que ellos han conseguido en su aventura: el escrito de Mandeville quiere servir “to fullefylle hire soules with inspiracoun of the Holy Gost in makynge defence of alle hire gostly enemyes here in erthe to hire saluacoun bothe of body and soule” (*Cotton*, p. 230) mientras que, a través del itinerario “þan I haue tolde

¹² La única víctima en estas aventuras dentro de nuestro *corpus* fue Richard Guylforde quien, como nos cuenta su capellán y narrador del peregrinaje, falleció el 6 de septiembre de 1506 a los pies del Monte Sión (lo que no impidió que la narración del viaje continuara). Tampoco parece haber mucha esperanza de sobrevivir a Tierra Santa en las palabras finales del narrador del *Itinerary of a Certain Englishman*, como hemos visto, pero en este caso parece más una decisión personal e intencionada.

¹³ Discrepo, por lo tanto, con la hipótesis planteada por Eamon Duffy (que parece tener mucha aceptación entre la crítica más reciente) por la que el peregrinaje medieval debería ser entendido como un acto que pretendía reforzar los lazos dentro de las comunidades cristianas: “These penitential pilgrimages were indeed part of the process by which deviants might be restored to the wider *communitas* of the Church [...]: the pilgrimage was designed to endorse and enforce rather than to dissolve the values of the local community” (2002: 174). Aparte de ir en contra del carácter liminal del peregrinaje, indiscutible y probado por multitud de estudios, y de la experiencia soteriológica del viajero que trato de explicar, no existe ningún ejemplo entre las narraciones inglesas (ni entre otras europeas de las que tengo conocimiento) de peregrinos que se sienten más integrados en su propia comunidad al retornar del viaje. Considerar a una Margery Kempe (completamente alienada) o a un Richard Torkington (expresándose exclusivamente en latín bíblico) como “reintegrados” en la sociedad cuando vuelven de su peregrinaje sería irrisorio y lo más normal es que, si hay testimonio de su retorno, estos personajes muestren un tono autoexcluyente con sus seres cercanos.

¹⁴ “Unquestionably the highest motive of the pilgrims was their quest for *sanctity*. With a different motive from the prodigal son in Christ’s parable, though with a similar ending, pilgrims left the familiar for the far place that they might at last find the way to their heavenly Father’s home, with its many mansions of which their Lord has spoken [John 14:2] and where Christ kept high festival with all his friends the saints. They counted the world well lost for Christ’s sake. Peter the Venerable in *Liber de miraculis* tells of a rich knight who, ‘touched by divine inspiration, prepared to renounce the world’ and presented Cluny with gifts of clothing, horses, and large sums of money, and becoming poor sought Jerusalem. This quest was called by many terms and described by many metaphors. Its greatest name was perfection. The pilgrims intended to reconsecrate themselves to God and thus make a fresh start” (Davies and Davies 1982: 20-1).

here by-fore”, el autor de *The Stacions of Rome* espera de Dios “to saue monkynde þat was forlorne” (*Add.*, ll. 1-5). La narración de un viaje, por partir de alguien que se siente más cerca del Reino Prometido, aspira a transmitir esa misma cercanía a sus receptores aunque sólo sea de un modo tangencial;¹⁵ de ahí, el tono iluminado que muchos de ellos alcanzan por momentos.¹⁶

El viaje, por lo tanto, en la Edad Media acababa siendo interpretado de manera anagógica tanto en su vertiente real como en su expresión escrita, aun cuando sus causas motivadoras no procedieran de esa dirección. El viaje que no aspirara en algún grado a emular el recorrido del pueblo cristiano en búsqueda del Reino de Dios era sospechoso de tener motivos malintencionados y se censuraba duramente.¹⁷ La simple curiosidad, el afán que el hombre renacentista mostraría por conocer y visitar las tierras extrañas, se encontraba dentro de la lista de vicios y como tal aparece rechazada en las grandes *summae* teológicas.¹⁸ Por eso Langland, sabe discriminar perfectamente entre los peregrinos que van a Roma o Compostela en acto de hipocresía (B. Prol, 46-9) y el peregrinaje que su protagonista acomete en la parte final de *Piers Plowman*: la salvación que persigue Will a lo largo de su viaje no está entre los principios que mueven a esos falsos penitentes (tampoco entre las motivaciones de los *gyrovagi* que abandonan sus monasterios para conocer el mundo, C, *Pass.* V, 116), por lo que son

¹⁵ Julia Holloway encuentra esta intención salvífica incluso en las narraciones de viajes alegóricos, como Dante o Langland: “For this reason that imitation and reflection in Dante and Langland where the poet pilgrim views God face to face [...] denotes the salvation of that particular pilgrim poet, restored to the primal likeness, and with him that of the Everyman reader” (1987: 223).

¹⁶ Este estilo, no obstante, no es tan característico de los escritos ingleses como de los ejemplos de otras literaturas europeas. El incesante esfuerzo por salvar las almas de sus lectores que en muchas ocasiones muestra Margery Kempe o, de forma más indirecta, Capgrave, es mucho más comedido que lo que podemos encontrar en narraciones como el *Itinerarium* de William of Rubruck o *The Wanderings of Felix Fabri*.

¹⁷ “However, even from the earliest days of pilgrimage (for instance, St. Jerome in the fourth century), physical travel was considered frivolous unless the pilgrim acted from pure motives and sought spiritual conversion and transformation. So the two levels of journey – actual journeying and understanding life as a journey – were necessarily connected” (Bowman 1983: 7).

¹⁸ La interesante obra de Zacher (1976) analiza la paradoja que representa ese rechazo continuado de la curiosidad geográfica por parte de la cultura cristiana y el inevitable instinto explorador que muchos de sus individuos mostraban. En el segundo capítulo (especialmente, pp. 21-32) pueden encontrarse multitud de ejemplos donde se tipifica de vicioso el viaje “por curiosidad”.

dignos de su desprecio. La falta de un propósito soteriológico, basado en los dogmas de la escatología sobre la aspiración del Reino de Dios, hacía de un viaje un acto casi inmoral.

Por eso, cada elemento que formaba parte de estos viajes era susceptible de ser alegorizado y comprendido, en primera instancia, desde el prisma de la salvación. Mandeville, en uno de los viajes aparentemente menos religiosos que se conservan, parece interpretar como pruebas divinas de su fe muchos de los incidentes con los que se topa o de las disyuntivas que pueden alterar su plan inicial;¹⁹ Kempe encuentra signos del Maligno tras los ataques de los religiosos hostiles que se encuentra por el camino;²⁰ el escriba de Guylforde recurre a la intervención divina como justificación cada vez que una contrariedad natural no llega a acabar con su vida,²¹ etc. Los viajes estaban llenos de dificultades pero todos ellos se relativizaban (minimizándose en algunos casos, magnificándose en otros) a través de la alegorización escatológica. La metáfora del *itinerarium vitae* teñía con tintes soteriológicos todos los componentes del viaje real.²² El camino era ante todo un “camino a la salvación” y por eso no nos extraña que el mismo Giraldus viera en una simple pendiente del camino un acicate espiritual en su peregrinaje a la Ciudad de Dios:

Our road leading us to a steep valley, with many broken ascents and descents, we dismounted from our horses, and proceeded on foot, rehearsing, as it were, by

¹⁹ Recuérdese, por ejemplo, cómo la proposición de matrimonio que el Sultán de Babilonia le ofrece para su hija antes que como una oportunidad de progreso es considerada como una tentación espiritual: “And he wolde haue maryed me fulle hyghly to a gret princes doughter yif I wolde han forsaken my lawe and my beleue, but I thanke God I had no wille to don it for no thing that he behighte me” (*Cotton*, p. 24).

²⁰ “[B]e not aferde, dowtyr, for thes betokyn that thu hast many awngelys abowte the to kepyn the bothe day and nygth that no devyl schal han power ovyr the ne non evyl man to der the” (*Book*, p. 64; “sche mad hir prayers to owr Lord God almythy for to helpyn hir and socowryn hir ageyn alle hir enmyis, gostly and bodily” (*Book*, p. 91), etc.

²¹ “[T]hankyng Almyghty God, as we had good cause to do, that had sent vs grace to se þe blessyd places of his holy steppes ones in oure lyues, and had also, by myracle of his oonly power, delyuerde vs saafly from the paryllys and daungers that we had ben in, aswell amonges the Infidels, enemyes of our fayth, as from perysshynge in shypweke in the see, whiche we often escaped by his infynyte grace and oonly power” (*Pylgrymage*, p. 78)

²² Marjorie Rowling ofrece multitud de ejemplos para ver cómo la religiosidad decidía y mediatizaba el quehacer cotidiano de los viajeros, especialmente de los peregrinos, aun cuando estuvieran lejos de su lugar de destino (1971: 135-48).

agreement, some experiments of our intended pilgrimage to Jerusalem.
(*Itinerarium*, pp. 116-7)²³

En definitiva, es posible sospechar, como lo hace Zacher,²⁴ que el valor escatológico podía ser una impostura para ocultar las ansias inquisitivas de descubrir tierras lejanas, pero no cabe duda de que esta dimensión estaba presente cada vez que un peregrino iniciaba una nueva andadura y acababa por darle la verdadera significación a la empresa. El viaje respondía, antes que nada, al código espiritual y bajo tal prisma era juzgado antes que por sus dimensiones sociales, icónicas o estéticas (Popeanga 2005: 17). Desde la elección simbólica del día de partida (Guylforde lo hará el Miércoles Santo, como imitación de la pasión de Cristo) hasta la forma de entrada en el santuario de destino (para Simon Fitzsimmons Jerusalén se transforma imaginariamente en la ciudad apocalíptica), todo el acto estaba planeado, realizado y comprendido como otro modo de revelación de la intervención de Dios en la historia, y por ello servía para ganarse un puesto entre los elegidos en el Juicio Final. El cristiano era un peregrino en su experiencia vital, pero el verdadero viajero realizaba una doble intención de adentrarse en el Reino de Dios: el tiempo acabaría conduciéndolo a la presencia del Juez supremo, pero él ya se habría adelantado con su acercamiento, ganándose la absolución de sus pecados y garantizándose la salvación eterna.

²³ En el contexto en que se encuentra, esta referencia a Jerusalén apunta a la Nueva Jerusalén escatológica. No he encontrado, ni en esta ni en otras obras, ningún indicio que haga pensar que Giraldus Cambrensis planeara una peregrinación a la Jerusalén real (improbable dadas las condiciones en que se produciría esa aventura en las fechas en que escribe) y sí existen en su narración varias alusiones de este tipo a la ciudad apocalíptica.

²⁴ “Pilgrimage was a theological idea and a cultural phenomenon – but above all it was a religious institution, a devotional practice which let pious Christians travel through the physical world only because their destinations were places sanctified by the spiritual, otherworldly associations” (1976: 4).

8.4. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL GENÉRICO

Al igual que ocurría en la consideración de los *apocalipsis* como género literario (*supra* 3.1), el primer problema al que nos enfrentamos al analizar las cuestiones genéricas del escrito de viajes es que no hay un consenso sobre la existencia de este género como tal, ni sobre las características que podrían definirlo. Las obras calificadas como “narraciones de viajes” son extremadamente variadas entre sí, oscilando entre la parquedad de las guías de peregrinajes y la prodigalidad de algunos relatos de expedicionarios, o entre la alegorización de las descripciones de peregrinos y el pragmatismo de las relaciones de embajadores. Por ello nos hallamos, de existir realmente, ante un género ciertamente multiforme. Cada uno de los subgéneros en los que podría dividirse este grupo de obras¹ presenta unas particularidades exclusivas, claramente alejadas entre sí en muchas ocasiones, pero a su lado subsisten unos rasgos comunes que no sólo nos permiten agruparlos dentro de una misma tipología genérica, sino que facilitan la posibilidad de compararlos con otros géneros. Estos rasgos,

¹ Probablemente las sucesivas clasificaciones en diferentes subgéneros que se han propuesto para los escritos de viajes han sido una de las causas principales para la falta de un consenso a la hora de determinar los límites y las características del género común. La división de Richard (en siete subgrupos, donde prima el criterio de la experiencia viática; 1996: 15-36) no sólo se diferencia en número de la de Campbell (en seis, según su tratamiento de la alteridad; 1988: 82-3), de la de Tellenbach (en cinco, por contenidos temáticos; 1977: 52) o de la de Davies (en cuatro, según los destinatarios del escrito; 1992: 4-29), sino en la selección de los aspectos fundamentales que definen al género en común. De este modo, la consideración de multitud de textos como pertenecientes o no al género de los escritos de viajes varía significativamente entre críticos.

centrados en aspectos autoriales, compositivos, intencionales y de modalidad,² coinciden notablemente con las características atribuibles al tronco común de la literatura apocalíptica, acercando considerablemente ambos géneros entre sí. En multitud de elementos a lo largo de las obras, el escrito de viajes concuerda con el modelo del texto apocalíptico, utilizando las mismas estructuras y actitudes a un nivel menos explícitamente revelatorio y trascendental.

No debe sorprender la correspondencia entre ambos géneros. Una de las formas de expresión habituales en la literatura apocalíptica era la narración de un viaje, normalmente por determinados escenarios celestiales, por lo que la expresión escatológica y la alegoría de la eterna peregrinación cristiana estaban unidas desde sus orígenes. Textos como el *Apocalipsis de Zefanías*, el *Testamento de Abrahán*, *3 Baruch* o el *Apocalipsis de Sedrach* ofrecen revelaciones escatológicas engarzadas a lo largo de un viaje personal, mientras que el *Apocalipsis de Abrahán*, el *Apocalipsis de la Virgen María* o la *Ascensión de Isaías* (6-11) recurren al tópico del éxodo de todo un pueblo para relatar sus profecías milenaristas.³ La revelación apocalíptica suponía un viaje, cuando menos hermenéutico, hacia el conocimiento de las verdades postreras de la Creación divina, con un testigo que guiaba al receptor del texto y un destino perfectamente definido desde el principio, con lo que la expresión por medio de la forma viática era algo connatural al género. A pesar de que el *topos* del viaje no se mostraba de modo tan explícito en los escritos milenaristas cristianos (siendo sustituido mayoritariamente por la visión celestial), múltiples huellas de la narración viática

² Como puede verse, sigo a grandes rasgos la caracterización tipológica de Jean Richard (1996: 37-52), aunque sin considerar el último bloque (“L’illustration”) por ser relativamente escasos los ejemplos dentro del *corpus* estudiado de manuscritos con ilustraciones gráficas.

³ Es muy difícil dar una contestación sobre qué género, escritos de viajes o literatura apocalíptica, pudo influir más sobre el otro, pero la aparición de muchos de estos textos escatológicos alrededor del siglo II a.C. es un dato revelador. Obviamente, los escritos de viajes deberían considerarse como anteriores a la literatura apocalíptica, pero dentro del contexto religioso la utilización del *topos* del viaje en los escritos de corte escatológico es anterior incluso a la apocalíptica cristiana. En lo que concierne a la recurrencia del viaje como símbolo religioso dentro del cristianismo, la escatología judía pudo ser un buen modelo de donde tomar multitud de formas de expresión.

quedarían en el género del apocalipsis, las cuales serían retomadas y aprovechadas por la literatura de viajes en la Edad Media.

El aspecto más cercano entre ambos géneros es, sin lugar a dudas, el referido al narrador de las obras. Sería ingenuo, una vez examinada la esencia espiritual que contenía el acto de viajar, pensar que los narradores de los viajes medievales eran meros descriptores de una aventura expedicionaria, sin ninguna pretensión trascendental; su valor primario es el testimonial, son testigos antes que viajeros, estando su testimonio en muchas ocasiones más relacionado con la experiencia espiritual que con la realidad física presenciada. Por eso, nos encontramos ante un narrador que ha de ser puro, honrado antes que veraz, ya que servirá como vehículo para transmitir verdades más profundas que la simple relación de una travesía.

Margery Kempe representa un buen ejemplo de esto. Durante todo su peregrinaje uno de sus objetivos primordiales es convencernos, no de la veracidad de los hechos que relata, sino de su propia integridad como narradora fidedigna y bienintencionada. Al mismo tiempo que sufre los infortunios en su viaje real, Kempe nos describe su travesía particular por el mundo del conocimiento y de la revelación divina, intentando demostrarnos que su testimonio procede directamente de Cristo, que es extremadamente arduo de transmitir, y que existen aún más impedimentos en su narración que en el peregrinaje físico debido a la intervención del Maligno en el proceso:

And, whan sche had telde hem hir felyng, sche was ful sory for dreed whethyr he schulde sey so wel as sche had felt er not, for revelacyons be hard sumtyme to undirstondyn. And sumtyme tho that men wenyng wer revelacyonis it arn deceytys and illusyons, and therfor it is not expedient to gevyn redily credens to every steryng but sadly abydyn and prevyn yf thei be sent of God. (*Book*, pp. 159-60)

Kempe era consciente de que lo relatado en sus escritos, tanto si pertenecía al plano físico como al espiritual, no sería cuestionado por sus receptores, quienes no

tendrían argumentos objetivos o razones en contra para dudar de esas realidades; lo que podría ser cuestionado era la veracidad de su propia voz, la honradez de su intención al comunicar sus hallazgos, algo que de hecho ocurrió en varias ocasiones a lo largo de su camino.⁴ Lo mismo harán los otros narradores viajeros, desde Mandeville, quien pretendidamente recopila objetos que verifiquen la verdad de su papel como testigo,⁵ hasta el narrador de *The Stations of Jerusalem*, que pide ayuda a Dios para saber comunicar sus verdades a los lectores:⁶ la existencia de lo relatado no dependía del mayor o menor grado de fantasía que presentasen las realidades contempladas, sino de la honradez o falta de ella de quien las relataba (Howard 1980: 90).

En esto coinciden plenamente los narradores de viajes con los visionarios de las obras apocalípticas. Ninguno de ellos se plantea la posibilidad de que sus receptores duden de la veracidad de lo narrado (los eventos milenaristas estaban confirmados desde tiempos inmemoriales), aunque todos ellos están obsesionados con demostrar la verdad de su testimonio. El narrador apocalíptico debe justificarse a sí mismo, no el mensaje que proclama, porque, enfrentado a la revelación que transmite, él es el elemento menos fiable y más proclive a estar equivocado. El plan que Dios ha diseñado para sus criaturas, incluidos los eventos que tendrán lugar en la Parusía, no ofrece posibilidad de imperfecciones, pero sí la persona a quien ha sido revelado y que debe comunicarlo a sus congéneres. Así, los narradores apocalípticos se preocuparán más en avalar sus dotes vatídicas que los hechos fantásticos que refieren (piénsese especialmente en los

⁴ Recuérdense las distintas ocasiones descritas en la obra en las que las autoridades eclesiásticas se enfrentaron a la peregrina dudando de la sinceridad de sus proclamas salvíficas. En ninguna de ellas se duda de la verdad de su mensaje (imposible, puesto que se ajusta escrupulosamente a los principales dogmas soteriológicos) sino de la honestidad de la propia Kempe y de su propósito al predicarlo.

⁵ Siendo el máximo exponente su afirmación de que posee una de las espinas que formaban parte de la corona de Cristo durante su Pasión (*Cotton*, p. 9). Con este hecho, Mandeville está buscando justificarse ante los lectores como autor creíble cuando, en realidad, lo difícil de sostener en el pasaje es el extraño recorrido que hace la corona por varios lugares de Europa.

⁶ “To Thee, Lord, I make my mone,
And gyve me grace the sothe to telle
Of the pylgrymage that I have gone.” (*Stations*, ll. 2-4)

Oráculos sibilinos), convirtiéndose de manera no intencionada en los verdaderos protagonistas de sus profecías.

De ahí la importancia que cobra el acto testimonial en el género de la literatura de viajes; del papel como testigo del narrador depende la entidad de lo que relata, por encima de lo indudable que estas realidades sean: “The impression is [...] that it is not his own integrity but the very existence of places long known that might be questioned if he did not vouchsafe witness.” (Mezciems 1982: 6). Al igual que en la literatura apocalíptica, el narrador debe *ver* antes que saber por otras fuentes, ver antes que oír o que conocer por otros sentidos,⁷ convirtiendo la visión (física en primera instancia, aunque pueda derivar a otros planos significativos) en su acción fundamental al viajar. Lo que no se ha visto de forma directa no tiene porqué no ser real: su existencia está fuera de toda duda, pero no merece un lugar dentro del relato por no ratificar el papel atestiguador al que el narrador está obligado: “There ben manye other dyverse contrees and manye other merueyles beyonde *that I haue not seen*, wherfore of hem I can not speke propurly to telle you the manere of hem.” (*Mandeville, Cotton*, p. 228). Por ello, los relatos están obligados a enfatizar la acción visionaria del viajero, puesto que sólo así se establece la relación cohesionadora entre lo existente y lo significativo para el lector, trasuntos de lo que ocurría en la literatura apocalíptica entre la revelación divina y el mensaje que el profeta nos transmitía.⁸

⁷ Capgrave abre su *Ye Solace of Pilgrimes* ratificando la preeminencia del acto de ver sobre el de oír a la hora de relatar un viaje: “Many men in þis world aftyr her pilgrimage haue left memoriales of swech þingis as þei haue herd and seyn þat nowt only here eres schuld ber witnesse but eke her eyne” (*Solace*, p. 1). Por su parte, Torkington llegaba a afirmar que la mera visión, aunque fuera lejana (“behold it a ffar”), de las reliquias sagradas era lo que concedía verdaderamente la remisión de los pecados, sin que hiciera falta cualquier otro contacto con ellas (*Oldest Diarie*, p. 30).

⁸ La mejor muestra de esta insistencia en el acto visionario la encontramos en *The Itinerary in the Holy Land* de Thomas Brygg y su repetición sistemática de referencias al acto testimonial (“Also we saw”, “then I saw”, “also there saw”, etc.) para introducir cada una de las etapas del camino en las que se detiene el peregrino. Es fácil distinguir un paralelismo entre esta práctica y el uso de las mismas estructuras introductorias en muchos de los textos escatológicos, especialmente el *Apocalipsis* de Juan de Patmos (donde ha llegado a ser considerado incluso como un elemento organizador del conjunto del libro, vid. Korner 2000) Sería necesario hacer un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, pero es muy probable

La seriedad de este papel como testigo y, sobre todo, la trascendencia de unos significados que superan las simples aventuras de un recorrido geográfico, hacen que normalmente el narrador no se considere un mero cronista de viajes, sino que aspire a un rol espiritualmente superior que puede derivar en actitudes como el misticismo o el profetismo en diferentes escritos.⁹ El testimonio del viaje, asume, no es un acto pasivo al alcance de cualquiera; saber *ver*, y posteriormente *transmitir*, la significación de lo visto requiere un esfuerzo especial que no se limita a referir la existencia de unos hechos de forma directa.¹⁰ El narrador viajero está recibiendo en mayor o menor grado una revelación por parte de Dios, y debe comunicarla a los receptores de su obra, por lo que se atribuye unas propiedades (y también unas responsabilidades) espirituales que necesariamente lo conectan con la tradición iluminativa del profetismo.¹¹ El visionario apocalíptico proclamaba de forma insistente su conexión hermenéutica con la divinidad que le había revelado el plan que tenía reservado para los últimos días de su Creación; el narrador de viajes, sin pretender una osadía tan explícita, tampoco ocultará hallarse en un estado de iluminación privilegiado, aun cuando éste sólo valga para enfatizar el valor de su obra en relación con la función escatológica, como hace Margery Kempe:

que los verbos pertenecientes al campo semántico de la visión sean los más utilizados, por encima de otros verbos de movimiento o acción, dentro de este género viático.

⁹ Definía Gomez-Géraud las relaciones de peregrinajes a Jerusalén como “escrituras al límite de lo viático” porque, desde lo más profundo de su ser, el narrador rechaza la función descriptiva que en un principio debería ostentar su relato: “Rien n’est plus étranger à l’écriture du pèlerin que ce désir de peindre archiviste, visant à fixer l’un des états du monument, dans le cours troublé de l’histoire et de réduire l’évocation du Lieu saint à ce dernier arrêt sur image avant disparition. À ses yeux, le monument est avant tout le tabernacle d’un Mystère: le lieu d’une action divine dans l’économie de l’Incarnation” (2005: 38).

¹⁰ Por mostrar un ejemplo, la *persona* que introduce a John Mandeville en la versión métrica de la obra es perfectamente consciente de su valía como testigo y reconoce su esfuerzo en ese respecto:

“For he was out of his londre here
 Holiche foure and thirti yere,
 And euer he trauailid without wene
 The wondres of þis worlde to sene.
 And al þat he sawe he vndirtoke
 And euer he wrote in a boke” (*Metrical*, ll. 27-32).

¹¹ Recuérdese cómo Giraldus Cambrensis nos relata la historia del señor de Radnor quien, ciego desde temprana edad, realiza un peregrinaje a Jerusalén para demostrar que su “visión interna” no ha desaparecido de la misma manera: “After a long, dark, and tedious existence he was conveyed to Jerusalem, happily taking care that his inward sight should not in a similar manner be extinguished” (*Itinerarium*, p. 14). De un modo u otro, todos los viajeros que se cruzan con el protagonista en la relación de Giraldus habitualmente dan muestras de hallarse en un estado inspirado superior.

[T]his creatur was inspyred wyth the Holy Gost and bodyn hyr that sche schuld don hem wryten and makyn abooke of hyr felyngys and hir revelacyons [...]. He comawnded hyr and chargyd hir that sche schuld don wryten hyr felyngys and revelacyons and the forme of her levyns that hys goodnesse myth be knowyn to alle the world. (*Book*, p. 4)

Por esto es muy normal encontrar entre los viajeros que deciden relatar su historia una actitud vital parecida a la que tenían los profetas altotestamentarios o los propios visionarios apocalípticos. Muchos de ellos exhiben una percepción extremadamente pesimista de la realidad, resultante del riguroso tono penitencial que rodeaba el acto del peregrinaje, que considera la posibilidad soteriológica poco menos que un milagro (Sumption 2003: 20). En su mayoría, exteriorizan una insatisfacción interior que les obliga en un principio a emprender el viaje y que seguirá en aumento durante el recorrido, de modo que, a la hora de relatar su experiencia, esta insatisfacción se canalizará lógicamente en el intento de transformar el mundo que les rodea y de salvar para la eternidad a sus lectores: la posibilidad soteriológica del texto se fragua desde el mismo instante de la partida, pues ahí está el germen moral del acto salvífico, y se culmina cuando el peregrino ha comprendido la significación del viaje al llegar al destino.¹² Desde la sedición voluntaria comprenden que la absolución postrera no depende de un acto individual, sino de un empeño penitente colectivo. Por ello, comienzan realizando el acto liminal de separación del mundo y de la sociedad que caracteriza cualquier viaje, pero terminan convirtiéndose en profetas iluminados que deben transmitir un mensaje divino a la comunidad.

¹² Las palabras de Leonard Bowman acerca del peregrino protagonista de *Piers Plowman* son aplicables a cualquier narrador viajero: “The eschatological direction of the pilgrim people’s journey brings forth the second aspect of the relation of the individual journey to the community. While indeed the entire people may be moving toward the heavenly Jerusalem, precious few seemed to be aware of it, at least to the fourteenth-century narrator of *Piers Plowman*. The individual pilgrim, reconciled to God by his penitential pilgrimage and privy to the vision of the heavenly Jerusalem by his spiritual journey, sensed the urgent need to convert the whole of society. The individual *viator* may have the role of prophet to the community” (1983: 31).

Nadie representa mejor que Margery Kempe este paralelismo entre el peregrino medieval y el profeta bíblico: tras reconocer su caída moral y aceptar el rechazo de la sociedad de origen,¹³ su peregrinaje consistirá en un proceso por el que alcanzará la salvación escatológica (culminada con la llegada a Jerusalén), asumirá las enseñanzas soteriológicas que Dios le encomienda transmitir y las intentará difundir entre sus conciudadanos para que éstos también obtengan la recompensa del perdón. Sus modelos como narradora, repetidos en distintas ocasiones, se hallan entre los profetas del Antiguo Testamento y en diversos visionarios apocalípticos (en especial, Birgitta de Suecia)¹⁴ y, como ocurría con ellos, llegará a admitir la enajenación mental de la que es acusada constantemente como evidencia de su don intuitivo.¹⁵ Kempe es plenamente consciente de que el relato de su peregrinaje responde a una petición divina, lo exterioriza en varias ocasiones a lo largo de la obra y, sin pretender reintegrarse en la comunidad de la que fue rechazada, acepta su misión vatídica en pro de la salvación común:

Drede the not, dowtyr, for as many bedys as thu woldist sey in I accepte hem as thow thu seydist hem, and thi stody that thu stodiist for to do writyn the grace that I have schewyd to the plesith me ryght meche and he that writith bothe. For, thow ye wer in the chirche and wept bothyn to-gedyr as sore as evyr thu dedist, yet schulde

¹³ “Than this creatur, of whom thys tretys thorw the mercy of Jhesu schal schewen in party the levying, towched be the hand of owyr Lord wyth grett bodyly sekenesse, wher thorw sche lost reson and her wyttes a long tym tyl owyr Lord be grace restoryd her ageyn, as it schal mor openly be schewed aftyrward. Her werdly goodys, wech wer plentyuows and abundawnt at that day, in lytyl whyle after wer ful bareyn and bare. Than was pompe and pryde cast down and leyd on syde. Thei that befor had worshepd her sythen ful scharply reprevyd her; her kynred and thei that had ben frendys wer now hyr most enmys. Than sche, consydering this wondyrful chawngyng, sekyng socowr undyr the wengys of hyr gostly modyr, Holy Cherch, went and obeyd hyr to hyr gostly fadyr, accusyng hyrself of her mysdedes, and sythen ded gret bodyly penawns” (*Book*, p. 3).

¹⁴ Roland Maisonneuve (1982) sitúa a la autora inglesa dentro de la tradición occidental de los “perfect fools”, grupo de carismáticos heremitas que actualizan la actitud vital de los profetas del Antiguo Testamento y de los visionarios de la pseudo-epigrafía judeocristiana. Por su parte, tanto Akel (2001: 2-3) como Colón (2005: 285) estudian la influencia de Birgitta de Suecia y sus *Revelaciones* apocalípticas dentro de la conformación de la Kempe narradora y visionaria.

¹⁵ “And anoon, for dreed sche had of dampnacyon on the to syde and hys scharp reprevyng on that other syde, this creatur went owt of hir mende and was wondyrlye vexid and labowryd wyth spyritys half yer eight wekys and odde days” (*Book*, p. 7).

ye not plesyn me mor than ye don wyth yowr wrytyng, for dowtyr, be this boke
many a man schal be turnyd to me and belevyn therin. (*Book*, p. 157)

Junto a Kempe, otros narradores tomarán como modelos a este tipo de visionarios, especialmente al autor del *Apocalipsis* bíblico,¹⁶ por sus poderes proféticos catastrofistas,¹⁷ la función penitencial de sus escritos¹⁸ y, sobre todo, por su aceptación de las limitaciones del hombre a la hora de comprender la revelación de Dios. Al igual que Baruch (*2 Baruch* 48), estos escritores reconocen la ofuscación que les supone asimilar el mensaje divino y abren sus obras admitiendo la fragilidad humana como el mayor impedimento al que se han de enfrentar a la hora de acometer su misión: “mynde of man ne may not comprehended ne withholden for the freeltee of mankynde” (*Mandeville, Cotton*, p. 4).

Sin embargo, no es el concerniente al narrador el único aspecto que comparte la literatura de viajes con los escritos apocalípticos. La forma de composición, especialmente hacia finales de la Edad Media según iba evolucionando el género, se acerca a la de los apocalipsis cristianos en su progresiva toma y refundición de elementos textuales de escritos anteriores: del mismo modo que el visionario apocalíptico recurre a una larga tradición escrita para añadir la aportación revelada a la realidad perceptible (Hanson 1975: 8-9 *et passim*), el viajero se vale de multitud de relaciones de viajes anteriores para comprender el significado trascendente que tienen sus hallazgos geográficos. “Pilgrims were eminently ‘People of the Book’”, nos recuerda Julia Holloway (1987: 217), tanto por la costumbre de los peregrinos de hacer

¹⁶ Obviamente, no digo aquí Juan de Patmos, ya que ninguno de ellos creía que éste fuera el autor del último libro de la Biblia (o, al menos, no eran capaces de distinguirlo de la figura de San Juan Evangelista). A este respecto, Mandeville nos recuerda en su visita al Monte Sión que “there slepte Seynte Iohn the Euangelist vpon the breest of oure lord Ihesu Crist and saugh slepyng many heuenly priuytees” (*Cotton*, p. 67), fundiendo las personas del discípulo y evangelista Juan (que acompañó en su muerte a Jesús) y de Juan de Patmos (que contempló sus enseñanzas celestiales) en una sola.

¹⁷ Recuérdese cómo Giraldus Cambrensis muestra su admiración por el Merlin que es capaz de pronosticar los acontecimientos de la Parusía (*Itinerarium*, p. 125).

¹⁸ En la visita de Mandeville a Patmos, dentro de la versión versificada de la obra, se hace hincapié en esta faceta del visionario (*Metrical*, ll. 629-31).

su recorrido con una Biblia o con una guía penitencial en la mano, como por el incesante empleo de textos escritos a la hora de componer sus propias relaciones, y en estos usos se acercan mucho a la literatura apocalíptica.

Al igual que ocurría con los apocalipsis, es evidente que la relación de viajes es un género esencialmente libresco. Multitud de descripciones de las circunstancias del peregrinaje, escritas o artísticas, nos ofrecen imágenes de los viajeros con uno o varios libros en la mano, especialmente en sus etapas cercanas al destino. Extractos de las Sagradas Escrituras, *libri indulgentiarum* o guías de peregrinaje servían para reconfortar a los viajeros en sus penurias, en primera instancia, y más aún para hacerles comprender y apreciar la trascendencia de los lugares por los que pasaban: un valle, una montaña o una ciudad no eran más que simples emplazamientos geográficos hasta que el libro que acompañaba al peregrino le recordaba su papel en la Historia Sagrada, es decir, le confería su significado espiritual (en muchas ocasiones, escatológico).¹⁹ En los itinerarios por Tierra Santa era frecuente el uso de los evangelios (imprescindibles para poder encarnar la *vita Christi*) mientras que en las etapas previas se utilizaban diversos libros altotestamentarios o guías de peregrinaje, al estilo de *The Stations of Rome* o *of Jerusalem*, que rememorasen el evento que había tenido lugar en cada sitio. De este modo, el peregrino era plenamente consciente del valor religioso de cada una de las etapas de su recorrido y conseguía apreciar al final del camino la magnitud espiritual de la empresa que había logrado. La evolución, por lo tanto, entre desplazamiento real y peregrinaje sagrado dependía en gran medida del soporte escrito que utilizara el viajero

¹⁹ A este respecto, es reveladora la escena de “The Pilgrims Sea-Voyage and Sea-Sickness” en la que, ante la amenaza de tormenta en alta mar, todos los peregrinos recurren a sus libros (Biblias, podemos imaginar) de forma desesperada:

“A man myght sone pay for theyr cost,
As for oo day or twayne,
Some layde theyr bookys on theyr kne,
And rad so long they myght nat se” (*Pilgrims*, ll. 51-4).

La referencia tiene tono escatológico, luego hemos de suponer que gran parte de sus justificaciones a la hora de emprender el camino las hallarían en estos escritos a los que tan frecuentemente recurrían.

en cada momento y, por ello, muchos narradores, como William Wey, Margery Kempe o Richard Guylforde, ofrecerán retratos propios de su paso por los *loci sancti* en los que detallarán qué texto les servía de intérprete.

Sin embargo, el momento en el que la tradición escrita deja ver su influencia con mayor intensidad en estos viajeros se produce al redactar sus propias relaciones de viajes. Los autores de estas obras asumen que, si los textos han sido decisivos para comprender el alcance espiritual de los sitios visitados, el relato de sus andaduras debe sostenerse en las mismas fuentes escritas y por ello recurren de manera reiterada a su uso. Ya sea declarados de forma explícita, como en el caso de Kempe o de Capgrave,²⁰ ya ocultos en su mayor parte, como hace Mandeville,²¹ multitud de fragmentos de guías de viaje previas se introducen en las obras nuevas, frecuentemente calcando las mismas expresiones que tenían en su origen. Al contrario de lo que parece en un principio, esta costumbre no responde al uso convencional de las autoridades que encontramos en cualquier escrito medieval: más allá de esta práctica, los escritores recurren a textos religiosos anteriores porque solamente son capaces de comprender su experiencia viática a través de esos textos, no pueden discernirlos de otro modo, y de ahí que su

²⁰ Capgrave es muy sincero al revelar sus fuentes, puesto que admite tener más confianza en ellas que en su propio testimonio de primera mano: “No man blame me þow he be leue not þat I schal write for I schal not write but þat I fynde in auctores & þat is for a principall, or ellis þat I sey with eye and is for a secundari, or ellis þat I suppose is soth lete þat be of best auctorite (*Solace*, p. 1). Por su parte, Margery Kempe es muy explícita al mencionar los textos de los que toma diferentes fragmentos, incluidas obras escatológicas como el *Apocalipsis* bíblico o las *Revelationes* de Birgitta (*Book*, pp. 30, 35 *et passim*), algo que seguramente no es extensible a las adiciones de sus escribas, quienes incluyen materiales de autores contemporáneos sin aludir a ellos (Hirsh 1975: 148-9).

²¹ Mandeville sabe calibrar perfectamente la cantidad de referencias que debe mencionar en sus relaciones, de modo que no haya ninguna sospecha de que toda su obra procede de fuentes escritas, pero tampoco parezca diferente a la práctica normal en los libros de viajes de tomar material de otras autoridades. Las fuentes que menciona son mínimas comparadas con el número de textos que usó en su composición (escurposamente detallado en la monografía de Deluz 1988: 428-91), pero fue suficientemente cuidadoso como para incluir algunos nombres que hicieran más creíble su relato. Acerca de la polémica que durante décadas ha rodeado la cuestión del “plagio” en la obra de Mandeville, comparto las ideas de Higgins (1997: 12-3) sobre lo infructuoso de la misma al ser planteada en una obra medieval y considero más interesante analizar qué criterios siguió el autor para mencionar abiertamente algunas fuentes y ocultar otras.

expresión lógica tenga que ajustarse completamente a ellos.²² La separación entre los espacios reales y los emplazamientos trascendentes (pasados o futuros) que los viajeros habían visitado se había producido a partir de unos escritos espirituales, razón por la que debía volverse a estos escritos cuando los peregrinos se convertían en los redactores de sus nuevas obras. Capgrave, Kempe o Mandeville copiaron las palabras de San Pablo, Birgitta u Odorico de Pordenone, respectivamente, porque sólo a partir de esas palabras Roma o Jerusalén se habían transformado en la Nueva Jerusalén milenarista; no eran capaces de hacerlo llegar a sus receptores de otro modo porque ese había sido el medio expresivo por el que lo habían comprendido.

Este hecho, a los ojos del lector moderno, reduce la verosimilitud de los escritos de viaje y los vuelve mucho más hieráticos y convencionales, pero es inevitable para los autores medievales, ya que es su única forma de contrarrestar la infabilidad inherente al intento de expresar la revelación. Al fin y al cabo, el escrito de viajes sufre el mismo proceso por el que pasó el género apocalíptico a partir del siglo I a.C.: ante la dificultad de mostrar el plan de Dios para los últimos tiempos por no poseer un lenguaje apropiado para ello, los autores apocalípticos comenzaron a recurrir a la tradición escrita previa y limitarse a la mera adaptación de imágenes, *topoi* y temáticas anteriores a los nuevos visionarios. De ese modo, la tradición apocalíptica cristiana incide una y otra vez en la misma simbología judía, pudiendo rastrearse cualquier imagen a sus orígenes pseudo-epigráficos o altotestamentarios, e innovando sólo en el modo en que ésta era empleada. Igualmente la literatura de viajes, según se acerca el final de la Edad Media, fue aumentando la cantidad de textos previos insertados, utilizándolos para expresar

²² “The various writers’ spiritual understandings in the liminal phase of pilgrimage cannot always be determined easily. Their writings follow the conventions and fashions of their day and are often copied directly from one another for descriptions of sites they visited. It certainly does not follow that conventional writing meant a lack of meaningful spirituality from their journey. Even if they understood their pilgrimage as others before them had, they still experienced their travel and worshipped not simply as a modern tourist would today, but as they had learned they should experience pilgrimage” (Utterback 2000: 126)

aquellas ideas que no podía enunciar de otro modo: la descripción de un lugar era sencilla para cualquier narrador, pero transmitir la significación sagrada de ese sitio sólo podía hacerse a través de autoridades más inspiradas procedentes del pasado. Los autores recurrían a la tradición libresca cuando deseaban mostrar la faz espiritual de su recorrido, pero no a través de la relativamente fácil imagen realista. Así, al aumentar la sacralidad de sus escritos, también se incrementó el número de textos insertados en la relación de los mismos. De ese modo, el género evolucionó (“se degradó”, dirá Popeanga)²³ de la misma manera que el apocalipsis cristiano, tomando elementos anteriores cada vez con más frecuencia, lo que condujo a una especie de atrofia en los últimos años del medievo.²⁴

Por esta razón los escritos de viajes, al igual que siglos antes habían hecho los apocalipsis, aumentaron progresivamente la cantidad de información enciclopédica que incluían en sus narraciones en un intento de hacer llegar a sus lectores el mayor número de indicaciones religiosas posibles acerca de cada lugar mencionado. Las denominadas como *historias hierosolomitanas*, de las que la inglesa *Informaçon for Pylgrymes unto the Holy Lond* es un buen ejemplo, limitan en gran medida la aventura personal para reducirse a catálogos de los lugares sagrados que el peregrino debía visitar y la razón rememorativa sagrada por la que debía hacerlo. Justificando cada una de las etapas con

²³ “A medida que las peregrinaciones pierden su carácter sagrado y ritual y se convierten en un hábito premiado, las guías toman como referencia guías anteriores, olvidando la fuente primordial. Es de suponer que los primeros itinerarios como por ejemplo el de Egeria, habrían constituido una novedad por la frescura de las descripciones y por lo que de nuevo e insólito tenía todavía el viaje de peregrinación en sí. Ya hacia la Baja Edad Media, época que más nos interesa, este tipo de texto se convierte como tal texto, en un cuadro intertextual que permite cualquier tipo de inserción en otro texto, muchas veces literario. Las guías de peregrinación se degradan llegando a ser secuencias topificadas [sic] que repiten el modelo libresco, previamente codificado, dejando de lado la experiencia personal del viajero-peregrino” (2005: 32). Morris (2002: 144-5) llega a afirmar que esta repetición desmesurada de los modelos narrativos es más pronunciada incluso en el caso de los escritos ingleses, a partir de textos previos exclusivamente ingleses, como primer síntoma del sentimiento nacionalista que derivará siglos después en la actitud de ‘stiff upper lip’ reconocible en obras imperialistas; sin llegar a suposiciones tan extremadas, es interesante su análisis de la influencia que los mismos escritores ingleses ejercieron unos sobre otros.

²⁴ Esta opinión personal, deducida de la comparación entre escritos anteriores y posteriores al siglo XIV, también parecen compartirla otros críticos del género como Bowman (1983), Carrizo (1996), Holloway (1997) y la ya mencionada Popeanga (2005).

una o más referencias procedentes de la Biblia, las relaciones de viajes se convierten en verdaderos compendios de Historia de la Salvación que muestran el recorrido del hombre desde su creación. Las visitas a los distintos lugares, así como sus descripciones reales, quedan en segundo plano (o incluso desaparecen) frente al bagaje significativo que estos emplazamientos ostentaban dentro de la *Heilsgeschichte*, con lo que la narración retorna a un compendio del plan divino, reordenado de otra manera por aprovechar cada una de las paradas del camino. El viaje espacial se transforma en un recorrido histórico espiritual, ya que en cada una de las etapas se establece una conexión con un evento descrito en las Sagradas Escrituras, minimizando la vinculación con el propio viajero y exagerando la valía trascendental: “No hay experiencia directa y personal de la realidad descrita, sino acumulación de elementos librescos, enciclopédicos, que el público descifrará por analogía con la herencia cultural” (Popa-Liseanu 1991: 53). Nos encontramos, en definitiva, ante el mismo proceso del género apocalíptico durante la Edad Media por el cual la referencia continuada a los hechos históricos (como medio lógico de ratificar la expectativa milenarista) acabó transformando estos escritos en textos prácticamente cronísticos o idóneos para ser incluidos en epítomes históricos de mayor volumen.²⁵ Las guías de viajes de finales del medioevo también se aproximan a la forma de la “historia universal”, enfatizando cualquier vínculo escatológico que pudiera aplicarse a la totalidad de la Creación y reduciendo la vivencia personal experimentada por el viajero.²⁶

²⁵ En Inglaterra, este fenómeno se ve perfectamente en el *Polychronicon* de Higden o en *Cursor Mundi*, que contienen fragmentos más cercanos a la literatura apocalíptica que a la crónica histórica. Sobre la cercanía de ambos géneros, vid. *supra* 3.2.

²⁶ La individualidad del acto viático se subyuga hasta tal extremo que es posible, como llega a hacer Howard (1971: 1-2), plantearse en qué se diferencia un “viaje imaginario”, al estilo del ideado por Mandeville, de un viaje ocurrido realmente pero relatado exclusivamente a partir de citas y referencias a autoridades pasadas. El origen de ambos escritos es completamente diferente pero el modo compositivo, y el resultado a los ojos del lector, no tiene porqué variar. Este es un argumento más para defender la inclusión de las obras de los “armchair travellers” dentro de literatura de viajes.

Sin lugar a dudas, la intención de los autores a la hora de acometer la escritura de estas obras también las acerca a la literatura apocalíptica, aunque de un modo más moderado. No es creíble pensar que las relaciones de viajes se ceñían al propósito expositivo ni que sus autores, al intitularlas *Descriptions* (como comienzan muchas de ellas), sólo quisieran realizar un acto descriptivo de unos lugares más o menos exóticos. El peso religioso (moral o escatológico) inmerso en el acto del viaje conminaba a los escritores de estas narraciones a transmitir un mensaje cuando menos ejemplarizante, si no con connotaciones salvíficas. Ya desde el siglo IV, con la intención soteriológica de la *Peregrinatio Sanctae Paulae* de San Jerónimo, este tipo de escritos pretendía repercutir más allá de la curiosidad o la imaginación de los lectores, modificando su conducta con enseñanzas morales y transfiriendo al menos una parte del beneficio penitencial que sus autores habían conseguido (Nichols 1969: 55). Por ello, la función expositiva rápidamente se vio superada por la pedagógica en todas estas obras y, en muchos casos, por la escatológica como sublimación de la enseñanza más perfecta.

El escritor que relataba su viaje era consciente de cómo debía interpretarse el acto de *paideia* que estaba realizando: dirigir la atención del lector hacia un punto de su peregrinaje significaba declarar que este último era moralmente ejemplar e incitar al lector a extraer su enseñanza espiritual, al menos desde la distancia de lo narrado. Sin embargo, esa función didáctica ya contenía el germen del propósito escatológico, puesto que apuntar hacia dónde podían hallarse muestras de la *revelación* de Dios suponía el primer paso para aceptarla; así, el visionario Juan que escribió el *Apocalipsis* bíblico, aparecerá en varios de estos escritos no tanto como profeta milenarista, sino como predicador comprometido a “the lawe of God the folke to *teche*” (Mandeville, *Metricall*, l. 634), más substancial en su adoctrinamiento moral que en su mensaje apocalíptico. Las enseñanzas de los libros de viaje (al igual que las extraídas de los propios viajes)

estaban revestidas de valor escatológico desde el momento en que no pretendían mostrar una realidad fácilmente asequible para cualquiera que quisiera repetir el recorrido, sino una verdad superior que debía ser explicada de forma intencionada.²⁷

Es por esto que *Informaçon for Pylgrymes* se cierra con un fragmento en latín (“De brevitare et unitate huius mundi”) que pretende explicar cómo ha de tomarse la obra a partir del propósito ejemplarizante de lo relatado: “Audite omnes in populo negligentes aliquando cognoscite. Ite ad sepulchra mortuorum et videte exempla viventium”. El encuentro con los lugares y las personas descritas en la obra, aceptando su posición dentro del diseño espiritual que se ha pretendido mostrar, conlleva una enseñanza no relacionada con cuestiones terrenales, sino con la salvación eterna o (como se dice en la misma obra) la esperanza de no acabar igual que aquellos que “requiescere corpus habitat in inferno anima eius et non videbit ulteris lumen” (*Informaçon*, p. 26). Desvelar la verdad oculta tras las etapas del peregrinaje narrado, el objetivo último de estos autores, supone estar en la posición más cercana a la Visión Beatífica a la que el lector puede acceder, con lo que, sin llegar a asegurarse la salvación eterna, sí se cumplía parte del propósito escatológico que el viaje había completado:

I schal take thi sowle fro thi body wyth gret myrthe and melodye, wyth swet smellys and good odowrys, and offyr it to my Fadyr in hevyn, ther thu schalt se hym face to face, wonyng wyth hym wythowtyn ende. (Kempe, *Book*, p. 38)

En su intención didáctica, por tanto, el escrito de viaje tiene la misma pretensión escatológica que hemos visto en la literatura apocalíptica. El mandato de “¡mira!” que Zefanías recibe en su apocalipsis (3:1), el mismo que Juan recibe en el *Apocalipsis* con

²⁷ Christian Zacher (1976: 19-22) llega a la misma conclusión pero por otros medios: define los dos tipos de conocimiento que existían en la Edad Media, *sapientia* y *scientia*, reservando el primero para cuestiones divinas o reveladas y el segundo para el saber especulativo. Los escritos de viajes, nos aclara, sólo pretendían adoctrinar dentro de los límites de la *sapientia*, es decir, instruir sobre cómo reconocer la vertiente espiritual de los lugares visitados y, en ningún caso, satisfacer la curiosidad intelectual del lector. El verdadero acto pedagógico de estos escritos, por tanto, se halla en la constatación de la valía espiritual que cada uno de estos sitios poseía y no en el descubrimiento de lugares desconocidos para el lector.

“lo que ves escríbelo en un libro” (1:11) o el “añade tu testimonio” de Esdras (*4 Esdras* 2:1), y que ellos parecen repetir a sus propios lectores durante toda su obra, sobrepasa la intención testimonial y pretende en cambio ayudar a alcanzar la salvación en el más allá. *Mirar* las verdades de la Revelación divina, nos indica el profeta, supone comprender la imperiosidad de la Segunda Venida e iniciar el camino que conduce hacia el Reino de Dios (habitualmente a través de un cambio en la conducta individual o común). La exposición del plan divino es el primer paso en el proceso de ver – aceptar – actuar que la escatología asume como inevitable para todos aquellos que han sido iluminados por la Revelación. Ese mismo propósito, aunque de modo más temperado, se halla en la descripción de los diferentes lugares que la literatura de viajes hace. Al mostrar la verdad espiritual de las distintas etapas de su recorrido, el viajero supera la función expositiva y se adentra en la enseñanza trascendente que espera provocar la acción soteriológica del lector. Sólo el peregrino ha conseguido la salvación eterna: el texto no llega a suplantar el acto viático, pero sí aproxima al lector a esa meta ulterior mostrándole el camino a seguir. Es, en definitiva, el destino común al que se dirigen los paralelismos entre visionario apocalíptico y narrador de viajes, relación y Revelación, que conectan estos dos géneros literarios tan aparentemente distanciados.

8.5. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DEL DISEÑO ESTRUCTURAL

Si al tratar de los aspectos genéricos de la literatura de viajes reconocíamos una serie de rasgos comunes a todos los textos que los unían bajo una misma taxonomía, el análisis de las microestructuras que conforman el *corpus* seleccionado nos descubre gran parte de las diferencias existentes entre todos ellos. Pese a confluir en sus características funcionales, narrativas o compositivas, los escritos de viajes pueden variar considerablemente en su estructuración, pareciéndose poco en este respecto una relación de embajada de principios o de mediados de la Edad Media, como es el *Itinerarium* de Giraldus Cambrensis, a una guía de peregrinaje escrita a las puertas del Renacimiento, como puede ser la *Informaçon for Pylgrymes*. Por ello, será en este nivel donde empecemos a apreciar la diferencia entre las obras más vinculadas al ámbito literario y ficcional frente a otras supeditadas a propósitos más pragmáticos, ya fueran turísticos, comerciales o penitenciales: mientras que éstas últimas se ciñen a estructuras habitualmente repetitivas y dedicadas a una función primaria expositiva (piénsese en la monotonía esquemática que puede ofrecer en ocasiones el *Ye Solace of Pilgrimes* de Capgrave), los productos más manifiestamente literarios (Mandeville, Kempe, Wey) admiten una mayor diversidad de patrones estructurales y una mayor libertad en su uso. Frente a la austeridad lineal que pretendidamente ofrecen los autores de las versiones del *The Stacions of Rome*, tratando de emular la credibilidad de los *libri indulgentiarum* latinos, los distintos redactores de *Mandeville's Travels* pueden organizar su relación de

acuerdo a principios retóricos que no sólo informen a sus lectores, sino que les hagan más atractiva la narración de aventuras.

De ahí que, aunque a la hora de tomar modelos para su composición cualquier obra podía recurrir a la literatura apocalíptica y a los diseños que de ésta se repetían en muchos otros géneros, es palpable la mayor frecuencia que de ello se hace (y seguramente lo intencionado de tal proceder) entre los escritos mayormente vinculados a la ficción. La religiosidad que subyacía a estos esquemas escatológicos, aplicable a cualquier tipo de relación de viajes, no evitaba el grado de artificiosidad que necesitaba su plasmación en la obra, por lo que la aparición de estos diseños será relativamente escasa en textos menos propensos a la ficción. Las guías de peregrinaje o penitenciales optarán por expresar sus ideas escatológicas con mensajes directos, menos retóricos y más rotundos, con lo que recurrirán con menor frecuencia a este tipo de estructuras. No obstante, puede observarse en la mayoría de estos escritos de viajes un reconocimiento de algunos de los diseños procedentes del pensamiento apocalíptico que, pese a no reproducirse de forma completa en el género viático, sí dejaban huellas de su influencia en los nuevos textos.

El paradigma más sencillo lo encontramos con la utilización, total o parcial, del setenario apocalíptico en conexión con la esperanza soteriológica. La conexión del número siete con la expectativa escatológica procedía de su utilización como base estructural en la composición del *Apocalipsis* bíblico y estaba ampliamente extendida durante el medievo. Como bien explican Wendland (1990) o Biguzzi (1995), Juan de Patmos articula su libro alrededor del siete por simbolizar este número la perfección a la que tiende a lo largo de sus visiones y que finalmente conseguirá con la aparición de la Nueva Jerusalén descendida. El *Apocalipsis*, estructurado como una sucesión de grupos de siete elementos (desde las cartas a las distintas iglesias hasta las visiones del profeta

Juan), confería al número siete unas propiedades escatológicas que sobrepasaban el plano puramente retórico: el siete no sólo encarnaba la perfección formal de las distintas realidades que se enumeraban, sino el ideal escatológico identificado con el Reino de Dios celestial.

Siguiendo este modelo, encontramos muestras en algunos de los escritos de viajes ingleses del simbolismo del número siete en conexión con la esperanza soteriológica (a través, obviamente, de la expectativa apocalíptica). La guía de peregrinaje *Informaçon for Pylgrymes* repite casi sistemáticamente al llegar a cada una de las etapas del camino que “there is indulgence vii yeres & vii lentes” (*Informaçon*, pp. 17, 18, 19, etc.), mientras que la versión métrica de *Mandeville* reduce el casi centenar de iglesias de Roma a la emblemática cifra del siete para referirse sólo a aquéllas que concedían remisión de los pecados.¹ Del mismo modo, Capgrave utilizará el número siete para considerar los años de indulgencia que se obtenían en multitud de templos, para reducir la cantidad de iglesias cardinales en Roma (al igual que *Mandeville*) e, incluso, dentro de algún relato hagiográfico, en conexión directa con la expectativa salvífica (*Solace*, p. 142): el setenario apocalíptico está en la mente de todos estos autores, quienes ven en ese número un reflejo del Reino Prometido y pretenden establecer una unión simbólica con los elementos que encuentran en su recorrido.

Sin embargo, el setenario como diseño estructural solamente se halla dentro de un texto, aunque de forma especialmente llamativa. *Ye Solace of Pilgrimes* olvida el

¹ “Foure [score] and sixti and seven þere be
Parissh churchis in that cite,
But amongis alle þere beth seuen
And her names I shal you neuen” (*Metrical*, ll. 437-40).

Es difícil saber si la repetida asociación del número siete con la función penitencial que apreciamos en *Informaçon for Pylgrymes* es obra del autor o se anunciaba como tal en las distintas etapas del camino (Jaffa, la *probatica piscina*, el valle de Josafat, etc.); sin embargo, no existe ninguna tradición que justifique la restricción de las iglesias que hace *Mandeville* en su obra. Ni Barker (1913), ni Birch (1998) dicen nada al respecto y, a pesar de ello, será algo que se repetirá en las relaciones de Capgrave y en el anecdotario de Brewyn que sirvió de guía a muchos peregrinos a Roma a finales del medievo (Woodruff 1933). Hulbert, sin proponer una hipótesis sobre las razones tras ello, afirma que existe un propósito deliberado en estas desviaciones de las descripciones convencionales latinas (1922-3: 413).

itinerario tradicional por Roma en 73 iglesias que solían realizar los peregrinos a la ciudad (Birch 1998: 89-102), para reorganizar la visita (y por tanto, la descripción del recorrido que ocupa la segunda parte de la obra) en 49 etapas concentradas en siete templos primarios alrededor de los cuales orbitan otras seis iglesias secundarias.² Este recorrido, posiblemente improvisado durante el curso de la redacción,³ era inédito en los peregrinajes a Roma no tanto por la reducción del número de etapas a esa cifra tan simbólica, sino por el establecimiento de una jerarquía entre los templos que parece ser invención del agustino inglés. Las iglesias romanas reciben una gradación penitencial insostenible, salvo en el imaginario del narrador, y son ordenadas en este doble esquema setenario (7 x 7) concebido con clara alusión a la numerología apocalíptica. Frente a otros recorridos descritos en los *libri indulgentiarum*, Capgrave ofrece a su lector (que potencialmente será un viajero hacia Roma en busca de la remisión de sus pecados) un itinerario estructurado desde un esquema escatológico que trata de acercar la materialidad de la urbe romana al ideal alegórico instaurado en la Nueva Jerusalén del *Apocalipsis*.⁴ Con ello amolda su recreación de la ciudad real romana a la entelequia del relato apocalíptico, y asimismo organiza su texto según un esquema de profundas

² En ningún momento se disimula esta organización, ya que el texto se divide en 50 capítulos, cada uno centrado en una iglesia diferente, reservando el último a Santa María la Mayor que ya había sido descrita en el capítulo 15.

³ Ya que el plan que se anuncia en el prólogo de esta parte no predice que vaya a estructurarse de esta manera: “Than wil we speke of þis holy place [Saint Peter] and of þe dyuers parcellis of þis place undir þis forme. First of the seuene cherchis wech be cleped principal. Thann of all þoo cherchis in wech þe staciones be holde in lenton or esterne. Last of all þoo cherchis wech be hald in ony fame as ferforth as our remembraunce may atteyne.” (*Solace*, p. 61). El grupo de iglesias anunciadas en último lugar no aparecen incluidas finalmente en la obra y la basílica de San Pedro, que parece distinguirse de los otros siete templos principales, acaba incorporándose al primer setenario. Es, por lo tanto, lógico pensar que Capgrave reestructuró su peregrinaje narrativo de una manera diferente a como lo había imaginado en un principio, para adaptarse a un carácter soteriológico que se incrementa de manera palmaria según transcurre el escrito.

⁴ No es ésta la única ocasión en la que podemos encontrar en Capgrave una modificación deliberada de la realidad para que su descripción de Roma se aproxime a la de la ciudad prometida en el *Apocalipsis*. Anteriormente nos ha detallado los exteriores de la ciudad, especificando que “ʒatis be þere in Rome xii be side þe cite” (*Solace*, p. 36), es decir, el mismo número de entradas con el que aparece la Nueva Jerusalén en la obra juanina. Esta información no corresponde con la realidad, ya que el número exacto de puertas que tendría Roma en esta época sería 27 (apud. Scattergood, 1967: 281), las cuales podían ser reducidas a 14 principales (como nos describe *The Stacions of Rome, Porkington*, p. 30), pero nunca a 12. De nuevo, el escritor inglés está ajustando la realidad al relato bíblico, seguramente para enfatizar la trascendencia de su descripción.

connotaciones milenaristas, de modo que tanto el peregrinaje narrado como el posible itinerario realizado por los lectores que siguieran sus pasos sean insertados en un conjunto escatológico que haga más asequible el deseo soteriológico con el que todo viajero parte. A través de este doble setenario estructural, así como por medio de otras alteraciones leves del recorrido existente, la Roma de Capgrave se acerca más a la ciudad celestial descendida y se reviste de la fantasía visionaria con la que sus receptores percibirían los acontecimientos apocalípticos y la salvación prometida tras ellos.⁵

Más sutil pero igualmente significativo es el empleo de la *apocatástasis* en determinadas obras, especialmente aquéllas dentro del ciclo de *Mandeville's Travels*. El triple esquema escatológico (vid. *supra* 4.3) parece haber sido familiar entre los narradores de viajes ingleses, especialmente entre los pertenecientes al estamento religioso, según veremos por pequeños detalles existentes en las obras de Giraldus Cambrensis, Kempe, Capgrave o Matthew Paris. Este último, por ejemplo, organiza su exigua descripción de Jerusalén a partir de los tres momentos históricos de la *apocatástasis* (Génesis, pasión de Cristo y llegada del Reino Prometido),⁶ acentuando la trascendencia escatológica que para él tenía la ciudad sagrada y, como él, otros autores incluirán referencias históricas paralelas a la hora de recrear sus diferentes destinos de peregrinaje.

⁵ Para alguien como Capgrave, que nunca llegó a viajar a la Jerusalén real, y que pasó la mayor parte de su vida encerrado en monasterios y abadías, esta identificación espacial no debería suponer mucha dificultad. John Blair (2005: 196 y 248) nos explica cómo desde el siglo VIII los edificios monacales se diseñaban siguiendo el paradigma de la Nueva Jerusalén apocalíptica (cuadrados o rectangulares, con perímetros fortificados de forma simétrica, planeados según divisiones en tres, cuatro o doce, etc.), algo que pudo extenderse de forma parcial a las ampliaciones de las ciudades en la baja Edad Media (Haverkamp describe sus efectos ya en el siglo XIII; 1987: 140). No parece extraño, por tanto, que el agustino inglés reconociese muchos de estos diseños en la planificación de los edificios a su alrededor y configurase su pseudo-alegórica Roma del mismo modo.

⁶ Indicados como “tum quia primum habitacio fuit”, “la suffri Deus mort e là est le midlui du mund” y “cela apela il tuz iurs a custume en la neu loi”, (*Itinéraire*, pp. 132-3), respectivamente. Es realmente llamativa la mención de estos tres hechos en una descripción tan breve (frente a la expresión habitual, reducida únicamente a su papel dentro de la *vita Christi*), lo que no deja muchas dudas sobre el uso deliberado del autor del motivo de la *apocatástasis*.

Sin embargo, será el ciclo de *Mandeville's Travels* donde hallemos una mayor recurrencia a la *apocatástasis* milenarista en diferentes niveles (tanto en alusiones rápidas dentro de historias legendarias, como en la estructuración de episodios completos) y, sobre todo, donde se muestre una conexión directa de ésta con los propósitos escatológico y soteriológico. Mandeville abre el prólogo de su obra identificando el destino final de su viaje (aparentemente Jerusalén, aunque ya hemos dicho que debe ser interpretado desde una perspectiva simbólica) a través de la enmienda de los hechos ocurridos en los albores de la Creación,⁷ el emplazamiento celestial contenido en la expresión “Londe of Promyssioun or Beheste”,⁸ y la justificación de la importancia de esa tierra basada en los eventos de la Pasión de Cristo,⁹ es decir, uniendo los tres momentos cumbres de la Historia de la Salvación alrededor de la meta a la que se dirige. Con esto, Mandeville llega a insinuar, aunque no lo desarrolle de forma completa, el triple esquema temporal de la *apocatástasis*, confiriendo a su punto de destino una dimensión escatológica que sería reconocida por cualquier lector atento a las implicaciones trascendentales de su narración. Del mismo modo, su relación concluye con referencias a los orígenes y a los últimos tiempos de la Creación, que se confunden en la encarnación de Dios en la Tierra,¹⁰ lo que muestra un intento de recuperar el mismo esquema, en este caso aplicándolo a los receptores, para aprovechar sus connotaciones salvíficas y acercarse a la función soteriológica. La *apocatástasis* abre y cierra la obra de Mandeville, como si se tratase del *alfa* y el *omega*

⁷ “[F]or the synne of oure formere fader Adam and for oure owne synnes also” (*Cotton*, p. 1)

⁸ Higgins nos recuerda que esta expresión no se trata que no es un mero convencionalismo procedente de la tradición judía, sino que establece una fuerte conexión con el paradigma escatológico: “By using the rare phrase ‘terre de promission’, or land of promise (a calque on the Latin ‘terra promissionis’), the text invokes the teleological Christian conception of history, reminding its audience that their future fortunes are connected with the distant land” (1997: 34).

⁹ “[I]t is the most worthi lond, most excellent and lady and souereyn of alle othere londes, and is blessed and halewed of the precyous body and blood of oure lord Ihesu Crist.” (*Cotton*, p. 1)

¹⁰ En este caso, representado por el Espíritu Santo y no por la figura del Hijo, en una llamativa alteración de la *apocatástasis* clásica: “to fullefylle hire soules with inspiracoun of the Holy Gost [...] withouten begynnyng and withouten endyng” (*Cotton*, p. 230).

del conjunto total, en un intento de englobar toda la relación bajo un manto salvífico a través de fugaces alusiones escatológicas.

No obstante, Mandeville también sabe utilizar la *apocatástasis* como esquema estructural en algunas partes de su relato. La leyenda (contenida en el segundo capítulo de la versión *Cotton*) del árbol del que finalmente procederá el madero donde será crucificado Jesucristo, que tiene como protagonista a Set, hijo de Adán, se organiza a través de dos episodios históricos y una última referencia escatológica que, nuevamente, retoman la disposición de la *apocatástasis* de un modo fácilmente reconocible para sus contemporáneos: en primer lugar, el árbol se identifica con el mismo del que Adán tomó el fruto prohibido, retro trayéndonos a la historia del Génesis, antes incluso del pecado original;¹¹ en varias ocasiones, de forma simultánea, se nos recuerda que Cristo culminó su sacrificio en él, ofreciendo incluso detalles de cómo discurrió el evento cumbre de su pasión;¹² por último, la visión de la Santa Cruz provoca un momento de exaltación soteriológica donde se pide la salvación de toda la humanidad desde sus orígenes, y con ello se cierra la leyenda sobre la reliquia.¹³ La concatenación de los tres episodios, reconstrucción fáctica del esquema Creación – Justificación – Juicio de la *apocatástasis*, representa un claro intento de adjudicar las propiedades penitenciales a la reliquia de la Santa Cruz que el viajero contempla en Constantinopla, encarnando una restitución del estado edénico (y, más aún, celestial) en el recorrido que hace el árbol a través de la Historia de la Salvación. Mandeville, en consecuencia, acentúa el valor misericordioso

¹¹ “And the Cristene men that dwellen beyond the see in Grece seyn that the tree of the cros that we callen cypress was of that tree that Adam ete the appulle of” (*Cotton*, p. 8).

¹² “And the Iewes maden the cros of theise iiiii. manere of trees for thei trowed that oure lord Ihesu Crist scholde han honged on the cros als longe as the cros myghte laste. For thei trowed that the body of Crist scholde haue stonken, thei made that pece that went from the erthe vpward of cypres [...] and so trowed the Iewes for to haue pes whan Crist was ded, for thei seyde that He made discord and strif amonges hem.” (*Cotton*, pp. 7-8).

¹³ “And whan he [Seth] was ded, he did with the greynes as the aungelle bad him, of the whiche sprongen iii. Trees of the whiche the cros was made that bare gode fruyt and blessed, oure lord Ihesu Crist, thorgh whom Adam and alle that comen of him scholde be saued and delyuered from drede of deth withouten ende but it be here owne defaute” (*Cotton*, p. 8)

de éste y de otros objetos sagrados (ya que el testimonio de otras reliquias que halla por el camino se organizará del mismo modo), incorporando el esquema de la *apocatástasis* a las explicaciones históricas y apelando a los conocimientos espirituales de sus contemporáneos, así como a los enciclopédicos del lector moderno.

No es éste el único diseño estructural apocalíptico que encontramos en el ciclo de Mandeville. Según progresa el viaje del narrador y se adentra en tierras ajenas al cristianismo, observamos en las diferentes versiones de *Mandeville's Travels* una tendencia a repetir un esquema de confrontaciones paralelas en el que las costumbres religiosas descritas en el camino a Jerusalén se reflejan de modo negativo en los ritos practicados por los paganos. Sin llegar a la estigmatización que tenía el lado antagónico en el diseño del dualismo apocalíptico (explicado anteriormente, vid. *supra* 4.4), los cultos paganos aparecen enfrentados a las ceremonias cristianas de modo que pueden establecerse correspondencias dentro de un mismo episodio, o incluso formando conexiones entre diferentes partes de la obra a ambos lados de la visita a Tierra Santa.¹⁴ Esta confrontación binaria, que, como decimos, no llega al grado de radicalidad casi maniqueísta del dualismo escatológico,¹⁵ culmina en ocasiones con un recurso a la

¹⁴ Un ejemplo muy puntual, que no podría llegar a considerarse como estructura por su limitación espacial, se encuentra en la descripción que aparece de algunas de las costumbres sociales sarracenas dentro de la *Metrical Version*:

“And som hir owne flesshe wille kyt
And to hir mamettis casten hyt
And seie: Lorde, biholde and se
What penaunce I suffre for the
And haue mercie of me and myne
And saue vs fro the endeles pyne.
Therefor vnto tham mai wel be laide
As in holie writte it is saide:

Repleta est terra ydollis et adorant quod fecerunt digiti sui” (ll. 1965-73).

Una comparación de estos y otros ritos en el mismo pasaje nos deja ver que se corresponden de manera directa con varios de los ritos practicados por los cristianos a su llegada a Jerusalén (siguiendo los dictados de la *imitatio Christi*). Se trata, por lo tanto, de una sucesión de paralelismos con sus alusiones escatológicas correspondientes que reproducen a pequeña escala el diseño esquemático del dualismo estructural.

¹⁵ La iniquidad del bando diabólico en las obras apocalípticas que muestran este diseño está fuera de duda, mientras que en el ciclo de *Mandeville's Travels*, pese a existir un posicionamiento crítico con un gran número de hábitos sociales paganos, nunca existe una desaprobación directa de las distintas civilizaciones que el protagonista conoce en su itinerario. Sobre la neutralidad del narrador mandeviliano

creencia milenarista que sirve para dar significado a la consecución de oposiciones entre ambos polos y apunta hacia una posible aplicación escatológica de toda la estructura; es entonces cuando apreciamos que, aunque no exista un mensaje apocalíptico palmario tras la creación de un pasaje, Mandeville está recurriendo al dualismo estructural para proclamar un argumento de contenido escatológico.

Un ejemplo claro lo hallamos en los paralelismos existentes entre los capítulos 4 y 5 de la versión *Cotton*, es decir, las leyendas de la hija de Ypocras (convertida en dragón por la diosa Diana) y del caballero que yació con su dama una vez que ésta estaba muerta. Enfrentadas directamente, ambas historias ofrecen una sucesión de puntos en común que se complementan de manera perfecta, aunque en cada caso los valores morales expresados difieren completamente: ambas leyendas tratan de amores aparentemente imposibles, pero en el primer caso, la necesidad de que un caballero se enamore del dragón/damisela, es un proceso inexcusable que sirve para salvar a una persona, mientras que en el segundo, la consumación del acto necrofilico conllevará la destrucción del amante; la disposición del primer caballero es positiva y ascendente (actúa de buena voluntad para ayudar a la dama y pasa por el ritual de armarse caballero antes de acercarse a ella), mientras que la del segundo procede de la lujuria y muestra una degradación en su condición de gentilhomme; la actitud pasiva de la hija de Ypocras procede de una aceptación ascética personal, frente a la forzosa pasividad de la segunda dama, impuesta por la imperiosidad de la muerte (es decir, no voluntariamente consentida); el primer acto amoroso se ve recompensado con riquezas y el gobierno de una isla, mientras que el segundo genera la futura ruina del territorio; por último, la presencia del monstruo en el primer episodio (el dragón en el que se ha transformado la amante) no supone una amenaza para ningún ser de la historia, a diferencia del

en estas consideraciones, que hace inaceptable la estructuración apocalíptica, vid. Howard (1971: 16) o Higgins (1997: 241-2).

monstruo de la segunda leyenda (la serpiente engendrada en la tumba) que acabará destruyendo la ciudad de Cathaillye. Hay, por tanto, una línea de paralelismos concatenados que sirve para conformar dos bloques estructurales opuestos no sólo en anécdotas argumentales, sino en aspectos que alcanzan la dimensión escatológica: el reflejo de ambos acaba derivando hacia la cuestión de la muerte y la posibilidad de que ésta sea superada (en el primer pasaje) o suponga el obstáculo definitivo para la entrada en el Reino Celestial (en el segundo). La promesa escatológica se coloca al final de ambas líneas argumentales, como ya observara Donald Howard, completando una estructura dualista característica de la literatura apocalíptica (algo que el crítico inglés no llegó a reconocer):

Whether one interprets these two tales as folkloristic, Jungian or “allegorical”, they are neatly juxtaposed –both involve a damsel, a knight, and a fabulous creature; one is about the possible and hopeful, the other about the forbidden and dreadful; in one death may be overcome, in the other death is hideously reproduced. It would not be impossible to see in them a suggestion of salvation and damnation, spiritual life and spiritual death. (1980: 66)¹⁶

El mismo diseño bipolar lo hallamos en los capítulos 30 y 31 de la *Insular Version* con las leyendas del reino paradisiáco de Gatholonabes y el diabólico “Vale Perilous”. Adaptadas en esta ocasión del *Itinerarium* de Odorico de Pordenone,¹⁷ ambas historias se entrecruzan al presentar, por una parte, una nación idílica pero que acaba llevando a sus visitantes a la destrucción y, por la otra, un valle que encarna la maldad del infierno en la tierra, pero del que logran escapar los que en él se internan, incluido el

¹⁶ El argumento definitivo que nos confirma el carácter especial de estos dos episodios es que se trata de los únicos ejemplos de anécdotas inventadas por el autor de *Mandeville's Travels* en los capítulos 4 y 5, respectivamente. Al contrario de los episodios circundantes, que proceden de fuentes históricas o viáticas conocidas (especialmente el *Liber de quibusdam ultramarinis partibus* de Boldensele y los *Livres dou Tresor* de Brunetto Latini), estas dos leyendas son originales de Mandeville (o, al menos, no se ha podido atestiguar una fuente concreta diferente), con lo que el autor pudo amoldarlas a su intención haciendo que se complementaran del modo descrito.

¹⁷ Donde están separadas (caps. XXX y XXXII, respectivamente), algo que resulta llamativo en Mandeville, puesto que suele respetar cuidadosamente el orden de su fuente más recurrente. Una posible explicación de esta anomalía, basada en la creencia de que el autor desconfiaría de Odorico específicamente en este pasaje, por lo que lo modificaría y expandiría notablemente, la ofrece Higgins (1997: 189-90 y 208).

propio Mandeville. Las características geográficas, sociales y religiosas de ambos lugares aparecen descritas de forma antagónica, creando los dos grupos opuestos del diseño estructural que sólo en el último momento se entremezclarán, optando por la resolución menos coherente *a priori* al considerar la esperanza soteriológica de los viajeros: la muerte en el reino de Gatholonabes y la salvación en el “Vale Perilous”. Este desenlace, que ha suscitado multitud de interpretaciones entre los estudiosos de la obra durante años,¹⁸ se inserta dentro del paradigma escatológico desde el momento en que el primero de los sitios es calificado como “Paradis”, y está habitado por “aungelles” (*Insular*, p. 137), mientras que el otro se acredita como “le Val du Dyable”, y está anidado de “dyables” menores (*Insular*, p. 139). Todos los componentes del dualismo apocalíptico, por tanto, están recogidos en la exposición enfrentada de ambos episodios, confiriéndoles una significación escatológica que parece dar la respuesta a la aparente paradoja que presentan: desde la nueva perspectiva milenarista, el reino de Gatholonabes constituye un ejemplo claro de *catábasis* celestial,¹⁹ al estilo de la *Narración de Zosimus* (apocalipsis bizantino del siglo V), mientras que el “Vale Perilous” recrea una *anástasis* individual, parecida a la que Cristo protagonizó al descender a los infiernos, aunque salvando las distancias. Consideradas desde un

¹⁸ Desde la incompreensión que mostraba Hamelius (1923: II,136) y que le conducía a pensar que el autor inglés seguía una cita bíblica procedente de 2 Cron (20:25), hasta el reproche irónico que Mandeville le haría al propio Odorico y su actitud afectadamente piadosa, como sugiere Tzanaki (2003: 8-9). Mi opinión sobre la sorprendente resolución del episodio se acerca a la que aventura Greenblatt cuando afirma que “he [Mandeville] gives up the possibility of knowledge – the ability to distinguish between truth and illusion – because he will not reach out to possess any of the alluring things he sees around him [...]. Curiosity and acquisitiveness both are stilled by the linked emotions of fear and devotion. And once again the devotion is carefully understated, so as not to suggest a stable possession” (1991: 27). Esta “devotion”, que a mi modo de ver no tiene nada de moderada en este pasaje, debe entenderse desde una perspectiva escatológica (al igual que “fear”, al fin y al cabo), en tanto en cuanto muestra el respeto del viajero por conocer los secretos del más allá. La impresión que Mandeville da al final del episodio es que su paso por el “Vale Perilous” no ha terminado en tragedia porque no ha pretendido conocer más acerca de los misterios sobrenaturales que le ofrecía el lugar, mucho más importantes que las riquezas que estaban a su alcance. Utilizándolo en una discusión aparte, Lawton dirá sobre este episodio que “[l]ike the menace of the Vale Perilous, Orosian anxiety, on the level of the subject, becomes threatening to life or mind. The traveller in the Vale Perilous gains a good but vertiginous view into the abyss” (2001: 32).

¹⁹ En realidad, el término que mejor definiría el acto de subir al cielo y bajar de él sin haber completado una transformación espiritual debería ser el de *catástasis*, pero no parece ser común en la teología (y sí en la retórica, como clímax dramático, lo que puede inducir a error).

enfoque trascendental, las leyendas de Mandeville no se diferencian mucho de otros viajes celestiales en los que el visionario no ha sabido aprovechar completamente su delirio beatífico,²⁰ en el primer caso; tampoco se diferencian de las múltiples manifestaciones del *Harrowing of Hell*, que tan frecuentemente se repetían en multitud de géneros tardomedievales en Inglaterra, en el segundo. El itinerario por estas tierras, por tanto, abandona la condición geográfica del viaje y sirve para ofrecer una lección moral a los lectores, quienes solamente a través del dualismo estructural reconocen que los pasajes deben ser comprendidos más desde la aplicación espiritual que desde el plano de la aventura material. La estructura apocalíptica, en esta ocasión, sirve a Mandeville para señalar la significación escatológica de los episodios, desenmascara hasta cierto punto la narración fáctica que debe ser tomada como alegórica desde su inicio,²¹ y apunta hacia las verdaderas claves por las que el lector debía guiarse para apreciar el pasaje en su plenitud.

¿Hasta qué punto podría ser extensible el uso del dualismo estructural al conjunto de la obra de Mandeville? Varios estudiosos de la obra, comenzando por el mítico análisis de Josephine Bennet (1954: 259), han contemplado la hipótesis de que la totalidad de *Mandeville's Travels* esté organizada alrededor de un juego de oposiciones distribuidas a uno y otro lado de la visita a Jerusalén. Los primeros catorce capítulos del relato, el viaje hacia Tierra Santa, detallarían unas realidades propias de los pueblos cristianos que, al otro lado de Jerusalén, encontrarán su contrapartida entre los pueblos

²⁰ Este tipo de obras no son habituales en Inglaterra, aunque existe algún caso como *The Vision of Merchdeof* (Dümmler 1881: I, 591-3) o el "Tale of Valentine", que está incluido en *Handlyng Synne* (ll. 8743-8818).

²¹ Dejando a un lado el hecho fundamental de que el relato de Mandeville es completamente imaginario (o, cuando menos, no provocado por una experiencia vivida en primera persona), existen en mi opinión algunos pasajes sobre los que el narrador duda de su veracidad y, no sólo deja un aura de duda en su relato, sino que aspira a anteponer una lectura alegórica por encima de la literal. Un ejemplo de esto podrían ser muchos de los hechos ocurridos en su visita al Preste Juan (*Cotton*, cap. 34), personaje al que atribuye valores más simbólicos que reales. Sobre esta cuestión, Josephine Bennett ya pensaba que Mandeville poseía "a conception of natural law as universal [that] makes it highly improbable that he believed at all in the unnatural marvels which he retold" (1954: 36-7).

paganos de forma paralela en los capítulos restantes. Así, por ejemplo, el peregrinaje idólatra que realizan los habitantes de Calamyne (*Cotton*, cap. 19) parodiaría las acciones de los viajeros que se aproximaban a Tierra Santa (*Cotton*, cap. 14);²² las autoinmolaciones por devoción piadosa de los nativos de Bragman, que se arrojan al fuego de sus dioses en las ceremonias religiosas (*Cotton*, cap. 32), serían el reverso macabro de la renuncia al mundo hecha por los heremitas cristianos, de los que tenemos ejemplos en los caps. 3 y 5; la descripción del reino de Ryboth, centro espiritual de Oriente donde se reúnen los máximos sacerdotes paganos y donde incluso habita un Papa que reparte dádivas espirituales (*Cotton*, cap. 34), conectaría con las diferentes menciones de Roma que se han hecho en el camino a Jerusalén, etc. De este modo, diferentes situaciones y actitudes quedarían conectadas por oposición binaria que, desde la subjetividad de un narrador cristiano como es Mandeville, no pueden eludir unos juicios de valor asignados a uno y otro bando.²³

La culminación de esta estructura dualista se hallaría en el único pasaje que no tiene reflejo en la primera parte, la aparición del Paraíso Terrestre que obviamente aporta una significación escatológica a todo el esquema y por ende al conjunto de la obra. El territorio que se extiende más allá de su muro (último enclave que puede alcanzar el viajero y que tiene su correspondiente opositor en los Pilares de Hércules mencionados al comienzo de la segunda parte) no puede ser descrito por el narrador, pero las breves referencias que éste nos proporciona apuntan a su identificación con el Reino celestial; por lo tanto, ante el enfrentamiento entre los dos polos antagónicos, el

²² De hecho, será el mismo Mandeville el primero que establezca este paralelismo, aunque con otros puntos de peregrinaje: "And to that ydole gon men on pilgrimage als comounly and with als gret deuocoun as Cristene men gon to Seynt Iames or other holy pilgrimages" (*Cotton*, p. 128).

²³ "Polarities, oppositions and "tensions" are inescapable in human experience, and surely the Middle Ages had its share of them – heaven and hell, Christ and Satan, God and man, charity and cupidity, *ecclesia* and *mundus*. Mandeville, though, saw things in pairs more than other medieval writers did. [...] The whole [book] seems a linear, episodic narrative, combining two pre-existing genres of travel literature, with details pilfered from many sources. In fact the book, for all its digressive qualities, is remarkably structured; its two parts are set against each other so as to reveal a common truth from different perspectives" (Howard 1980: 65-6).

texto concluye con la evidencia de una visión escatológica que desequilibra toda la obra hacia el lado cristiano y que la enlaza con el plan divino que había sido anunciado desde el principio. Los escenarios de los primeros capítulos, los pertenecientes al ámbito cristiano que conducen hacia Tierra Santa, son los que propician la manifestación de ese Paraíso Terrestre trasunto del Reino de Dios, a pesar de la existencia de las naciones paganas intermedias. El diseño dualista apocalíptico acaba completándose con la finalización del viaje a las puertas del Paraíso, lo que transmitiría el valor escatológico de este preciso lugar al resto de la obra y convertiría esta estructura en la clave interpretativa del conjunto de la relación.²⁴

No es de extrañar un uso tan prominente del dualismo escatológico en *Mandeville's Travels*, dado que existía en la Edad Media un principio de la concepción geográfica que utilizaba la simetría como fundamento básico organizativo y que servía en muchas ocasiones para incidir sobre los valores teológicos del espacio conocido. Muchos de los *mappaemundi* de la época dividían el mundo simétricamente a partir de un eje que pasaba por Tierra Santa, considerando que los límites orientales (los confines de China y las Indias) estaba a la misma distancia que los occidentales (el Océano Atlántico) y que entre ellos los territorios se distribuían correlativamente como si estuviesen reflejados en un espejo. De esta manera, no sólo se reafirmaba la creencia en que la organización espacial del mundo era tan coherente como sería de esperar por

²⁴ No estoy tan seguro, sin embargo, de que esta hipótesis sea admisible de manera completa. En mi opinión, el autor de *Mandeville's Travels* pudo verse inspirado en cierto grado por este diseño estructural, pero no lo siguió de forma estricta. Al analizar detalladamente los paralelismos existentes entre ambas partes del viaje de Mandeville, observamos que no es tan pronunciado el número de correspondencias entre episodios de uno y otro bando como las que encontramos entre las costumbres paganas y actitudes propias del Cristianismo no descritas anteriormente. La descripción que nos hace el narrador de los pueblos de Oriente nos parece en ocasiones reflejar las prácticas de las naciones cristianas porque conocemos los dogmas y las rutinas de esta religión, no porque Mandeville nos las haya presentado previamente. Las prácticas contemplativas de los brahmanes (*Cotton*, cap. 34) parodian efectivamente la mística cristiana e, incluso, los ritos antropófagos de Dondun (*Cotton*, cap. 22) parecen parodiar el sacramento de la comunión (en su representación de comer el cuerpo y la sangre de Cristo), pero no se habla de místicos ni de la comunión en el peregrinaje hacia Jerusalén. No existe, por lo tanto, una correlación completa entre las dos partes de la obra, sino entre muchos de los hechos descritos en el viaje a Oriente y la realidad cotidiana del Cristianismo, lo que puede ser muy significativo, pero tiene menos relevancia al analizar la forma de la relación.

proceder de la mano de Dios, sino que los cartógrafos podían aprovecharse de las zonas conocidas (occidentales) de la geografía para completar las porciones de *terra ignotis* que afrontaban en su labor; la parte derecha del mapa reflejaba lo que había en la izquierda, luego siempre se podía intuir, de un modo aproximado, cómo serían los pueblos que habitarían cada uno de esos territorios o qué accidentes físicos existirían en cada zona dibujada.²⁵

Sin embargo, la práctica de incluir en los mapas no sólo información geográfica, sino también explicaciones sobre el aspecto, las costumbres y las creencias de cada civilización, condujo rápidamente a la asignación de juicios de valor en la descripción de los pueblos, que necesariamente seguía el esquema dualista. El reflejo de las naciones de Occidente en Oriente permitía a los cartógrafos situar las zonas religiosas especialmente significativas más allá de Tierra Santa (como el lugar donde se recluían las tribus de Gog y Magog, o los centros espirituales del paganismo), aunque normalmente acabaría siendo utilizado para ofrecer información acerca de los propios pueblos cristianos: “This earthly symmetry is especially significant in that it likewise manifests itself in many descriptions of eastern customs and manners, which often look like critical reflections of – and on – those of Latin Christendom” (Higgins 1997: 128-9). *Mappaemundi* como el famoso plano de Ebstorf (c. 1235), el de Fra Mauro (c. 1450) o, sobre todo, el mapa de Jain (siglo XV) dividían las características espirituales de los distintos pueblos a modo de espejo, al menos en porciones específicas de los planos, con lo que se plasmaba de forma gráfica la bipolaridad moral, tal y como lo hiciera la estructura apocalíptica. Este hecho se completaba con las múltiples alusiones escatológicas que aparecían diseminadas a lo largo de la representación, e incluso con la aparición de imágenes en niveles superiores que recordaban determinados eventos

²⁵ Sobre esta clase de *mappaemundi* en T-O simétricos (que algunos estudiosos han llamado específicamente “tipo Gautier de Metz”, vid. Crone (1953: 17-8) y Woodward (1987: 345).

apocalípticos (en especial, el Juicio Final), lo que viene a confirmar que algunos *mappaemundi* eran genuinas articulaciones del dualismo escatológico en el ámbito cartográfico.²⁶ Mapas de este tipo nos demuestran que existía en la cartografía medieval una conexión estrecha entre la representación geográfica, la simetría extendida a los aspectos éticos y la dependencia escatológica dentro del plan divino (Whitfield 1994: 30 *et passim*).

Esta convicción se vería igualmente reflejada en la literatura al considerar obras en las que la geografía representaba uno de los elementos, temáticos u organizativos, fundamentales en su composición. Mandeville parece estar claramente influenciado por algunas de las ideas que imperaban en la cartografía de su tiempo, como podría ser ésta, pero existen casos mucho más pronunciados en la literatura europea. Daniel O’Sullivan, por ejemplo, realiza un análisis de *Les Merveilles de Rigomer* (romance normando del siglo XIII), que podría hacerse extensible a las aventuras espaciales de gran parte de los héroes de los romances artúricos europeos. En él, aún sin identificar la estructura dualista como tal, sí alcanza a reconocer sus principales características formales. Las andanzas de Rigomer, protagonista de esta obra, lo conducen por territorios alineados en oposiciones enfrentadas que configuran un retrato geográfico de obvio carácter escatológico: todos los escenarios aparecen tipificados como justos o maléficos, según se encuentren en Inglaterra o en Irlanda, siguiendo una línea confrontada que sólo concluye con la intervención divina en ayuda del héroe, con lo que es el aspecto espacial el que sustenta el dualismo apocalíptico en este caso.²⁷ Del mismo modo, es

²⁶ Recuérdese, por ejemplo, que el plano de Ebstorf, aparte de las repetidas referencias a protagonistas y eventos de la Segunda Venida, recrea en su totalidad la imagen de Cristo crucificado cuyo centro y corazón se representa con el símbolo de la Nueva Jerusalén descendida de los cielos.

²⁷ O’Sullivan comienza su análisis atestiguando la presencia de los polos antagónicos: “When examined closely, this key reveals a textual strategy accomplished in two steps: the text creates several oppositions before unambiguously assigning the values of Good and Evil to the two poles. Such a strategy establishes a value system which admits no gray area. The Book of Revelation abounds in these oppositions: Jerusalem versus Babylon, the Lamb versus the Beast, the Woman who gives birth versus the Whore of Babylon, and God versus Satan. This particular use of inversions, one apocalyptic strategy among many,

argüible que lo que se ha considerado desde hace tiempo como “geografía mítica” dentro de los romances medievales (reconocible tanto en *Guy of Warwick* como en diversos fragmentos de *La Morte D’Arthur*)²⁸ esté directamente conectada con las concepciones teológicas de la geografía medieval, incluida la simetría moral de cada región: tal vez Sir Guy of Warwick acuda a batallar a la Bizancio sarracena no tanto porque su autor pretenda alegorizar su recorrido con contrastes éticos (en clara oposición con las ciudades cristianas de donde procede), sino porque el concepto geográfico del que parte ya está previamente alegorizado, como era costumbre. La misma hipótesis puede aplicarse a obras directamente emparentadas con los conocimientos geográficos (la *Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis es un buen ejemplo)²⁹ y, como hemos dicho, dentro del ciclo de *Mandeville’s Travels* puede representar un elemento organizativo y hermenéutico fundamental.

En la utilización de diseños estructurales apocalípticos, los autores no siempre tenían que recurrir a la literatura milenarista clásica, bíblica o pseudo-epigráfica.

especially informs the structure of *Rigomer*” (1997: 112). A continuación establece su relación con la configuración geográfica de la obra, en este caso la oposición entre Irlanda e Inglaterra (emplazamientos de las andanzas de Rigomer): “The motif of inversions also informs the romance’s geographical layout, bringing about an entirely different conception of the “End of the World”. [...] A pattern of *vraisemblance* thus emerges when the romance’s geographical allusions are checked against outside sources –maps, travels, journals, etc. Undoubtedly, this had an impact on the contemporary reader/audience, but geography’s role in this romance is more extensive. *Rigomer* advances the idea of Ireland as an inversion of Britain through the painstaking detail the romancer includes in conceiving this romance within an internally-verifiable, stable geographical context” (1997: 116). Por último, reconoce el valor apocalíptico que este sistema geográfico representa dentro de la obra: “However, when the description of Ireland is juxtaposed with that of Carlion, a geographical inversion is achieved. In this way, geography functions apocalyptically: the geographic binarism establishes a final, unambiguous value system. Just as the outside appearances of Irish knights resemble those of the Bretons to better highlight their inward differences, this romance polarizes the opposition between Britain and Ireland by fixing one exterior similarity linking them – the number of days required to traverse them – and then painting their interior in contrasting colors. Furthermore, by codifying the distance between the two sites, the two sides of the binarism Rigomer/Carlion are kept separate and the values attributed to them, unambiguous: Britain, Good; Ireland, Evil. The methodology stated above advances the question of both the textual strategies used by apocalyptic texts and the end to which those devices are exploited” (1997: 118-9).

²⁸ Hasta donde llega mi conocimiento, el primer estudioso en mencionar una geografía mítica asociada a los romances medievales fue Tom Shippey: “England has a kind of mythical geography, a network of associations and oppositions, now dwindled largely to humour and tourism, but once a vital part of the country’s being” (1992: 18).

²⁹ Giraldus en su *Topographia Hibernica* llega a alegorizar gran cantidad de los elementos que describe en su retrato de Irlanda (desde los ritos y costumbres de sus habitantes, hasta aspectos tan materiales como los accidentes geográficos o la fauna típica), para después juzgarlos habitualmente desde el prisma de su propio país.

Margery Kempe presenta en varios momentos de su relación una estructura trimembre cuyo referente no retrocede hasta los escritos fundacionales de la literatura apocalíptica, sino hasta las concordancias históricas de Gioacchino da Fiore, igualmente milenaristas pero mucho más cercanas en el tiempo a la peregrina inglesa. Este diseño estructural,³⁰ que el visionario medieval utilizara en diversas partes de su *Liber figurarum* y su *Dispositio novi ordinis*, se apoya en la concepción espiritual por la que la historia no sólo presenta correspondencias entre diferentes períodos históricos (tal y como expusiera años antes en las célebre *Concordia*) sino que éstas interfieren entre sí, adelantándose o retrotrayéndose en el tiempo: la historia se divide en tres *aetates* diferentes (altotestamentario, mesiánico y pre-apocalíptico), pero el tiempo de la Revelación es único, por lo que los tres períodos se superponen, pudiendo influir unos sobre otros.³¹ Modificando levemente este esquema (no sólo conceptual, sino también organizativo en las narraciones de Gioacchino), Kempe ofrece una narración triple de determinadas etapas de su viaje en las que entremezcla tres niveles dialécticos distintos compatibles entre sí y que, de forma completamente deliberada, la autora no llega a diferenciar en ningún momento: en primer lugar, se relata la experiencia real del viaje, desde la perspectiva del tiempo presente de la peregrina, tal y como se ha venido haciendo desde el principio de la obra; sin embargo, en determinadas ocasiones se inmiscuye una voz narrativa que procede del pasado para ofrecer el testimonio directo de los acontecimientos que ocurrieron durante la Pasión de Cristo en los mismos sitios que está visitando Kempe; por último, se añade una tercera línea narrativa para

³⁰ Hasta donde conozco, no existe ningún término que haya sido acuñado para designar este esquema estructural por el momento. Los más cercanos, la ‘consonantia’ que utiliza el propio Gioacchino en el prefacio a las *Concordia*, el ‘Trinitarian scheme’ de Marjorie Reeves (1969: 491), o la ‘similitudo aequae proportionis’ de Lubac (1988: 44) se circunscriben más al sistema ideológico que sustenta esta estructura que al propio esquema textual, por lo que no son completamente adecuados.

³¹ Una explicación mucho más amplia del funcionamiento de este esquema ideológico y textual la ofrecen Reeves (1969: 299-304) y Ratzinger et Rahner (1972: 305-63). El mismo Gioacchino dio una versión gráfica, realmente ilustrativa, en su *Liber figurarum* (vid. Fig. 1), en la que se representaban las distintas épocas históricas por medio de círculos entremezclados, creando una intersección común a los tres tiempos que simbolizaría ese tiempo de la Revelación.

intercalar reflexiones procedentes de una realidad posterior a la Parusía, reflexiones que no se corresponden con la posición temporal de las dos anteriores y que buscan la aplicación escatológica o soteriológica de la experiencia del peregrinaje realizado. La narración, por tanto, se divide y confunde en tres tiempos diferentes, pasado cristológico, presente real y futuro escatológico, sin especificar de dónde procede la *persona* narrativa que nos habla en cada momento, como si se intentara concentrar de forma unitaria una sensación completa de las múltiples significaciones que tienen esas etapas del viaje. Kempe, en definitiva, transforma ligeramente la estructura narrativa del *Liber figurarum* de Gioacchino (cambiando el *tempus primii status* del Antiguo Testamento por una prolongación posterior a la Segunda Venida) para reflejar la diversidad de dimensiones, entre ellas la escatológica, que el acto del peregrinaje brinda en algunas etapas.³²

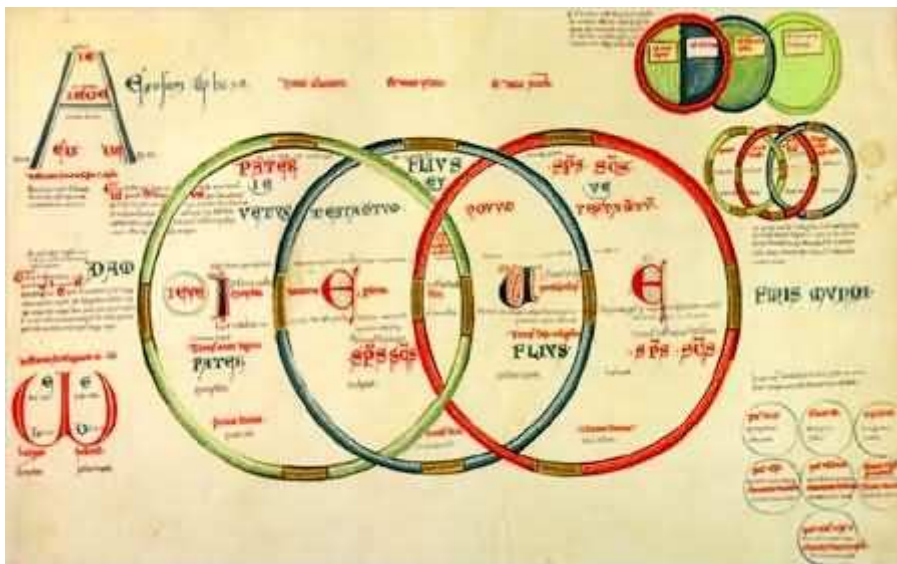


Figura 1: *Liber figurarum*, Tabla XIb (Reggiano Codex)

³² Weissman (1982: 211), siguiendo a Meech and Allen (1940: 290) sugiere un origen diferente procedente de los *Gesta Pilati* para algunos de estos pasajes, pero este texto apócrifo no serviría para explicar la estructura narrativa ni las conexiones cronológicas, sino sólo la asociación sentimental o histriónica entre Kempe y la Virgen María. En mi opinión, los *Gesta Pilati* no presentan en ningún momento una alternativa al discurso continuo del narrador, y aún menos un mensaje escatológico extraíble de su estructuración, con lo que considerarlo como el origen del diseño narrativo de Kempe sólo cubre una parte ínfima de lo realizado por la inglesa.

No cabe duda de que la visita a los lugares sagrados de Jerusalén presentaba una gran diversidad de emociones para una personalidad tan fácilmente sugestionable como la de Kempe: pasear por los mismos escenarios donde tuvo lugar la Pasión de Cristo supondría para la peregrina una interiorización de muchas de las vivencias sufridas por el Redentor, a las que se unirían sus propias experiencias como viajera de su época y las doctrinas acerca de cómo debía interpretarse la *vita Christi* desde una dimensión ulterior a su propio tiempo. Al llegar a los pies del Monte Calvario, por ejemplo, Kempe asocia (hasta *ver* fehacientemente de forma simultánea) la escena de la muerte de Cristo, el lugar de peregrinaje medieval y las secuelas escatológicas de ese sacrificio, lo que le produce una conmoción contemplativa demasiado compleja para ser expresada por escrito.³³ Es entonces cuando encontramos una muestra de la estructura narrativa de Gioacchino, intercalando puntos de vista desde los tres momentos históricos pero sin advertir al lector acerca del origen de cada intervención:

And whan thei cam up onto the Mownt of Calvarye sche fel down that sche mygth not stondyn ne knelyn but walwyd and wrestyd wyth hir body, spredyng hir armys abrode, and cryed wyth a lowde voys as thow hir hert schulde a brost yn asundyr, for in the cité of hir sowle sche saw veryly and freschly how owyr Lord was crucified. Beforn hir face sche herd and saw in hir gostly sygth the mornyng of owyr Lady, of Sen John and Mary Mawdelyn, and of many other that lovyd owyr Lord. And sche had so gret compassyon and so gret peyn to se owyr Lordys peyn that sche myt not kepe herself fro kryng and roryng thow sche schuld a be ded therfor [...] it was grawntd this creatur to beholdyn so verily hys precyows tendyr body, al to rent and toryn wyth scorgys, mor ful of wowndys than evyr was duffe hows of holys, hangyng upon the cros wyth the coronn of thorn upon hys hevye, hys blysfyl handys, hys tendyr fete nayled to the hard tre, the reverys of blood flowyng owt plenteuowsly of every membr, the gresly and grevows wownde in hys precyows syde schedyng owt blood and watyr for hir lofe and hir salvacyon, than sche fel down and cryed wyth lowde voys, wondyrfully turnyng and wrestyng hir

³³ Pese a no considerar a Margery Kempe como una escritora mística (por razones tan obvias como la falta de todo rastro de éxtasis místico a lo largo de su obra, o la preferencia de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* que muestra en todo momento), sí encuentro en los pasajes específicos donde utiliza este esquema narrativo una experiencia parecida a la traslación espiritual típica de los místicos.

body on everysyde... [...] How meche mor myth thei wepyn, cryen, and roryn yyf her most belovyd frendys wer wyth vyolens takyn in her sygth and wyth al maner of reprefe browt befor the Juge, wrongfully condemnyd to the deth, and namely so spyteful a deth as owr mercyful Lord suffyrd for owyr sake.[...] And the compassyfe deth of owyr Savyowr, be the wech we arn alle restoryd to lyfe is not had in mende of us unworthy and unkende wretchys, ne not we wylle support yn owyr Lordys owyn secretariis wech he hath indued wyth lofe, but rathyr detractyn hem and hyndryn hem in as mech as we may. (*Book*, pp. 50-2)

No sólo la atmósfera piadosa de Jerusalén provoca esta confluencia narrativa, puesto que este fenómeno se da al menos otras tres veces dentro de la obra de la viajera. Ya de vuelta en Norwich, la muerte del consejero espiritual de Kempe provocará la misma mezcolanza narrativa en su descripción, de modo que el dolor que la peregrina siente en ese momento se identifica y confunde con el suscitado por su propia presencia (imaginaria para nosotros, pero completamente real para la autora) ante la crucifixión de Cristo. Esa conexión, además, se complementa y justifica desde una segunda persona que irrumpe en ocasiones en el discurso desde una posición escatológica, lo que le permite juzgar el hecho desde la globalidad cronológica: “Ther thu schalt se wythowtyn ende every good day that evyr I gaf the in erth of contemplacyon, of devocyon, and of al the gret charité that I have govyn to the to the profyte of thyn evyn cristen. For this schal be thy mete whan thu comyst hom into hevyn” (*Book*, p. 116). La celebración del Viernes Santo en su ciudad natal, poco después (cap. 72), volverá a confluir con un testimonio directo de la Pasión en primera instancia (donde la propia Kempe acompañará en procesión a María Magdalena y a los apóstoles de Cristo en el sacrificio de éste) y con la predicción de su propia muerte (vista desde el enfoque celestial), algo que permite aunar los tres ‘martirios’ en una sola narración y juzgar el resultado bajo la perspectiva escatológica: “[H]ir mende was refreschyd into owr Lord, thynkyng what joy, what blysse, what worschep and reverens he had in hevyn amongys hys blyssyd seyntyts, syn a deedly man had so gret worschep in erth” (*Book*, p. 126). Finalmente, una

descripción de la conmemoración del Domingo de Ramos, también en Inglaterra (cap. 78), nos ofrece nuevamente un desdoblamiento del narrador en tres *personae* diferentes que asisten de forma simultánea a la procesión medieval, a la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén y al gozo celestial de la victoria post-apocalíptica, algo que supone una prueba irrefutable para la protagonista de que posee un don visionario que necesariamente tendrá que esperar al fin de los tiempos para ser confirmado: “Dowtyr, thei that wil not belevyn the goodnes and the grace that I schewe onto the in this lyfe, I schal make hem to knowe the trewth whan thei arn dede and owt of this world” (*Book*, p. 135).³⁴

La combinación de las tres perspectivas en una única voz narrativa supone la integración del esquema histórico de las concordancias en una visión unitaria y supera la simple técnica del salto temporal.³⁵ Kempe es capaz de fusionar las tres experiencias vivenciales en un mismo discurso porque ha interiorizado previamente el valor que cada momento tiene dentro de la Historia de la Salvación (incluido el juicio escatológico de

³⁴ Morrison identifica otros pasajes donde se producen confluencias de tiempo dentro de un mismo discurso, aunque en ellos sólo convergen dos momentos históricos, el cristológico y el presente actual de la visionaria: “Kempe is sometimes a participant in what I will call ‘Gospel Time’, that is, she is a spectator to and/or participant in events taking place during Christ’s life or crucifixion. For example she listens to St John and Mary. These events occur in ‘Gospel Time’ and her weeping in response to these events takes place within this time. The audience to her weeping consists likewise of members of ‘Gospel Time’ – Jesus, Mary, Joseph, an angel. On occasions when she encounters or sees members of Gospel Time, the description of her viewing them consistently distinguishes between what she calls her spiritual eye and her bodily eye” (2000: 132-3). Sin embargo, no deben dejarse a un lado las conexiones con el tiempo futuro ultraterrenal, puesto que no sólo completan la estructura apocalíptica, sino que frecuentemente proporcionan la conclusión escatológica que engloba todo un episodio. Al igual que hallamos pasajes donde Kempe mezcla su perspectiva narrativa únicamente con los acontecimientos vividos por Cristo (el “Gospel Time” de Morrison), existen otros donde la fusión se hará exclusivamente con acontecimientos que tendrán lugar tras la Segunda Venida. Sin ir más lejos, el mismo Domingo de Ramos que hemos mencionado culmina con la entrada a la iglesia de los feligreses que se fusiona narrativamente, por medio de una insólita conexión visual, con la salida de las almas tras la *anástasis* de Cristo en el Infierno: “than thowt sche that owr Lord spak to the devyl and openyd helle gatys confowndyng hym and alle hys oste and what grace and goodnes he schewyd to tho sowlys, delyveryng hem fro evyrlestyng preson, mawgre the devyl and alle hys” (*Book*, p. 136). Algunas de las predicciones en las que la autora se asegura la salvación eterna por medio de una Visión Beatífica, obviamente emplazadas tras la Parusía, siguen el mismo proceso de integración en el discurso narrativo.

³⁵ Como “achronological jumps” o “flashback technique” ha sido calificada esta estructura por distintos críticos (Szell 1992: 78; Despres 1989: 77, respectivamente), opinión que no comparto, porque sólo atiende al aspecto temporal de la narración. Kempe aúna perspectivas narrativas, fundamentos teológicos y aplicaciones morales que necesariamente están conectadas a un condicionante temporal, pero que van más allá de la mera alteración del orden cronológico.

dichos eventos) y los interpreta desde una ucronía espiritual que no se corresponde al paradigma temporal ordinario. La visionaria es testigo presencial de estos actos desde los tres estados en los que divide la *Heilsgeschichte*, ya que percibe un tiempo en el que cada uno de ellos está inmerso en los otros, por lo que no le es preciso recurrir a otro narrador sino simplemente a sus propios recuerdos para relatarlos de forma entrelazada.³⁶ En realidad, no es Kempe quien realiza saltos en el tiempo, sino el tiempo completo (pasado, presente y futuro) el que se ha fundido en una sola dimensión desde la que relata su historia la peregrina. Solamente así, Kempe es capaz de realizar un acto hermenéutico donde los cuatro niveles interpretativos de la escritura medieval, especialmente el anagógico, se ofrecen juntos de manera imbricada: cada una de sus experiencias de viaje (*sensus historicus* o *literalis*) se acompaña del argumento histórico por el que se reconoce su significación en Cristo (*sensus spiritualis* o *allegoricus*), y de la visión ulterior a la historia que considera el valor eterno que posee desde la perspectiva de conjunto (*sensus anagogicus*), lo que capacita a Kempe a obrar de modo recto (*sensus moralis*), aun cuando no sea comprendida por sus contemporáneos. Utilizando el diseño estructural joaquinista, Kempe es capaz no sólo de transmitir sus vivencias en el camino, sino también de mostrarnos la significación legendaria (dentro de un contexto teológico) que éstas tienen y la valía escatológica y soteriológica que presentan.

No es de extrañar el uso de este diseño apocalíptico por parte de la visionaria inglesa, ya que era especialmente frecuente en la literatura de viajes a lo largo del continente. Antecedentes de la fusión narrativa de tiempos al relatar un viaje (sin las

³⁶ Nancy Partner acuña el término “associational memory” para identificar este tipo de estructura, aunque lo hará con la intención de explicar las peculiaridades psicológicas de la peregrina: “The pairs and series of corresponding images and events, often rendered as mirror-image reversals, which govern the narrative structure of Margery’s book also speak to us as the structural pattern of Margery’s inner life, a pattern of desire and conflict” (1989: 258). Sin comprender plenamente la relación entre ambos fenómenos, si me parece acertada la definición de la estructura narrativa de Kempe como “associational memory”, porque es notable cómo la autora ha integrado las distintas realidades temporales como si se tratase de su propia memoria.

implicaciones apocalípticas que añadirá posteriormente Gioacchino da Fiore, claro está) pueden encontrarse en la *Peregrinatio Sanctae Paulae* de San Jerónimo o en el famoso *Itinerarium* de Egeria (c. 415), cuyos narradores incluían escenas de la Biblia como si hubieran sido presenciadas directamente por las propias peregrinas. El mismo Burchardus de Monte Sion, cuya *Descriptio Terræ Sanctæ* sirvió como referente de todas las peregrinaciones a Tierra Santa en los últimos siglos del medievo, explica hechos de su tiempo a través de leyendas del pasado relatadas con vigencia actualizada, e introduce profecías milenaristas a partir de estos mismos eventos, mezclando los tres momentos sin una separación explícita en cada caso, en lo que se ha reconocido como influencia directa de Gioacchino da Fiore (Grabois 1982: 291-2). Incluso el imaginario *Itinerarium* de Witte de Hese recurriría a este diseño para ofrecer el mensaje apocalíptico inmerso en las *mirabilia* que describe, dando fe de que sería aceptado como un elemento constitutivo normal de este tipo de obras (Westrem 2001: 5). Muchos autores, llevados por la exaltación propia de su presencia en los lugares sagrados, que se complementaba con la coacción escatológica que esta visita imponía, acudían a este esquema apocalíptico como medio de expresión de sus anhelos espirituales. Por ello, pese a que la influencia directa de las profecías de Gioacchino da Fiore en las islas británicas esté todavía cuestionada, la utilización de esta organización narrativa en el relato de Kempe es más que plausible, y resulta llamativo no encontrarlo en otros escritos ingleses.

Sería éste, a raíz de lo visto, el modo de contacto que los autores de las relaciones de viajes inglesas tendrían con los diseños estructurales apocalípticos y la explicación que justificaría el porqué los hallamos en sus escritos; sin necesidad de recurrir a los textos o las profecías milenaristas originales, autores como Mandeville, Kempe o Capgrave incluirían estos esquemas siguiendo el patrón de otras relaciones,

libri indulgentarum o, incluso, *mappaemundi* continentales que se organizaban de acuerdo a ellos. La intencionalidad de su mensaje, en algunos casos, es bastante cuestionable, pero no cabe duda de que el germen escatológico quedaba inmerso en las obras, hecho que no era desdeñable para estos escritores: probablemente sin reparar en mayores implicaciones, vislumbraban que la articulación de sus textos de ese modo los conectaba con un significado más trascendental que la mera descripción de unas aventuras por tierras extrañas.

8.6. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL TEMÁTICO

En ningún momento como al considerar los temas apocalípticos que aparecen dentro de los escritos de viajes apreciamos la influencia que sobre este tipo de obras tenía la dimensión geográfica, puesto que la mayoría de los autores sólo parecen reparar en aquellas temáticas que tienen un emplazamiento espacial concreto, algo que dentro del milenarismo no siempre se daba. Gran parte de la apocalíptica judía y pseudo-epigráfica se desarrollaba en escenarios celestiales o infernales, abstracciones de la totalidad de la Creación o, lugares indefinidos de escasa relevancia territorial (desiertos, mares, valles, etc.), costumbre que se mantuvo en la literatura cristiana salvo en contadas ocasiones. Los visionarios milenaristas transmitían un mensaje cosmológico, aplicable a todas las naciones de la *oikoumenē*, por lo que especificar un lugar exacto suponía un reduccionismo poco coherente con sus propósitos. Por ello, las relativamente escasas leyendas apocalípticas localizadas en lugares reales llamaban más la atención de unos viajeros medievales que sí mostraban interés por la materialidad de su recorrido y que acababan incluyéndolo en sus escritos para legitimar su paso por esos espacios tan míticos: las montañas del Cáucaso, Corazeín y, sobre todo, Jerusalén, frecuentes en las rutas de muchos de ellos, establecían inmediatamente unas conexiones con temáticas apocalípticas que los narradores de estas obras no podían evitar. De ahí, que sea comprensible la preferencia existente por temas milenaristas post-apostólicos y medievales, más bien que por otros procedentes de los textos apocalípticos clásicos, ya

que en los primeros encontramos de manera habitual localizaciones precisas para dichas leyendas.

Un buen ejemplo de esto lo hallamos en la temática del Anticristo. El que seguramente fue el tema apocalíptico más explotado durante toda la Edad Media (especialmente tras el siglo X) no parece despertar gran interés entre los escritores de este tipo de relaciones, probablemente dada su falta de una tradición afiliada a unas localizaciones concretas: el Anticristo, especialmente el personaje del *Apocalipsis* juanino, apenas posee emplazamientos específicos para los actos fundamentales de su vida, operando de forma general “en la tierra”, “entre todos los pueblos” o “a la vista de los hombres” (Ap 13:12, 13:16, 13:13). Por ello, ninguno de los viajeros ingleses va a tratar total ni parcialmente las múltiples leyendas de la *vita Antichristi* que tanta difusión tenían a finales del medievo, llegando al extremo de que, en algunos casos realmente llamativos, este personaje será excluido de los acontecimientos apocalípticos ignorando la autoridad del mismo *Apocalipsis* bíblico o de otras fuentes canónicas.¹ El único aspecto que llegan a comentar algunos autores, como son Mandeville o Guylforde, serán los posibles lugares de nacimiento y juventud del Anticristo cuando pasen cerca de Corazeín o de Betsaida (tradicionalmente aceptadas como las ciudades que lo acogerán durante sus primeros años, siguiendo el *Libellus* de Adso de Montier, I, 19) y aún en esto mostrarán bastantes imprecisiones:

In Chorosaym schalle Antecrist be born as sum men seyn, and other men seyn he schalle be born in Babyloyne. For the prophete seyth, *De Babilonia coluber exiet*

¹ Capgrave, sin ir más lejos, es capaz de relatar uno de los pasajes más difundidos de la biografía del Anticristo, en el que alguno de sus heraldos (en este caso Nerón y Juliano Apóstata) ayudan en su encarnación humana, sustituyendo a este personaje por el diablo: “For we rede of hym [Nero] and of Juliane Apostata both þat þe deuel wold not speke on to hem on to tyme þei must sle a fayr woman grete with childe and sche schuld be hangid up and opened as a beest þann schuld þe deuel apperin in hir body and □iue hem answer of her materis” (*Solace*, p. 26). Por su parte, Mandeville desaprovecha la oportunidad de narrar la leyenda en la que el Anticristo reconstruiría el Templo de Salomón en remedo de Cristo (historia que obviamente conocía ya que la habría leído en Boldensele, Würzburg y Eugesippus, fuentes primarias del autor), lo que además habría reforzado enormemente su postura antisemita. Sobre estas dos leyendas pueden verse Bousset (1896: 160-4) y Braude (1995: 143), respectivamente.

qui totum mundum deuorabit, that is to seyne, Out of Babiloyne schal come a worm that schal deuouren alle the world. This Antecrist schalle be noryscht in Bethsayda and he schalle regnen in Capharnaum, and therefore seyth Holy Writt, *Ve tibi Chorosaym, Ve tibi Bethsayda, Ve tibi Capharnaum*, that is to seye, Wo be to the Chorosaym, Wo to the Bethsayda, Wo to the Capharnaum. And alle theise townes ben in the lond of Galilee. (Mandeville, *Cotton*, pp. 80-1)²

No obstante, el Anticristo ganará relevancia cuando esté relacionado con otras temáticas localizadas geográficamente, especialmente con la leyenda de las huestes de Gog y Magog encerradas por Alejandro Magno en las montañas del Cáucaso. Según ésta, el *tempore Anticristi* comenzará cuando las tribus apocalípticas logren escapar de su confinamiento y ataquen a las principales naciones cristianas, tal y como fuera profetizado por Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* I, 122-47) y, sobre todo, por las *Revelationes* de Pseudo-Methodio, la que fuera la fuente primordial de donde partieron la mayoría de las versiones medievales de la leyenda. La leyenda de Gog y Magog será una de las más repetidas entre las relaciones de viajes, referida cada vez que sus protagonistas pasen cerca de esta zona, aunque cada autor destacará diferentes aspectos de ésta e identificará a las huestes de modos distintos, dependiendo de las preocupaciones propias de su época. Así, Torkington no dudará en hermanarlos con los

² Existen multitud de equívocos en este pasaje, lo que resulta insólito, incluso para Mandeville (quien no se distingue por la pulcritud en el uso de las distintas autoridades), ya que toda su información procede de una única fuente; el origen de estos datos se encuentra en el famoso tratado de Adso de Montier, pasado por el filtro de John of Würzburg, quien resumiera la vida del Anticristo en el cap. XXVI de su *Descriptio terræ sanctæ*, una de las narraciones más frecuentemente utilizadas por Mandeville. Sin embargo, la confusión entre el Anticristo y la bestia de Babilonia de Ap. 17:3 no tiene una explicación basada en textos previos, puesto que la diferencia entre ambos seres era algo evidente en el medievo. Tampoco existen antecedentes, hasta donde llega mi conocimiento, de la aparición de ese “worm” que se atribuye a un profeta inexistente (la cita bíblica más aproximada estaría en Gén 49:17), en relación con los acontecimientos apocalípticos, ni de la asociación entre la maldición a las ciudades galileas que Mateo hace en su evangelio (Mt. 11:21) y la leyenda del Anticristo. Todo ello parece denunciar una gran confusión de Mandeville con respecto a esta figura, lo que apuntaría a un gran desinterés de nuestro autor por el tema.

La mención en el relato de Richard Guylforde resulta igualmente chocante por lo evasiva que se muestra: “Not fer from thens is þe prouynce of Galylee, in the whiche prouynce are þe lond of Naym, Caphernaum, Corosaim, and Bethsayda, where seynt Petre and seynt Andrew were borne, and at Corosaym Anticrist shalbe borne, as some men saye, &c.” (*Pylgrymage*, p. 49). La ausencia de cualquier comentario o glosa al dato que ha ofrecido, y el cambio de tema rápido que le sigue, pueden esconder una actitud temerosa o supersticiosa del narrador (quien evita la figura del Anticristo en varias ocasiones muy propicias para su aparición) o una aceptación natural de un dato perfectamente conocido en su época.

turcos, enemigos principales del Occidente cristiano en los siglos XV y XVI, que presentaban la más seria amenaza para los viajeros a Tierra Santa en su paso por el Mediterráneo (*Oldest*, p. 22); Matthew Paris, sin embargo, prefiere identificarlos con los judíos (siguiendo probablemente el original de Comestor)³ aunque retrasa su intervención hasta los últimos acontecimientos apocalípticos, con lo que se convierten en heraldos del Juicio Final y no de la Parusía: “Ci meinent les gius ke Deus enclost par la priére le roi Alisandre, ki isterunt devant le iur de iuise e frunt grant occise de tutes manéres de gentz” (*Itinéraire*, p. 125).⁴ Todos ellos contienen los elementos fundamentales del Pseudo-Methodio, pero desarrollan los puntos indefinidos de la leyenda de acuerdo a sus propios temores y creencias.

No obstante, la mayor desviación del tronco legendario sobre las huestes de Gog y Magog la hallamos en el ciclo de *Mandeville's Travels*, donde el tema no sólo llega a tergiversarse parcialmente para enfatizar su alcance antisemita, sino que se trivializa en ciertos momentos como resulta del escepticismo que el autor tiene sobre determinados pasajes de su historia. Sin lugar a dudas, lo más característico de la versión mandeviliana es la unión de la leyenda apocalíptica a otra acerca de las Diez Tribus de Israel (procedente en primera instancia de Orosio, aunque difundida realmente por Petrus Comestor),⁵ hecho que permite al escritor conferir a los judíos un papel de relevancia dentro de los acontecimientos milenaristas. Según esta tradición, las diez tribus judías, gobernadas por Gog y Magog (reyes escitas en alianza con el Anticristo),

³ Es difícil asegurar cuál puede ser la fuente principal del escolástico inglés, dada la parquedad de su relato, aunque parece seguir la confusión existente en la *Historia Scholastica* de Comestor que tanta influencia ejerció en el siglo XIII (Gow 1998a: 2)

⁴ Frente al pre-milenarismo de la Alta Edad Media, que volvería a imponerse en los dos últimos siglos del medievo, Matthew Paris exhibe la preferencia de la Escolástica de los siglos XII y XIII por la interpretación post-milenarista de los acontecimientos apocalípticos. Las ideas de Gioacchino da Fiore sobre la culminación de la Segunda Venida después del *sabbath* milenario estaban en pleno apogeo en la época de Paris, por lo que es perfectamente lógica su adhesión a esta teoría histórica que contrasta con la de la mayoría de las expresiones literarias que encontramos en Inglaterra anteriores a Thomas Brightman.

⁵ Andrew Gow (1995: 37-63) ofrece una detallada descripción no sólo de la tradición escrita que acabó utilizando Mandeville, sino de las múltiples conexiones con otras leyendas apocalípticas que esta combinación de historias suponía y de las implicaciones antisemitas que aportaba.

habrían sido encerradas por Alejandro entre las montañas y el mar Caspio y allí se mantenían confinadas no tanto por las barreras naturales de la zona como por el aislamiento que suponía el uso de la lengua hebrea, circunstancia que les impedía comunicarse con los pueblos circundantes. Con este encierro, nos aclara Mandeville, los judíos purgaban su intervención en el sacrificio de Cristo y el hecho de no tener una nación fija donde establecer su residencia, lo que incluso les obligaba a pagar tributo a la reina de las amazonas para que les permitiera vivir en ese destierro intemporal. Al llegar el momento indicado, serían liberados por Satanás para vengarse de las naciones cristianas y completar la profecía milenarista que les prometía “that thei of Caspye schulle gon out and spreden thorghout alle the world, and the Cristene men schulle ben vnder hire subieccoun als longe as thei han ben in subieccoun of hem” (Cotton, p. 193).

No hay que ser muy perspicaz para percatarse de que Mandeville está muy poco interesado en la temática original de las huestes de Gog y Magog y mucho menos en cómo usarla para introducir un pasaje de ostentoso carácter antisemita. Los elementos principales que componen el relato, desde la fusión con la leyenda de las Diez Tribus hasta la anécdota sobre el zorro que excavaría una salida en el momento de escape,⁶ se hallaban en el *Liber peregrinationis* del dominico Riccoldo da Monte Croce (c. 1300), fuente principal de donde se toma el material de esta historia;⁷ pero Mandeville sabe destacar aquellos aspectos que más le convienen y ocultar otros menos favorecedores para sus propósitos. Para empezar, los verdaderos protagonistas de la leyenda apocalíptica, Gog y Magog, pasan a un segundo plano frente a los que emergen como la

⁶ Ésta última sólo existe en las versiones *Metrical* y *Harley* del ciclo pero es muy significativa porque, en el caso de la primera versión, sirve para interpolar una cita del Evangelio de Juan (10:16) que parece acentuar la intención maléfica de los judíos de exterminar la religión cristiana:

“This is thaire prophecie that thay fynde.

And þat this shalle accorde to hyt

That thai fyndeth in holie wryt:

Et fiet unum ovile et unus pastor.” (*Metrical*, ll. 2246-9)

⁷ El resto de las fuentes textuales utilizadas por Mandeville al tratar esta temática, incluyendo la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry y el *Itinerarium* de William of Rubruck, han sido detalladamente estudiados por Westrem (1998: 65-70).

nueva amenaza milenarista, las tribus judías, mencionándose sólo ocasionalmente la procedencia original de los dos reyes y su valor primordial como instigadores de la masacre cristiana: los actos apocalípticos se mantienen, pero el protagonismo de los legendarios guerreros pasa casi desapercibido en la obra inglesa. Además, la heroicidad de Alejandro al apresar a las fuerzas enemigas, extensamente detallada en escritos que sabemos que pasaron por las manos del autor inglés,⁸ queda muy disminuida ante el milagro que Dios hace cuando cambia las condiciones del terreno para recluir a los judíos, convirtiendo casi la fantasía de la leyenda original en un acto de justicia moral. Por otra parte, Mandeville *olvida* las dudas que la identificación de las huestes milenaristas con los judíos habían suscitado en Riccoldo (que acaba decantándose porque sean mongoles o tártaros antes que judíos) y esgrime hasta en tres ocasiones el argumento de la lengua hebrea para que no quepa duda de la verdadera identidad de los ejércitos. Sin embargo, la mayor osadía narrativa se encuentra en la conexión que el autor establece entre los judíos encerrados en el Cáucaso y el resto de las comunidades semitas, haciendo partícipes de la confabulación que destruirá a los cristianos a todos los judíos del mundo:

And yit natheles men seyn thei schulle gon out in the tyme of Antecrist, and that thei schulle maken gret slaughter of Cristene men. And therefore alle the Iewes that dwellen in alle londes lernen alleweys to speken Ebrew in hope that whan the other Iewes schulle gon out, that thei may vnderstonden hire speche and to leden hem into Cristendom for to destroye the Cristene peple. (*Cotton*, p. 193)

En esta última declaración, Mandeville se desmarca deliberadamente de multitud de tradiciones existentes en la Edad Media que vinculaban la figura del Anticristo con grupos determinados de judíos: los *rubei iudei* de Asia Central, los “judíos marcados” de Hugo Ripelin o los “filii Israel” del *Fortalicum fidei* de Alfonso de Espina, mostraban la vertiente antisemita de las expectativas apocalípticas, pero en todo

⁸ Especialmente el *Iter Alexandri Magni ad Paradisum*, el *Roman d’Alexandre* o el *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais.

momento se circunscribían a comunidades judías específicas.⁹ El ataque ideológico contra los judíos estaba implícito en la participación de estos grupos en los acontecimientos propios de la Parusía (se veía lógico que, dado el carácter maléfico de los judíos, aparecieran este tipo de comunidades entre miembros de esa religión), aunque nadie antes de Mandeville había sugerido una maquinación global de todos los judíos que tendría lugar en los últimos tiempos. Las tribus encerradas tras el Caspio suponían sólo la punta de lanza en el ataque milenarista contra el Cristianismo, pero el verdadero peligro estaba en el resto de las comunidades, extendidas por toda Europa, que esperaban el momento de actuar con la llegada del Anticristo. El antisemitismo de Mandeville, manifiesto en sucesivos comentarios a lo largo de la obra, sobrepasa el límite de la credibilidad real con la atribución de la catástrofe apocalíptica a la totalidad del pueblo judío, aunque probablemente fuera bien aceptado entre gran parte de su audiencia.¹⁰

Sin embargo, dentro de nuestro análisis de la temática apocalíptica, el uso que *Mandeville's Travels* hace de la leyenda de Gog y Magog es enormemente elocuente por la versatilidad que el autor demuestra en ella. Tomando una tradición milenarista sólidamente establecida en su época, algo que suponía una limitación en sus posibilidades literarias, Mandeville es capaz de modificarla sin traicionar las fuentes originales, de modo que pudiera responder a sus propósitos antisemitas por encima del mensaje apocalíptico primordial. La premura por la amenaza apocalíptica no es el objeto principal que se pretende transmitir en el pasaje, de hecho no parece incluso preocupar al propio autor, y menos aún lo es el temor a las hipotéticas tribus encerradas

⁹ Ejemplos de éstas y de otras comunidades judías asociadas con el apocalipticismo en la Edad Media aparecen estudiados en detalle por Gow (1995: 37-63).

¹⁰ Poco antes de este pasaje, Mandeville ya había hecho otra mención relatando la intención de los judíos de acabar con todos cristianos utilizando un veneno del que no existiera antídoto, leyenda menos milenarista en origen que la de Gog y Magog, pero igualmente catastrofista y antisemita (*Cotton*, p. 139). Este tipo de fabulaciones no serían aceptadas como creíbles por la mayoría de sus lectores, pero serían igualmente perniciosas, nos dice Westrem, “given the swift, polylingual circulation of the text in manuscript and early printings” (1998: 75).

tras las montañas de Armenia;¹¹ la verdadera inquietud de Mandeville se halla en la multiplicación de comunidades judías dentro de las naciones cristianas a finales del medievo (algo que parece preocupar a otros autores que observan cómo la expulsión de Inglaterra en 1290 iba perdiendo su vigencia original de forma progresiva)¹² por lo que ésto supone más allá del contexto apocalíptico. Así, Mandeville se desentiende del peso exégetico que la leyenda de Gog y Magog contenía y la equipara a cualquier otro motivo literario en su intención de comunicar un mensaje interesante de forma personal;¹³ en el último estadio de la integración de la temática apocalíptica en la literatura de ficción, la leyenda del Pseudo-Methodio en manos de Mandeville deja de ser esencialmente escatológica para aplicarse primeramente a otros ámbitos ideológicos.

El paso por las montañas del Cáucaso, sin embargo, no motivaba tantos motivos apocalípticos como lo haría la llegada a Jerusalén, según hemos observado en los escritos de viajes. La asociación entre la ciudad real y la Nueva Jerusalén descendida en el *Apocalipsis* de Juan de Patmos se convirtió en un lugar común en este tipo de obras, producto de la insistente repetición que sobre esta identificación soportarían los peregrinos desde incluso antes de emprender el camino, ya fuera en sermones, guías o distintas clases de información *in situ*; “in the minds of simple folk, the idea of the

¹¹ “We cannot believe that, after reading such sober accounts of Scythia as those of Carpini and Rubruquis, Mandeville believed the story of the enclosed tribes, or expected anyone else to believe it. It is good fiction, but it is fiction and must have been so recognized” (Bennett 1954: 80).

¹² Fijémonos, como muestra, en el encendido alegato que el autor de *The Stations of Jerusalem* hace contra los judíos pidiendo su urgente exterminio a todos los líderes cristianos:

“All Crysten kyngys, with one assente,
For Godys luffe, gyffe this jugement:
What cursyde Jue cum to your ground,
Spurne ye his body as a hounde.
And bote he wylle mersy crye,
Honge hym up on galow tre.” (ll. 161-7)

¹³ “This bizarre accusation, moreover, strongly suggests that the Mandeville-author, in a rare moment of true verbal independence, speaks here for himself. While some of his sources and contemporaries sought answers to the literal meaning of ‘Gog/Magog’ by looking for clues in what were for them arcane languages, Mandeville turns their linguistic games into an outing of conspirators. In a book directed at anyone who ‘gets great solace hearing [someone] speak of strange things’ –presumably everyone, and not just Christian Europeans– this yoking of literal and allegorical exegesis of ‘Gog/Magog’ is no stranger perhaps than the monstrous woman of Lango or the dog-heads of Natumeran, except, of course, that the audience for *this* story might indeed include Jews, who are its victims” (Westrem 1998: 70).

earthly Jerusalem became so confused with and transfused by that of the Heavenly Jerusalem that the Palestinian city seemed itself a miraculous realm, abounding both in spiritual and material blessings”, nos recuerda Cohn (1970: 45). Esta impresión se incrementaría significativamente con la entrada en la urbe palestina. Jerusalén superaba el mero concepto de ciudad (poseía los mismos niveles hermenéuticos que los textos de las Sagradas Escrituras, incluido el anagógico),¹⁴ por lo que pocos autores, al relatar sus experiencias en ella, olvidaban rememorar su papel en el momento de la Parusía.

Sin embargo, no es común encontrar adhesiones completas a un desarrollo temático del asunto entre los escritos de viajes. La información a la que tenían acceso estos peregrinos durante su estancia allí era muy diversa y procedía de multitud de fuentes espirituales,¹⁵ con lo que la Nueva Jerusalén juanina se completaba y modificaba con la amplia tradición escritural existente y se ofrecía así al peregrino, quien la acababa incluyendo en sus posteriores escritos. Esa amalgama escatológica se manifiesta en las descripciones de los viajeros ingleses, los cuales quieren hacernos llegar su impresión de que se encuentran en una ciudad de propiedades decididamente celestiales y para ello recurren a motivos dispersos que sólo desde la distancia sabemos que han surgido en tradiciones de muy variado rango. El narrador de Guylforde, por ejemplo, recreará una medición de la ciudad al estilo de la que realiza el ángel en el *Apocalipsis* (21:16-7), y lo hará inmediatamente después de utilizar el motivo de la doble ascensión (literal y alegórica) que debían acometer los recién llegados a Jerusalén, que es original de la tradición rabínica: “it [Jerusalem] stondesth vpon suche a grounde that from whens soever a man comyth thede he must nede ascende” (*Pylgrymage*, p.

¹⁴ Howard explica que “[t]he commonplace illustration of the fourfold method of scriptural interpretation was Jerusalem: on the literal level ‘civitas Judaeorum’, on the allegorical ‘ecclesia Christi’, on the topological ‘anima hominis’, on the anagogical ‘civitas Dei, illa Coelestis, quae est mater omnium nostrum’” (1980: 12).

¹⁵ Piénsese que, ya en la Biblia, el Génesis comienza el mito por boca de Abrahán, y los escritos pseudo-epigráficos también contribuyeron a esta asociación. Un estudio muy exhaustivo de estas fuentes lo ofrecen Wilken (1992: 55-81), en relación con los escritos bíblicos y parabíblicos, y Kühnel (1987: 34-48) acerca de la representación de los mismos durante el primer milenio

22).¹⁶ Kempe, por su parte, también hará una asociación directa con la Nueva Jerusalén juanina al entrar en la ciudad,¹⁷ aunque más tarde utilizará el motivo de la unión mística de Dios con la Jerusalén celestial para volver a garantizarse un lugar dentro de ella.¹⁸ William Wey, tras la convencional identificación con la Nueva Jerusalén bíblica, enaltece la ciudad como “the plesure of God [that] encrese yowre blys” (*Itinerary*, p. 7) en una alusión escatológica sin antecedente definido y que parece atender más a los deseos futuros del viajero que a la propia descripción de la urbe. Estos autores, por lo tanto, recrean el tema de la Nueva Jerusalén sin valerse de una tradición específica, sino combinando la diversidad de información alegórica a la que fácilmente tendrían acceso.¹⁹

Un tema, no obstante, en el que prácticamente todos coinciden, y de un modo muy parecido, es el reconocimiento de Jerusalén como el genuino *axis mundi*. El mito de la existencia de un *omphalos*, un lugar central en el mundo que sirviera de conexión

¹⁶ Kühnel (1987: 37) sitúa el origen de este *topos* en las *Lamentaciones de Rabbah* (1:1). Torkington (*Oldest*, pp. 37-8) utiliza la misma línea argumental en su descripción de la ciudad, luego se trataría de un lugar común entre los viajeros, o puede que esté copiando directamente del *Pylgrymage* de Guylforde.

¹⁷ “And so thei went forth into the Holy Lond tyl thei myth se Jerusalem. And, whan this creatur saw Jerusalem, rydyng on an asse, sche thankyd God wyth al hir hert, preyng hym for hys mercy that lych as he had browt hir to se this erdly cyté Jerusalem he wold grawntyn hir grace to se the blysfyl cité of Jerusalem abovyn, the cyté of hevyn. Owyr Lord Jhesu Cryst, answeyng to hyr thowt, grawntyd hir to have hir desyr” (*Book*, pp. 49-50).

¹⁸ “And than the Fadyr toke hir be the hand in hir sowle befor the Sone and the Holy Gost and the Modyr of Jhesu and alle the twelve apostelys and Seynt Kateryn and Seynt Margarete and many other seyntynt and holy virgyntes wyth gret multitude of awngelys, seying to hir sowle, ‘I take the, Margery, for my weddyd wyfè, for fayrar, for fowelar, for richar, for powerar, so that thu be buxom and bonyr to do what I byd the do” (*Book*, p. 64). El motivo aparece mencionado brevemente en Ap 21:12, aunque es original del apocalipsis de *4 Esdras* 10:25-50; la fuente directa que utiliza Kempe parece ser la recreación que de esta temática se hace en el *Cantar de los Cantares*.

¹⁹ Esta mezcla es más significativa de lo que parece a simple vista, pues denuncia una falta de reflexión acerca de la relación entre la Jerusalén celestial y la Jerusalén real, que probablemente no sea achacable a los narradores de viajes sino a la larga tradición sobre el tema a la que éstos recurrirían. El revelador análisis de Bianca Kühnel (1987: 57-9 *et passim*) demuestra que la alegorización de Jerusalén que aparece en los textos de tradición judía es muy diferente a la que inicia Juan de Patmos con su Nueva Jerusalén apocalíptica y que servirá de modelo al posterior mito en el Cristianismo. La ciudad judía se concibe como parte de un universo seráfico alternativo, mientras que la Nueva Jerusalén cristiana sustituirá a la ciudad terrestre una vez que hayan tenido lugar los eventos de la Parusía, es decir, no hay necesidad de una existencia anterior. Esta discriminación, que al fin y al cabo, nos conduce de nuevo a la distinción entre gnosticismo y apocalíptismo, ya sería ignorada por las fuentes que utilizaron los escritores que estamos estudiando (puesto que a finales de la Edad Media no se consideraba tal diferenciación), pero es interesante percatarse de que estos autores, al igual que el resto de sus contemporáneos, aceptaban el equívoco de sus autoridades sin someterlas a un examen crítico.

entre la dimensión celestial y la terrenal, es común a muchas creencias religiosas desde antiguo, pero el Cristianismo (especialmente en la Edad Media) supo conferirle más significación escatológica que ninguna otra. La idea original del Antiguo Testamento,²⁰ difundida en el medievo por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologiae* (XIV, iii, 21), fue explicada en profundidad por Rhabanus Maurus (*De universo* 12.4), quien no sólo consideró a Jerusalén como el *umbilicus regionis terrae* sino que le proporcionó un papel superior al simple simbolismo geográfico: Jerusalén, por ser el centro del mundo, habría servido de origen a toda la Creación terrenal y también serviría como punto de arranque de su redención (que se haría efectiva con la Segunda Venida), es decir, sería el lugar donde se iniciaría el Fin del mundo. Por eso entre otras funciones, el *omphalos* cristiano tenía la propiedad de conectar directamente el mundo de las criaturas terrenales con la dimensión superior de los seres celestiales y (aunque sólo aceptado por algunos teólogos) con el inframundo de Satanás y sus acólitos demónicos, a modo de puente entre los distintos reinos espirituales. A finales de la Edad Media, el motivo del *axis mundi* en la fe cristiana estaba firmemente relacionado con cuestiones soteriológicas (ya que suponía el lugar de donde emanaría la salvación eterna y no necesariamente en el futuro), escatológicas (por ser un punto de enlace entre la realidad presente y las dimensiones atemporales) y apocalípticas (como origen de la Parusía), aparte de entroncar con los usos cartográficos que colocaban a Jerusalén en el centro de los *mappaemundi*.²¹

Por ello, es harto revelador acerca de sus creencias escatológicas el hecho de que prácticamente todos los narradores de viajes que llegan hasta Jerusalén recuperen, en

²⁰ Las primeras referencias en la Biblia se encuentran en los Salmos (74:12) o en el libro de Ezequiel (5:5). Para un resumen de la evolución del mito en la cristiandad, vid. French (1992: 45-6).

²¹ Este tipo de connotaciones ya existían antes incluso de las Cruzadas aunque no sería hasta las explicaciones escolásticas del siglo XII, y la fijación definitiva de su emplazamiento en Jerusalén, cuando se explotarian en ese sentido de forma completa. Sobre la evolución de este aspecto apocalíptico del *omphalos* situado en Jerusalén, vid. Biglieri (1996: 48-52) y sobre el desarrollo del motivo del *axis mundi* en la cartografía medieval, Yoshikawa (2005: 194-6) y Woodward (1987: 341).

mayor o menor medida, el tema del *axis mundi* en sus descripciones. En algunas ocasiones, como en el caso de Matthew Paris o la versión métrica de *Mandeville's Travels*, dicho tema se reduce a una mención rápida y sin aparente importancia, valiéndose de la amplia difusión que tendría el motivo en su época.²² Otros autores prefieren especificar de modo más preciso la localización del centro terrestre, lo que hacen concretamente en el Gólgota, donde murió Cristo (*The Itineraries of William Wey*, p. 11), en la Iglesia del Calvario (Mandeville, *Harley*, p. 165) o en la Capilla del Santo Sepulcro (*Informaçon for Pylgrymes*, p. 19), dentro de Jerusalén. Especialmente interesantes son aquellos casos en los que los autores recurren a tradiciones testimoniales inexistentes para ratificar la veracidad de sus palabras, como es la supuesta designación del *axis mundi* por el mismísimo Jesucristo: Saewulf, Fitzsimmons o el autor de *Informaçon for Pylgrymes* no dudan en poner en boca de Cristo la identificación de Jerusalén como centro de la tierra (en *The Itinerary of a Certain Englishman*, incluso, Cristo hará un agujero para ratificarlo)²³, a pesar de no existir ninguna muestra textual de ello en las Sagradas Escrituras, lo que demuestra que el mito fue evolucionando de forma apócrifa con el paso de los siglos.²⁴

Sin embargo, hay relaciones en las que el tema del *axis mundi* sí se desarrolla con sus elementos escatológicos y apocalípticos propios y busca transmitir un mensaje más trascendental. *The Stations of Jerusalem* identifica el centro del mundo en la ciudad sagrada, concretamente en la Capilla del Santo Sepulcro (ll. 133-6), y lo sustenta con la argumentación de que en ella se dan conexiones escatológicas con dimensiones sobrenaturales alternativas a la terrenal. En el extremo norte de la Capilla, nos asegura

²² “The midwarde of þe worlde is þere / Euen bifore the hie autere” (Mandeville, *Metrical*, ll. 986-7); “E là est le midliu du mund, cum li prophete Davi e plusurs autres avoient avant dit” (*Itinéraire*, p. 133); es de suponer que aquí Paris está haciendo referencia a la corriente exegetica medieval que creía que fue el mismo rey David quien escribió los salmos.

²³ “[A]nd there at a place is a hole which Christ made with his finger, saying: ‘Here is the centre of the world’.” (*Itinerary*, p. 67).

²⁴ “Also in the myddes of the quere there is a stoon and an hole in the myddes, where Crist sayd to his discyples ‘here is the myddes of the worlde’” (*Informaçon*, p. 19).

el poeta, “ther is in a orytory / Noys of the peynes of purgatory; / And what man seys it is not so, / I schall fynd wytnes or that I go” (ll. 181-4), arriesgando hacerse eco de una leyenda que no por ser relativamente familiar entre los peregrinos²⁵ resultaba menos polémica para las autoridades eclesiásticas de la ciudad. Igualmente, a la salida del templo, el autor reproduce un pasaje, que supuestamente procede de las Sagradas Escrituras (aunque no tiene ningún antecedente textual genuino en ellas), en el que el propio Cristo dispensa a ese lugar la centralidad del mundo por conceder una Visión Beatífica en el propio espacio terrestre:

The Jewys askyd Jhesu of ther wylle,
And bade hym ansuer to that skylle.
He seyde in myddys of the werld with skylle,
Full hyghe brought upon an hylle,
And seyde, “Who so be in charyté
And for my love hyder wylle wende,
In joy and blysse he schall me se,
And with me duell withouten ende” (ll. 267-74)

Ambas anécdotas poseen indudable intención soteriológica (penitencial en el primer caso, mucho más esperanzadora en el segundo), algo que sólo puede conseguirse gracias al simbolismo que el motivo del *axis mundi* proporciona. Mandeville (en la *Defective Version*) recurrirá a la misma estrategia para garantizar las propiedades salvíficas de Jerusalén, y también lo hará apoyándose en tradiciones ficticias que simula obtener de los evangelios, aunque en realidad no están en ellos.²⁶ Ambos autores son conscientes de que conferir la centralidad del mundo a Jerusalén aseguraba concederle un valor soteriológico añadido en el imaginario de los receptores, por lo que acrecientan

²⁵ No son muy abundantes los testimonios en los que encontramos la misma referencia, pero sí es significativa su aparición en la famosa compilación *Peregrinationes totius terre sancte* (Bernard 1894: 7), de la que probablemente tomó el material el autor de *The Stations of Jerusalem*.

²⁶ “And ther that Our Lord was doon on Cros is y-wryte in Gru: *Otheos basilion ysmon presomas ergaste sothias oys*. That is to say in Latyn thus: *Hic deus rex noster ante secula operatus est salutem in medio terre*. That is to say thus: ‘God, our kyng byfore the worlde, hath makyd hele in the myd of the erthe.’” (*Defective*, ll. 634-7).

el motivo del *axis mundi* con todos los argumentos posibles. Así, en un caso extremo que posiblemente alcance la ironía escéptica, Mandeville nos detalla una demostración empírica que podía usarse para atestiguar que el centro del mundo se localizaba en el mismo Jerusalén:

Also yee haue me herd seye that Ierusalem is in the myddes of the world. And that many men preuen and schewen there be a spere that is pight into the erthe vpon the hour of mydday whan it is equenoxium that scheweth no schadwe on no syde.
(Cotton, p. 134)

Sean más o menos honestas las intenciones del narrador en este caso, está claro que la prueba científica retoma y complementa de forma innovadora el tópico del *axis mundi*, con lo que se integra dentro de las insistentes repeticiones que sobre esta localización aparecen en la obra y también dentro de las constantes identificaciones de la ciudad con el lugar en que han de realizarse las profecías apocalípticas.²⁷ La necesidad que todos los autores tienen de demostrar el carácter central de Jerusalén atiende más a cuestiones cronológicas que al aspecto topográfico de la urbe, puesto que sólo desde ese *umbiculus terrae* podía vislumbrarse de algún modo el Reino que llegaría tras la Segunda Venida. Tanto Mandeville como el resto de los narradores de viajes reconocen el valor trascendental de esta temática y la utilizan para aumentar el valor simbólico de la visita a Jerusalén (Campbell 1988: 32-3)

El otro gran tema de raigambre apocalíptica que se repite en los escritos de viaje medievales, aunque en Inglaterra sólo podemos encontrarlo en las obras pertenecientes al ciclo de *Mandeville's Travels*, es la descripción del Paraíso Terrestre que se suponía localizado en los confines del mundo. Al contrario que en otras

²⁷ La versión Cotton rebaja en gran medida este carácter profético, pero en su antecesor francés este rasgo se da de forma bastante más recurrente. La *Insular version*, a caballo entre ambas, transforma muchas de estas profecías milenaristas en alegatos expansionistas, dejando un toque de ambigüedad en aquellos deseos de reconquista de Tierra Santa, que no sabemos si pertenecen al momento de la Parusía o ocurrirán antes: “Et mult y auoit apres cel temps en celle marches des prodhomes heremites, dont ly liures de la Vie des Pieres emparle. Et meintenant y sont touz Sarazins et paiens. Mes, quant il plerra a Dieu, si come celle terre ad estee perdue par les pecches des Cristiens, auxi serra elle regaigne par la pruesse de eaux, al eide de Dieu” (*Insular*, p. 40).

religiones, el mito judeocristiano de un espacio pseudo-celestial ubicado en la tierra pertenecía en exclusiva al ámbito escatológico y apocalíptico, dada su estrecha vinculación con el Reino de Dios prometido: la función del Paraíso no era incorporar las maravillas de la Edad Dorada (como en los mitos grecolatinos de los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados), ni recuperar la inocencia del Edén anterior al pecado original (aunque su cercanía expresiva hizo que en muchas ocasiones se fusionasen ambos mitos), sino servir como “lugar de espera” de una promesa espacial que sería implantada una vez que se hubiera completado la Segunda Venida. A pesar de lo que evocara su nombre, el Paraíso Terrestre anticipaba una realidad futura, se emparentaba directamente con la visión de la Tierra de Promisión, por lo que sus representaciones son esencialmente provisionales y están sujetas a la necesidad de la Revelación divina.²⁸ Es por ello por lo que las primeras manifestaciones del mito las hallamos en la literatura apocalíptica (el 3 *Baruch*, 10; el *Apocalipsis de Abrahán*, 31; las *Divinae Institutiones* de Lactancio, lib. II, 12; y especialmente el *Apocalipsis de Pablo*, 45-51), cuyas directrices desarrollarán primero San Isidoro (*Etimologiae* XIV, 3, 2) y sobre todo Honoré d’Autun (*De Paradiso*) quien configuró definitivamente una descripción medianamente ortodoxa del lugar.²⁹

La ubicación mítica del Paraíso Terrestre en las antípodas orientales hace que en Inglaterra sólo encontremos este tema en la única relación de viajes que alcanza estos límites, el ciclo de *Mandeville’s Travels*. En su desarrollo del mito, Mandeville resulta tremendamente ambiguo y contradictorio, seguramente por extraer su información de

²⁸ “Durante mucho tiempo la tradición hebraica mantuvo la creencia en un paraíso intermedio donde las almas de los elegidos esperan la resurrección y la entrada en el reino de los cielos. Según el obispo Eusebio de Césarrea († 340), los judíos de su tiempo enseñaban que todos debemos esforzarnos, mediante la práctica de la virtud, por merecer el retorno al jardín de Dios después de la muerte. Más tarde, *El Zohar*, tratado esotérico escrito entre 1270 y 1300, de considerable influencia, afirmará: ‘cuando las almas de los justos dejan este mundo, entran en un palacio situado en el Edén inferior y permanecen ahí todo el tiempo necesario preparándose para subir al Edén superior’ (Delumeau 1995: I. 61)

²⁹ La evolución de la leyenda del Paraíso Terrestre, desde sus orígenes en la literatura pseudo-epigráfica hasta más allá de la Edad Media, fue analizada de forma exhaustiva por Delumeau (1995: I. 55-253 y II. 27-199), de donde extraigo gran parte de la información necesaria para su estudio.

una amplia variedad de fuentes, muy dispares entre sí: desde textos rígidamente didácticos (como la *Otia Imperialis* de Gervais de Tilbury, I, 11, o la *Historia Scholastica* de Petrus Comestor, *Gen.* XIV) hasta escritos completamente de ficción (como el *Iter Alexandri ad Paradisum*) o relaciones previas de viajes (especialmente el *Itinerarium* de Odorico de Pordenone, caps. XXVIII-XXIX) contribuyeron a la descripción que Mandeville nos ofrece del lugar, con lo que una mezcla de rigor documental y fantasía aparatosa domina el discurso. El narrador oscila entre el pudor que le impide describir el espacio más allá de los muros del Paraíso, por no haberlos traspasado nunca, y el relato de hechos prodigiosos que puedan servir para acrecentar el mito, lo que muestra la combinación del respeto y la fascinación que tal emplazamiento le infundía:

Of Paradys ne can I not speken propurly, for I was not there. It is fer beyonde, and that forthinketh me, and also I was not worthi. But as I haue herde seye of wyse men beyonde, I schalle telle you with gode wille [...] Many grete lordes han assayed with gret wille many tymes for to passen be tho ryueres toward Paradys with fulle grete companyes, but thei myght not speden in hire viage. And manye dyeden for weryness of rowynge ayenst tho stronge wawes. And many of hem becamen blynde and many deve for the noyse of the water. And summe weren perisscht and loste withinne the wawes. So that no mortelle man may approche to that place withouten specyalle grace of God, so that of that place I can sey you no more. (*Cotton*, pp. 220-2)

No obstante, existe en las diferentes versiones de Mandeville una gran consistencia a la hora de relatar los elementos directamente relacionados con el pensamiento apocalíptico propios del tema. Entre ellos, el más importante sería la referencia a los cuatro ríos que surgen del Paraíso, que Mandeville seguramente recoge de Jacques de Vitry (*Historia Orientalis*, *Lib.* I, 85), pero que originariamente procede del *Apocalipsis de Abrahán*, y que representa una constante en todas las versiones de la obra y se repite en múltiples ocasiones mientras el narrador va relatando su viaje. Dichas menciones, diseminadas por el escrito con el ánimo de despertar el interés del

lector por el motivo final del Paraíso, se presentarán en su mayor parte relacionadas con episodios de carácter escatológico o declaradamente apocalíptico (desde la primera aparición, que coincide con un recuerdo del profeta Daniel y de su don visionario,³⁰ hasta su recorrido por el valle de Josafat,³¹ milenariamente significativo), con lo que dejan pocas dudas sobre qué valor simbólico tendrían en el ideario del autor. A lo largo de la obra, los ríos del Paraíso presentan claramente un recorrido alternativo de tipo soteriológico, que culmina en la prueba a la que se someten los aventureros que alcanzan su destino y en la que muchos perderán su vida (ya sea terrenal, ya eterna), estableciendo la diferencia entre aquellos que poseen esa “specyalle grace of God” y los que no.

Del mismo modo, es significativa la descripción que nos hace Mandeville de los muros que rodean el Paraíso e impiden la entrada de los indignos en él. Estas defensas aparecen dibujadas como murallas de una ciudad (al estilo de las que rodean la Nueva Jerusalén bíblica) y no como paredes de fuego, forma usual que tomaban en la época de Mandeville gracias a la representaciones cartográficas que se venían repitiendo desde finales del siglo XIII. Frente a la exposición de Honoré d’Autun y de la escolástica tradicional, quienes utilizaron el *Apocalipsis* de Juan para completar los detalles del Paraíso que las descripciones originales habían descuidado (entre ellos la imagen de los muros exteriores)³², los *mappaemundi* tardomedievales recurrían a otros modos de expresión para mostrar los límites del lugar: muros de fuego, cadenas montañosas, fortificaciones de castillos o la representación como una isla separada del continente,

³⁰ “And Mesopotayme dureth fro the ryuere of Eufrates vnto the ryuere of Tygris, for it is betwene tho ii ryueres [...] And there duelled the holy prophete Daniel, and there he saugh visiounes of Heuene, and there he made the exposicoun of dremes” (*Cotton*, p. 30).

³¹ “Also in the myddel place of the vale of Iosaphath is the chirche of oure lady, and it is of xliiii degrees vnder the erthe vnto the sepulchre of oure lady. And oure lady was of age whan sche dyed lxxii yeer. And beside the sepulcre of oure lady is an awtier where oure lord foryaf Seynt Peter alle his synnes. And fro thens toward the west vnder an awtere is a welle that cometh out of the flomme of Paradys” (*Cotton*, p. 69).

³² En realidad, la imagen procede de *2Henoc* 17:7, aunque los mismos exégetas medievales la tomaron como procedente del *Apocalipsis* juanino.

fueron los métodos más convencionales para expresar la inaccesibilidad que el Paraíso ofrecía a los aventureros, y con estas formas los encontramos en la mayoría de los testimonios escritos.³³ La preferencia de Mandeville por una imagen directamente tomada de fuentes apocalípticas apuntaría de nuevo hacia su entendimiento del motivo del Paraíso Terrestre en este sentido.

Lo mismo podría decirse de la supresión de días y noches, que el autor reconoce en los alrededores del Paraíso (y nos imaginamos que dentro de sus murallas), la cual se corresponde con lo que ocurre en la Nueva Jerusalén y en otros escritos apocalípticos. Si la ciudad celestial no necesitaba de la salida del sol por estar constantemente iluminada por la gloria de Dios (Ap 21:23), el Paraíso Terrestre de Mandeville, recuperando otro detalle en franca decadencia en su tiempo, se sitúa en un lugar tan elevado que no tiene alternancia entre el día y la noche: “[Paradys Terrestre] is the highest place of erthe that is in alle the world, and it is so high that it toucheth nygh to the cercle of the mone, there as the mone maketh hire torn” (*Cotton*, p. 220). De nuevo, al igual que en la Jerusalén real, la altura del lugar se utiliza como símbolo de eminencia espiritual, algo que indudablemente restaría credibilidad a la descripción, pero que es un sacrificio que Mandeville acepta en aras del sentido alegórico.

Por si no fuera suficiente el tronco común apocalíptico que caracteriza el tratamiento del Paraíso Terrestre en *Mandeville's Travels*, la consideración por separado de las distintas versiones de la obra nos permite ver que algunos de estos relatos aumentan su contenido escatológico con otros elementos que no estaban en el original continental. Así, la versión *Egerton* (variante de la *Insular Version*, existente en un sólo manuscrito) añade una leyenda sobre la salvación *post-mortem* de uno de los reyes de los “Ultima Thule” (las antípodas terrestres del norte) por intercesión de S. Thomas of

³³ Sobre cómo estas imágenes evolucionan en la cartografía de finales del medievo y las distintas representaciones que pueden encontrarse, vid. Scafi (1999: 56-63).

Canterbury desde el cielo, la cual sirve para insertar el tema en un contexto soteriológico y condicionar al lector para que atienda de este modo a los límites del mundo donde se sitúa el Paraíso.³⁴ Igualmente, otra variante menor de la *Defective Version* (contenida en el Lincoln Cathedral MS A.i.17) incluye en el pasaje referido al Paraíso Terrestre la historia de una mujer que, estando en el purgatorio, pretende aliviar las penas a las que está sometida solicitando ayuda a los habitantes de este lugar mítico (Seymour 1973: 128, n. 2673). Por su parte, la *Metrical Version* intercala el detalle de una puerta que une el Paraíso con el Purgatorio, desde donde las almas pueden acceder a la salvación eterna (que de otro modo no llegaría hasta después de la Parusía y a la que tendrían que esperar en este lugar), pero desde donde también podrían ser condenados al mismo infierno. Esta interpolación, inédita en las descripciones del Paraíso Terrestre anteriores, ofrece un proceso adelantado al Juicio Final que anticipa a los acontecimientos de la Parusía la decisión final de Dios:

And in paradis there is a gate
 For soules to come in þereate,
 And þat is fulle of brenning fyre
 Euermore brennyng hote and clere,
 And throuȝ þat fire the soule shulle pas
 Out of purgatorie both more and las.
 And when thei throuȝ þat fire shalle wende
 Thei wene her paynes ben atte an eende,
 But harder payne thai shulle haue thore
 Than euer had thai before. (*Metrical*, ll. 2727-36)

³⁴ “Pare was on a tyme a Cristen kyng of þat ile, as þer es ȝit. So it fell þat þis kyng was greeffe seke and was lyke as he schuld hafe died within þe thridd day. And it hapned þat þe ercebischepe of þe land was þare with þe kyng þat same tyme, and he enioyned all men þat þai schuld fast þa three days and pray deuotely vnto Godd [...]. And þanne þe king commaundid þam þat in all þe haste þai myght þai schuld gegynne to bigg a kirk in þe wirschepe of sayne Thomas. And arely on þe morue þai hyred mazsouns and beganne to bigg þis kirk. And, als sone as þe ercebischepe had layd þe first stane, þe kyng rase oute of his bedd als hale as euer he was and went and helped þam for to wirk with his awen handes” (Warner 1889: 149)

Para Mandeville, por tanto, existe una doble concepción del “the eende of the worlde” donde se sitúa el Paraíso Terrestre, que no sólo apunta a los límites espaciales del mundo conocido, sino que también hace referencia a las fronteras temporales. El Paraíso se halla en las antípodas del Occidente cristiano porque está localizado en el extremo de las tierras del Este, pero también porque ofrece una realidad que pertenece a un tiempo muy alejado del narrador. Mandeville recupera el genuino carácter escatológico del Paraíso Terrestre (desacralizado en esta época con la leyenda de Preste Juan, que el propio autor presenta de manera radicalmente diferenciada)³⁵ y lo coloca en la posición final de su relato como conclusión lógica de un viaje más espiritual que físico. Al igual que la primera parte de su relación termina en una Jerusalén identificada con la ciudad apocalíptica, el viaje más allá de Tierra Santa necesita una culminación escatológica que tomará forma en este Paraíso inaccesible; es la manera que tiene Mandeville de encarnar su progreso (y, por extensión, el del lector) hacia la salvación eterna.³⁶

³⁵ La leyenda del Preste Juan presentaba, a finales de la Edad Media, la vertiente laica del mito del Paraíso Terrestre en la que los aspectos espirituales y salvíficos se reservaban para el Edén y se informaba a los interesados acerca de las maravillas existentes en este reino imaginario y las propiedades y riquezas de su mítico gobernante. Partiendo de los apócrifos *Hechos de Santo Tomás* y uniéndose pronto a la leyenda del Paraíso, el Preste Juan servía para ofrecer el reverso que realmente atraía a los exploradores (por ser más veraz y, sobre todo, lucrativo) cada vez que se describían los confines de la Tierra y el Edén Terrenal: el reino del Preste Juan tenía mayor accesibilidad que el cercano Paraíso y prometía una recompensa más tangible que la que se pudiera conseguir en él. Sin embargo, el relato de Mandeville es innovador en un aspecto que narradores anteriores (como Polo, Rubruck u Odorico) no llegaron a hacer: al describir esta zona de la tierra, Mandeville desliga ambas tradiciones como si no hubiera ninguna conexión entre ellas, y ofrece dos reinos absolutamente diferenciados. El autor inglés convierte la leyenda del Preste Juan en un pasaje completamente laico, destinando todas las propiedades soteriológicas para el Paraíso Terrestre, en contra de lo que dicen sus fuentes sobre dicho personaje (recopiladas por Letts 1953: II. 499-507). Con ello, puede recuperar la valía escatológica del Paraíso, devolviéndolo a su condición de exclusivo e inaccesible, sin renunciar a la magnífica fábula del reino de ensueño. Sobre la leyenda del Preste Juan, vid. Delumeau (1995: I. 139-65)

³⁶ Con esta tendencia hacia la ortodoxia apocalíptica se propagó la visión del Paraíso Terrestre entre los seguidores de Mandeville, en lo que Delumeau considera la gran aportación de la obra en este respecto: “Por supuesto, no hay nada de original en esta invocación paradisiaca del extremo de Asia, por el contrario, el relato no hace más que repetir –lo cual es significativo si se piensa en las mentalidades colectivas– temas mil veces tratados [...]. Ahora bien los *Viajes* de Mandeville tuvieron un enorme éxito. De este libro nos quedan doscientos cincuenta manuscritos de los cuales 52 están en francés. La imprenta, tiempo después, difundió 180 ediciones en una decena de lenguas. Martin Behain lo cita extensamente. Martin Frobisher lleva consigo esta obra, en 1576, cuando se embarca hacia el descubrimiento del Paso del Noroeste. Hartman Schedel, Abraham Ortelius, John Bale, John Seland, Richard Hakluyt, Samuel

Aparte de todos estos temas directamente conectados con lugares geográficos, encontramos en los distintos escritos de viajes ingleses otras referencias, casi siempre imprecisas y rápidas, a otros motivos emparentados con o directamente procedentes de tradiciones apocalípticas clásicas. La leyenda del Último Emperador, que tanta influencia había tenido en los siglos XII y XIII (debido a las identificaciones que se intentaron establecer entre este personaje y líderes reales que pudieran reconquistar Jerusalén), aparece de manera fugaz en algunos de estos textos. Mandeville, por ejemplo, realiza un resumen drástico de la historia para profetizar la recuperación de Tierra Santa por los cristianos –resumen del que vuelve a excluir al Anticristo (el gran antagonista en la leyenda original) y lo sustituye por los que él considera las principales amenazas del Cristianismo:

And summe seyn be here prophecyes that a lord, a prince of the west syde of the world, schalle wynnen the Lond of Promyssioun, that is the Holy Lond, with helpe of Cristene men. And he schalle do synge a masse vnder that drye tree, and than the tree schalle do wexen grene and bere bothe fruyt and leves. And thorgh that myracle manye Sarazines and Iewes schulle ben turned to Cristene feyth. (*Cotton*, p. 50)

Al igual que ocurre con la leyenda de Gog y Magog, Mandeville actualiza una temática apocalíptica ampliamente extendida entre su audiencia (en su versión más conocida ya que, aunque son muy pocos los detalles que ofrece para identificarla, parece que el origen de sus vaticinios se hallaría en el *Libellus* de Adso de Montier), fusionándola con otra profecía cercana pero no directamente milenarista, y rebajando el contenido teleológico de la historia para buscar un propósito distinto. La leyenda del Último Emperador en este caso se modifica con la profecía del Árbol de Seth, augurio edénico sobre la restauración de Tierra Santa a manos de la Cristiandad,³⁷ que

Purchas, es decir, los mejores geógrafos del Renacimiento, hacen de Mandeville, el Ulises de los tiempos modernos” (1995: I. 107).

³⁷ El Árbol de Seth o Árbol Seco es una profecía recogida por primera vez por Flavio Josefo (*Antigüedades* I,10:4) y que vaticina la recuperación de un escenario paradisiaco para la Tierra donde

obviamente debe entenderse desde la insistencia en la veta antisemita del autor y que destierra, al menos en su forma explícita, la literalidad milenarista que la temática apocalíptica presentaba: el lector puede intuir que la conversión de judíos y musulmanes conllevará la expansión territorial completa del Cristianismo y, por ende, la realización de la Parusía, pero Mandeville no llega a expresarlo de modo directo. El autor inglés está más interesado en transmitir la urgente necesidad de reconquistar las tierras ocupadas por los musulmanes, ya fuera por mediación divina o ya “with helpe of Cristene men”. De nuevo, parece existir en Mandeville un deje de escepticismo sobre una temática abiertamente apocalíptica (más procedente de la visualidad de su expresión literal que de su trasfondo religioso), que el escritor sabe aprovechar para expresar una preocupación más acuciante en su sentir personal. No es, sin embargo, este empleo la actitud normal entre los viajeros ingleses, sino la aparición comedida de la profecía milenarista como ilustración de algún episodio histórico, al estilo de la que resume Capgrave para describir el gran poder que ostentaba el emperador Domiciano en su época:

This emperour with grete labour and prudens mad subiecte on to Rome all þe naciones of þe world þus sey þe romances. We sey þas Crist ded þis for whan he schuld come and take mankynde and ioyne it on to his godhed he wold haue a general þes þorw oute þe world whech fell in þis mannes tyme þe xlii 3er of his regne. (*Solace*, p. 39).

No obstante, las leyendas explícitamente milenaristas que relataban acontecimientos o dataciones precisas sobre la Segunda Venida parecen infundir un respeto prudente entre estos escritores, que sólo se atrevían a incluirlos de forma tangencial o que se remitían rápidamente a sus fuentes originales, quitándose cualquier responsabilidad sobre su autoría. Un caso curioso de esto nos lo ofrece Capgrave quien,

estuvo localizado originariamente el Edén (es decir, Tierra Santa) y que se utilizó de manera frecuente entre los escritos de viajes desde que Jerusalén estuvo en poder de los musulmanes. Detalles de su tradición escrita nos los da Rodríguez Temperley (2005: 172). Sin duda, Mandeville la recoge de Odorico (*Itinerarium*, cap. II), aunque ya había sido mencionado por el mismo Marco Polo.

anunciándonos que iba a enumerar cuáles serían los signos que predecirían el Fin de los tiempos (la relación acostumbrada de los *Judicii Signum* de la Sibila Eritrea), se esmera tanto por aclarar su tradición textual y por describir la leyenda tras la fuente que utiliza, que finalmente se olvida de incluirnos el propio catálogo de predicciones en su relato:

Whan þis woman in fastyng and prayer had continued þese iii dayes sche mette with þe emperour rith in þe same place called now *ara celi* þann was it clepid *octavianis chambir* and þere had sche meruelous wordis on to þe emperour for sche as þis story seith brout him þidir xxvii þe first begynnyth. *Judicii signum tellus sudore madescit* in which xxvii uers in capitales of hem was conteyned þis sentens: *Iesos Cristos tenuyios sother*; in latyn þus: *Iesus Xpc dei filius saluator*; in English þus: *Iesus Crist þe son God our sawvyour*. Of þese uers and þis sibille spekith Seint Austyn in þe xviii book *De Ciuitate dei* but sumwhat seth he fro þis cronicle which calleth hir Tiburtinam for Austin clepith her Erutheam (sic). (*Solace*, p. 40)³⁸

Hay, en definitiva, en la mayoría de estos escritos de viajes una pequeña contradicción en el uso de temáticas directamente emparentadas con el pensamiento apocalíptico. Gran parte de los autores parecen mostrar escrúpulos, recelos o incluso pudor a la hora de relatar abiertamente estos temas cuando incluyen detalles precisos sobre cómo o cuándo se efectuaría la Parusía esperada, pero ninguno de ellos se resiste a la hora de localizar sus acontecimientos con máxima exactitud cuando se encuentran cerca de estos emplazamientos. Parece que se desfavorecen los episodios apocalípticos alegóricos frente a los de carácter literal, lo que es una actitud muy normal en los siglos XIV y XV (al menos en obras no exclusivamente teológicas), pero la proximidad a un punto espacial marcado por alguna tradición milenarista hacía surgir la vena

³⁸ En realidad, tampoco le haría falta al agustino ir más allá en su relación de catástrofes milenaristas ya que la fama de la Sibila Eritrea estaba tan ampliamente difundida como desconocidas eran sus verdaderas palabras. En el siglo XV de Capgrave lo más probable era que cualquier lector intuyese el sentido apocalíptico tras la alusión del autor, reconociese sin problemas el mensaje tras el acróstico agustino, pero no fuera capaz de distinguir la genuina profecía de la Eritrea de cualquier otro vaticinio ex eventu milenarista. Sobre esta percepción tardomedieval de las sibilas, vid. Bischoff (1966: 166). La diligencia argumental de Capgrave, sin embargo, contrasta con el error estrepitoso que comete al confundir la Sibila Eritrea agustiniana con la Tiburtina a quien realmente se atribuía la profecía sobre la creación del *Ara coeli* romano en multitud de obras medievales, desde Godofredo de Viterbo hasta Voragine. Sobre esta tradición, vid. Suárez de la Torre (1983: 119-20).

apocalíptica más fantástica de estos peregrinos. Era, por tanto, la cercanía geográfica, junto con la fascinación de sentirse parte de la *Heilsgeschichte* mítica, la causa que más motivaba este tipo de temáticas. Los autores de obras de viajes integran sin dificultad los motivos apocalípticos dentro de sus relatos, e incluso los enfatizarán, como medio de conferir vistosidad y trascendencia a sus narraciones.

8.7. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL DE LA IMAGEN

Las relaciones de viajes son un tipo de escritos que, por su propia naturaleza, dependen en gran medida de la simbología y la dimensión visual del lenguaje: el carácter itinerante de su contenido demanda que cada etapa del camino sea descrita rápidamente pero de forma precisa antes de pasar a la siguiente. Ello hace que los temas tratados no puedan ser desarrollados extensamente y muchas veces queden sugeridos en una especie de reducción esquemática a simples imágenes; además, la necesidad de transmitir realidades desconocidas por el lector obliga a los autores a utilizar un lenguaje especialmente gráfico y vívido, capaz de recrear como un espejo en la mente de su público aquellos nuevos mundos a los que les abre los ojos (piénsese en los últimos capítulos de *Mandeville's Travels* y su inventario acumulativo de *mirabilia*); por último, no debemos olvidar que estos autores utilizan como base discursiva otras relaciones de viajes, es decir, aprenden a producir sus escritos a partir de otros cuyo medio de expresión habitual es la imagen, por lo que la retórica visual se vuelve su herramienta principal de trabajo.

Todo esto se acrecienta con el hecho de que el peregrino medieval estaba absolutamente rodeado y condicionado por estímulos visuales, tanto plásticos como literarios. Los distintos santuarios de peregrinaje, nos recuerda Duffy (2002: 171-2), se levantaban alrededor de imágenes sagradas y en ellas los viajeros condensaban todo el

simbolismo espiritual del lugar, así como la trascendencia de la visita que realizaban.¹ El peregrinaje por excelencia, el de Jerusalén, compendia la Historia de la Salvación en una sucesión de distintas imágenes que se acumulaban ante el viajero, haciendo de su recorrido una exhibición visual por unas tradiciones que, se suponía, eran conocidas de antemano por él (Morris 2002: 154). El viajero recorría un itinerario lleno de impactos visuales (apenas existen rastros en sus testimonios de reflexiones profundas sobre cada uno de los episodios vividos) y de ahí que la imagen se volviese la unidad básica de asimilación de su experiencia viática.

Por ello, es natural que un estilo literario tan visual como es el apocalíptico y, más aún, el impresionante despliegue de imágenes de las *Revelaciones* juaninas, influyeran notablemente en este tipo de escritos. Los autores de las distintas relaciones recurren a este tipo de imaginería, no tanto con la intención de lanzar unas expectativas milenaristas determinadas, como por la rotundidad que presentaban a la hora de resumir una idea, ya que la mayoría de estas imágenes pertenecían a un acervo absolutamente asumido por sus receptores. La simple alusión al *dies irae*, a la isla de Patmos o a la anhelada “Londe of Promyssioun” introducían en el texto unas connotaciones que no excusaban mayor explicación; todo lector sabía a dónde debía volver su imaginación cuando el narrador viajero le explicaba que había pasado cerca de Babilonia: la mera mención de la ciudad infundía respeto y provocaba rechazo, eco de su presencia en la visión de Juan de Patmos. El simbolismo apocalíptico, por tanto, era válido en la literatura de viajes como método de realce expresivo de las aventuras del peregrino en su caminar y al mismo tiempo como medio de economía retórica para aligerar su narración.

¹ Estas imágenes no tenían porqué ser necesariamente plásticas. Dicho estudioso nos detalla cómo el ímpetu por encontrar nuevos emplazamientos para santuarios conducía a finales de la Edad Media a la extrapolación de imágenes específicas (a veces falseadas) de leyendas hagiográficas completas, reduciendo motivos religiosos enteros a simples detalles iconográficos en exiguos tratados pseudo-teológicos (2002: 169-70).

Sin embargo, para que este tipo de simbología fuera efectiva, debía respetar en esencia las tradiciones de las que procedía y no alterar las imágenes que aparecían en los textos milenaristas originales. El tratamiento que los autores de viajes hacen de estos símbolos es directo, con muy pocas innovaciones con respecto a sus antecedentes, haciendo patente la intención de que fueran rápida y fácilmente reconocidas por sus lectores. Las únicas novedades las encontraremos en las situaciones en las que se insertan estas imágenes dentro de las nuevas obras, normalmente menos explícitas en su expectativa milenarista que en los escritos originales, con lo que se acababa sacrificando parte del mensaje amedrentador para acentuar más su vehemencia expresiva.² Los viajeros ingleses parecen fascinados por las imágenes apocalípticas y no consideran necesario modificarlas dentro de sus escritos, por lo que se hace casi imposible saber si el uso de las mismas procede de los escritos milenaristas originales o si han sido filtradas por comentarios posteriores a éstos.

Un análisis de las relaciones de viajes inglesas nos permite comprobar, como era de esperar, que el *Apocalipsis* bíblico es la fuente primordial a la que recurren la mayoría de los escritos. Las contadas especificaciones geográficas que aparecen en la obra juanina eran aprovechadas por los viajeros que se aproximaban a estos emplazamientos para ofrecer un recordatorio visual acorde a lo relatado en cada pasaje bíblico. Babilonia, Sión y, sobre todo, la Jerusalén que debía acoger la urbe celestial que descendería al final de los tiempos, suponían una fuente instantánea de sugerencias para los peregrinos, quienes intentaban transmitir parte de la gravedad espiritual que les infundiría el paso por lugares tan emblemáticos. Así por ejemplo, cuando Mandeville se aproxima a Babilonia la Menor (antigua ciudad de Egipto que nada tenía que ver con la ciudad bíblica, salvo el nombre), no puede evitar una mención de la Babilonia

² Un ejemplo de ello lo vamos a ver en el uso de la imaginería apocalíptica para describir tronos y sedes imperiales, no necesariamente vinculados al pensamiento milenarista.

mesopotámica (Babilonia la Grande, en la época medieval), con la que relaciona, además de la construcción de la famosa Torre, unas consideraciones que indudablemente proceden de la visión apocalíptica bíblica (Ap 17:1-19:21):

And vnderstondeth that that Babyloyne that I haue spoken offe, where the Soudan duelleth, is not that gret Babyloyne where the dyuersitee of langages was first made for vengeance by the myracle of God [...]. But it is full longe sith that ony man durste neyge to the tour, for it is alle desert and fulle of dragouns and grete serpentes and fulle of dyuerse venymouse bestes alle abouten. (*Cotton*, p. 28)

Una mención como ésta nos permite afirmar que en ocasiones el aura legendaria que rodeaba estos símbolos apocalípticos tendría más peso para los autores que la propia base escritural. No existe ningún componente de la descripción de Mandeville que se tome directamente del pasaje bíblico (donde, por otra parte, la ciudad apenas aparece representada como tal, sino personificada en la figura de una mujer vestida de gala), pero reconocemos inmediatamente su filiación con el *Apocalipsis* no sólo por su apreciación de Babilonia como epítome de la iniquidad espacial, sino por el uso de otros elementos que sí se incluyen en pasajes cercanos de la obra juanina: no hay presencia de dragones en la descripción de la Babilonia bíblica, pero previamente se nos ha relatado una lucha entre San Miguel y el dragón (Ap 12:7-10) que guarda muchos paralelismos con la que acaba destruyendo la ciudad; la Babilonia de Juan de Patmos no se halla en el desierto, pero el desierto encarna en el *Apocalipsis* un espacio de aislamiento completo y maldad absoluta en el que sólo se puede sobrevivir con la ayuda divina (Ap 12:6), impresión idéntica a la que Mandeville nos quiere transmitir; tampoco encontramos serpientes ni bestias en este pasaje del *Apocalipsis*, pero la conexión entre dragones y serpientes es una constante dentro de la obra juanina (Ap 12:9, 12:14, 20:2) y las tres “bestias” principales que aparecen en el libro rodean la visión de Babilonia tanto en su surgimiento como en su caída (Ap 13:1-18, 19:19-21). Mandeville, por tanto, trabaja sobre una idea preconcebida de lo que debería acontecer en la ciudad bíblica, idea que

sería compartida por su audiencia, y que le es sugerida por un cúmulo de glosas en esa misma dirección procedentes de la época patristica. En cambio, apenas si realmente toma en cuenta la verdadera descripción del lugar que aparece en el *Apocalipsis*: a finales de la Edad Media, Babilonia se había convertido en un icono legendario, ligeramente diferente de la cita escritural pero de gran impacto en la imaginación de los lectores.³

También Mandeville recurrirá a la imaginaria del *Apocalipsis*, en este caso a la imagen de la Jerusalén descendida, para completar la descripción de Cassay, urbe que califica en su relato como “the Cytee of Heuene” (*Cotton*, p. 150). La ciudad asiática tiene doce puertas, doce centinelas que protegen las entradas (al igual que los doce nombres de los apóstoles en las puertas de la Nueva Jerusalén) y de su parte cristiana surge el río (como el que nace bajo el trono del Cordero) que atraviesa la ciudad y que prosigue más allá de las fronteras del país. Está rodeado de jardines “where ben many trees of dyerse manere of frutes” (*Cotton*, p. 151)⁴ y sus atributos principales son la universalidad de sus ciudadanos, la religiosidad que muestran en sus actos y el gozo continuo “because that the lond is so good and so plentyfous” (*Cotton*, p. 150), todos ellos elementos reconocibles en la visión juanina (Ap 21:1-22:5) o muy próximos en su concepción. Cassay, que existía realmente (hoy en día corresponde a la ciudad china de Hangzhou), había sido prolijamente descrita por viajeros tan afamados como Marco Polo, Ibn Batuta u Odorico de Pordenone (de donde toma Mandeville los rasgos fundamentales de su relato; *Itinerarium*, cap. XXII), pero el autor decide añadir algunos

³ Mandeville pudo confeccionar parte de esta imagen de Boldensele quien ya incluyera el desierto y los “venenosorum animalium” en su descripción de la ciudad (apud. Higgins 1997: 100), aunque tampoco le era necesario. Contemporánea a Mandeville, encontramos una descripción de la ciudad en el *Polychronicon* de Higden que nos dice que “þe place of Babylon is now wilderness and ful of wylde bestes” (Babington & Lumby 1886: 1.97). Seguramente Lydgate fue el gran promotor en las letras inglesas de ese ideal de Babilonia como “ciudad del mal”, puesto que incluye esta imagen en varias ocasiones a lo largo de su obra. Recuérdese, como ejemplo, que el protagonista de su *Satirical Proclamation, alter ego* del Anticristo, se presenta ante el lector como “Lord of alle lordes, Souden of alle Surry, Emperour of Babilon, Steward of Helle,…” (Furnivall 1903: 12).

⁴ Recordemos que en la Nueva Jerusalén juanina los árboles de la vida dan doce frutos al año (Ap 21:2).

detalles para reforzar su impresión de “ciudad celestial”, y es ahí cuando recurre al *Apocalipsis* bíblico.⁵ La simbología de la Nueva Jerusalén no sería difícil de introducir dentro de una descripción real y aumentaría el carácter idílico que se pretendía infundir en el retrato del lugar.

Este hecho de tomar imágenes del *Apocalipsis* para completar descripciones de sitios que no se conocían de primera mano, o a los que se quería dotar de rasgos espiritualmente emotivos, sería una práctica bastante común en los ambientes que rodeaban el acto del peregrinaje y que acabaría repercutiendo claramente en las narraciones posteriores. La suntuosidad de las descripciones de ciertos palacios, templos o sedes, aumentaba cuando los autores incluían algún detalle procedente de las visiones bíblicas (en especial del trono de Ap 4-5 o de la Jerusalén de Ap 21-22), con lo que no es difícil encontrar elementos “apócrifos” originales del *Apocalipsis* entre las semblanzas reales de estos lugares. Torkington, por ejemplo, incluye entre los templos de Venecia distintos elementos ornamentales que no solían aparecer en otras descripciones de la ciudad⁶ y que parecen apuntar en una misma dirección: los candelabros que rodean el altar de San Marcos, las doce coronas de oro alrededor del trono del Duque, o las copas de oro junto al gran cáliz del Palacio Ducal, acercan la imagen de conjunto de la ciudad a los escenarios escatológicos del *Apocalipsis*, ocasión que aprovecha el autor para apuntalar de forma explícita la relevancia espiritual que la ciudad ofrecía al peregrino:

⁵ El calificativo de “Citee of Hevene”, no obstante, no es ocurrencia de Mandeville. Con este apelativo la encontramos ya en la narración de Marco Polo (II. 76) y, según Duhalde and Davis (apud. Yule 1866: 113), debía ser un calificativo normal entre los misioneros a China de la época. Sin embargo, Mandeville olvida muchas de las razones que ofrecen estos viajeros para considerar de este modo la ciudad (desde las exageraciones en el número de monumentos y palacios que incluye Polo, hasta la belleza legendaria de sus mujeres descrita por Odorico) y añade esos detalles procedentes del retrato apocalíptico que no se encontraban en relatos previos, dando muestra de la impresión que tal denominación habría causado en la imaginación del inglés.

⁶ No parece haber muestras de este tipo de ornamentación en las guías de la ciudad descritas por Schulz (2004: 83-210) y, lo que es aún más revelador conociendo el método de trabajo de este autor, tampoco las hay en el *Pylgrymage* de Guylforde, a quien Torkington copia de forma casi directa en esta parte de su obra.

The richesse, the sumptous buyldyng, the religius howses and the stabelyssyng of ther Justyces and Counceylles, with all other thynges that makyth a Cite gloriuis surmownteth in Venys a bove all places that ever I sawe. (*Oldest*, p. 12)

En otras ocasiones, los viajeros no podían acceder a los distintos templos que encontraban por el camino, por lo que debían confiar en las descripciones *in situ* que rodeaban los santuarios donde, a la luz de los de los documentos que nos han llegado, la imaginería apocalíptica sería un recurso más que habitual para crear estupor y admiración entre los peregrinos. Gran parte del éxito que ostentaba cada una de las distintas etapas del camino dependía del halo de misterio que se pudiese originar a su alrededor, por lo que el *Apocalipsis* juanino y su bagaje legendario de elementos visuales era frecuentemente utilizado para articular la parte más fantástica en las descripciones de cada santuario (Morris 2002: 153-5). Estas semblanzas alegorizadas acababan filtrándose en las relaciones de viajes, cuyos autores (que normalmente reconocen la existencia de un testimonio referido) aceptarían esta simbología como algo natural en lugares espirituales de tanta trascendencia y nos la hacen llegar sin reparar en sus antecedentes escriturales. El caso más repetido de este fenómeno lo hallamos en la visita al Templo de Salomón, cuyo acceso estuvo prohibido para los cristianos desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XIX, pero del que tenemos descripciones en la mayoría de los textos que llegan a Jerusalén. Sin haber traspasado sus puertas, los narradores de *The Itinerary of a Certain Englishman*, *The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde*, *The Oldest Diarye* de Torkington y las diferentes versiones de *Mandeville's Travels* coinciden a grandes rasgos en el retrato del interior del templo, incluyendo una ornamentación directamente extraída del *Apocalipsis* que ya sería convencional en el lugar: los siete candelabros de oro, las lámparas de fuego (de número variable entre cuatro y siete), las cuatro figuras que rodean el trono (equivalentes a los cuatro vivientes), el tabernáculo dorado, y el altar hecho con las doce piedras preciosas que

conforman los fundamentos de la Jerusalén celeste, aparecen en casi todas las descripciones mezcladas con otros elementos decorativos.⁷ Obviamente, todos ellos recogen una imagen convencional, fijada en el propio santuario, de cómo sería el interior de la mezquita (a la que, en ocasiones, añadirían elementos de su propia invención en un arranque de simbolismo espiritual)⁸ y en la que la imaginaria apocalíptica encajaría perfectamente: el lugar donde se cifraba la alianza entre Dios y los hombres debía proyectar una impresión escatológica entre los creyentes y ningún texto como el *Apocalipsis* era tan sugerente en ese sentido.

Algunos autores, sin embargo, parecen haber incorporado muchas de estas referencias al trono apocalíptico como parte de una retórica que se podía aplicar a cualquier escena de entronización para enfatizar sus atributos majestuosos o místicos. Mandeville retrata diferentes palacios y tronos a lo largo de su relación, pero reserva para el del Gran Khan de Cathay, al que sitúa en un plano espiritual superior con varias alusiones escatológicas,⁹ una serie de imágenes cercanas al trono celestial del *Apocalipsis*: el trono se rodea de las correspondientes copas de oro, de cuatro secretarios que anotan las palabras del Khan (en alusión a los evangelistas representados por los vivientes), de multitud de perlas y, sobre todo, de una parra tallada en oro cuyas uvas están hechas por doce piedras preciosas, la mayoría coincidentes con las que cimientan la Nueva Jerusalén.¹⁰ Igualmente, cuando Margery Kempe fantasea sobre su presencia

⁷ Kobelius (1995: 110-4) cataloga los diferentes elementos que compondrían el programa iconográfico ornamental procedente de la Jerusalén celeste y da multitud de ejemplos en templos de Europa para observar la repercusión que éste tuvo en la Edad Media.

⁸ Es llamativa la afirmación de Torkington de que “in the same Temple ys the ffountayne wher of holy wrytt seyte, Vidi aquam egredientem de templo” (*Oldest*, p. 71). Esta referencia al templo mesiánico del profeta Ezequiel (47: 1-12), que se repite en la Nueva Jerusalén apocalíptica (Ap 22:1), no aparece en ninguna otra descripción inglesa ni europea de la que tenga conocimiento y se hace difícil de creer según la disposición de la mezquita.

⁹ Entre ellas, recuérdese que los súbditos del Khan desfilan ante su señor y lo aclaman en procesiones con la expresión “*Veni creator spiritus*” (Cotton, p. 176), palabras de profunda tradición apocalíptica en la religión cristiana.

¹⁰ “Also aboue the emperoures table and the othere tables and abouen a gret partie in the halle is a vyne made of fyn gold, and it spredeth all aboute the hall. And it hath many clustres of grapes, somme white, somme grene, somme yalowe and somme rede and somme blake, alle of precious stones. The white ben

post-mortem en el cielo, se entroniza en un escenario donde se insertan distintos motivos tomados de otra sede juanina (en este caso, el trono de Ap 7:9-17) que incluyen las vírgenes prometidas al Cordero, las vestiduras blancas, las danzas de celebración y la alegría que no tendrá fin.¹¹ Son, por tanto, elementos retóricos absolutamente integrados en el imaginario de los autores, que sirven para conferir un leve contenido escatológico a sus escenarios, aun cuando el contexto no admita una proclamación de carácter apocalíptico.

Kempe, no obstante, utiliza las imágenes de las vírgenes milenaristas destinadas al Cordero (Ap 14:1-5) o de los elegidos vestidos de blanco que glorifican el trono de Dios (Ap 7:9-10) cada vez que necesita autorreafirmarse en su salvación posterior a la muerte. Su percepción de la unión mística con Cristo al final de los tiempos es muy convencional y probablemente recurre para su configuración a otros pasajes bíblicos antes que al propio libro juanino (siendo la opción más verosímil la escena del *Cantar de los Cantares*), puesto que no es el mensaje milenarista el que realmente le preocupa, sino la significación soteriológica de la figura de la virgen.¹² Sin embargo, su

of cristalle and of berylle and of iris. The yalowe ben of topazes. The rede ben of rubies and of grenaz and of alabraundynes. The grene ben of emeraudes, of perydos and of crisolytes. And the blake ben of onichez and garantez. And thei ben alle so propurlych made that it semeth a verry vyne berynge kyndely grapes” (*Cotton*, p. 157). Las perlas y las piedras preciosas, asociadas a la imagen de la Nueva Jerusalén apocalíptica, eran un convencionalismo propio de la Edad Media; piénsese en la descripción de Simon Fitzsimmons de la tumba de Thomas of Canterbury, cuyo “case [was] made of most pure gold and adorned with innumerable precious stones, with shining pearls like unto the gate of Jerusalem” (*Itinerary*, p. 3). La falta de correspondencia exacta entre las piedras de Mandeville y las del *Apocalipsis* no sería tan relevante, puesto que, según Reader (1981: 442), el valor simbólico de éstas residía en su número (en conexión con la escatología judía en donde se origina) y no en su listado, que podía variar entre las distintas obras rabínicas.

¹¹ “Dowtyr, whan thu art in hevyn, thu schalt mown askyn what thu wylt, and I schal grawnte the al thi desyr. [...] and so schalt thu dawnsyn in hevyn wyth other holy maydens and virgynes, for I may clepyen the dere abowte and myn owyn derworthy derlyng. I schal sey to the, myn owyn blyssed spowse, ‘Welcome to me wyth al maner of joye and gladnes, her to dwellyn wyth me and nevyr to departyn fro me wythowtyn ende, but evyr to dwellyn wyth me in joy and blysse, wech non eye mayse, ne eer heryn, ne tunge telle, ne non hert thynkyn, that I have ordeynd for the and for alle my servawntys the wech desyryn to lofe me and plesyn me as thu dost” (*Book*, p. 39).

¹² Pese a no confiar excesivamente en las teorías psicoanalíticas a la hora de interpretar obras literarias, en este caso concreto sí creo que la autora recurre a la imagen de las vírgenes apocalípticas para dar salida a una obsesión psicológica sobre su actitud vital completamente opuesta. Su lamento sobre la pérdida de pureza virginal es explícito en este sentido, más aún tras habernos ofrecido una escena localizada en el trono celestial donde se hallan las vírgenes apocalípticas: “A, Lord, maydonys dawnsyn now meryly in

escenificación del acto ante un trono celestial, imagen que repite únicamente en las descripciones más elaboradas de la unión con el Cordero (caps. 15 y 35), sólo puede proceder de la sede beatífica descrita en el *Apocalipsis*, al que han sido añadidos otros elementos procedentes de visiones escatológicas medievales. El resultado, el icono denominado “Trono de Gracia” (desarrollado de forma plena bien entrada la Edad Media), combinaba la imaginería apocalíptica con otros elementos simbólicos (la coronación, el amor trinitario, el papel de la Virgen María como *mediatrix*, etc.) en una escena que no llegaba a perder el valor escatológico de la acción, pero que tenía una función más inclinada hacia el aspecto devocional. Al elegir esta imagen, Kempe se muestra consciente de que su vaticinio sobre su propia salvación al final de los tiempos podía considerarse un acto excesivamente presuntuoso a los ojos de la divinidad, por lo que opta por una imagen primariamente piadosa, antes que por un icono explícitamente escatológico: así, al igual que en la mística carmelita (origen más que probable de su empleo en la obra),¹³ la escena de la unión mística con Dios se convierte en una alabanza directa a la magnificencia del Altísimo, sin renunciar a la promesa salvífica a la que Kempe aspira. El aspecto escatológico de la imagen, por lo tanto, se atenúa en gran medida pero nunca llega a perderse, logrando de algún modo eliminar el tono sacrílego que podía suponer para la autora el hecho de identificarse con una de las elegidas por Cristo en su trono celestial.

Otra imagen del *Apocalipsis* que se repite insistentemente en varios escritos de viajes es la del “Libro de la Vida” que se abrirá para congregar a los llamados al Juicio

hevyn. Schal not I don so? For becawse I am no mayden, lak of maydenhed is to me now gret sorwe; methynkyth I wolde I had ben slayn whan I was takyn fro the funt ston that I schuld nevyr a dysplesyd the, and than schuldyst thu, blyssed Lorde, an had my maydenhed wythowtyn ende. A, der God, I have not lovyd the alle the days of my lyve, and that sor rewyth me; I have ronnyyn away fro the, and thow hast ronnyyn aftyr me” (*Book*, p. 38). Sobre la enorme distancia entre esta figura milenarista y su propia entidad sexual, nos dice Fries: “The very number of her children, fourteen, might have reminded her more learned hearers of St. Paul’s injunction against fertility as a necessary preparation for the *parousia*” (1984: 229).

¹³ Son varios los estudios que defienden la procedencia carmelita de la iconografía usada en los pasajes de la unión con el Cordero, como Yoshikawa (2003: 95 y 2007: 117-9).

Final (Ap 20:12). En esos escritos, la creencia popular de que el libro contendría los nombres solamente de aquellos que se salvarían al final de los tiempos se impone sobre el verdadero valor del *liber vitae* juanino (que englobaría sin distinción a toda la humanidad),¹⁴ con lo que de nuevo observamos la aparición de una mitología apocalíptica divulgativa por encima de la tradición directamente extraída de la Biblia. El “Libro de la Vida” pierde sus facultades como *liber iudicarium* y se transforma en un icono salvífico, en el que cada autor aspira a estar registrado, especialmente tras haber completado el peregrinaje que está acometiendo: las indulgencias recibidas a lo largo del viaje y, sobre todo, la remisión completa obtenida por haber llegado al destino, deberían garantizar la aparición del nombre del peregrino en el libro apocalíptico (Capgrave, *Solace*, pp. 83 y 150). Sin embargo, para algunos autores la imagen del *liber vitae* tiene un significado aún más reducido, puesto que se restringe a una nómina en la que únicamente se registra a los santos distinguidos por Dios antes de los acontecimientos de la Parusía. Torkington, por ejemplo, al describir un convento veneciano, mencionará el Libro para consignar en él a seres cuya redención no se espera tras el *pleroma* apocalíptico, sino que ya ha sido garantizada en el momento presente:

Item at Venese ys a place of Nonnys which ys callyd Seynt Johnis Zachari, in a Coffe by hynd the hiht Auter lies the holy body of Zachari, fatther of Seynt John Baptiste, And other ii holy bodys whose namys be wretyng *in libro vite*. (*Oldest*, p. 9)

Esta utilización del Libro como símbolo de genuina santidad, que en realidad nos retrotraería al icono que existía en determinados textos pseudo-epigráficos,¹⁵ podría

¹⁴ Sobre esta confusión en la Edad Media, más común de lo que en un principio puede pensarse, vid. Emmerson (1992: 331) y Szyttia (1992: 374-5).

¹⁵ Escritos como *1Enoch* (104:1-7) o *Jubileos* (36:10) distinguen entre un libro donde se inscriben los nombres de santos, profetas y mártires salvados previamente al Juicio y un *liber iudicarium* donde aparecen todos aquellos que deben enfrentarse al proceso al final de los tiempos. Obviamente, ni Torkington ni Kempe están tomando la imagen de estas obras pseudo-epigráficas, pero la confusión entre estos libros no debía ser infrecuente en el pensamiento teológico temprano (Beale 1999: 1033).

hallarse tras la fantasía onírica de Margery Kempe, donde la peregrina profetiza su propia salvación y entrada en los cielos, al estilo de otras visionarias medievales:

[S]che fel in a lityl slomeryng, and anon aperyd verily to hir syght an awngel al clothyd in white as mech as it had ben a lityl childe beryng an howge boke befor hym. Than seyde the creatur to the childe, er ellys to the awngel, “A”, sche seyde, “this is the boke of lyfe”. And sche saw in the boke the Trinite and al in gold. Than seyde sche to the childe, “Wher is my name?” The childe answeyde and seyde, “Her is thi name at the Trinite foot wretyn”, and therwyth he was ago, sche wist not how. And anon aftyr ovr Lord Jhesu Crist spak unto hir and seyde, “Dowtyr, loke that thu be now trewe and stedfast and have a good feith, for thi name is wretyn in hevyn in the boke of lyfe, and this was an awngel that gaf the comfort. (*Book*, p. 151)¹⁶

Patmos, pese a no ser un elemento realmente relevante en el *Apocalipsis* (salvo por constituir el lugar de origen de su autor) era invariablemente asociada con el libro bíblico cada vez que los viajeros pasaban por la isla. La confusión patente que todos ellos mostraban acerca de la autoría de la obra, normal a lo largo de la Edad Media, época en la que nadie distinguía entre el visionario Juan y el discípulo preferido de Cristo, no impide que los peregrinos que hacían parada allí en su itinerario hacia Tierra Santa recordaran la relevancia del lugar en la historia del Cristianismo. La mención, incluso, podía adornarse con alguna anécdota que reforzara su conexión con el ámbito escatológico, aunque nunca pretendía añadir un mensaje de corte apocalíptico.¹⁷ La isla,

¹⁶ En un principio, da la impresión de que Kempe recurre a la imagen escatológica tal y como aparece en el *Apocalipsis*, con la única distinción (ya comentada) de que el Libro se circunscribiría a los salvados en el Juicio Final: el uso del ángel que porta la lista, la mención del cielo asociada al acto o, incluso, la apreciación de que el libro es “howge” (frente a la nómina de santos que sería reducida) apuntan en esa dirección. Sin embargo, el contexto en el que se introduce dicho sueño, destinado a garantizar la veracidad de las dotes visionarias de la protagonista, y sobre todo los patrones literarios que utiliza Kempe, nos llevan a considerar una función superior para el símbolo en este caso. Con esta visión, Kempe está imitando a Sta. Brígida de Suecia en sus *Revelaciones*, quien utiliza frecuentemente el icono del *liber vitae* para proclamar su don profético (lib. IV, lib. VII, etc.). Kempe, al soñar con su nombre inscrito en el Libro apocalíptico, no sólo se procura la garantía soteriológica (para la que utilizará multitud de recursos a lo largo de su obra), sino que legitima de forma unilateral la condición de profetisa que sus oponentes eclesiásticos le negaban. Considerando la proximidad de su nombre con el de la Trinidad, Tímea Szell estima que en la escena “Kempe seeks out the quintessential Book of all books, the worthiest antecedent of her own, to establish her supreme importance in creation” (1992: 81).

¹⁷ La versión *Cotton* de Mandeville, tras recordar la importancia del emplazamiento, recoge un episodio de Boldensele donde se resalta la vertiente beatífica del visionario: “[A]nd there dyede Seynte John and

no obstante, formaba parte de un bagaje imaginario común al que ningún narrador se resistía cuando pasaba cerca.

Tampoco formaba parte del *Apocalipsis* juanino, y sin embargo se asociaba de forma directa a él, la creencia de que el Juicio Final tendría lugar en el Valle de Josafat una vez que se hubiera producido la Segunda Venida. La entidad exegética que cobraron las palabras de Joel (3:1-2) durante la época escolástica sirvió para fijar inicialmente la significación mítica de este lugar,¹⁸ pero la literatura de viajes medieval contribuyó a su expansión definitiva por Europa: muchos de los peregrinos que llegaban a Jerusalén, como Felix Fabri (Stewart 1893: 491-2) o el anónimo autor de la famosa Guía a Palestina del XIV (Bernard 1894: 17), transmitían la sensación fabulosa de que el emplazamiento poseía una atmósfera especial que no dejaba lugar a dudas acerca de su importancia en el tiempo último, algo que debía ser explotado en el mismo Valle por los comerciantes que querían aprovecharse de los peregrinos.¹⁹ Esta convicción se incorpora en distintas narraciones inglesas de forma puntual (Fitzsimmons, p. 36; *The Itinerary of a Certain Englishman*, p. 71; Torkington, p. 68), aunque será Mandeville quien se muestre más interesado en la idea:

was buryed behynde the high awtiere in a tounge. And there is a fair chirche, for Cristene men weren wont to holden that place always. And in the tombe of Seynt Iohn is nought but manna, that is clept aungeles mete, for his body was translated into Paradyse. [...] And yee schulle vnderstonde that Seynt Iohn leet make his graue there in his lyfe and leyd himself thereinne alle quyk, and therefore somme men seyn that he dyed nought but that he resteth there til the Day of Doom. And for sothe there is a gret merueyle, for men may see there the erthe of the tome apertly many tymes steren and meuen as there weren quykke thinges vnder” (*Cotton*, pp. 15-6). En la *Metrical Version*, además, encontramos un pasaje donde el mismo profeta es salvado por Cristo de ser quemado en aceite hirviendo, que debía ser común en los anecdotarios de Roma para aumentar las conexiones de esta ciudad con Tierra Santa (*Metrical*, ll. 172-6).

¹⁸ Especialmente a través de las obras de Honoré d’Autun (*Sacramentaria*, 62), Rupert de Deutz (*Commentaria in Ioel*, 1. 3) y Petrus Lombardus (*Sententiarum libri quattuor*, lib. IV, 48.4). Sobre la progresión exegética de este mito, vid. Hall (1993: 81-2).

¹⁹ Prescott, a partir del testimonio de Felix Fabri, nos relata la anécdota de cómo los nativos de Jerusalén intentaban convencer a los peregrinos del espacio limitado del Valle ante tamaño acontecimiento para, nos imaginamos, sacar algún beneficio de sus temores escatológicos: “They were now in that Valley of Jehosaphat, in which, according to tradition, the Last Judgment would take place. For this event many considered it desirable to make sure of a seat, and pilgrims would do this, for themselves and their friends, piling stones whereon they may sit on the day of judgment’. Simple and stay-at-home folk were much interested in the valley and would earnestly inquire of returning pilgrims how big it was. Felix was a little puzzled how to answer this question. The valley was small. ‘...in its present form it would hardly be able to take in one nation, for all the Swabians who are now actually alive could barely find standing room in it.’” (1954: 130-1).

In that hille Thabor oure lord transfigured Him before Seynt Peter, Seynt Iohn, and Seynt Iame, and there thei sawgh gostly Moyses and Elye the prophetes beside hem. [...] In that hille and in that same place at the Day of Doom iiii. aungeles with iiii. trompes schulle blowen and reysen alle men that hadden suffred deth sith that the world was formed from deth to lyue, and schulle comen in body and soule to iuggement before the face of oure lord in the vale of Iosaphath. And the doom schalle ben on Estre Day, such tyme as oure lord aroos. (*Cotton*, p. 83)

La imagen de Mandeville es tremendamente ambigua, porque combina al menos tres tradiciones diferentes alrededor del mito de Josafat. El emplazamiento del Juicio coincide con el de la transfiguración de Cristo (para Mandeville, el Monte Tabor y el Valle de Josafat están unidos) y con el lugar donde se encuentra la tumba de la Virgen María (como nos ha dicho momentos antes)²⁰, por lo que las propiedades escatológicas de dicha localización quedan fuera de toda duda. Sin embargo, llama más la atención la convocatoria al Juicio que escenifica el autor inglés, puesto que es una imagen confeccionada a partir de distintos elementos procedentes del *Apocalipsis* que no conocía precedente en la literatura de viajes anterior: la llamada a Juicio en el original bíblico no se hace por medio de ángeles, sino por la apertura de los libros, aunque sabemos que los ángeles son los principales anunciadores de cada uno de los acontecimientos ocurridos antes; además, sabemos que las trompetas son uno de los símbolos centrales en la obra juanina en su función de provocar los desastres que inician el tiempo de tribulación (Ap 8-11), pero son siete (y no cuatro como indica Mandeville) las que se utilizan al abrir el séptimo sello. El antecedente más próximo que existe sobre esta imagen que nos ofrece Mandeville se hallaría en la tradición, exclusivamente anglosajona, que incluía la figura del arcángel San Miguel en la llamada al Juicio Final,

²⁰ “Also in the myddel place of the vale of Iosaphath is the chirche of oure lady, and it is of xliiii. degrees vnder the erthe vnto the sepulchre of oure lady” (*Cotton*, p. 69). Tanto la transfiguración de Cristo como el enterramiento de la Virgen serían tradiciones muy antiguas y conocidas, aunque de forma separada. La transfiguración en el Monte Tabor ya se encuentra en el evangelio (Lc. 9:28-36) y la localización de la tumba de la Virgen en Josafat viene originariamente del *Transitus Mariae* (s. V) que retomaron muchas obras religiosas durante la Alta Edad Media. La mención de ambos episodios junto a la profecía del Juicio Final es original de Mandeville, aunque el hecho de que no lo haga de forma consistente nos indique que posiblemente no es consciente de la superposición de lugares que está realizando.

acompañado de cuatro ángeles con trompetas,²¹ pero esta tradición contiene multitud de elementos visuales (incluida la presencia del propio San Miguel) que el viajero despreciaría con una actitud poco acostumbrada en él.²² No da la impresión, por lo tanto, de que exista ninguna corriente escrita que justifique la escena representada en *Mandeville's Travels*, por lo que parece que nuevamente el autor recurrió a su inventiva, inspirada por un amplia (aunque desordenada) familiaridad con la imaginaria apocalíptica, para adornar la idea asociada al Valle de Josafat del modo más impactante posible para el lector.

No siempre, sin embargo, se recurría en estos escritos de viaje al libro del *Apocalipsis* como única fuente de imaginaria milenarista. El repertorio del que disponían los autores aumentaba con la inclusión de motivos procedentes de la literatura apocalíptica extracanáica, aun cuando la recepción de estas imágenes no se hiciera por contacto directo con dichas obras pseudo-epigráficas o parabíblicas (muy poco probable en las relaciones de viaje analizadas) sino por la utilización posterior de éstas en textos religiosos patrísticos y medievales. Así, el uso que Capgrave hace del dragón que intenta destruir Roma (“Ther was a dragon in Rome of grete quantite whch killid mech puple...”, *Solace*, p. 166), que parece proceder de tradición barúquica a pesar de los

²¹ Dentro de la tradición devocional anglosajona alrededor de la figura del Arcángel se desarrolló esta leyenda en la que San Miguel, junto con la Virgen María y San Pedro, intentaba interceder ante el trono celestial para que Dios retrasase el Juicio Final. Tras no atender a sus súplicas, Dios obligaba al Arcángel a convocar a vivos y muertos, ayudado por con cuatro ángeles que tocaban trompetas desde los cuatro confines terrestres, acto que se prolongaría durante siete días. La Blickling Homily X (conocida como “The End of the World is Near”) relata así este pasaje: “Þonne æfter þeossum þingum biþ neh þæm seofþan dæge. Ond þonne hateþ Sanctus Michahel se heahengl blawan þa feower beman æt þissum feower endum middangeardes, ond awecceþ ealle þa lichoman of deaþe, þeah þe hie ær eorþe bewrigen hæfda, oþþe fixas toslitan, oþþe on ænige wisan of þisse worlde gewiton. Ealle hie sceolan þonne arisan ond forþgan to þam dome, on swylcum heowe swa hie ær hie sylfe gefrætwoodan” (Kelly 2003: 66). Sobre este motivo y su lugar en el culto a San Miguel en la literatura anglosajona, vid. Callahan (2003: 190-1).

²² Aparte del hecho significativo de que no existe ninguna otra prueba a lo largo de la obra de que Mandeville conociese algún texto (menos aún homilético) del *corpus* literario anglosajón. La única fuente de este período que podría haber sido utilizada por Mandeville sería Bede en alguno de sus opúsculos religiosos.

pocos detalles que se nos ofrece de su figura,²³ no responde más que a una adaptación de una anécdota fantástica que la *Legenda aurea* incluía al relatar la hagiografía de San Silvestre (cap. XII, 3). Igualmente, la aparición en Mandeville de gigantes dentro de la estirpe de Cam, engendrados a partir de la unión de mujeres con demonios y otros seres del inframundo,²⁴ establece unas conexiones obvias con la leyenda de estos seres representada en el *corpus* henóquico,²⁵ aunque el autor medieval acuda al *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (XXIX, 71) para recogerla. La visualidad retórica de estos iconos, y no su valor significativo como protagonistas milenaristas (y, menos aún, su procedencia de fuentes apocalípticas) facilitan su inclusión dentro de las descripciones de tierras remotas.

Lo mismo ocurre con la imaginería profética (originariamente apocalíptica) que representaba a personajes reales por medio de animales simbólicos, popularmente aceptada en la literatura política de la Baja Edad Media, y que aparece en algunas de estas narraciones para describir la situación que el viajero dejaba en su propio país. Los enfrentamientos entre el león y el dragón de William Wey (*Itineraries*, p. xii), el listado de tierras y posesiones que “the lion’s cub” (Edward II) posee según Simon Fitzsimmons (*Itinerary*, p. 2), o la asociación entre el carnero y Henry I que Giraldus insinúa al detallar las dotes proféticas de los flamencos (*Itinerarium*, p. 81), eran parte

²³ Su equivalente más próximo sería el dragón que aparece en *3 Baruch* 4:4, aunque también se asemeja al del *Apocalipsis de Abrahán* 31:1-3. Estamos, en definitiva, ante la variación del icono del *draco caelestis*, procedente de la tradición gnóstica, cuyo máximo representante es la criatura que aparece en *Pistis Sophia* 3:126.

²⁴ “And that tyme the fendes of Helle camen many tymes and leyen with the wommen of his generacoun and engendred on hem dyurse folk, as monstres and folk disfigured, summe withouten hedes, summe with grete eres, summe with on eye, summe geauntes, sum with hors feet, and many other of dyurse schapp ayenst kynde” (*Cotton*, pp. 160-1). Previamente, Mandeville había hecho otra referencia a los gigantes que habitaron la tierra, también conectada de algún modo con la descendencia cainita: “And it was clept somtyme the vale of Mambree, and sumtyme it was clept the vale of teres because that Adam wepte there an c. yeer for the dethe of Abelle his sone that Caym slowgh. And there duelleden somtyme the geauntz” (*Cotton*, p. 48).

²⁵ La referencia obvia es el *Libro de los Gigantes* maniqueo, aunque estaba mucho más difundida la imagen que aparecía en el “Libro de los Vigilantes” (caps. 6-36 de *1 Henoc*), pese a que los seres que engendraban los gigantes en éste eran ángeles corruptos. Igualmente podría recurrirse al *Libro de Noé* o a *3 Henoc* para hallar estos seres, todos ellos dentro de la misma tradición. Sobre esta figura mitológica, vid. García Martínez (1992).

de una retórica establecida y difundida entre todos los autores que trataban temas políticos, a pesar de proceder en su mayor parte de los *Oráculos Sibílicos* y de otras tradiciones apocalípticas apócrifas.²⁶ Los autores no necesitaban para ello volver su mirada a estos textos parabíblicos, sino que les bastaba hacerlo hacia la retórica vaticada exhibida en las leyendas de profetas contemporáneos como John of Bridlington, Thomas Rymour o el propio Merlin, para toparse con estas imágenes; también esos textos modernos mantenían el tono apocalíptico original. Pese a que en ninguno de los casos existentes en los escritos de viajes haya vestigios de pensamiento escatológico, sus autores usaban una imaginaria marcadamente teleológica, lo que proporcionaba a las figuras así retratadas un halo especial de misterio.

Capítulo aparte supone la aparición de iconos emparentados con los *Vaticinia ex eventu* (ya fueran los originales de los *Oráculos Sibílicos*, ya continuaciones apócrifas de los mismos durante la Edad Media). Éstos desvelan una comprensión parcialmente milenarista por parte de los autores de las calamidades y los desastres naturales, lo que constituye un fenómeno mucho más importante que el simple uso de la propia imaginaria. Cuando Giraldus encuentra señales vaticadas en la lucha y muerte de todos los peces de un lago normando,²⁷ en la aparición de las rocas de una montaña cercana a Lanthoni,²⁸ o en la invasión imparable de un ejército enemigo,²⁹ posiblemente esté

²⁶ Ya hemos tratado de un caso específico de este tipo de imágenes en un capítulo anterior (*supra* 6.3) y volvemos a remitir a los dos estudios principales sobre esta retórica apocalíptica y profética, que son Taylor (1911) y Coote (2000).

²⁷ “In Normandy, a few days before the death of Henry II, the fish of a certain pool near Seez, five miles from the castle of Exme, fought during the night so furiously with each other, both in the water and out of it, that the neighbouring people were attracted by the noise of the spot; and so desperate was the conflict, that scarcely a fish was found alive in the morning; thus, by a wonderful and unheard-of prognostic, foretelling the death of one by that of many” (*Itinerarium*, p. 17). Una imagen cercana aparece en Mandeville cuando habla de cómo las aguas de un mar de Libia llegan a arder durante un tiempo, con lo que todos los peces acaban muriendo (*Cotton*, p. 106).

²⁸ “It is also wonderful that when, after a diligent search, all the stones have been removed from the mountains, and no more can be found, upon another search, a few days afterwards, they reappear in greater quantities to those who seek them” (*Itinerarium*, p. 42).

²⁹ “[O]f which place [Ryd Pencarn] Merlin Sylvester had thus prophesied: ‘Whenever you shall see a mighty prince with a freckled face make an hostile irruption into the southern part of Britain, should he

recogiendo estas imágenes de leyendas con un amplio bagaje apocalíptico,³⁰ pero nos resulta más significativa su creencia de que las catástrofes naturales pudieran usarse para profetizar acontecimientos clave en la *Heilsgeschichte*. Detrás del recurso a la retórica catastrofista profética que Giraldu hace repetidamente en su viaje, al igual que tras la aceptación lógica por parte de Kempe, de que Dios domine los elementos naturales y los pueda manejar con propósitos esclarecedores,³¹ se encuentra la mentalidad apocalíptica que dio pie originariamente a los *Vaticinia ex eventu*. Los desastres naturales formaban parte de un plan divino y tenían una significación precisa dentro de un designio superior, por lo que cada vez que estos autores introducían alguna de estas anécdotas en sus relatos, a través normalmente de imágenes milenaristas, sin llegar a manifestar un mensaje apocalíptico, lo que venía a reafirmar era su convicción de la existencia de un diseño histórico creado por Dios.

Un remanente escatológico, no obstante, queda en los nuevos textos medievales cuando se utiliza este cúmulo de imágenes procedentes de textos apocalípticos, prueba de que los autores no son completamente ajenos a su significación original. Varias de las tierras baldías y de desolación que aparecen en estas narraciones de viajes parecen componerse a partir de motivos tomados de la literatura apocalíptica,³² lo que resulta propicio para introducir algún detalle milenarista que acentúe la miseria o la iniquidad propia de estos territorios. En sus recorridos, los viajeros darán cuenta de regiones cuyos habitantes sufren condiciones extremas por circunstancias geográficas o climáticas (al estilo de la zona al sur de Mauritania en *Mandeville's Travels*), así como

cross the ford of Pencarn, then know ye, that the force of Cambria shall be brought low" (*Itinerarium*, p. 57)

³⁰ En estos casos concretos, la lucha entre peces es común en textos escatológicos procedentes del *Zohar* judío, la montaña que se regenera es propia de la tradición de *1 Henoc* (24-25) y las profecías que anuncian desastres apocalípticos por medio de invasiones enemigas son innumerables.

³¹ "Dowtyr, thu seist how the planetys ar buxom to my wil, that sumtyme ther cum gret thundirkrakkys and makyn the pepil ful sor afeerd" (*Book*, p. 133)

³² La tradición pseudo-epigráfica apocalíptica es especialmente proclive a este tipo de descripciones como expresión del castigo máximo que Dios podía imponer a un pueblo. Ejemplos de estos retratos desoladores pueden encontrarse en *3 Baruch* (8:5) o en la *Narración de Zosimus* 2:8.

de otras que se hallan en la misma situación por imposición o castigo divino; en éstas últimas, las imágenes utilizadas para describir la penuria del país recuperan en gran medida las propias de la apocalíptica clásica, siendo rematadas por alguna alusión a la pena espiritual que soportan.

Un ejemplo lo observamos en la descripción de la región persa de Havyson a la que llega Mandeville cuando transita por los territorios del Gran Khan (*Cotton*, cap. 28). Esta “lond of derknesse”, en la que el viajero no llega a adentrarse por no haber luz durante varias jornadas, existe como castigo a un antiguo emperador de Persia que perseguía a los cristianos y se mantendrá así por designio divino (y aquí se encuentra la insinuación apocalíptica) hasta el día del Juicio Final.³³ Su descripción, no obstante, presenta bastantes correspondencias con varias “tierras de tinieblas” descritas en la corriente apocalíptica henóquica,³⁴ donde la oscuridad permanente se erige como uno de los castigos más terribles que la divinidad podía imponer. En cierto modo, aunque lo conciso de las descripciones no permite afirmarlo a ciencia cierta, esto es extensible a las tierras de noche perpetua que, tanto Mandeville como el narrador de Guylforde describen ante las entradas a sus Paraísos Terrestres,³⁵ regiones que están muy próximas ideológica e iconográficamente a las tierras de oscuridad que aparecen las visiones de

³³ “And thei seyn that the derkness befelle be myracle of God. For a cursed emperour of Persie that highte Saures pursuede alle Cristene men to destroye hem and to compelle hem to sacrificise to his ydoles, and rood with grete host in alle that euer he myghte for to confounde the Cristene men. [...] And anon the Cristene men kneleden to the grounde and made hire preyeres to God to sokoure hem. And anon a gret thikke clowde can and couered the emperour and alle his hoost. And so thei enduren in that manere that thei ne mowe not gon out on no syde, and so schulle thei euermore abyden in that derkness tille the Day of Dome be the myracle of God” (*Cotton*, p. 188).

³⁴ Especialmente con el pasaje que encontramos en 2 *Henoc* 5:10. La similitud con la tradición henóquica tampoco debe extrañar, ya que la fuente principal que Mandeville utiliza en esta sección de su viaje es el *Flos historiarum terrae Orientis* (I, 10) de Hayton el armenio, obra muy dada al uso de literatura parabíblica a la hora de relatar leyendas orientales. De hecho, algunas de las temáticas que Chaucer conocía procedentes de la literatura apocalíptica extracanónica (como el motivo del Preste Juan que recoge en *The Squire's Tale*) le vienen de su lectura de Hayton, como afirma DiMarco (2002: 64).

³⁵ Respectivamente: “And there is the derke regyoune where no man may see nouthre be day ne be nyghte, as thei of the contree seyn. And that desert and that place of derknesse duren fro this cost vnto Paradys Terrestre, where Adam...” (*Cotton*, p. 219), y “This deed See is the place wher as stode the .v. cytie that sanke for synne, and all the lond that bylonged and joyned vnto the sayde .v. cytyes [...] and nyghe unto the sayd see it is comenly derke as hell.” (*Pylgrymage*, p. 53).

lugares celestiales de algunos apocalipsis pseudo-epigráficos y que hacían resaltar la dicha de los salvados en contraste con la amargura eterna de los enemigos de Dios.³⁶ El significado escatológico estaba buscado por los narradores medievales, así que no es extraño que recurriesen a un *corpus* de imágenes milenaristas cuya huella apocalíptica todavía conservase parte de su vigor.

A todo esto habría que añadir todo un surtido de referencias, insinuaciones y expresiones escatológicas que, sin una procedencia definida dentro del repertorio textual apocalíptico, conformaban una retórica milenarista característica que reflejaba arquetipos mentales propios de cualquier escritor medieval. Las relaciones de viajes no podían evitar hablar de “the lond of Promyssioun”, expresión teleológicamente marcada como hemos dicho anteriormente,³⁷ para recordar que Tierra Santa era un trasunto (o, al menos, debería serlo de no estar en manos sarracenas) del Reino al que todos los cristianos aspiraban una vez concluyera este eón. Asimismo, se recurría a la “wrathe of God” para amenazar a los territorios desobedientes de los deseos divinos con su completa aniquilación, implicando que no había de esperar a la Segunda Venida para que ésta se produjera.³⁸ Margery Kempe, por ejemplo, es muy dada a poner en boca de Cristo advertencias amedrentadoras de dimensiones e imagería apocalípticas,³⁹ con lo que, según transcurre su obra, podemos observar cómo acaba por utilizar la escatología

³⁶ Pueden verse ejemplos de esto en *1 Henoc* 7:1, *1 Henoc* 17:2, *Apocalipsis de Pablo* 31, etc.

³⁷ Con esta expresión abre Mandeville su relato mostrando su deseo de llegar a Tierra Santa. La etimología de la palabra “promyssioun” (poco frecuente en la literatura medieval inglesa) la relaciona con la promesa a realizarse al final de los tiempos, pese a que el original altotestamentario (Hebreos 11:9) apunte a un lugar real. Sobre su sentido teleológico, vid. Higgins (1997: 34).

³⁸ “[W]hoso breketh hem or cutteth hem in two, he schalle fynde within hem coles and cyndres in tokene that be wratthe of God the cytees and lond were brente and sonken into Helle” (Mandeville, *Cotton*, p. 74). El original bíblico, obviamente, está en el *Apocalipsis* (15:1), pero es una expresión común en el pensamiento milenarista.

³⁹ “[S]umtyme, dowtyr, thu seest how I sende gret levenys that brennyn chirchys and howsys. Also sumtyme thu seest that I sende gret wyndys that blowyn down stepelys, howsys, and trees owt of the erde and doth mech harm in many placys, and yet may not the wynd be seyn but it may wel be felt. [...] And sumtyme, dowtyr, I make erdedenys for to feryn the pepil that thei schulde dredyn me. And so, dowtyr, gostly have I don wyth the and wyth other chosyn sowlys that schal ben savyd, for I turne the erthe of her hertys upso down and make hem sore afeerd that thei dredyn venjawnce schulde fallyn on hem for her synnys” (*Book*, p. 133).

en su provecho cada vez que alguien se opone a sus deseos.⁴⁰ Finalmente, la muerte de alguno de los compañeros de viaje, despertaba una retórica tétrica, procedente en ocasiones de los escenarios infernales de apocalipsis parabíblicos, que transformaba la individualidad del incidente en un hecho de consecuencias colectivas.⁴¹ En todos ellos, el discurso apocalíptico forma parte de una conducta ideológica habitual en su época, que emplearía estas expresiones, al igual que la mayor parte de las imágenes anteriormente vistas, de forma instintiva y que en pocos casos reflexionaría sobre el peso de la tradición que las soportaba.

⁴⁰ Es muy curiosa, en este sentido, la amenaza que la peregrina lanza al patrón de un barco que se niega a dejarla subir a bordo, ya estando de vuelta en Inglaterra: “Syr, yf ye put me owt of the schip, my Lord Jhesu schal put yow owt of hevyn, for I telle yow, ser, owr Lord Jhesu hath no deynté of a ryche man les than he wil be a good man and a meke man” (*Book*, p. 79)

⁴¹ Véase cómo describe Fitzsimmons la muerte del hermano Hugh, uno de los frailes en su expedición: “[W]hen I considered myself deprived of a companion to whom I was bound by the bitumen of love, at once I began from the beginning of the interjection to say: ‘Woe, woe, and for the dead man in the land of the Egyptians I fell like Magdalen into the snares of sorrow [...]. This indeed was the most subtle begetter of the pang of mourning and of grief, excluding all consolation of heart. This is the toothed pit which with rapacious bites swallows up all joys: this is that poisoned arrow of grief, which without mercy pierced by bowels and wounded me horribly with the dart of sorrows and pains” (*Itinerary*, pp. 37-8). Muchas de estas imágenes eran convencionales en la iconografía que exhibían los apocalipsis con visiones del inframundo. Sobre esta clase de elementos visuales, vid. Himmelfarb (1983: 127-68).

8.8. APOCALIPTICISMO EN EL NIVEL ICONOGRÁFICO

La repercusión que el pensamiento apocalíptico podía ejercer sobre las ilustraciones que iluminaban los textos de un *corpus* tan reducido como el que nos ocupa era más bien exigua. La escasez no sólo de escritos de viaje en la Inglaterra medieval, sino también de manuscritos en los que cada uno de ellos nos ha llegado (un solo ejemplar, en la mayor parte de las obras, con la única excepción de *Mandeville's Travels*) limitaba enormemente la posibilidad de influencia iconográfica. Además, pese al discurso tan visual que estos escritos mostraban, no existía una tradición señalada de ilustración de viajes o peregrinajes, posiblemente gracias a que muchas de estas obras se utilizaban como guías en el camino,¹ por lo que no permitirían grandes lujos iluminativos en su producción: frente a otros géneros literarios (normalmente religiosos) que acostumbraban a decorar de forma esmerada los textos escritos, no existe, ni en Inglaterra ni en el resto del continente, ningún ciclo ilustrativo común para este tipo de obras, con lo que es natural que los pocos manuscritos originales de viajes iluminados que nos han llegado muestren una gran diversidad de estilos, temáticas e incluso materiales en sus imágenes.

Es por ello por lo que la cantidad de textos ilustrados que podemos analizar dentro de nuestro *corpus* se reduce de forma drástica. La mayor parte de las relaciones

¹ Sobre la costumbre de realizar los peregrinajes con guías de viaje (o la misma Biblia) en la mano, vid. Holloway (1987: 218). La obra *Informaçon for Pylgrymes unto the Holy Lond* es el mejor ejemplo de este tipo de uso, ya que sabemos que fue empleada en muchas expediciones inglesas a lo largo del Renacimiento.

de viajes estudiadas nos han llegado a través de un único testimonio que no contiene ornamentación pictórica alguna,² en grandes compilaciones de textos variados que, de estar iluminadas, no siempre incluían imágenes acordes a cada texto en particular,³ o en impresos tempranos que sólo incluían imágenes procedentes de un repertorio común para obras de temática parecida.⁴ El único texto que parecía despertar el interés de los iluminadores era *Mandeville's Travels*, aunque de los casi 300 manuscritos existentes de esta obra, sólo 18 contienen alguna ornamentación visual, y de ellos no llegan a una docena los que exhiben imágenes que realmente apoyen el texto escrito (Kann 2002: 2). Las ilustraciones a nuestra disposición, por tanto, son verdaderamente limitadas.

Dentro de las versiones ilustradas de *Mandeville's Travels*, los pasajes que contenían temáticas o motivos relacionados con el pensamiento apocalíptico recibieron poca atención por parte de los iluminadores. La mayoría de las imágenes se centran en las *mirabilia* que el autor describe, por ser las que más refuerzo visual necesitaban a la hora de ser comprendidas por los lectores (aparte de ser perceptiblemente más impactantes), quedando pocos ejemplos de ilustraciones sobre episodios de la Historia Sagrada. En ninguno de los manuscritos que conozco se ilustran los episodios relacionados con las tribus de Gog y Magog, el nacimiento del Anticristo o el Paraíso Terrestre, por ejemplo, y el único caso donde se ilumina la profecía del Árbol de Seth (explicada anteriormente, Apéndice 5) la imagen no aporta ninguna significación

² Por ejemplo, el manuscrito BL Add. 61823, donde se halla la única copia de *The Book of Margery Kempe*; el Gonville and Caius College MS 449, con el *Itinerary* de Thomas Brygg; o el Bodleian MS 2322, que contiene *Ye Solace of Pilgrimes* de Capgrave.

³ La *Peregrinatio* de Saewulf se encuentra en el MS Corpus Christi College 111, junto con otros opúsculos históricos sin ninguna ilustración, como tampoco las tiene el Codex Ashmole 61 donde se halla *The Stations of Jerusalem* entre un gran número de romances y obras piadosas (véase su descripción en Shuffelton 2008). Las obras del *corpus* incluidas en el impresionante Vernon MS (*The Stations of Rome*, fragmentos de *Mandeville's Travels*) no tienen imágenes específicas para sus textos.

⁴ La imagen con la que se abre la edición de Pynson del *Pylgrymage* de Gylforde (STC 12549), la única exceptuando otras dos con los emblemas y escudos del impresor, es completamente convencional y se puede encontrar en otras ediciones de romances impresos por Pynson. Igualmente, la que se encuentra al principio de la edición de 1524 de Wynkyn de Worde de *Informaçon for Pylgrymes* (STC 14083) era la misma que se había utilizado en distintas guías de peregrinaje a Roma y a Compostela.

escatológica al texto (fig. 1).⁵ La misma representación de la ciudad de Jerusalén, cuando aparece (en el BL MS Add. 37049, fol. 3; o en el BL Harley MS 3954, fol. 44v), no contiene alusiones a su vínculo con la Nueva Jerusalén apocalíptica, mostrándose como una ciudad amuralla corriente. Era el milenarista, por tanto, un aspecto que no atraía especialmente a los ilustradores.



Figura 1

De hecho, las únicas conexiones que podrían establecerse con la iconografía milenarista vendrían dadas por la similitud con imágenes recurrentes en los diferentes manuscritos del ciclo de apocalipsis ilustrados anglo-normandos de los siglos XIII y

⁵ Se trata del fol. 157v en el MS. 2810 de la Bibliothèque Nationale de France que, además, acompaña a la leyenda cuando la relata Marco Polo en su *Divisament dou Monde* y no en la obra de Mandeville. Curiosamente, la imagen ofrece una escenificación muy cercana al esquema apocalíptico de la *apocatástasis* con la representación de Adán y Eva en el Edén (sin aparente justificación de acuerdo a lo que cuenta dicho episodio), un detalle de la época medieval con los peregrinos en Jerusalén (en sustitución del tiempo cristológico) y el icono del árbol encarnando la promesa escatológica, aunque estos elementos serían convencionales y no se pretendería ofrecer un mensaje más trascendental.

XIV. Es llamativo, en este sentido, el dibujo que ilustra los rituales idólatras practicados en Calamye en el MS Harley 3954 (fol. 36v) (fig. 2) por sus diferencias con respecto al relato original que nos ofrece Mandeville:

[A]nd tho ben grete ymages that thei clepen here goddes, of the whiche the leste is als gret as ii. men. And amonges theise othere there is a gret ymage more than ony of the othere that is alle couered with fyn gold and precious stones and riche perles, and that ydole is the god of false Cristene that han reneyed hire feyth. And it sytteth in a chayere of gold fulle nobely arrayed, and he hath aboute his necke large gyrdles wrought of gold and precious stones and perles. And this chirche is fulle richely wrought and alle ouergylt withinne. (*Cotton*, p. 128)

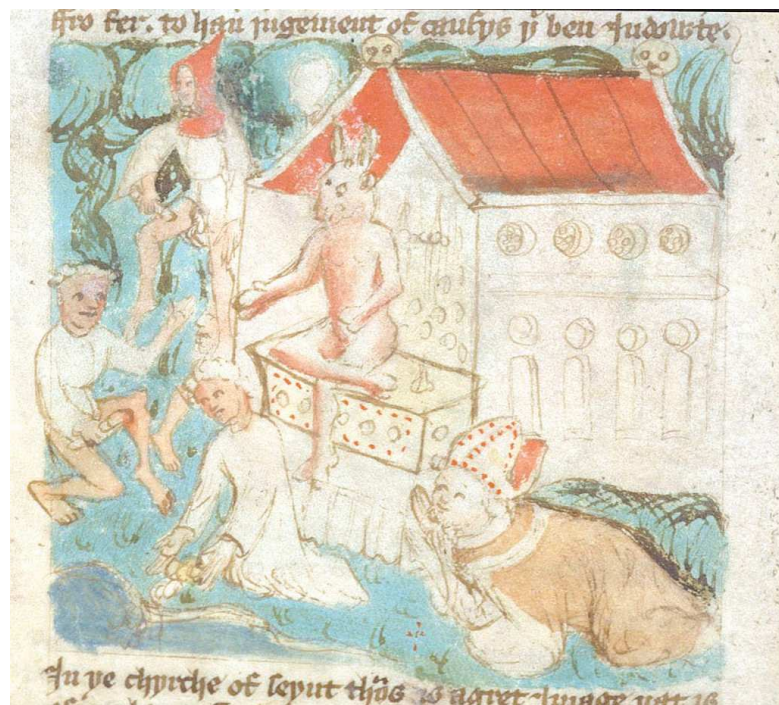


Figura 2

En contra de lo descrito por Mandeville, el ídolo de la ilustración no parece tener un gran tamaño, ni estar cubierto de oro y otras piedras preciosas; la imagen, en realidad, no parece representar una estatua inanimada, sino un ser con vida propia, dada

la postura tan natural que muestra y su actitud de acercamiento a los adoradores. Mandeville, además, no dice nada de que tenga una cabeza de animal (un bóvido, posiblemente) y, menos aún, de unos cuernos que la coronen, detalles que el ilustrador añade por su cuenta como típicos de los ídolos religiosos. Hay alteraciones sustanciales con respecto al retrato del texto mandeviliano que, curiosamente, acercan el icono a la escenificación de la adoración del Anticristo (Ap 13:14-5) que encontramos en algunos de los apocalipsis anglo-normandos.⁶ En estas obras, la figura de la Bestia, siguiendo el texto juanino, dejaba de ser una estatua para cobrar vida y encarnarse en un ser antropomórfico con cabeza de carnero (incluidos los cuernos, claro está, que han sido mencionados en Ap 13:11); su tamaño era similar al del resto de los humanos y su postura, sentado en un altar lujosamente adornado, era natural y condescendiente con sus fieles:⁷ en algunos casos, como el *Metz Apocalypse*, fol. 22v (fig. 3), incluso tenía las piernas cruzadas; extendía su brazo hacia los adoradores y éstos respondían levantando la mano en señal de respeto y devoción. En este caso concreto, las aportaciones del ilustrador del MS Harley 3954, en contraste con el relato original de *Mandeville's Travels*, dan la impresión de derivar hacia la iconografía del Anticristo según el ciclo apocalíptico anglo-normando.⁸

⁶ Véase una descripción detallada de ésta en Lewis (1995: 141-2).

⁷ Suzanne Lewis da la explicación en varias ocasiones de la conformación que ofrecían muchos de estos elementos iconográficos: "Whereas the statue in the aedicule conjured up for the thirteenth-century reader a familiar pictorial reference to pagan and purported Jewish idolatry, the nearly life-sized figure of the beast standing on a vested altar denotes a more directly blasphemous usurpation of the position customarily reserved for the Crucifix of Madonna" (1995: 141-2).

⁸ No es, sin embargo, esta cercanía con los iconos apocalípticos del ciclo anglo-normando algo frecuente. Hay casos, como la imagen que ilustra el dragón de la leyenda de la hija de Ypocras (incluida también en el MS Harley 3954, fol. 8v) que, teniendo a su disposición una representación consistente del ser en la tradición apocalíptica, ofrece una imagen completamente diferente al dragón milenarista del ciclo anglo-normando.



Figura 3

Mención aparte merece la incorporación de representaciones cartográficas en los manuscritos de los escritos de viajes, por la simbología religiosa que desplegaban en sus recreaciones de los espacios terrestres. Los *mappaemundi* medievales, como ya hemos dicho anteriormente, reflejaban unos niveles de representación que alcanzaban en su expresión el sentido alegórico espiritual y, con él, la dimensión escatológica de las zonas incorporadas a ellos. El aspecto de los mapas tenía poco que ver con la realidad material de cada continente y mucho más con su significación dentro del esquema ordenado por Dios (era, por lo tanto, menos espacial que temporal y religioso), por lo que cualquier aspecto apocalípticamente relevante influía desde el mismo momento de su concepción.⁹ Cuando estos *mappaemundi* acompañaban a los textos literarios, sus connotaciones significativas, incluidas aquellas relacionadas con las creencias escatológicas o milenaristas, formaban parte de la impresión que el lector recibía, y esclarecían o compendiaban muchas de las descripciones geográficas narradas en los

⁹ Sobre las funciones simbólicas de la cartografía medieval, vid. Woodward (1985). Ejemplos prácticos sobre cómo se manifestaban los dos principales motivos milenaristas, la leyenda de Gog y Magog y la sumisión completa del mundo al Juicio Final, en este tipo de mapas, las ofrecen Westrem (1998) y Gow (1998b), y Kline (2001: 53-83), respectivamente.

textos. Ejemplo de esto lo observamos en el mapa T-O que se introduce entre el “Epitome” de *Mandeville’s Travels* (MS Add. 37049, fol. 2v, fig. 4) que, además de plasmar gráficamente el motivo del *axis mundi* en Jerusalén con la localización de dicha ciudad en el centro del mapa, circunda el globo terráqueo con los cuatro ríos procedentes del Paraíso Terrestre, simbolizando el alcance total que dicho lugar constituía: el resto de lugares reales incorporados al mapa, desde la ciudades de Roma y Jerusalén hasta las selvas de lo que parece ser Asia, quedan conectadas por los cuatro ríos en una declaración de unidad universal bajo el ideal escatológico del Paraíso.¹⁰



Figura 4

¹⁰ No era esto lo normal en las apariciones del Paraíso Terrestre en los *mappaemundi* medievales. Al contrario que en este manuscrito, los mapas destinaban un lugar preciso para el Paraíso, normalmente en un extremo de la sección reservada al continente asiático. No obstante sí solía marcarse su función escatológica de algún modo, como era uniéndolo (a través de los ríos que proceden de él) con otros puntos especialmente espirituales. Así lo encontraremos, por ejemplo, en el Hereford Map, donde está conectado con la Torre de Babel, el Gólgota de Jerusalén y la sede del Juicio Final que preside todo el mapa (Kline 2001: 208). Sobre esta cuestión, vid. Scafi (1999: 59-63).

Mucho más interesante en este sentido es la interacción entre escritura e imagen que presenta el *Itinéraire de Londres à Jérusalem* de Matthew Paris puesto que todo el texto se encuentra distribuido en una composición cartográfica, contenida en dos pliegos del BL MS Royal 14 C.vii (fols. 3 y 4), que fusiona completamente ambos aspectos (vid. figs. 5 y 6). Esta disposición, de infinitas posibilidades hermenéuticas,¹¹ no sólo afecta al orden del relato, permitiendo imaginar distintos itinerarios para acometer el viaje hacia Tierra Santa, sino que jerarquiza los componentes del texto, ya que el receptor los percibe de acuerdo a lo llamativa que sea su representación gráfica o su localización dentro de los pliegos: el *mappamundi*, en este caso, distribuye, esclarece y resalta las diferentes partes del texto de modo que resulta tan fundamental para su comprensión como lo fue para su composición original.

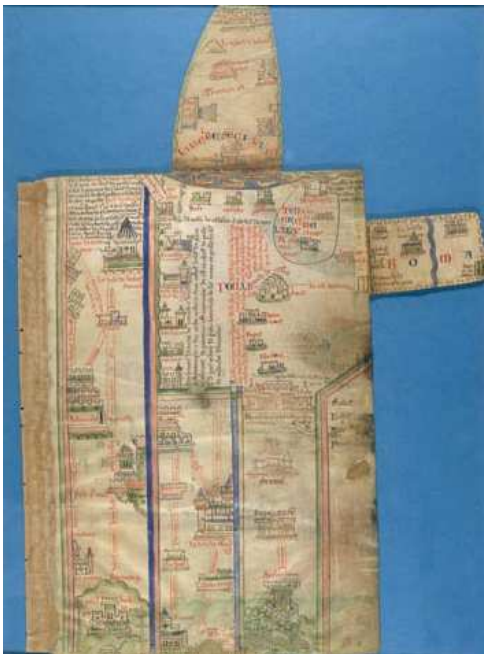


Figura 5



Figura 6

¹¹ Explicadas de forma precisa por Lewis (1987: 365-6) y Connolly (1999), en lo que respecta a cómo las imágenes influyen sobre el texto escrito, y por Breen (2005), con mayor orientación hacia la repercusión del texto sobre la representación cartográfica.

Dentro de este artificio cartográfico, el comentarista gráfico ha sabido cómo plasmar el sentido escatológico que el texto muestra en ocasiones con diferentes artificios que revelan su modo de comprender las palabras de Paris y que condicionan al receptor a ceñirse a esa lectura.¹² Así, el inicio del peregrinaje en su parte inglesa, se estructura de modo completamente lineal en dirección hacia el Este, aunque proyectado como si se tratase de un movimiento de ascensión continua (en una columna vertical que no permite la libertad itinerante del resto del recorrido). Esta sección, limitada al aspecto gráfico, puesto que, como sabemos, el *Itinéraire* escrito de Paris comienza más allá de los límites europeos, condiciona el modo de afrontar el viaje visual como unidireccional dentro del contexto de la *peregrinatio vitae* y orienta al lector hacia un destino concreto, la Jerusalén oriental, a la que se confieren propiedades escatológicas por su localización simbólica: “As he proceeds, the reader gradually becomes aware of his physical and spiritual relationship to the east, the direction associated not only with Jerusalem but also with the Second Coming of Christ and Christ the Sun of Righteousness” (Breen 2005: 63).¹³ El lector que emprende esta peregrinación virtual la concibe desde su salida como un recorrido en progresiva elevación hacia Tierra Santa, lo que trasciende más allá de una percepción cartográfica.

No obstante, el planteamiento escatológico se remata con la representación de la ciudad de Jerusalén en el pliego siguiente. Frente a lo que dice el texto escrito, que retoma el motivo del *axis mundi* para calificar la ciudad,¹⁴ Jerusalén no se reproduce en el centro del mapa sino en el extremo superior derecho, lugar reservado para el destino

¹² Es muy posible que el cronista y el ilustrador coincidan en la misma persona, es decir, en la de Matthew Paris, pero siguen existiendo dudas al respecto. Estudiosos como Lewis (1987) o Connolly (1999) mantienen su creencia en que Paris diseñó los mapas, a pesar de los argumentos en contra de Harvey (1992), entre otros. Ante mi desconocimiento en la cuestión, y por simple precaución, hablaré en este trabajo de dos personas diferentes para distinguir entre ambos roles.

¹³ Stephen Friar (1996: s.v. “Orientation”) explica cómo el Este era concebido en las comunidades monásticas medievales como el punto cardinal de remisión de pecados y aparición de las promesas escatológicas por entenderse que desde allí se daría comienzo a la Parusía final.

¹⁴ “Jerusalem, civitatum dignissima omnium, tum quia in ipsa morti addictus est Dominus, tum quia in medio mundi est, tum quia primum habitatio fuit” (*Itinéraire*, p. 132).

final del viaje, no en todas las organizaciones cartográficas, pero sí en esta composición en particular: como bien nos informa Connolly, en la sección final del peregrinaje, ya en Tierra Santa, el ilustrador nos indica intencionadamente el itinerario a seguir mediante la orientación en la que se disponen las palabras de Paris (completamente en vertical, desde la parte baja del folio), por lo que la etapa que pasa por la ciudad de Acra, colocada por debajo de Jerusalén y en circunstancias normales posterior a ésta, debe ser tomada como previa a la que finaliza en la ciudad santa; esta inversión de lugares, se debe al deseo expreso del iluminador de que la última etapa del camino reproduzca el movimiento de ascensión hacia un destino escatológico y convierta la ciudad real de Jerusalén en el trasunto ideal de la ciudad apocalíptica: “For the monk of St. Albans, the goal of Acre provides a point from which to contemplate the higher, spiritual goal of the Heavenly Jerusalem, depicted as the final terminus of the road and ‘the goal of any and all pilgrims’” (1999: 615). A través de esta distribución gráfica, el lector no sólo comprende que Jerusalén es el único destino al que conduce el camino, sino que este camino más que físico es vital y temporal, abarcando tanto una experiencia personal como una dimensión histórica e universal.¹⁵

La representación de la ciudad de Jerusalén busca el mismo efecto que su localización (fig. 7): de todas las urbes representadas, ésta es la única perfectamente geométrica, cuadrada y amurallada, invocando la descripción de la Nueva Jerusalén juanina con los elementos tradicionales de su iconografía. Su aislamiento de los elementos circundantes se ve reforzado por la peculiaridad de ser la única ciudad cuyo nombre no está escrito en inglés, sino en latín (“CIVITAS: IERVSALEM”), en letras azules y rojas alternativamente, reflejando el mismo respeto que el abandono de la

¹⁵ “At the same time, Matthew’s rendering closes the temporal gap between the historic city and its future instantiation as the Heavenly City; Matthew believed the world would come to an end in 1250, at about the same time that he made these maps. His depiction of a Heavenly Jerusalem at the end of these maps is infused then with those eschatological expectations and transforms the reception of the map into a temporal as well as spatial performance” (Connolly 1999: 619).

lengua vernácula por Paris, en este específico momento, había mostrado.¹⁶ En su interior, la aparición de tres edificios espiritualmente emblemáticos (el Templo de Salomón, el Templo de Jerusalén y el Santo Sepulcro), donde los peregrinos recibían sus indulgencias futuras, distinguen a ésta del resto de las etapas del camino, especialmente de Roma, cuyos monumentos no aparecen especificados en su sección. Hay, en definitiva un intento de distinguir a Jerusalén con respecto al resto del mapa, como si tuviera que comprenderse desde un plano superior al de los otros elementos cartográficos.¹⁷



Figura 7

¹⁶ La breve descripción en latín de la ciudad de Jerusalén que hace Paris (vid. nota 14) es el único momento en el texto escrito en que no se utiliza el francés en la narración.

¹⁷ A esta visión apocalíptica de la ciudad de Jerusalén, Connolly (1999: 615) añade otro elemento milenarista dentro del mapa del *Itinéraire*, que no alcanzo a ver completamente. Según este autor, la parte reservada a la leyenda de Gog y Magog (en el extremo izquierdo superior del fol. 4), cuyo texto se inserta dentro del dibujo de unas montañas (que representarían el Cáucaso donde se hallan encerrados estos ejércitos) podía doblarse sobre parte del mapa, los límites occidentales de Tierra Santa en el fol. 4, o Roma y Apulia en el folio anterior, simulando la invasión apocalíptica que tendría lugar al final de los tiempos. Además, la pequeña solapa triangular que aparece a su lado, recogiendo la descripción de Sicilia (en la que dicho estudio encuentra reminiscencias del monte Etna y, con ellas, de la entrada a los infiernos) podía cubrir la ciudad de Jerusalén al cerrarse el manuscrito, generando un sentido apocalíptico donde se haría explícito el ataque de Satanás a la ciudad sagrada. Particularmente, soy incapaz de inferir ninguna de estas alusiones a los ataques de las huestes apocalípticas o a la amenaza de los reinos infernales desde el único elemento visual que aparece de forma fehaciente (una cerco montañoso) o desde su localización dentro del pliego.

Además de las palabras del cronista Paris en su *Itinéraire*, por lo tanto, la representación gráfica en la que se inserta el texto añade una perspectiva dinámica, diseñada para una audiencia que seguramente nunca podría acometer dicho peregrinaje durante su vida (monástica con toda probabilidad)¹⁸, y en la que la dimensión escatológica destacaría como una de las motivaciones principales. El lector, a través de su desplazamiento por las diferentes partes del mapa, reconstruiría un peregrinaje virtual cuyo final se hallaría, no en la Jerusalén que visitaban los viajeros reales sino en la Nueva Jerusalén que su estatismo espacial contrastado con su movilidad imaginaria le permitirían alcanzar. Las palabras de Matthew Paris, que indudablemente recogen un viaje material, adquieren una dimensión simbólica, por medio del viaje mental que el ilustrador sugiere, que sacrifica la credibilidad geográfica por la salvación que la promesa escatológica brindaba; sus proporciones se multiplican de manera excepcional, porque las limitaciones del viaje material (encerrado en el texto del cronista o en la tinta del cartógrafo) desaparecían ante la metáfora del viaje espiritual que el monje realizaría ante estas imágenes:

Rather than being a reliable guide to France, Italy, and the Holy Land, the map was far more important to the St. Albans monk for what it presented to him as he imagined movements through the famous towns and Benedictine abbeys of the Latin West on his mental journey toward the Heavenly Jerusalem. In other words, there is no “out of the way” when you image a journey [...] The map and its active viewing were a site of exchange not of a limited geographic knowledge but of monastic desire to reach for the Heavenly Jerusalem. (Connolly 1999: 607-8)

Por lo tanto, pese a la escasez de imágenes que acompañaban a los escritos de viajes en sus manuscritos o impresos originales, todavía podemos encontrar algún caso donde la lectura combinada de texto e iluminación superaba el mensaje escatológico que la mera narración ofrecía. La falta de más testimonios que hayan llegado a nuestros días

¹⁸ Ni Harvey (1992: 111), ni Connolly (1999: 605) tienen dudas de que los mapas estarían diseñados para el uso meditativo y devocional de los monjes de la abadía de St. Albans.

supone, no obstante, el mayor impedimento a la apreciación de este fenómeno desde nuestra perspectiva. La literatura viática, en especial la producida dentro del contexto de la peregrinación, siempre ha sido proclive a la iconografía religiosa (apocalíptica incluida), por lo que esa interacción entre palabra e imagen ha sido convenientemente explotada a lo largo de las épocas; si no somos capaces de encontrar más pruebas de ello en la época medieval se debe más a la carencia material que a su falta de existencia.

CONSIDERACIONES FINALES

Una vez desarrollada nuestra propuesta metodológica, y puesta a prueba mediante el *corpus* de los escritos de viajes en la literatura medieval inglesa, sólo nos queda exponer una serie de consideraciones finales que, si bien no pretenden erigirse en solución de ninguna de las dificultades propias de la materia ni cubrir vacíos en la estado actual de la investigación (como ya anunciamos al principio del estudio), sí manifiestan ciertas convicciones a los que dicho análisis nos ha conducido. En las secciones finales de los distintos capítulos a los niveles propuestos hemos tratado de extraer unas conclusiones específicas sobre cada categoría en particular, por lo que las observaciones que se muestran a continuación recuperan el carácter general con el que comenzamos este trabajo en su reflexión acerca de la influencia global del apocalipticismo sobre la literatura medieval inglesa.

Vaya de antemano que, tal y como presumíamos en el capítulo introductorio, el escrutinio del panorama crítico acerca de esta cuestión pone de manifiesto la necesidad de una consideración integral de la influencia del fenómeno apocalipticista en la literatura medieval inglesa. Las muestras y los ejemplos recogidos a lo largo de este trabajo revelan el peso fundamental que este tipo de pensamiento tuvo sobre las obras literarias del período, pero el número ingente de estudios en décadas de investigación sobre las manifestaciones del mismo, sin que éstos hayan alcanzado conclusiones aplicables al conjunto es casi igualmente revelador: la investigación relativa al tema sigue aislada en la dedicación exclusiva a ciertas tradiciones y creencias milenaristas o a determinadas obras universalmente aceptadas como cercanas al apocalipticismo y pocas veces intenta establecer conexiones con otros tipos de pensamiento o con otras muestras

literarias de la época. De esta manera, se mantiene y promueve la falsa sensación de que el apocalipticismo era un fenómeno oscurantista, marginal y anfibológico, susceptible únicamente de producirse en un número reducido de obras, algo que como hemos podido comprobar, nada tiene que ver con la realidad. La avalancha de monografías sobre aspectos relacionados con la escatología y el pensamiento apocalíptico ha resultado fenomenal en los últimos años (especialmente en los anteriores al cambio de milenio) pero aún así, un cuarto de siglo más tarde de cuando fue proferida, asumimos como propia la queja de Bernard McGinn (en su caso sobre el apocalipticismo medieval) en relación a la falta de concierto entre la crítica:

The history of apocalyptic traditions has frequently suffered from a compartmentalization in which scholars have been tempted to gain increasing mastery over ever-shrinking domains. A premise [...] is the necessity for a synthetic view as the proper background for detailed study. (McGinn 1984: 2)

Esa necesaria visión de conjunto, no obstante, no puede conducirnos a una mezcla tergiversada de los diferentes objetos de estudio entre los que nos movemos. Como hemos podido observar en los distintos ejemplos de este trabajo, la distinción clara entre la dimensión ideológica del fenómeno apocalíptico y sus manifestaciones retóricas dentro de los productos literarios resulta un enfoque más eficaz que su consideración en bloque, puesto que individualiza unos rasgos que, de otro modo, serían extensibles a la inmensa mayoría de los escritores del medievo. Podría parecer una perogrullada decir que un elemento retórico apocalíptico insertado en un texto no implica ni descarta la creencia de su autor en los dogmas básicos de la escatología (¿acaso inferimos de un poema de amor que su autor necesariamente está enamorado?) y sin embargo, a la luz de lo que la bibliografía existente muestra, resulta una afirmación más que imperiosa. En los arquetipos mostrados, así como en nuestra propuesta analítica, hemos intentado aislar ambas nociones (siendo conscientes en todo momento de la dimensión global del apocalipticismo medieval), lo que ha conducido a

una apreciación de elementos escatológicos en obras y autores *a priori* no vinculados al pensamiento apocalíptico; nuestra conclusión, no obstante, no ha sido la de inferir la adhesión de estas obras y autores a dicho tipo de mentalidad, sino simplemente la de deducir el empleo de una serie de recursos retóricos disponibles de forma colectiva en la época. Esta observación, por tanto, nos lleva a declarar abiertamente que la labor investigadora dentro del campo de la literatura será mucho más eficaz si se centra en aspectos de forma y contenido, no en circunstancias de función o ideología, separando pensamiento y expresión como premisa cardinal de cualquier estudio.

Tras estas precisiones preliminares, la distinción dentro de las obras de diferentes categorías susceptibles de plantear analogías con la literatura apocalíptica primaria y con las distintas tradiciones escatológicas previas parece resultar igualmente efectiva. La propuesta que realizamos de los cinco niveles susceptibles de ser descritos podría ser reemplazada por una taxonomía alternativa (aunque algunas de las categorías serían objetivamente inexcusables) pero la premisa de que el pensamiento apocalíptico podía repercutir en distintos aspectos del escrito de ficción, y no sólo en lo concerniente al plano argumental o simbólico, resulta fundamental a raíz de lo visto. Si somos capaces de concebir los apocalipsis originales como productos literarios jerárquicamente complejos (aunque todavía quede bastante camino por recorrer en esta dirección), y si asumimos que los autores medievales en su recepción de dichas tradiciones también podrían haberlas percibido así, hemos de admitir que las estructuras organizativas o las características genéricas serían valores tan a tener en cuenta en el imaginario de los escritores como las propias temáticas o imágenes milenaristas, con lo que el estudioso actual, cualquiera que sea el enfoque que utilice, no debería descuidar estos niveles. La comprensión global de los elementos apocalípticos de una obra parece acometerse mejor desde el desentrañamiento de cada una de sus categorías estructurales

y su descripción en estos términos será más aclaratoria si es capaz de encajar dichos elementos en su respectiva posición jerárquica.

Argüimos, por tanto, la inexistencia de una “retórica apocalíptica” (epítome de abstracciones tales como “discurso apocalíptico”, “tono apocalíptico”, “estilo apocalíptico”, etc.) como característica intrínseca de un escrito de ficción. Cualquier impresión que nos dé un texto de poseer esta “retórica apocalíptica” se basa, a nuestro modo de ver, en su utilización de recursos tomados de tradiciones escatológicas disponibles para el autor en alguno de los niveles que hemos propuesto en nuestro análisis (o en otros alternativos que puedan imaginarse), pero rechazamos el recurso a dicha entelequia conceptual, indemostrable en la práctica. Cuando Barry Brummett, quien propone analizar la “retórica apocalíptica” en la literatura contemporánea, se ocupa de definir su verdadero objeto de estudio, acaba admitiendo:

[W]hen I say that I am writing about contemporary apocalyptic rhetoric, I refer to the ways in which speakers and writers use apocalyptic themes, forms, arguments, and style to address and to persuade real people in their actual, lived situations. (1991: 10)

Es decir, Brummett se ve forzado a reconocer la existencia de niveles dentro del discurso contemporáneo (bastante imprecisos en su definición) que conectan directamente con la tradición apocalíptica original y con los que conformará su idea de “apocalíptico” dentro los textos por él estudiados.¹ Debemos, por tanto, proponernos como objetivo último esta identificación de elementos dentro de cada una de las categorías textuales a la hora de analizar los escritos literarios, y no el mero discernimiento de una “retórica apocalíptica” informe que no mejora en nada nuestro conocimiento de los mismos.

¹ Soluciones parecidas tomarán O’Leary en su acercamiento a la “millennial rhetoric” (1994), reducida en última instancia a un examen de los niveles temático e imaginario de nuestro estudio, o Greg Carey con la aproximación a “the rhetoric of apocalyptic discourse” (1999: 4-6) que acaba limitándose a las categorías genérica y temática que hemos propuesto.

Creemos, por ello, que nuestra estimación del carácter apocalíptico de una obra literaria (en este caso, dentro del ámbito de la Edad Media inglesa) se debe a la cantidad de categorías distintas en las que existen analogías en ésta con tradiciones milenaristas previas. Cuando Morton Bloomfield definía *Piers Plowman* como “a Fourteenth-century Apocalypse” (afirmación posiblemente desmesurada en estos términos) y recalca su carácter apocalíptico por encima de otros rasgos (1961: viii *et passim*), lo hacía sobre la base de la multiplicidad categórica que el escrito de Langland presenta en este sentido: *Piers Plowman* pertenece a un género característicamente cercano a los apocalipsis judeo-cristianos (aspecto fundamental que defendía este crítico), exhibe diferentes estructuras internas propias de la literatura apocalíptica, reproduce varias temáticas procedentes de escritos milenaristas (no necesariamente canónicos, además), ostenta un gran número de imágenes tomadas de estos mismos escritos incluso, en algunos de sus manuscritos (como es el caso del MS Douce 104 de la Bodleian Library), presenta ilustraciones marginales extraídas de la iconografía típica de las iglesias acerca de los principales eventos escatológicos, con lo que encontramos correspondencias con los apocalipsis primarios en todos los niveles que hemos considerado en nuestro estudio. De la misma manera, el poema alegórico *Pearl* (que, salvo voces discrepantes como la de Sandra Prior, es percibido como “profundamente apocalíptico” por la crítica en general), muestra, una vez examinado en sus distintas categorías, analogías con tradiciones escatológicas definidas a todos los niveles jerárquicos propuestos. La discusión crítica con la que iniciábamos este trabajo muchas páginas atrás estaría posiblemente más cerca de su desenlace si recordáramos que *Pearl* tiene unos rasgos genéricos que coinciden en gran medida con los de la literatura apocalíptica temprana, que al menos utiliza una estructura distintiva del *Apocalipsis* juanino (en su conformación del tiempo eucarístico hacia la conclusión en una teofanía

explícita), que recrea varias de las temáticas aparecidas en este escrito bíblico, que utiliza mucha de la simbología típica de este mismo texto y que incluso se apoya en la iconografía propia del ciclo anglo-normando de apocalipsis ilustrados para la elaboración de algunas de sus imágenes. Sin pretender concluir si *Pearl* es “apocalíptico” o no (calificativo que no nos sentimos capaces de atribuir a ningún escrito en la Edad Media), sí podemos afirmar que el poema toma como modelo para las distintas categorías textuales en que puede manifestarse la tradición escatológica el patrón del *Apocalipsis* bíblico, hecho que inmediatamente nos permite afirmar que posee un “carácter apocalíptico”.

Desde esta perspectiva es más fácil concebir el plan de la elaboración de un repertorio tipológico de los distintos elementos procedentes de la tradición apocalíptica judeo-cristiana que podían encontrar cabida dentro de la literatura inglesa medieval. Inventarios como los que hemos esbozado en las conclusiones de algunos de los niveles, u otros ensayos en esa dirección como los de Szittyá (1992) o Emerson (1998), serían un primer paso hacia catálogos íntegros de los distintos diseños estructurales, temas, símbolos, etc. de los apocalipsis originales en la literatura de la Edad Media. Con éstos completados, sería más fácil la valoración de la repercusión de estas obras en cada uno de los textos literarios medievales ingleses, con la aspiración final de una comprensión global del fenómeno apocalíptico en el período.

De existir, esos repertorios probablemente revelarían que aquellos niveles textuales en los que la crítica apenas ha reparado durante décadas tienen más importancia de lo que en principio pensamos. Las dos categorías superiores que hemos analizado en este trabajo, la genérica y la estructural, encuadraban la forma final de los escritos desde un momento anterior a la concepción por parte del autor, dejando en manos de éste el aprovechamiento de una serie de rasgos significativamente marcados

que establecían conexiones reconocibles con la tradición apocalíptica. El reconocimiento o no de estas conexiones por parte de los escritores, del público de su tiempo o del propio lector actual, no exime su presencia efectiva en los textos, ofreciendo un valor estético heredado de la antigua escritura inspirada. Estos niveles elevarían el mensaje brindado a una cota, si no escatológica, al menos sí trascendental, algo que caería dentro de las aspiraciones de los autores en gran parte de las obras.

Posiblemente esas tipologías también serían indicativas de lo sobrevalorado que se halla el nivel temático se halla dentro de nuestra percepción del fenómeno apocalíptico en de los escritos de ficción. El desarrollo de argumentos procedentes de apocalipsis clásicos, por muy decisivo que nos parezca en nuestra recreación de la dependencia escatológica, es el mecanismo más perjudicado con el paso de los años desde los inicios del cristianismo hasta la literatura de la Edad Media. Las temáticas milenaristas que merecieron la atención de los autores del medievo son escasas, muchas menos que las que engrosaban el *corpus* legendario de los apocalipsis judeo-cristianos, aunque nos resulten más llamativas y despierten más fácilmente nuestro interés.

Sin lugar a dudas, estos inventarios mostrarían la importancia primordial de la imagen en la transmisión de los dogmas cardinales del apocalipticismo, puesto que la imagen constituía el componente retórico esencial de este tipo de ideología. El discurso visual, creado a partir de la simbología literaria o de la interacción entre palabra e imagen próxima (en iluminaciones o en otras representaciones artísticas), siguió siendo en la Edad Media el modo de expresión natural del pensamiento apocalíptico, a pesar de haber perdido sus propiedades revelatorias. Los autores de la época siguieron expresando su esperanza escatológica a través de la imagen, o simplemente la percibían como el componente más atractivo de las antiguas tradiciones milenaristas, haciendo de su empleo reiterado la característica esencial de su relación con el apocalipticismo.

Cualquier estudio de la presencia del pensamiento apocalíptico en las expresiones literarias debe partir de esa categoría visual, o al menos no perder su referencia en ningún momento, puesto que el ideario escatológico del hombre medieval estaría fundamentalmente constituido por una sucesión de imágenes significativas.

Estos repertorios, concretados en cada uno de los países, podrían incluso evidenciar la diferencia de la tradición literaria inglesa respecto a las otras tradiciones nacionales medievales. Los estudios actuales que superan los límites de una obra específica tienden a hacer caso omiso de límites fronterizos (o, más bien, lingüísticos) como si todas las expresiones literarias europeas corrieran parejas, pero en varios momentos de este estudio hemos observado que esto no era así. Los elementos retóricos escatológicos, como derivación y formulación artística de la ideología milenarista, variaban en mayor o menor medida de unos países a otros, ya que el apocalipticismo no era un fenómeno homogéneo. Inglaterra, relativamente alejada de los núcleos ideológicos continentales, desarrolló un tipo de pensamiento apocalíptico probablemente más característico que el de otros lugares de Europa, pensamiento que sería el que se plasmaría finalmente en sus obras literarias. Un estudio en ese sentido se hace necesario con el fin de reconocer el lugar (olvidado por el momento) de la tradición inglesa dentro del panorama apocalipticista europeo.

Pero sobre todo, este tipo de repertorios reflejarían la familiaridad, la aprobación y la naturalidad del tratamiento de elementos originalmente apocalípticos en la Edad Media, que hemos perdido en la actualidad y que nos impiden en muchas ocasiones acercarnos objetivamente al tema. La fascinación misteriosa que la palabra *apocalipsis* nos sigue causando, mezcla de pesimismo, excitación y miedo, no encontraría equivalente en el medievo; inminente e inmanente (como decía Kermode en *The Sense of an Ending*) para el escritor medieval, la Segunda Venida era una idea con la que

convivía cotidianamente y por ello aparece de manera plenamente natural en los textos literarios. Los elementos retóricos apocalípticos son habituales en cualquier tipo de escritos porque la ideología que les daba origen era aceptada de forma ordinaria; debería ser esa naturalidad generalizada la que verdaderamente suscitara nuestra fascinación.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS RELIGIOSAS

- ADAMS, A.W., ed. 1985. *Primasio de Adrumeto: Commentarius in Apocalypsin*. Corpus Christianorum SL 92. Turnhout: Brepols.
- AGOURIDES, S., ed. and trans. 1983-5. "Apocalypse of Sedrach". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 605-14.
- ANDRÉS, Melquíades, ed. y Paulino GALLARDO, trad. 1958. *Obras de San Gregorio Magno*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ANOZ, José, ed. y trad. 2007. *San Jerónimo. Comentario a Isaías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARANDA, Gonzalo, ed. y trad. 1982. "Fragmentos coptos de Henoc". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad. 329-40.
- ARIAS, Luis, ed. y trad. 1956. "Maual de fe, esperanza y caridad (*Enchiridion*)". Luis Arias, ed. *Obras de San Agustín, en ed. bilingüe*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ATTRIDGE, Harold W., ed. and Linda M. MALONEY, trad. 1998. *The Didache: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- BALBINO Martín, Francisco, OSA, ed. 1957. *Obras de San Agustín, en ed. bilingüe*. Vol. XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BASSET, René, ed. y Juli PERADEJORDI, trad. 1980. *Apocalipsis de Esdras (IV Esdras)*. Barcelona: Editorial 7 y media.
- BODENSTEDT, Mary Immaculate, ed. 1944. *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*. Washington: Catholic University of America Press.
- BONETTIS, Andream de, ed. 1990 (1485). *Ubertino da Casale. Arbor Vitae Crucifixae Jesu*. Reprod. facsimil digitalizada de la edición de Andream de Bonettis, Venetiis. Cambridge, Mass.: Omnisys.
<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k607511.item>>
- BOX, G.H., ed. and trans. 1919 (1917). *The Apocalypse of Abraham*. New York: MacMillan.

- BRASHLER, James and Roger A. BULLARD, eds. and trans. 1988 (1977). "Apocalypse of Peter (VII,3)". James M. Robinson, ed. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill. 372-78.
- BROCKINGTON, L.H., ed. and trans. 1984. "The Syriac Apocalypse of Baruch". H.F.D. Sparks, ed. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press. 835-95.
- CÁDIZ, Luis M. de, ed. y trad. 1990. *San Gregorio Niseno. Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Sevilla: Apostolado mariano.
- CALVO, Teodoro, ed. y trad. 1990. *Obras de San Agustín, en ed. bilingüe. Escritos antiarrianos y otros herejes*. Vol. XXXVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CAMPO Hernández, Alberto del, ed. y trad. 1991. *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- CANAL Sánchez-Pagín, José María, ed. 1968. *El libro "De laudibus et miraculis sanctae Mariae" de Guillermo de Malmesbury, OSB (c.1143)*. Roma: Alma Roma.
- CHARLESWORTH, J.H, ed. and trans. 1983-5. "Treatise of Shem". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 473-86.
- CHIBNALL, Marjorie, ed. and trans. 2003 (1980). *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- CODOÑER, Carmen, ed. y trad. 1987. *Sulpicio Severo. Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- COGGINS, R.J. and M.A. KNIBB, eds. and trans. 1979. *The First and Second Books of Esdras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLGRAVE, Bertram & R.A.B. MYNORS, eds. and trans. 1972 (1969). *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Oxford: Clarendon Press.
- CORRIENTE, Federico y Antonio PIÑERO, eds. y trads. 1982. "Libro 1 de Henoc (etiópico y griego)". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad. 13-143.
- CORRIENTE, Federico y Antonio PIÑERO, eds. y trads. 1983 (1982). "Libro de los Jubileos". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad. 67-193.
- CROUZEL, Henri et Manlio SIMONETTI, eds. and trans. 1978-84. *Origène. Traité des principes*. 5 vols. Paris: Éditions du cerf.

- FERNÁNDEZ Marcos, N., ed. y trad. 1983 (1982). “3 Esdras (LXX 1 Esdras)”. Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad. 443-78.
- FERNÁNDEZ Marcos, N., ed. y trad. 1983 (1982). “Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)”. Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad. 317-52.
- FIENSY, D.A., ed. and trans. 1983-5. “Revelation of Ezra”. James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 601-4.
- FISCHER, Kilianus, ed. 2003. *Petrus Lombardus. Sententiarum libri quattuor*. Repr. facsímil digitalizada de la edición de Friburg, 1493. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- FRAIPONT, J., ed. 1955. “Versus Bedae Presbyteri de Die Iudicii”. *Bedae Venerabilis Opera. Pars IV: Opera Rhythmica*. Corpus Christianorum SL 122. Turnhout: Brepols. 439-444.
- FREDDOSO, Alfred J. & Francis E. KELLEY, eds. and trans. 1991. *Quodlibetal Questions. William of Ockham*. New Haven: Yale University Press.
- FRIDNER, Elis, ed. 1961. *An English Fourteenth Century Apocalypse Version with a Prose Commentary. Edited from Harley 874 and ten other MSS*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- GALLAY, Paul, ed. et trans. 1978. *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques)*. Paris: Éditions du Cerf.
- GAYLORD, H.E., Jr., ed. and trans. 1983-5. “3 (Greek Apocalypse of) Baruch”. James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 653-80.
- GONZÁLEZ Echegaray, Joaquín, Alberto del CAMPO y Lesley G. FREEMAN, eds. 1995. *Obras completas de Beato de Liébana, ed. bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GRIBOMONT, Jean, ed. et Élisabet de SOLMS, trad. 1970. *Rupert de Deutz. Les oeuvres du Saint-Esprit*. 2 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- GRYSON, Roger, ed. 2001 (1955). *Bedae Opera: Pars II-5. Bedae presbyteri expositio apocalypseos*. Corpus Christianorum SL 121 A. Turnhout: Brepols.
- HEDRICK, Charles W., ed. and trans. 1980. *The Apocalypse of Adam: A Literary and Source Analysis*. Chico, CA.: Scholars Press.
- HEDRICK, Charles W. and Douglas M. PARROTT, eds. and trans. 1988 (1977). “The (Second) Apocalypse of James (V,4). *The Nag Hammadi Library in English*. James M. Robinson, ed. Leiden: Brill. 269-76.

- JAMES, M.R., ed. and trans. 1914 "The Apocryphal Ezekiel". *Journal of Theological Studies* 15: 236-43.
- JAMES, M.R., ed. and trans. 1924. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- JONES, C.W., ed. 1977 (1955). "Bede. De Temporum Ratione Liber". *Bedae Venerabilis Opera. Pars VI. Opera Didascalica 2. Corpus Christianorum SL 123B*. Turnhout: Brepols. 263-460.
- JONES, C.W., ed. 1980 (1955). *Bede. De Temporibus*. Corpus Christianorum SL 123C. Turnhout: Brepols.
- LARA Peinado, Federico, ed. y trad. 1989. *Libro de los muertos*. Madrid: Tecnos.
- LEFEVRE, Maurice, ed. et trans. 1947. *Hippolyte: Commentaire sur Daniel*. Paris: Éditions du Cerf.
- LEGGE, F., ed. and trans. 1921. *Hippolytus. Philosophumena, or The refutation of all heresies*. New York: McMillan.
- LONGENECKER, Bruce W., ed. and trans. 1985. *2 Esdras*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MACÍAS, José Manuel, ed. y trad. 1996 (1982). *Santiago de la Vorágine. La Leyenda dorada*. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- MAIER, Paul, ed. y Santiago ESCUAIN, trad. 1999. *Eusebio. Historia de la Iglesia*. Grand Rapids, Mi.: Kregel Publishing.
- MARSHALL, Edward, ed. and trans. 1878. *Bede. The Explanation of the Apocalypse*. Oxford: Parker.
- MARTÍNEZ Borobio, E., ed. y trad. 1982. "Fragmentos arameos de Henoc". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad. 295-325.
- MARTÍNEZ Fernández, F. Javier, ed. y trad. 1982. "Testamento de Adán". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 392-438.
- MARTÍNEZ Fernández, Ramón y Antonio PIÑERO, ed. y trads. 1982. "José y Asenet". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. III. Madrid: Ediciones Cristiandad. 191-238.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1968 (1850). *Beda Venerabilis. Opera*. Patrologia Latina 90. Paris: Garnier.

- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1855. "Guillelmus S. Theodorici Abbas (William of St. Thierry). Meditativae Orationes". *Eugenius III, Guillelmus S. Theodorici*. Patrologia Latina 180. Paris: Garnier. 205-48.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1979 (1865). *Origen. Refutationes omnium haeresium*. Patrologia Graeca 16. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1967 (1880). *Berengaudus. Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*. Patrologia Latina 17. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1963 (1880). "Hugo de S. Victore. Eruditionis Didascalicae Libri Septem". *Hugo de S. Victore. Opera Omnia*. Turnhout: Brepols. 739-838.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1978 (1880). *Petrus Lombardus. In Epistolam II ad Thessalonicenses*. Patrologia Latina 192. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1960 (1880). "Richardus S. Victoris Prior. Tractatus de Judiciaria Potestate in Finali et Universali Judicio". *Richardus a Sancto Victore Opera Omnia*. Patrologia Latina 196. Turnhout: Brepols. 1177-86.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1975 (1881) *Haymo von Halberstadt. Expositionis In Apocalypsin Beati Joannis Liber Septem*. Patrologia Latina 117. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1895. *Honorius Augustodunensis. Opera Omnia*. Patrologia Latina 172. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1986 (1904) *Pseudo-Bede. Excerptiones patrum, collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabolae*. Vol. IV. Patrologia Latina 94, col. 54. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1998 (1878). *Rabanus Maurus. De Universo*. Patrologia Latina 111. Turnhout: Brepols.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. 1997 (1894). *Rupertus Tuitiensis Abbas (Rupert of Deutz). Commentaria in Apocalypsim*. Patrologia Latina 169. Turnhout: Brepols. 825-1214.
- MONAT, Pierre, ed. and trans. 1986. *Lactance. Institutions Divines*. 7 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- MORÁN, Fr. José, OSA, ed. 1958. "De Civitate Dei". *Obras de San Agustín, en ed. bilingüe*. Vol. XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MORRIS, Rudolph E., ed. and trans. 1949. *Vincent of Lerins. The Commitories*. The Fathers of the Church, vol. 7. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

- MUELLER, J.R. and G.A. ROBBINS, eds. and trans. 1983-5. "Vision of Ezra". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 581-90.
- NÁPOLE, Gabriel Marcelo, ed. y trad. 1998. *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*. Valencia: Escritos del Vedat.
- NAVARRO, M^a Ángeles, ed. y trad. 1982. "Libro hebreo de Henoc (Sefer Hekalot)". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad. 205-91.
- OROZ Rota, José, ed. y trad. 1988. "San Agustín. La catequesis de los principiantes. *De catechizandis rudibus*". Lope Cilleruelo et al., eds. *Obras Completas de San Agustín. Vol. XXXIX: Escritos varios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 425-534.
- OSIEK, Carolyn and Helmut KOESTER, eds. and trans. 1999. *The Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press.
- PARMA, Aloysii, ed. 1896. *Bonaventure. Collationes in Hexaemeron (Opera Omnia V)*. Florence: Quarrachi.
- PASCUAL Torró, Joaquín, ed. y trad. 2008. *Victorino de Petovio. Comentario al Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Ciudad Nueva.
- PERETÓ Rivas, Rubén A., ed. 2004. *Obras morales. Alcuino de York*. Pamplona: EUNSA.
- PIÑERO, Antonio, ed. y trad. 2007. *Los apocalipsis. 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*. Madrid: Editorial Edaf.
- PIÑERO, Antonio, ed. y trad. 1982. "Testamentos de los doce patriarcas". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 11-158.
- PIÑERO, Antonio, ed. y trad. 1982. "Testamento de Job". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 161-213.
- ROBERTS, Alexander and James DONALDSON, eds. and trans. 1951 (1867-72). "The Narrative of Zosimus". Philip Schaff, ed. *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Vol. 9. Edinburgh: T. & T. Clark. 220-4.
- ROBERTS, Alexander and James DONALDSON, eds. and trans. 1951 (1867-72). "Pseudo-Clementine Literature: The Recognitions of Clement". Philip Schaff, ed. *The Ante-Nicene Fathers, vol. 8: Fathers of the Third and Fourth Centuries*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. 67-211.

- ROBERTS, Alexander and James DONALDSON, eds. and trans. 1951 (1867-72). "Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli". Philip Schaff, ed. *The Ante-Nicene Fathers, vol. 8: Fathers of the Third and Fourth Centuries*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. 477-85.
- ROBINSON, S.E., ed. and trans. 1985. "4 Baruch". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York: Doubleday. 413-25.
- ROUSSEAU, Adelin et Louis DOUTRELEAU, eds. et trans. 1965-82. *Irénée de Lyon. Adversus Haereses (Contre les Hérésies)*. 10 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- RUIZ Bueno, Daniel, ed. y trad. 1947. *El Pastor de Hermas*. Madrid: Aspas.
- SACKUR, Ernst, ed. 1871. "Gerhoh von Reichersberg: De quarta vigilia noctis". *Oesterreichische Vierteljahresschrift für Katholik Theologie* 10: 503-25.
- SACKUR, Ernst, ed. 1963 (1898) *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Torino: Bottega d'Erasmus.
- SALET, Gaston, ed. et trans. 1966. *Anselme de Havelberg. Dialogues I (Antikeimenon)*. Paris: Éditions du Cerf.
- SANTOS Otero, A. de, ed. y trad. 1982. "Libro de los secretos de Henoc (eslavo)". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad. 147-202.
- SCARRE, Annie M., ed. and trans. 1910. "The Beheading of John the Baptist by Mog Ruith". *Eriu* (vol. IV). Dublin: School of Irish Learning. 173-81.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm, and R. McL. WILSON, eds. and trans. 1992 (1990). "Acts of Peter". *New Testament Apocrypha: Writings Relating to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects*. Louisville: John Knox Press. 271-321.
- SCHOEDEL, William R. and Douglas M. PARROTT, eds. and trans. 1988 (1977). "The (First) Apocalypse of James (V,3)". James M. Robinson, ed. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill. 260-68.
- SELGE, Kurt-Victor, ed. and Gian Luca POTESTÁ, trans. 1995 (1927). *Gioacchino da Fiore: Introduzione all' apocalisse (Expositio in Apocalypsim)*. Roma: Viella.
- SILVERSTEIN, Theodore, ed. 1935. *Visio Sancti Pauli*. Studies and Documents, IV. London: Christophers.
- STONE, Michael E., ed. and trans. 1983-5. "Greek Apocalypse of Ezra". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 561-80.
- STONE, Michael E., ed. and trans. 1983-5. "Questions of Ezra". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 561-600.

- SUÁREZ de la Torre, Emilio, ed. y trad. 1982. "Oráculos sibilinos". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. III. Madrid: Ediciones Cristiandad. 239-396.
- TISSERANT, Eugène, ed. and trad. 1909. *Ascension d'Isaie: Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave*. Paris: Letouzey et Ané.
- TRAILL, David, ed. and trans. 1974. *Walahfrid Strabo. Visio Wettini: Text, Translation and Commentary*. Frankfurt: Peter Lang.
- VEGA, Ángel C., ed. 1940. *Apringio de Beja: Tractatus in Apocalysin*. El Escorial, Madrid: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis.
- VEGAS Montaner, L., ed. y trad. 1982. "Testamento de Abrahán". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 441-527.
- VEGAS Montaner, L., ed. y trad. 1982. "Testamento de Moisés". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad. 217-75.
- VEGAS Montaner, L., ed. y trad. 1983 (1982). "Paralipómenos de Jeremías". Alejandro Díez Macho, ed. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad. 355-83.
- VERCRUYSSSE, Jean-Marc, ed. and trans. 2004. *Ticonius: Le livre des règles*. Paris: Éditions du Cerf.
- WALLIS, Faith, ed. and trans. 1999. *Bede: The Reckoning of Time (De Temporum Ratione)*. Liverpool: Liverpool University Press.
- WILLIAMS, Frank, ed. and trans. 1987. "The Panarion of Epiphanius of Salamis (Book I, Sects. 1-46)". *Nag Hammadi Studies* 35: 55-62.
- WINTERMUTE, O.S., ed. and trans. 1983-5. "The Apocalypse of Elijah". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 721-53.
- WINTERMUTE, O.S., ed. and trans. 1983-5. "The Apocalypse of Zephaniah". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 497-516.
- WORDE, Wynkyn de, print. 1528. *The Byrthe and Lyfe of the Moost False and Deceytfull Antechryst*. STC 5095. London: Worde.
- ZERVOS, G.T., ed. and trans. 1983-5. "Apocalypse of Daniel". James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York: Doubleday. 755-69.

FUENTES PRIMARIAS LITERARIAS

- ALEXANDER, Michael, ed. 1995. *Beowulf*. Harmondsworth: Penguin.
- ALLEN, Hope Emily, ed. 1927. *Writings Ascribed to Richard, Hermit of Hampole, and Materials for His Biography*. New York: MLA.
- ALLEN, Michael J.B. & Daniel G. CALDER, eds. 1976. "Bede. *The Day of Judgment*". *Sources and Analogues of Old English Poetry*. Cambridge: Brewer. 208-12.
- AMOUR, F.J., ed. 1903-14 [c. 1406]. *The Original Chronicle of Andrew of Wyntoun*. 6 vols. Scottish Text Society. Edinburgh: Blackwood and Sons.
- ANDREW, Malcolm and Ronald WALDRON, eds. 2002 (1978). *The Poems of the Pearl Manuscript. Pearl. Cleanness. Patience. Sir Gawain and the Green Knight*. Exeter: University of Exeter Press.
- ARBER, Edward, ed. 1895 (1869) [1196]. *The Revelation to the Monk of Evesham*. Westminster: A. Constable and Co.
- ARMISTEAD, Mary Allyson, ed. and trans. 2001 [c. 1250]. *The Middle English Physiologus. A Critical Translation and Commentary*. Blacksburg, VA: Virginia Polytechnic Institute and University.
- AUBREY, Stewart, ed. and trans. 1896 [1280]. *Brocardus of Mt. Sion. Descriptio terrae sanctae*. London: Palestine Pilgrims' Text Society.
- AVRIL, François y Marie-Thérèse GOUSSET, eds. 2000. *Marco Polo. Libro de las maravillas*. Madrid: Casariego.
- BABINGTON, Churchill & J. Rawson LUMBY, eds. 1886 [1387]. *Ranulf Higden. Polychronicon Ranulphi Higden Maonachi Cestrensis. Together with the English Translations of John Trevisa and of an Unknown Writer of the Fifteenth Century*. 9 vols. London: Longman & Co.
- BARRON, W.R.J. and Glyn S. BURGESS, eds. 2002. *The Voyage of Saint Brendan. Representative Versions of the Legend in English Translation*. Exeter: University of Exeter Press.
- BARTHOLOMAEIS, Vincenzo de, ed. 1943. "Perugia Last Judgment Play". Vincenzo de Bartholomaeis, ed. *Laude drammatiche e rappresentazione sacre*. Vol. I. Florence: Felice le Monnier. 35-52.
- BAUGH, Nita Scudder, ed. 1956 [c. 1370]. "The Stacyons of Rome [MS Add 37787 Version]". *A Worcestershire Miscellany Compiled by John Northwood, c. 1400*. Philadelphia: Macon. 40-2 & 106.

- BENSON, Larry D., ed. 2000. *Geoffrey Chaucer. The Canterbury Tales*. Boston: Houghton Mifflin.
- BERGEN, Henry, ed. 1924-7 [1431-8]. *Lydgate's Fall of Princes*. 4 vols. EETS ES 121-4. London: Oxford University Press.
- BERGEN, Henry, ed. 1935 (1906). *Lydgate's Troy Book. A.D. 1412-1420*. 4 vols. EETS ES 126. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- BERNARD, J.H., ed. and trans. 1894. *Guide-Book to Palestine, c. 1350*. London: Palestine Pilgrims' Text Society.
- BETHURUM, Dorothy, ed. 1957. *The Homilies of Wulfstan*. Oxford: Clarendon Press.
- BLISS, A.J., ed. 1966 (1954) [c. 1330-40]. *Sir Orfeo*. Oxford: Clarendon Press.
- BOFFEY, Julia, ed. 2003 [1477]. "John Lydgate: The Temple of Glass". *Fifteenth-Century English Dream Visions: An Anthology*. Oxford: Oxford University Press.
- BOSWELL, Charles Stuart, ed. and trans. 1972 (1908) [c. 690]. "The Vision of Adamnan". *An Irish Precursor of Dante: A Study of the Vision of Heaven and Hell Ascribed to the Eighth Century Irish Saint Adamnán*. London: D. Nutt. 28-47.
- BRADLEY, S.A.J., ed. and trans. 2003 (1982). *Anglo-Saxon Poetry*. London: Everyman.
- BRAMLEY, Henry Ramsden, ed. 1884. *Richard Rolle of Hampole. The Psalter or Psalms of David and Certain Canticles*. Oxford: Clarendon Press.
- BRIE, F.W.D., ed. 1906-08 [c. 1190]. *The Brut or the Chronicles of England*. 2 vols. London: Oxford University Press.
- BROOK, G.L. & R.F. Leslie, eds. 1963-78 [c. 1190]. *Lazamon: Brut*. 2 vols. Early English Text Society. London: Oxford University Press.
- BROWN, Carleton, ed. 1932. *English Lyrics of the XIIIth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- BROWN, Carleton, ed. 1939. *Religious Lyrics of the XVth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- BROWN, Carleton, ed. 1952 (1924). *Religious Lyrics of the XIVth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- BUDDENSIEG, Rudolf, ed. 1883. *John Wycliff. Polemical Works*. 2 vols. London: Trübner, 1883.
- CHANCE, Jane, ed. 1999 [c. 1478-83]. *The Assembly of Gods*. Kalamazoo, Mi: Medieval Institute Publications.

- CHAYTOR, H.J., ed. 1924 [c. 1130]. "Poem on the Day of Judgment". J.P. Stratchey et al., eds. *Cambridge Anglo-Norman Texts*. Cambridge: Cambridge University Press. 27-33.
- CHILD, Francis James, ed. 1965 (1882-98). *The English and Scottish Popular Ballads*. 5 vols. New York: Dover Publications.
- CHIBNALL, Marjorie, ed. and trans. 1956 [c. 1163]. *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*. London: Thomas Nelson and Sons.
- CHRISTMAS, Henry, ed. 1849. *Select Works of John Bale. Containing the Examinations of Lord Cobham, William Thorpe, and Anne Askewe, and The image of both churches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONLEE, John W., ed. 1991 [c. 1300]. "Als I lay in a winteris nyt". *Middle English Debate Poetry. A Critical Anthology*. East Lansing: Colleague Press.
- CRAMPTON, Georgia Ronan, ed. 1994 [1373]. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications, 1994.
- CRESPO, Ángel, ed. y trad. 1977. *Dante Alighieri. Comedia*. Ed. bilingüe, 3 vols. Barcelona: Seix Barral.
- CUST, Katherine Isabella, ed. 1859 [c. 1483]. *John Lydgate. The Booke of the Pylgremage of the Sowle*. London: Basil, Montagu, Pickering, 1859.
- D'ARDENNE, S.T.R.O., ed. 1977. *The Katherine Group, edited from MS Bodley 34*. Paris: Les Belles Lettres.
- DAVIES, R.T., ed. 1964 (1963). *Medieval English Lyrics*. Evanston: Northwestern University Press.
- DEAN, James, ed. 1991. *Six Ecclesiastical Satires*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- DEAN, James, ed. 1996. *Medieval English Political Writings*. Rochester, Mi: Medieval Institute Publications.
- DEAN, James, ed. 2000 [c. 1400]. *Richard the Redeless and Mum and the Sothsegger*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- DELUZ, Christiane, ed. 1988 [c. 1390]. *Le Livre de Jehan de Mandeville: Une 'géographie' au XIVe siècle*. Louvain: Publications de l'Institut d'Études Médiévales.
- DENHOLM-YOUNG, Noel, ed. and trans. 1957 [1326]. *Life of Edward the Second (Vita Edwardi Secundi)*. London: T. Nelson.

- D'EVELYN, Charlotte, ed. 1918. "The Middle-English Metrical Version of the Revelations of Methodius. With a Study of the Influence of Methodius in Middle-English Writings". *PMLA* 33: 135-203.
- DOBBIE, Elliott van Kirk, ed. 1942. *The Anglo-Saxon Minor Poems*. ASPR 6. New York: Columbia University Press.
- DONATELLI, Joseph M.P., ed. 1989 [c. 1513]. *Death and Liffe*. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America.
- DÜMMLER, Ernst, ed. 1881. *Poetae Latini Aevi Carolini*. Berlin: Weidman.
- DURÁN, M^a Ángeles y Francisco LISI, eds. y trad. 1992. *Platón. Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.
- EASTING, Robert, ed. 1991. *St. Patrick's Purgatory: Two versions of Owayne Miles and The Vision of William of Stranton*. EETS OS 298. Oxford: Oxford University Press.
- ECCLES, Mark, ed. 1969. *The Macro Plays: The Castle of Perseverance. Wisdom. Mankind*. London: Oxford University Press.
- EDWARDS, Robert R., ed.. 1998 [1412-20]. *John Lydgate. Troy Book: Selections*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- ELLIS, Henry, ed. 1968. *The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde to the Holy Land, A.D. 1506*. New York: AMS Press.
- EMERTON, Ephraim, ed. and trans. 2000 (1940) [c. 716]. "The Monk of Wenlock". Ephraim Emerton and Thomas F.X. Noble, eds. *The Letters of St. Boniface*. New York: Columbia University Press. 25-31.
- EMMERSON, Richard K. and David F. HULT, eds. and trans. 1998 [c. 1330-40]. *Antichrist and Judgment Day. The Middle French Jour du Jugement*. Asheville, N.C.: Pegasus Press.
- FEILITZEN, H. von, ed. 1883. *Li Vers del Jüise en Fornfranck Predikan*. Uppsala: Bogtryck.
- FORD, James H. and James INGRAM, eds. 2005. *The Anglo-Saxon Chronicle*. El Paso, Tx: El Paso Norte Press.
- FOSTER, Edward E., ed. 2004. *Three Purgatory Poems*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- FROUDE, Richard Hurrell, ed. and trans. 1839. *Remains of the Late Reverend Richard Hurrell Froude*. 2 vols. Derby: Henry Mozley.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1895 (1867) [c. 1450]. "Quindecim Signa ante Diem Judicij (Trinity College, Cambridge MS B.11.24)". *Hymns to the Virgin and*

- Christ, The Parliament of Devils and other Religious Poems*. EETS OS 24. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1969 (1867) [c. 1370]. *The Stacions of Rome* [Vernon MS Version]. New York: Greenwood Press Publishers. (Porkington MS Version included in 30-4).
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1969 (1867) [c. 1445]. "The Pilgrims Sea-Voyage and Sea-Sickness". *The Stacions of Rome*. New York: Greenwood Press Publishers. 35-40.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1878 [c. 1309]. "St. Jeremie's 15 Tokens before Doomsday". *Adam Davy's Five Dreams about Edward II*. EETS OS 69. London: Trübner. 91-8.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1887 [c. 1338] *Robert Mannyng of Brunne: The Story of England*. London: Longman.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1970 (1892). *Hoccleve's Works. The Minor Poems in the Phillipps MS 8151 (Cheltenham) and the Durham MS III.9*. 2 vols. EETS ES 61. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1899-1904 [1426]. *John Lydgate. The Pilgrimage of the Life of Man*. 3 vols. EETS ES 77, 83, 92. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1987 (1987). *The Minor Poems of the Vernon MS. Vol. II*. EETS 117. London: Boydell & Brewer. ("The Prologue of *The Stacions of Rome*" [c. 1370] included in 609-11).
- FURNIVALL, Frederick James, ed. 1903. *Political, Religious, and Love Poems. Some by Lydgate, Sir Richard Ros, Henry Baradoun, William Huchen, etc. from the Archbishop of Canterbury's Lambeth Ms. no. 306*. EETS 15. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co.
- FURNIVALL, Frederick James and W.G. STONE, eds. 1973 (1909) [c. 1410]. *The Tale of Beryn*. EETS ES 105. Millwood, N.J.: Kraus Reprint Co.
- GILES, J.A., ed. and trans. 1968 (1847) [c. 1120]. *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England*. New York: AMS.
- GILES, J.A., ed. and trans. 2000 (1841) [c. 1192]. *Richard of Devizes. Chronicle*. Cambridge, Ontario: In Parentheses Publications.
- GLAUNING, Otto, ed. 1900. *Lydgate's Minor Poems. The Two Nightingale Poems*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- GRANT, Raymond J. S., ed. 1982. *Three Homilies from Cambridge Corpus Christi College 41*. Ottawa: Tecumseh Press.

- GREENE, Richard Leighton, ed. 1977 (1935). *The Early English Carols*. Oxford: Clarendon Press.
- GREENWAY, Diana, ed. and trans. 1996 [c. 1154]. *Henry Archdeacon of Huntingdon: Historia Anglorum. The History of the English People*. Oxford: Clarendon Press.
- GREET, William Cabell, ed. 1987 (1927) [c. 1459]. *Reginald Pecock. The Reule of Crysten Religioun*. Early English Text Society, O.S. 171. London: Oxford University Press.
- GREITH, Carl Johann, ed. 1838. "Johannis Cornubiensis (John of Cornwall). Prophetia Merlini". *Spicilegium Vaticanum*. Frauenfeld: Ch. Beyel. 99-106.
- GUGLIELMI, Nilda, ed. y trad. 1987 [c. 1330]. *Odorico da Pordenone. Relación de viaje*. Buenos Aires: Biblos.
- HAMELIUS, Paul, ed. 1923 [c. 1400]. *Mandeville's Travels. Translated from the French of Jean D'Outremeuse*. EETS OS 153-4. London: Oxford University Press.
- HARLEY, Marta Powell, ed. 1985 [1422]. *A Revelation of Purgatory by an Unknown, Fifteenth-Century Women Visionary*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- HASENFRATZ, Robert, ed. 2000 [c. 1225-40]. *Ancrene Wisse*. Kalamazoo, Mi: Medieval Institute Publications.
- HEUSER, Wilhelm, ed. 1904. *Die Kildare-Gedichte; die ältesten mittenglischen denkmäler in anglo-irischer überlieferung*. Bonn: P. Hanstein.
- HEWLETT, H.G., ed. 1886-9 [c. 1235]. *The Flowers of History by Roger of Wendover*. 3 vols. London: Rolls Series.
- HOADE, Eugene, ed. and trans. 1952 [c. 1322-92]. *Western Pilgrims (Itinerary of Friar Simon Fitzsimmons, Itinerary of a Certain Englishman, Itinerary of Thomas Brygg)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- HOLT, Robert and Robert Meadows WHITE, eds. 1878. *The Ormulum*. Oxford: Clarendon Press.
- HORSTMANN, Carl, ed. 1872. "Interpolation. Grosteste's Translation of *Chateau d'Amour* (Oxford MS, Bodleian Library Additional B. 107)". *The Minor Poems of the Vernon MS*. Vol. I. EETS OS 98. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 403-6.
- HORSTMANN, Carl, ed. 1881 [c. 1470]. "The Stations of Jerusalem". *Altenglische Legenden, neue Folge mit Einleitung und Anmerkungen*. Heilbronn: Henninger. 355-66.
- HORSTMANN, Carl, ed. 1887. *The Early South-English Legendary; or Lives of Saints*. EETS 87. London: Trübner.

- HORSTMANN, Carl, ed. 1895. *Yorkshire Writers: Richard Rolle of Hampole and his Followers*. 2 vols. London: Swan Sonnenschein & Co.
- HOUWEN, L.A.J.R., ed. 1990 [c. 1485]. *The Sex Werkdays and Agis. An Edition of a Late Medieval Scots Universal History from the Asloan Manuscript*. Groningen: Egbert Forsten.
- HULBERT, J.R., ed. 1923 [c. 1370]. "Some Medieval Advertisements of Rome [*The Stacions of Rome, Cotton MS Version*]". *Modern Philology* 20: 403-24.
- HULME, William Henry, ed. 1907. *The Middle English Harrowing of Hell and Gospel of Nicodemus*. EETS E.S. 100. London: Oxford University Press.
- JANSEN, Sharon L. and Kathleen H. JORDAN, eds. 1991. *The Welles Anthology: MS Rawlinson C.813. A Critical Edition*. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- KELLY, Richard J., ed. and trans. 2003. *The Blickling Homilies. Edition and Translation*. London: Continuum.
- KEYNES, Simon, ed. 1996. *The Liber Vitae of the New Minster and Hyde Abbey Winchester: British Library Stowe 944. Together with Leaves from British Library Cotton Vespasian A. VIII and British Library Cotton Titus D. XXVII*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- KING, Edmund, ed., and K.R. POTTER, transl. 1998 (1955) [1126-1142]. *William of Malmesbury: Historia Novella: The Contemporary History*. Oxford: Oxford University Press.
- KINSLEY, James, ed. 1979. *The Poems of William Dunbar*. Oxford: Clarendon Press.
- KLINGNER, Fredericus, ed. 1921. *De Boethii Consolatione Philosophiae*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- KNIGHT, Ione Kemp, ed. 1967 [c. 1388]. *Wimbleton's Sermon. Redde Rationem Villicationis Tue*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.
- KOHANSKI, Tamarah, ed. 2001 [c. 1400]. *The Book of John Mandeville [Defective Version]*. Tempe: Arizona State University Press.
- KOLBING, E. and Mabel DAY, eds. 1932 [c. 1390-1400]. *The Siege of Jerusalem*. EETS O.S. 188. London: Oxford University Press.
- KRAPP, George Philip, ed. 1931. *The Anglo-Saxon Poetic Records. Vol. I: The Junius Manuscript*. New York: Columbia University Press.
- KRAPP, George Philip, ed. 1932. "The Dream of the Rood". *The Anglo-Saxon Poetic Records. Vol. II: The Vercelli Book*. New York: Columbia University Press. 61-5.

- KRAPP, George Philip and Elliott van Kirk DOBBIE, eds. 1936. *The Anglo Saxon Poetic Records. Vol. III: The Exeter Book*. New York: Columbia University Press.
- LAPIDGE, Michael and Michael HERREN, eds. and trans. 1979. *The Prose Works of Aldhelm*. Ipswich: Brewer.
- LAZAR, Moshé, ed. 1971. *Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General): Drame provençal du XVe siècle*. Paris: Klincksieck.
- LEACH, MacEdward, ed. 1937 [c. late 13th c.]. *Amis and Amiloun*. EETS OS 203. London: Oxford University Press.
- LESTER, G.A., ed. 1990 (1981). *Three Late Medieval Morality Plays. Mankind, Everyman, Mundus et Infans*. London: A & C Black.
- LETTS, Malcolm, ed. 1953 [c. 1400]. *Mandeville's Travels: Texts and Translations*. 2 vols. London: Hakluyt Society.
- LEWIS, Gertrude Jaron and Jack LEWIS, eds. and trans. 1989. *Gertrud the Great of Helfta. Spiritual Exercises*. Kalamazoo, Mi.: Cistercian Press.
- LINDBERG, Conrad, ed. 1973. *The Earlier Version of the Wycliffite Bible*. Vol. 6. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- LIVINGSTONE, Michael, ed. 2005. *John Gower. The Minor Latin Works with "In Praise of Peace"*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- LOFTIE, W.J., ed. 1884 [1517]. *Richard Torkington. Ye Oldest Diarie of Englysshe Travell*. London: Field & Tuer.
- LOSERTH, Johann, ed. 1966 (1895). *John Wyclif. Opus Evangelicum*. Wyclif's Latin Works Vol. 2. London: C.K. Paul.
- LUMBY, J. Rawson, ed. 1965 (1870). *Bernardus de cura rei famularis, with some Early Scottish Prophecies*. EETS 42. London: Trübner & Co.
- LUMIANSKY, R.M. and David MILLS, eds. 1974. "The Clotheworkes Playe: *The Prophets of Antichrist*". *The Chester Mystery Cycle*, vol. I. Oxford: Oxford University Press. 396-407.
- LYNDSAY, David. 1592. "The Monarchie". In *The Warkis of the Famous and Worthie Knicht Sir David Lyndsay of the Mount*. EEBO Reproduction of the Original in the British Library (STC 15663). Edinburgh: Henrie Charteris.
- MACK, F.M., ed. 1934 [c. 1225]. *Seinte Marherete*. EETS 193. London: Oxford University Press.
- MACAULAY, G.C., ed. 1969 (1900). *The English Works of John Gower*. 2 vols. EETS ES 81. London: Oxford University Press.

- MacCRACKEN, Henry Noble, ed. 1910-34. *The Minor Poems of John Lydgate*. 2 vols. EETS ES 107 and OS 192. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- MARTIN, G.H., ed. and trans. 1995. *Knighton's Chronicle, 1337-1396*. Oxford: Oxford University Press.
- MARX, C.W., ed. 1993 [c. 1270-85]. "The Harrowing of Hell and Destruction of Jerusalem". *The Devil's Parliament and The Harrowing of Hell and Destruction of Jerusalem*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. 115-57.
- MATTHEW, Frederic David, ed. 1880. *John Wycliff. The English Works of John of Wyclif hitherto Unprinted*. EETS OS 74. London: Trübner & Co.
- McGARRY, Daniel, ed. and trans. 1955. *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. Berkeley: University of California Press.
- McGERR, Rosemarie Potz, ed. 1990. *The Pilgrimage of the Soul: A Critical Edition of the Middle English Dream Vision*. New York: Garland Medieval Texts.
- McVEIGH, Terrence, ed. and trans. 1992. *John Wycliff. On Simony*. New York: Fordham University Press.
- MEECH, Sandford Brown and Hope Emily ALLEN, eds. 1940 [1436]. *The Book of Margery Kempe*. EETS. OS 212. London: Oxford University Press.
- METCALFE, W.M., ed. 1896. *Legends of the Saints in the Scottish Language*. 3 vols. Edinburgh: W. Blackwood and Sons.
- MICHELANT, Henri et Gaston RAYNAND, eds. 1882 [c. 1250]. "Itinéraire de Londres a Jérusalem attribué à Matthieu Paris". *Itinéraires a Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte redigés en français aux XIe, XIIe & XIIIe siècles*. Genève: Jules-Guillaume Tick. 125-39.
- MILLS, C.A., ed. 1911 [c. 1450]. *John Capgrave. Ye Solace of Pilgrimes*. London: Oxford University Press.
- MILLS, Maldwyn, ed. 1992 (1973) [late 14th c.]. "The Sege of Melayne". *Six Middle English Romances*. London: Dent. 1-45.
- MIRK, John. 1486 [c. 1403]. *Liber Festialis*. EEBO Reproduction of the Original in the Bodleian Library, Duff 300 (STC 17958). Oxford: Theodoric Rood and Thomas Hunte.
- MISKIMIN, Alice, ed. 1969 [c. 1400] *Susannah. An Alliterative Poem of the Fourteenth Century*. New Haven: Yale University Press.
- MORLEY, Henry, ed. 1889. *John Gower: Confessio Amantis*. London: George Routledge.

- MORRIS, Richard, ed. 1863 [c. 1350]. *The Pricke of Conscience (Stimulus Conscientiæ): A Northumbrian Poem*. London: Philological Society.
- MORRIS, Richard, ed. 1998 (1868-73). *Old English Homilies and Homiletic Treatises of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. 3 vols. EETS OS 29, 34 & 53. London: Trübner & Co.
- MORRIS, Richard, ed. 1874-93 [c. 1300]. *Cursor Mundi (The Cursor o the World): A Northumbrian Poem of the XIVth Century in Four Versions*. 7 vols. Early English Text Society. London: Trübner.
- MORRIS, Richard, ed. 1887. *Specimens of Early English*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- MORRIS, Richard, ed. 1965 [c. 1340]. *Dan Michel's Azenbite on Inwyt or Remorse of Conscience*. 2 vols. London: Oxford University Press.
- MYNORS, R.A.B., R.M. THOMSON and M. WINTERBOTTOM, eds. and trans. 1998 (1969) [c. 1120]. *William of Malmesbury: Gesta Regum Anglorum*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- NEDERMAN, Cary J., ed. and trans. 1990 [c. 1159]. *John of Salisbury. Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEDERMAN, Cary J. and Kate Langdon FORHAN, eds. 1993. *Readings in Medieval Political Theory, 1100-1400*. London: Routledge.
- NORRIS, Edwin, ed. 1968 (1859). *The Ancient Cornish Drama*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- NORTON-SMITH, John, ed. 1971 [c. 1423-4]. *James I of Scotland. The Kingis Quair*. Oxford: Clarendon Press.
- NORTON-SMITH, John, ed. 1966 [1426]. "The Pilgrimage of the Life of Man". *John Lydgate: Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- OFFORD, M.Y., ed. 1959 [c. 1350]. *The Parlement of the Thre Ages*. Early English Text Society 246. Oxford: Oxford University Press.
- O'MEARA, John, ed. and trans. 1951 [1188]. *Giraldus Cambrensis. The History and Topography of Ireland*. Dundalk: Dundalgan Press.
- ORTEGA Carmona, Alfonso, ed. y trad. 1999. *Marco Fabio Quintiliano. Institutionis Oratoriae Libri XII*. Ed. bilingüe. 4 vols. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia.
- PARKES, James William, ed. 1934. *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. London: Socino, 1934.

- PEARSALL, Derek, ed. 1990. *The Floure and the Leafe. The Assembly of Ladies. The Isle of Ladies*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- PECK, Russell A., ed. 1991. *Heroic Women for the Old Testament in Middle English Verse: The Storie of Asneth, the Pistel of Swete Susan, the Story of Jephthah's Daughter, the Story of Judith*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- PÉREZ Gómez, Leonor, ed. 1997. *Boecio. La consolación de la filosofía*. Madrid: Akal Clásica.
- PERRY, Aaron Jenkins, ed. 1925. "Þe Bygynnyng of þe World and þe Ende of Worlde". *Dialogus inter Militem et Clericum. Richard FitzRalph's Sermon 'Defensio Curatorum', and Methodius 'Þe Bygynnyng of þe World and þe Ende of Worlde' by John Trevisa*. EETS O.S. 167. London: Oxford University Press. 94-112.
- POLLARD, Alfred William, ed. 1905 [1503] *Alexander Barclay. The Castell of Labour*. Edinburgh: Roxburghe Club.
- POWELL, Lawrence Fitzroy, ed. 1908 [c. 1430]. *Nicholas Love. Mirrour of the Blessed Lyf of Jesu Crist. A Translation of the Latin Work Entitled Meditationes Vitae Christi Attributed to Cardinal Bonaventura*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIOR, Oliver H., ed. 1913. *Caxton's Mirrour of the World*. EETS E.S. 110. London: Kegan, Trench and Trübner.
- PRYOR, John H., ed. 1994 [1102]. "The Voyages of Saewulf". R.B.C. Huygens, ed. *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Turnhout: Brepols. 35-77.
- PURCHAS, Samuel. 1905-7 *Purchas His Pilgrimes*. 20 vols. Glasgow: Hakluyt Society.
- REIMER, Stephen R., ed. 1987. *The Works of William Herebert, OFM*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- RHYS, John, ed. 1953 (1906). *Sir Thomas Malory. Le Morte d'Arthur*. 2 vols. London: Dent.
- ROBBINS, Rossell Hope, ed. 1955. *Secular Lyrics of the XIVth and XVth Centuries*. Oxford: Clarendon Press.
- ROBBINS, Rossell Hope, ed. 1959. *Historical Poems of the XIVth and XVth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- ROBINSON, F.N., ed. 1976 (1957). *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. London: Oxford University Press.

- RODRÍGUEZ Temperley, María Mercedes, ed. 2005. *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas del mundo, según el manuscrito escurialense M-III-7 de finales del siglo XV*. Buenos Aires: Seminario de Edición y Crítica Textual (SECRET).
- SAJAVAARA, Kari, ed. 1967 [c. 1425]. "The Myroure of Lewed Men". *The Middle English Translations of Robert Grossteste's Chateau d'Amour*. Helsinki: Société Néophilologique. 321-54.
- SARGENT, Michael G., ed. 1992 [c. 1430]. *Nicholas Love: Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*. New York: Garland Publishers.
- SAUPE, Karen, ed. 1999. *Middle English Marian Lyrics*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications.
- SAVAGE, Anne and Nicholas WATSON, eds. and trans. 1991. *Anchoritic Spirituality: Ancrone Wisse and Related Works*. Mahwah, NJ.: Paulist Press.
- SCATTERGOOD, John, ed. 1967 [c. 1370]. "An Unpublished Middle English Poem [The Stacions of Rome, Bicester Priory MS Version]". *Archiv for Neueren Sprachen* 203: 277-82.
- SCATTERGOOD, John, ed. 1983. *John Skelton. The Complete English Poems*. New Haven: Yale University Press.
- SCHLEICH, G., ed. 1898 [c. 1330]. *The Gast of Gy. Eine englische Dichtung des 14. Jarhunderts nebst ihrer lateinischen Quelle De Spiritu Guidonis*. Berlin: Mayer & Müller.
- SCHULZ, A., ed. 1854 [1136]. *Gottfried's von Monmouth. Historia Regum Britanniae*. Halle: Eduard Anton.
- SCRAGG, Donald G. 1992. *The Vercelly Homilies and Related Texts*. EETS, O.S. 300. Oxford: Oxford University Press.
- SEYMOUR, M.C., ed. 1967 [c. 1400]. *Mandeville's Travels [Cotton Version]*. Oxford: Clarendon Press.
- SEYMOUR, M.C., ed. 1973 [early 15th c]. *The Metrical Version of Mandeville's Travels*. EETS 279. London: Oxford University Press. (Harley Version [c. 1396] included in 148-192).
- SKEAT, Walter W., ed. 1968 (1886). *Piers Plowman by William Langland, together with Richard the Redeless*. 2 vols. London: Oxford University Press.
- SKEAT, Walter W., ed. and trans. 1966 (1881-1900). *Ælfric's Lives of Saints*. EETS OS 76, 82, 94, 114. London: Trübner & Co.
- SKENE, William Forbes, ed. 1867. *Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots and Other Early Memorials of Scottish History*. Edinburgh: H.M. General Register.

- SMALL, John, ed. 1872. *English Metrical Homilies from Manuscripts of the Fourteenth Century*. Edinburgh: William Paterson.
- SMITH, Lucy Toulmin, ed. 1886. "Kyng of blysse, blyssyd þou be (Brome MS, Brome Hall, Suffolk)". *A Common-Place Book of the Fifteenth Century*. Norwich & London: Trübner. 71-9.
- SMITHERS, G.V., ed. 1952 (1951) [late 14th c.]. *Kyng Alisaunder*. 2 vols. EETS O.S. 227. London: Oxford University Press.
- STALEY, Lynn, ed. 1996 [1436]. *The Book of Margery Kempe*. Kalamazoo, Mi.: University of Western Michigan Press.
- STEVENSON, Joseph, ed. 1875 [1189]. *Ralph of Coggeshall. Chronicon Anglicanum*. London, Longman.
- STEWART, Aubrey, ed. and trans. 1893 [c. 1480-3]. *The Wanderings of Felix Fabri*. 2 vols. Palestine Pilgrims' Text Society 7. London: AMS Press.
- STONE, Brian, ed. 1971 [c. 1386]. "St. Erkenwald". *The Owl and the Nightingale. Cleanness. St. Erkenwald*. Harmondsworth: Penguin. 128-43.
- STUBBS, William, ed. 1867 [c. 1169-92]. *The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I*. 2 vols. London: H.M. Stationary Office.
- SULLENS, Idelle, ed. 1996 (1983) [1303]. *Robert Mannyng of Brunne: Handlyng Synne*. Binghamton, N.Y.: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies.
- SWANTON, Michael, ed. and trans. 1998 *The Anglo-saxon Chronicle*. New York: Routledge.
- SWINBURN, Lilian M., ed. 1917 [c. 1409-15]. *The Lanterne of Liȝt (Edited from MS Harley 2324)*. EETS OS 151. London: Paul, Trench, Trübner & Co.
- T.L. [Thomas Lupton]. 1651. *Babylon is Fallen, or a Prophetie that had lain hid above two thousand years foreshewing the rising, continuance and fall of the empire...* Wing L 68. London: Printed by M.S.
- TASIOULAS, J.A., ed. 1999. *The Makars. The Poems of Henryson, Dunbar and Douglas*. Edinburgh: Canongate.
- THOMPSON, E.M., ed. 1875 [c. 1388]. *Thomas Walsingham: Chronicon Anglie*. Rolls Series 64. London: Longman.
- THORPE, Benjamin, ed. and trans. 1844. *Ælfric. Catholic Homilies: The First Series*. 2 vols. London: Ælfric Society.
- THORPE, Lewis, ed. and trans. 1966 [1136]. *Geoffrey of Monmouth. Historia Regum Britanniae. The History of the Kings of Britain*. Harmondsworth: Penguin.

- THORPE, Lewis, ed. and trans. 1969 [c. 890]. *Nokter the Stammerer. Two Lives of Charlemagne*. Harmondsworth: Penguin.
- TIBILETTI, Carlo, ed. 1959. *Q.S.F. Tertulliano. De testimonio animae*. Torino: Università di Torino.
- TODD, James Henthorn, ed. 1842 [c. 1400]. *An Apology for Lollard Doctrines, Attributed to Wicliffe*. London: J.B. Nichols.
- TRIGG, Stephanie, ed. 1990 [c. 1347-8]. *Wynnere and Wastoure*. Early English Text Society 297. Oxford: Oxford University Press.
- TURVILLE-PETRE, Thorlac, ed. 1989 [c. 1400]. "The Pistill of Susan". *Alliterative Poetry of the Later Middle Ages. An Anthology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- VARNHAGEN, Hermann, ed. 1880. "Signa ante iudicium (Cambridge University MS Ff.II.38)". *Anglia* 3: 534-42.
- VAUGHAN, Richard, ed. and trans. 1984. *Chronicles of Matthew Paris: Monastic Life in the Thirteenth Century*. Gloucester: Alan Sutton.
- WARNER, George, ed. 1889 [c. 1390]. *The Buke of John Maundevill, Being the Travels of Sir John Mandeville, Knight (1322-1356)* [Insular Version]. London: Rouxburghe Club.
- WARNER, Rubie D.N., ed. 1917. *Early English Homilies from the Twelfth Century MS. Vesp. D. XIV*. EETS OS 152. London: Trübner.
- WEISS, Judith, ed. and trans. 1992 [c. 1170]. "The Romance of Horn". *The Birth of Romance: An Anthology*. London: J.M. Dent. 1-120.
- WELTER, J. Th., ed. 1914. *Le Speculum laicorum. Édition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle*. Paris, Auguste Picard.
- WILKINSON, John, ed. and trans. 1988 [1102]. "Saewulf. A Reliable Account of the Situation of Jerusalem". John Wilkinson, Joyce Hill and W.F. Ryan, eds. *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*. London: Hakluyt Society. 94-116.
- WILLIAMS, George, ed. 1857 [1462]. *The Itineraries of William Wey*. London: Rouxburghe Club.
- WILLIAMS, W. Llewelyn, ed. and trans. 1919 (1908) [1191]. *Giraldus Cambrensis. The Itinerary through Wales and the Description of Wales*. London: J.M. Dent.
- WILSON, R.M., ed. 1938 [late 12th c.]. *Sawles Warde. An Early Middle English Homily*. Kendal: T. Wilson.
- WIRTJES, Hanneke, ed. 1991 [c. 1250]. *The Middle English Physiologus*. EETS 299. Oxford: Oxford University Press.

- WOODRUFF, C. Eveleigh, ed. and trans. 1933. *A XVth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome, compiled c.1470 by William Brewyn*. London: Marshall Press.
- WRIGHT, John, ed. and trans. 1967. *The Play of the Antichrist (Ludus the Antichristo)*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- WRIGHT, Thomas, ed. 1847. "Ezechiel". *The Chester Plays: A Collection of Mysteries Founded upon Scriptural Subjects, and Formerly Represented by the Trades of Chester at Whitsuntide*, vol. II. London: Shakespeare Society. 147-9.
- WRIGHT, Thomas, ed. 1859. *Political Poems and Songs Relating to English History, Composed during the Period from the Accession of Edward III to that of Richard III*. 2 vols. London: Longman, Green, Longman and Roberts.
- WRIGHT, Thomas and Peter COSS, eds. 1996 (1839). *Political Songs of England. From the Reign of John to that of Edward II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WRIGHT, William Aldis, ed. 1965 [late 13th c]. *The Metrical Chronicle of Robert of Gloucester*. 2 vols. Wiesbaden: Krause, 1965.
- WORDE, Wynkyn de, print. 1500. [1498]. *Informaçon for Pylgrymes vnto the Holy Londe*. EEBO Reproduction of the Original in the National Library of Scotland (STC 14081). London: Wynkyn de Worde.
- YEAGER, R.F., ed. and trans. 2005. "H. Aquile Pullus". Michael Livingstone, ed. *John Gower. The Minor Latin Works with "In Praise of Peace"*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications.
- YULE, Henry, Sir, ed. 1866. *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*. 2 vols. London: Hakluyt Society.
- ZUPITZA, Julius, ed. 1966 (1891). *The Romance of Guy of Warwick. The First or 14th Century Version*. EETS ES 42, 49, 59. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co.

FUENTES SECUNDARIAS

- ABERTH, John. 2000. *From the Brink of Apocalypse. Confronting Famine, War, Plague and Death in the Later Middle Ages*. London: Routledge.
- ABRAMS, M.H. 1984. "Apocalypse: Theme and Variations". C.A. Patrides and Joseph Wittreich, eds. *The Apocalypse in English Thought and Literature*. Manchester: Manchester University Press. 342-68.
- ABULAFIA, David. 2002 "Seven Types of Ambiguity, c. 1100-1500". David Abulafia and Nora Berend, eds. *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot: Ashgate. 1-34.
- ACKERMAN, Robert W. 1962. "The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity". *Speculum* 37: 541-65.
- ADAMS, Edward. 2007. *The Stars Will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World*. LNTS 347. London: T&T Clark.
- ADAMS, Robert. 1983. "Piers' Pardon and Langland's Semi-Pelagianism". *Traditio* 39: 367-418.
- AKEL, Catherine S. 2001. "'... A Schort Tretys and a Comfortybl...': Perception and Purpose of Margery Kempe's Narrative". *English Studies* 82: 1-13.
- ALBANO, Robert A. 1993. *Middle English Historiography*. New York: Peter Lang.
- ALEXANDER, J.J.G. and Elzbieta TEMPLE. 1985. *Illuminated Manuscripts in Oxford College Libraries, the University Archives and the Taylor Institution*. Oxford: Clarendon Press.
- ALEXANDER, Paul J. 1964. "Historiens byzantins et croyances eschatologiques". *Actes du XIIIe congrès international d'études byzantines*. Vol. II. Belgrade: Naucno Delo. 1-8.
- ALEXANDER, Paul J. 1967. *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington DC: Dumbarton Oaks.
- ALEXANDER, Paul J. 1968. "Medieval Apocalypses as Historical Sources". *The American Historical Review* 73: 997-1018.
- ALEXANDER, Paul J. 1971. "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor". *Mediaevalia et Humanistica* 2: 47-82.

- ALEXANDER, Paul J. 1975. "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin". *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 41: 1-15.
- ALISON, James. 1997. *Living in the End Times. The Last Things Re-imagined*. London: SPCK Publishing.
- ALTER, Robert. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- ALTIZER, Thomas, J.J. 1985. *History as Apocalypse*. Albany: State University of New York Press.
- ÁLVAREZ-HESSE, Gloria. 1990. *La Crónica Sarracina: Estudio de elementos novelescos y caballerescos*. New York: Peter Lang.
- ANDERSON, Andrew Runni. 1932. *Alexander's Gates, Gog and Magog, and the Enclosed Nations*. Cambridge: Mediaeval Academy.
- ARIÈS, Philippe. 1977. *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- ASHLEY, Kathleen M. 1993. "Divine Power in *Chester Cycle* and Late Medieval Thought". Kevin J. Harty, ed. *The Chester Mystery Cycle: A Casebook*. New York: Garland Publishing. 48-68.
- ATKINS, John William Hey. 1943. *English Literary Criticism: The Medieval Phase*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUERBACH, Erich. 1965. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- AUNE, David E. 2006. "Revelation 5 as an Ancient Egyptian Enthronement Scene? The Origin and Development of a Scholarly Myth". *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*. WUNT 199. Tübingen: Mohr Siebeck. 233-9.
- BAKER, Denise N. 1980. "From Plowing to Penitence: *Piers Plowman* and Fourteenth-Century Theology". *Speculum* 55: 715-25.
- BAKER, Joan. 1997. "*Deposuit potentes*: Apocalyptic Rhetoric in the Middle English *Robert of Sicily*". *Medieval Perspectives* 12: 25-45.
- BAL, Mieke. 1989. "On Looking and Reading: Word and Image, Visual Poetics and Comparative Arts". *Semiotica* 76: 283-320.
- BARKER, Ethel Ross. 1913. *Rome of the Pilgrims and Martyrs. A Study in the Martyrologies, Itineraries Syllogae, and Other Contemporary Documents*. London: Methuen.
- BARKER, Margaret. 1999. "Enthronement and Apotheosis: The Vision in Revelation 4-5". Peter J. Harland & Robert Hayward, eds. *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*. Leiden: Brill. 217-27.

- BARNES, Robin. 1998. "Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 143-84.
- BARNEY, Stephen A. 1998. "Allegorical Visions". John A. Alford, ed. *A Companion to Piers Plowman*. Berkeley: University of California Press. 117-33.
- BARR, James. 1975. "Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study". *Bulletin of the John Rylands Library* 58: 9-35.
- BARRETT, C. Kingsley. 2004. "Gnosis and the Apocalypse of John". A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds. *New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson*. London: T & T Clark International. 125-37.
- BARBER, Bernard. 1941. "Acculturation and Messianic Movements". *American Sociological Review* 6: 663-70.
- BARTHES, Roland. 1977. *Image, Music, Text*. Glasgow: Fontana.
- BASCHET, Jérôme. 1995. "Jugement de l'âme, jugement dernier: Contradiction, complémentarité, chevauchement?". *Revue Mabillon* 6: 159-203.
- BAUCKHAM, Richard. 1978. *Tudor Apocalypse: Sixteenth-century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation*. Appleford: Sutton Courtenay Press.
- BAUCKHAM, Richard. 1980. "The *Figurae* of John of Patmos". Ann Williams, ed. *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. London: Longman. 109-25.
- BAUCKHAM, Richard. 1993a. "The Apocalypse of the Seven Heavens. The Latin Version". *Apocrypha* 4: 142-75.
- BAUCKHAM, Richard. 1993b. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- BAUCKHAM, Richard. 1993c. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUDE, Marguerite. 1991. *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*. Paris: Les éditions du cerf.
- BAUDIENVILLE, Marie-Paule. 2001. "Iconographie de l'Apocalypse et histoire de l'art". *Mélanges de Science Religieuse* 58: 23-38.
- BEALE, G.K. 1999. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mi.: William B. Eerdmans Publishing.
- BEASLEY-MURRAY, G.R. 1983 (1974). *The New Century Bible Commentary: The Book of Revelation*. Grand Rapids, Mi.: Wm. B. Eerdmans Publishing.

- BEBBINGTON, David. 1990 (1971). *Patterns in History. A Christian Perspective on Historical Thought*. Leicester: Apollos.
- BECKWITH, Sarah. 1993. *Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. New York: Routledge.
- BENNETT, Josephine Waters. 1954. *The Rediscovery of Sir John Mandeville*. New York: Modern Language Association of America.
- BENOIT, André. 1960. *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BERCOVITCH, Sacvan. 1978. *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BERGAMINI, A. 2001. "Anno Liturgico". Domenico Sartore, Achille M. Triacca e Carlo Cibien, eds. *Liturgia*. Milano: Edizioni San Paolo. 78-95.
- BESSERMAN, Lawrence. 1984. "Chaucer and the Bible: Parody and Authority in *The Pardoner's Tale*". David H. Hirsch and Nehama Aschkenasy, eds. *Biblical Patterns in Modern Literature*. Chico, CA.: Scholars Press. 43-59.
- BETZ, Hans Dieter. 1969. "On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism". Robert W. Funk, ed. *Apocalypticism*. New York: Herder and Herder. 134-56.
- BEVAN, William Lathan and H.W. PHILLOTT. 1873. *Medieval Geography. An Essay in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*. London: E. Stanford.
- BEVINGTON, David. 1985a. "Introduction". David Bevington et al., eds. *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications. 1-14.
- BEVINGTON, David. 1985b. "'Man, Thinke on Thine Endinge Day': Stage Pictures of Just Judgment in *The Castle of Perseverance*". David Bevington et al., eds. *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications. 147-77.
- BEVINGTON, David, et al., eds. 1985. *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications.
- BEYSCHLAG, Karlmann. 1974. *Simon Magus und die christliche Gnosis. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16*. Tübingen: Mohr.
- BEZZI, Mateo. 2007. *Iconologia della sacralità del potere: il tondo Angaran e l'etimasia*. Roma: Spoleto-CISAM.

- BIDDICK, Kathleen. 2003. *The Typological Imaginary. Circumcision, Technology, History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BIERNOFF, Suzannah. 2001. *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. New York: Palgrave MacMillan.
- BIGLIERI, Anibal A. 1996. "Jerusalén en la obra de Alfonso X". *La Corónica* 24: 41-55.
- BIGUZZI, Giancarlo. 1995. *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- BIGUZZI, Giancarlo. 2004. *L'Apocalisse e i suoi enigmi*. Brescia: Paideia Editrice.
- BIRCH, Debra J. 1998. *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*. Woodbridge: Boydell Press.
- BIRCH, Debra J. 1999. "Jacques de Vitry and the Ideology of Pilgrimage". J. Stopford, ed. *Pilgrimage Explored*. York: York Medieval Press. 79-94.
- BLAIR, John. 2005. *The Church in Anglo Saxon Society*. New York: Oxford University Press.
- BLINKNER, Louis, O.S.B. 1968. "The Theological Structure of *Pearl*". *Traditio* 24: 43-75.
- BLOOMFIELD, Morton W. 1957. "Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence". *Traditio* 13: 249-311.
- BLOOMFIELD, Morton W. 1961. *Piers Plowman as a Fourteenth-century Apocalypse*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- BOGDANOS, Theodore. 1977. "The Shepherd of Hermas' and the Development of Medieval Visionary Allegory". *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 8: 33-46.
- BOGDANOS, Theodore. 1983. *Image of the Ineffable. A Study in Medieval Poetic Symbolism*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press.
- BOITANI, Piero. 1999. *The Bible and its Rewritings*. Anita Weston, trans. Oxford: Oxford University Press.
- BORCHARDT, Frank L. 1990. *Doomsday Speculation as a Strategy of Persuasion. A Study of Apocalypticism as Rhetoric*. Lampeter, Wales: Edwin Mellen Press.
- BORNKAMM, Günther. 1937. "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36: 132-49.

- BOSTICK, Curtis V. 1998. *The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England*. Leiden: Brill.
- BOUCHARD, Constance Brittain. 1987. *Sword, Miter and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*. Ithaca: Cornell University Press.
- BOUSSET, Wilhelm. 1890. "Antichrist". *Encyclopedia Britannica*. 9th ed.
- BOUSSET, Wilhelm. 1896. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. London: Hutchinson.
- BOWERS, R.H. 1952. "A Medieval Analogue to *As You Like It*, III, vii, 137-166". *Shakespeare Quarterly* 3: 109-12.
- BOWMAN, Leonard J. 1983. "Itinerarium: The Shape of the Metaphor". Leonard J. Bowman, ed. *Itinerarium: The Idea of a Journey*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg. 3-33.
- BOYER, Paul. 1992. *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BRACKEN, Joseph, A, S.J. 2003. "Intersubjectivity and the Coming of God". *The Journal of Religion* 38: 381-400.
- BRANDT, William J. 1966. *The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception*. New Haven: Yale University Press.
- BRANSON, S.G.F. 1967. *The Judgment of the Dead. The Idea of Life After Death in the Major Religions*. New York: Scribner.
- BRANTLEY, Jessica. 2006. "The Visual Environment of Carthusian Texts: Decoration and Illustration in Notre Dame 67". Jill Mann and Maura Nolan, eds. *The Text in the Community. Essays on Medieval Works, Manuscripts, Authors and Readers*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. 173-216.
- BRAUDE, Benjamin. 1995. "Mandeville's Jews Among Others". Bryan F. Le Beau and Menachem Mor, eds. *Pilgrims and Travellers*. Omaha, Neb.: Creighton University Press. 141-68.
- BRAUN, F.M. 1957. "Marcion et la gnose simonienne". *Byzantion* 27: 631-48.
- BREDERO, Adriaan H. 1994. "The Announcement of the Coming of the Antichrist and the Medieval Concept of Time". Michael Wilks, ed. *Prophecy and Eschatology*. Oxford: Ecclesiastical History Society. 3-14.
- BREDERO, Adriaan H. 1996. "Jérusalem dans l'Occident médiéval". Pierre Gallais et Yves-Jean Riou, eds. *Mélanges offerts à René Crozet*. Tome I. Poitiers: Société d'Études Médiévales. 259-71.

- BREEN, Katharine. 2005. "Returning Home from Jerusalem: Matthew Paris's First Map of Britain in Its Manuscript Context". *Representations* 89: 59-93.
- BREEZE, Andrew. 1991. "The Virgin's Rosary and St. Michael's Scales in Medieval Welsh Poetry and English Art". *Studia Celtica* 24: 91-8.
- BRINCKEN, Anna-Dorothee von den. 2000. "Oikoumene". John Block Friedman & Kristen Mossler Figg, eds. *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing. 458.
- BRINK, Bernhard Ten. 1896. *History of English Literature. From the Fourteenth Century to the Death of Surrey*. 2 vols. New York: Henry Holt & Co.
- BROOKE, Zachary Nugent. 1989 (1931). *The English Church and the Papacy: From the Conquest to the Reign of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, Peter. 1974. "Society and the Supernatural: A Medieval Change". *Daedalus* 104: 133-51.
- BROWN, Peter. 1996. *The Rise of Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*. Oxford: Blackwell.
- BROWN, Peter. 1999. "On the Borders of Middle English Dream Visions". Peter Brown, ed. *Reading Dreams: The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press. 22-50.
- BROŽ, Jaroslav. 2002. "From Allegory to the Four Senses of Scripture. Hermeneutics of the Church Fathers and of the Christian Middle Ages". Petr Pokorný & Jan Roskovec, eds. *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck. 301-9.
- BRUMMETT, Barry. 1991. *Contemporary Apocalyptic Rhetoric*. New York: Praeger Publishers.
- BRYSON, Norman. 1992. "Art in Context". Ralph Cohen, ed. *Studies in Historical Change*. Charlottesville: University Press of Virginia. 18-42.
- BUC, Philippe. 1994. *L'ambiguïté du livre: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne.
- BUNT, Gerrit H.V. 1993. "The Middle English Translations of the Revelations of Pseudo-Methodius". Hero Hokwerda, Edmé R. Smits and Marinus M. Wosthuis, eds. *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts*. Groningen: Egbert Forsten. 131-43.
- BURR, David. 1997. *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*. Paris: Editions du Cerf.
- BURROW, J.A. 1988. *The Ages of Man. A Study on Medieval Writing and Thought*. Oxford: Clarendon Press.

- BYNUM, Caroline Walker. 1991. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Urzone Publishers.
- CAIE, Graham D. 1976. *The Judgment Day Theme in Old English Poetry*. Copenhagen: Nova.
- CAIRD, George B. 1976. "Eschatology and Politics: Some Misconceptions". Johnston R. McKay & James F. Miller, eds. *Biblical Studies: Essays in Honour of William Barclay*. London: Collins. 72-86.
- CALLAHAN, Daniel F. 2003. "The Cult of St. Michael the Archangel and the 'Terrors of the Year 1000'". Richard Landes, Andrew Gow and David C. Van Meter, eds. *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press. 181-204.
- CAMBIER, J. 1955. "Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean". *Nouvelle Revue Théologique* 77: 113-22.
- CAMILLE, Michael. 1992. "Visionary Perception and Images of the Apocalypse in the Later Middle Ages". Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 276-89.
- CAMILLE, Michael. 1996. "The Dissenting Image: A Postcard from Matthew Paris". Rita Copeland, ed. *Criticism and Dissent in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press. 115-50.
- CAMPBELL, Jackson J. 1982. "To Hell and Back. Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad Inferos' in Old English". *Viator* 12: 107-58.
- CAMPBELL, Mary B. 1988. *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing 400-1600*. Ithaca: Cornell University Press.
- CARDONA Suárez, Luis Fernando. 2000. "Esbozo de una antropología apocalíptica". *Endoxa: Series Filosóficas* 13: 233-48.
- CAREY, Greg. 1999. "Apocalyptic Discourse, Apocalyptic Rhetoric". Greg Carey and L. Gregory Bloomquist, eds. *Vision and Persuasion: Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*. St. Louis, Mo.: Chalice Press. 1-17.
- CAROZZI, Claude. 1994a. *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*. Aix-en Provence: Publications de l'Université de Provence.
- CAROZZI, Claude. 1994b. *Le voyage de l'âme dans l'au delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Roma: École Française de Rome.
- CAROZZI, Claude. 2000. *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI.

- CARP, Teresa. 1984. "The Three Late-Coming Monks: Tradition and Invention in the *Navigatio Sancti Brendani*". *Medievalia et Humanistica* 12: 127-42.
- CARRIZO Rueda, Sofia M. 1996. "Morfología y variantes del Relato de Viajes". Fernando Carmona Fernández y Antonia Martínez Pérez, eds. *Libros de viaje*. Murcia: Universidad de Murcia. 119-126.
- CARTER, Peter. 1981. "The Historical Content of William of Malmesbury's *Miracles of the Virgin Mary*". R.H.C. Davis and J.M. Wallace-Hadrill, eds. *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*. Oxford: Clarendon Press. 127-65.
- CARTER, Warren. 2003. "Are There Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as 'Lights out' Time for Imperial Rome (Matthew 24: 27-31)". *Journal of Biblical Literature* 122: 467-487.
- CARY, George. 1956. *The Medieval Alexander*. Ed. D.J.A. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASTELLANO, J. 2001. "Escatología". Domenico Sartore, Achille M. Triacca e Carlo Cibien, eds. *Liturgia*. Milano: Edizioni San Paolo. 675-89.
- CASTRO Carracedo, Juan Manuel. 2004. "A Controversial Source for Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*: The Oracula Sibyllina and the Sibylline Cycle". Antonio R. Celada et al., eds. *Actas del XXVII Congreso Internacional de AEDEAN*. Salamanca: Ed. Ambos Mundos.
- CASTRO Carracedo, Juan Manuel. 2006. "Apocalyptic Elements in Richard II's Coronation". Alejandro Alcaraz Sintés, Concepción Soto Palomo and María de la Cinta Zunino Garrido, eds. *Proceedings of the 29th AEDEAN International Conference*. Jaén: Universidad de Jaén. 341-348.
- CASTRO Carracedo, Juan Manuel. 2008. "Eschatological Meaning in *The Pistill of Swete Susan*". *English Studies* 89: 125-40.
- CAVINESS, Madeline H. 1992. "Biblical Stories in Windows: Were They Bibles for the Poor?". Bernard S. Levy, ed. *The Bible in the Middle Ages: Its Influence on Literature and Art*. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies. 103- 148.
- CHARLESWORTH, J.H. 1976. *The Pseudepigrapha and Modern Research*. Missoula, Mo.: Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies.
- CHENU, M.D. 1968. *Nature, Man and Society in the 12th Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- CHERNISS, Michael D. 1987. *Boethian Apocalypse. Studies in Middle English Vision Poetry*. Norman, Ok.: Pilgrim Books.

- CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT. 1982 (1969). *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont-Jupiter.
- CHICKERING, Howell. 1992. "Lyric Time in *Beowulf*". *Journal of English and Germanic Papers* 91: 489-509.
- CHILDRESS, Diana, T. 1978. "Between Romance and Legend: 'Secular Hagiography' in Middle English Literature". *Philological Quartely* 57: 311-22.
- CHOCHEYRAS, J. 1988. "Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (Vème siècle) à Béatus (VIIIème siècle)". *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. Leuven: Leuven University Press. 72-81.
- CHRISTE, Yves. 1984. "Apocalypses Anglaises du XIIIe siècle". *Journal des Savants* (Janvier – Juin): 78-91.
- CHRISTE, Yves. 1992. "The Apocalypse in the Monumental Art of the Eleventh through Thirteenth Centuries". Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 234-58.
- CICCARESE, Maria Pia, ed. e trad. 2002. *Animali simbolici alle origini del bestiario cristiano I (agnello-gufo)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- CLANCHY, M.T. 1993. *From Memory to Written Record: England 1066 - 1307*. Oxford: Blackwell Publishers.
- COGNAC, A.M. 1955. *Le jugement dernier dans l'art*. Paris: Ed. du Cerf.
- COHN, Norman. 1971 (1957). *En Pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral.
- COHN, Norman. 1962. "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative History of Millenarian Movements". Sylvia L. Thrupp, ed. *Millennial Dreams in Action: Essays on Comparative Study*. The Hague: Moulton & Co. 31-43.
- COHN, Norman. 1995 (1993) *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Barcelona: Crítica.
- COLEMAN, Janet. 2000. *A History of Politcal Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- COLEMAN, Simon and John ELSNER. 1999. "Pilgrimage to Walsingham and the Re-Invention of the Middle Ages". J. Stopford, ed. *Pilgrimage Explored*. York: York Medieval Press. 189-214.
- COLLINS, Adela Yarbro. 1976. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars Press.

- COLLINS, Adela Yarbro. 1984. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press.
- COLLINS, Adela Yarbro. 1996. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill.
- COLLINS, John J. 1977. "Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John". *The Catholic Biblical Quarterly* 39: 329-43.
- COLLINS, John J. 1979. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. *Semeia* 14. Missoula: University of Montana.
- COLLINS, John J. 1984. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mi: Eerdmans Publishing.
- COLLINS, John J. 1998a *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids, Mi: Eerdmans Publishing.
- COLLINS, John J. 1998b. "From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End". John J. Collins, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol I. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum. 129-61.
- COLLINS, John J. and James H. CHARLESWORTH, eds. 1991. *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: Journal for the Study of Pseudepigrapha.
- COLLINS, William P. 2002. "Apocalypse and Millennium: Catastrophe, Progress, and the Lesser Peace". *Journal of Bahà'i Studies* 12: 1-30.
- COLÓN, Susan E. 2005. "'Gostly labourys': Vocation and Profession in *The Book of Margery Kempe*". *English Studies* 86: 283-97.
- CONDE Parrado, Pedro. 2004. "El viaje religioso. *Vita est peregrinatio*". Francisco Manuel Mariño y María de la O Oliva Herrer, eds. *El viaje en la literatura occidental*. Valladolid: Centro Buendía – Universidad de Valladolid. 61-80.
- CONLEE, John W., ed. 1991. *Middle English Debate Poetry. A Critical Anthology*. East Lansing, Mi.: Colleagues Press.
- CONNOLLY, Daniel K. 1999. "Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris". *The Art Bulletin* 81: 598-622.
- CONSTABLE, Giles. 1971. "The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle Ages". Anthony Molho and John A. Tedeschi, eds. *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*. Firenze: G.C. Sansoni. 3-28.
- CONTI, Aidan. 2007. "Revising Wulfstan's Antichrist in the Twelfth Century: A Study in Medieval Textual Re-appropriation". *Literature Compass* 4: 638-63.

- COOTE, Lesley A. 2000. *Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England*. York: York Medieval Press.
- COPPOLA, Maria Augusta. 1994. "Prefazione". Maria Augusta Coppola, ed. *Tipologia. Forma di pensiero della storia*. Messina: Sicania. 5-13.
- CORNELIS, Humbert. 1959. "Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31: 32-80 et 201-47.
- CORVASÍ Carbonero, Jaime. 2001. "El bagaje platónico-cristiano en la formación de la sociedad medieval". José Leonardo Ruiz Sánchez, ed. *Milenarismos*. Sevilla: Seminario de Historia de la Iglesia del Departamento de Historia Contemporánea. 75-86.
- COX, Harvey. 1968. *On Not Leaving it to the Snake*. New York: MacMillan and SCM Press.
- CRAWFORD, S.J. 1928. "Grendel's Descent from Cain". *Modern Language Review* 23: 207-8.
- CREPIN, André. 1982. "Étude typologique de la *Chronique anglo-saxonne*". Daniel Poirion, ed. *La chronique et l'histoire au Moyen-Age*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 137-46.
- CRICK, Julia. 1992. "Geoffrey of Monmouth, Prophecy and History". *Journal of Medieval History* 18: 357-71.
- CRONE, Gerald R. 1953. *Maps and their Makers: An Introduction to the History of Cartography*. London: Hutchinson House.
- CRONE, Gerald R. 1954. *The World Map by Richard of Haldingham in Hereford Cathedral*. London: Royal Geographical Society.
- CROSBY, Alfred W. 1997. *The Measure of Reality. Quantifications and Western Society 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CROSS, J.E. 1963. "Aspects of Microcosm and Macrocosm in Old English Literature". Stanley B. Greenfield, ed. *Studies in Old English Literature in Honor of Arthur G. Brodeur*. Eugene, Or.: University of Oregon Books. 1-22.
- CULLMANN, Oscar. 1968 (1964). *Cristo y el tiempo: Tiempo e historia en el Cristianismo primitivo*. Barcelona: Estela, D.L.
- CULLMANN, Oscar. 1967 (1965). *La historia de la salvación*. Barcelona: Edicions 62.
- CUNNINGHAM, Andrew & Ole Peter GRELL. 2001. *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in the Reformation Europe*. Cambridge University Press.

- CURSCHMANN, Michael. 1988. "Imagined Exegesis: Text and Picture in the Exegetical Works of Rupert of Deutz, Honorius Augustodunensis, and Gerhoch of Reichersberg". *Traditio* 44: 145-69.
- CURTIUS, Ernst Robert. 1973 (1948). *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- DANIEL, E. Randolph. 1990. "The Spread of Apocalypticism, 1100-1500. Why Calvin Could Not Reject It". *Calvin Studies* 5: 61-71.
- DANIEL, E. Randolph. 1992. "Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 72-88.
- DANIÉLOU, Jean. 1948. "La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif". *Vigiliae Christianae* 2: 1-16.
- DANIÉLOU, Jean. 1953a. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- DANIÉLOU, Jean. 1953b. "Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise". *Eranos-Jahrbuch* 22: 433-72.
- DANIÉLOU, Jean. 1977. *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea. Vol 3: The Origins of Latin Christianity*. London: Darton, Longman and Todd.
- DAVENPORT, W.A. 1982. *Fifteenth-Century English Drama*. London: Boydell & Brewer.
- DAVIDOFF, Judith. 1988. *Beginning Well: Framing Fictions in Late Middle English Poetry*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. 1988. *Myths and Symbols in Pagan Europe*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- DAVIES, Horton and Marie-Hélène DAVIES. 1982. *Holy Days and Holidays. The Medieval Pilgrimage to Compostela*. East Brunswick, N.J.: Associated University Presses.
- DAVIES, J.G. 1992. "Pilgrimage and Crusade Literature". Barbara N. Sargent-Bauer, ed. *Journeys toward God: Pilgrimage and Crusade*. Kalamazoo, Mi.: Western Michigan Publications. 1-30.
- DAVIES, Philip R. 1989. "The Social World of Apocalyptic Writings". R.E. Clements, ed. *The World of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press. 251-71.
- DAVIS, R. Dean. 1992. *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4-5*. Lanham, Ma: University Press of America.

- DAVLIN, Mary Clemente, O.P. 1993. "Tower and Tabernacle: "The Architecture of Heaven and the Language of Dwelling with/in God in the B-Text of *Piers Plowman*". *Essays in Medieval Studies* 10: 99-107.
- DE BEER, E.S. 1944. "An English XVth Century Pilgrimage Poem". *Notes and Queries* 187: 244-8.
- DEAN, James M. 1997. *The World Grown Old in Later Medieval Literature*. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America.
- DEAN, William. 1988. *History Making History*. Albany: State of New York Press.
- DELARUELLE, E. R. 1964. *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449*. 2 vols. Tournai: Bloud & Gay.
- DELANY, Sheila. 1968. "Chaucer's *House of Fame* and the *Ovide moralisé*". *Comparative Literature* 20: 254-64.
- DELANY, Sheila. 1972. *Chaucer's "House of Fame": The Poetics of Skeptical Fideism*. Chicago: University of Chicago Press.
- DELISLE, Léopold et Paul MEYER. 1965 (1900-1). *L'Apocalypse en français au XIII^e siècle*. 2 vols. Paris, Firmin Didot.
- DELUMEAU, Jean. 1978. *La peur en Occident. XIV^e – XVIII^e siècles*. Paris: Fayard.
- DELUMEAU, Jean. 2005 (1995). *Historia del Paraíso*. 3 vols. Madrid: Taurus.
- DELUZ, Christiane. 1996. "Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale". *Voyages et voyageurs au Moyen Âge. XXVI^e Congrès de la S.H.M.E.S.* Paris: Publications de la Sorbonne. 291-303.
- DENNY, Don. 1982. "The Last Judgment Tympanum at Autun. Its Sources and Meaning". *Speculum* 57: 532-47.
- DENTAN, Robert C. 1993. "Susanna". Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan, eds. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- DERRIDA, Jacques. 1982. "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy". *Semeia* 23: 63-97.
- DESPRES, Denise. 1989. *Ghostly Sights. Visual Meditation in Late-Medieval Literature*. Norman, Ok.: Pilgrim Books.
- DIMARCO, Vincent J. 2002. "The Historical Basis of Chaucer's *Squire's Tale*". Kathryn L. Lynch, ed. *Chaucer's Cultural Geography*. London: Routledge. 56-75.
- DINZELBACHER, Peter. 1981. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

- DONALDSON, E. Talbot. 1983. "Apocalyptic Style in *Piers Plowman* B XIX-XX". *Leeds Studies in English*. N.S. XIV: 74-81.
- DOWNING, F. Gerald. 1995. "Cosmic Eschatology in the First Century: 'Pagan', Jewish and Christian". *L'Antiquité Classique* 64: 99-109.
- DRONKE, Peter. 1995. "Medieval Sibyls: Their Character and their 'Auctoritas'". *Studi Medievali 3rd Ser.* 36: 581-615.
- DUBY, Georges. 1996 (1992). *El año mil*. Barcelona: Gedisa.
- DUBY, Georges. 2001 (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- DUFFY, Eamon. 2002. "The Dynamics of Pilgrimage in Late Medieval England". Colin Morris and Peter Roberts, eds. *Pilgrimage. The English Experience from Becket to Bunyan*. Cambridge: Cambridge University Press. 164-77.
- DUMVILLE, David. 2002. "What is a Chronicle?". Erik Kooper, ed. *The Medieval Chronicle II*. Amsterdam: Rodopi. 1-27.
- DUNCAN, Edwin. 1999. "Fears of the Apocalypse: The Anglo-Saxons and the Coming of the First Millennium". *Religion and Literature* 31: 15-23.
- Dyson Perrins Apocalypse: The Getty Museum Exhibition*
<<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=1574>>
- EARL, James W. 1982. "Apocalypticism and Mourning in *Beowulf*". *Thought* 57: 362-70.
- EASTING, Robert. 2006. "St Patrick's Purgatory: Fragments of a Second Copy of the Middle English Stanzaic Owayne Miles". *Medium Aevum* 75: 84-102.
- EBEL, Uda. 1968. "Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen". *La littérature didactique, allégorique et satirique*. H.R. Jauss and J. Beyer, eds. Heidelberg: Heidelberg Universitätsverlag. 181-215.
- ECKHARDT, Caroline D. 1988. "Prophecy and Nostalgia: Arthurian Symbolism at the Close of the English Middle Ages". Mary Flowers Braswell and John Bugge, eds. *The Arthurian Tradition: Essays in Convergence*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press. 109-26.
- ECO, Umberto. 1973. *Beato di Liébana*. Parma: I Segni dell'uomo.
- EDWARDS, Robert R. 1999. "The Practice of Theory". William A. Quinn, ed. *Chaucer's Dream Visions and Shorter Poems*. New York: Garland Publishing. 85-112.
- ELIADE, Mircea. 1959. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper and Row.

- ELSNER, Jás and Joan-Pau RUBIÉS. 1999. "Introduction". Jás Elsner and Joan-Pau Rubiés, eds. *Voyages and Visions. Towards a Cultural History of Travel*. London: Reaktion Books. 1-56.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1981. *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Manchester: Manchester University Press.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1984. "The Prophetic, the Apocalyptic and the Study of Medieval Literature". Jan Wojcik and Raymond-Jean Frontain, eds. *Poetic Poetry in Western Literature*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press. 40-54.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1985. "'Nowe Ys Common This Daye': Enoch and Elias, Antichrist, and the Structure of the Chester Cycle". David Bevington et al., eds. *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications. 89-120.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1992. "The Apocalypse in Medieval Culture". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell. 293-332.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1998. "Apocalyptic Themes and Imagery in Medieval and Renaissance Literature". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 402-44.
- EMMERSON, Richard Kenneth. 1999. "Beyond the Apocalypse: The Human Antichrist in Late Medieval Illustrated Manuscripts". Christopher Kleinhenz and Fannie LeMoine, eds. *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*. Madison: University of Wisconsin Press. 86-114.
- EMMERSON, Richard Kenneth and Ronald B. HERZMAN. 1980. "Antichrist, Simon Magus and Dante's *Inferno* XIX". *Traditio* 36: 373-98.
- EMMERSON, Richard Kenneth and Ronald B. HERZMAN. 1992. *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- EMMERSON, Richard Kenneth and Suzanne LEWIS. 1984. "Census and Bibliography of Medieval Manuscripts Containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500. Part I". *Traditio* 40: 337-79.
- EMMERSON, Richard Kenneth and Suzanne LEWIS. 1985. "Census and Bibliography of Medieval Manuscripts Containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500. Part II". *Traditio* 41: 367-409.

- EMMERSON, Richard Kenneth and Suzanne LEWIS. 1986. "Census and Bibliography of Medieval Manuscripts Containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500. Part III". *Traditio* 42: 443-72.
- ENGEN, John van. 1986. "The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem". *American Historical Review* 91: 519-52.
- FARAL, Edmond. 1929. *La Légende Arthurienne. Études et documents*. 3 vols. Paris: Champion.
- FARMER, D.H., ed. 1983. *The Age of Bede*. Harmondsworth: Penguin.
- FARRER, Austin. 1949. *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse*. Glasgow: Glasgow University Press.
- FAURE, Philippe. 2005. "Les points cardinaux dans le monde visionnaire d'Hildegarde de Bingen". Michel Viegnes, ed. *Imaginaires des points cardinaux: Aux quatre angles du monde*. Paris: Imago. 43-60.
- FERREIRO, Alberto. 1996. "Simon Magus: The Patristic – Medieval Traditions and Historiography". *Apocrypha* 7: 147-65.
- FERREIRO, Alberto. 2000. "The Fall of Simon Magus in Early Christian Commentary". Elisabeth Reinhardt, ed. *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Domingo Ramos-Lissón*. Pamplona: Eunsa. 171-85.
- FERREIRO, Alberto. 2002. "Typological Portraits of Simon Magus in Anti-Gnostic Sources". J.J. Fernández Sangrador y S. Guijarro Oporto, coords. *Plentitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia. 363-78.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. 1977. "Composition and Structure of the Revelation of John". *The Catholic Biblical Quarterly* 39: 344-66.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. 1989 (1983). "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic: Some Reflections on Method". *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. David Hellholm, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr. 295-316.
- FIRTH, Katharine R. 1979. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*. Oxford: Oxford University Press.
- FLANAGAN, Sabina. 2000. "Twelfth-Century Apocalyptic Imaginations and the Coming of the Antichrist". *The Journal of Religious History* 24: 57-69.
- FLANIGAN, Clifford C. 1992. "The Apocalypse and the Medieval Liturgy". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 333-51.
- FLECK, Andrew. 2000. "Here, There and In Between: Representing Difference in the Travels of Sir John Mandeville". *Studies in Philology* 97: 379-400.

- FLINT, Valerie I.J. 1991. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- FLOWER, Robin. 1926. *Catalogue of Irish Manuscripts in the British Museum*. Vol. II. London: Trustees of the British Museum.
- FOERSTER, Werner. 1972. "Simon and Menander". R. McL. Wilson, ed. and trans. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. Vol I. Oxford: Clarendon Press. 27-33.
- FOLZ, Robert. 1969. *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. London: Edward Arnold.
- FORBES, Christopher. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- FÖRSTER, Max. 1955. "A New Version of the Apocalypse of Thomas in Old English". *Anglia* 73: 6-36.
- FOSSUM, Jarl E. 1987. "The Simonian Sophia Myth". *Studi e materiali di storia delle religioni* 11: 185-97.
- FOSSUM, J. 1995. "Simon Magus". Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst, eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: E.J. Brill. 1473-77.
- FOWLER, Alastair. 1982. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press.
- FOWLER, David C. 1984. *The Bible in Middle English Literature*. Seattle: University of Washington Press.
- FRANCIS, T. 1981. "What is Apocalyptic?". *New Testament Studies* 27: 98-105.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine. 1995. "Le voyage immobile: la Jérusalem céleste ici-bas". Evelyne Berriot-Salvadore, ed. *Le Mythe de Jerusalem. Du Moyen Âge à la Renaissance*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne. 259-66.
- FRANK, Joseph. 1958. "Spatial Form in Modern Literature". Mark Schorer, Josephine Miles, and Gordon McKenzie eds. *Criticism: The Foundations of Modern Literary Judgement*. New York: Harcourt Brace. 379-92.
- FRANK, Robert Worth. 1969 (1957). *Piers Plowman and the Scheme of Salvation. An Interpretation of Dowel, Dobet and Dobest*. New Haven: Yale University Press.
- FRANKFURTER, David. 1998. "Early Christian Apocalypticism: Literature and Social World". John J. Collins, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol I. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum. 415-53.

- FREDRIKSEN, Paula. 1992. "Tyconius and Augustine on the Apocalypse". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 20-37.
- FRENCH, Dorothea R. 1992. "Journeys to the Center of the Earth: Medieval and Renaissance Pilgrimages to Mount Calvary". Barbara N. Sargent-Baur, ed. *Journeys Toward God: Pilgrimage and Crusade*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications. 45-81.
- FRIAR, Stephen. 1996. *A Companion to the English Parish Church*. Stroud, Gloucester: Alan Sutton.
- FRIED, Johannes. 2000. "Awaiting the Last Days... Myth and Disenchantment". Albert I. Baumgarten, ed. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill. 283-304.
- FRIEDMAN, John Block. 1981. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FRIES, Maureen. 1984. "Margery Kempe". Paul E. Szarmach, ed. *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: Fourteen Original Essays*. Albany: State University of New York Press. 217-35.
- FROEHLICH, Karlfried. 1996. "Johannes Trithemius on the Fourfold Sense of Scripture: The *Tractatus de Inuestigatione Scripturae* (1486)". Richard A. Muller & John L. Thompson, eds. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*. Grand Rapids, Mi: William B. Eerdmans. 23-60.
- FROS, Henricus. 1988. "Visionum Medii Aevi Latini Repertorium". Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press. 481-98.
- FROTHINGHAM, Arthur Lincoln. 1908. *The Monuments of Christian Rome from Constantine to the Renaissance*. New York: MacMillan Co.
- FRYE, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- FRYE, Northrop. 1982. *The Great Code: The Bible and Literature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FUMAGALLI, Vito. 1988 (1987). *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*. Madrid: Nerea.
- FUMAGALLI, Vito. 1996 (1993). *El alba de la Edad Media*. Madrid: Nerea.
- FYLER, John M. 1977. *Chaucer and Ovid*. New Haven: Yale University Press.
- GAIFFIER, Baudouin de. 1967. "Pesée des âmes. A propos de la mort de l'Empereur Saint Henri II (1024)". *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie publiées à*

l'occasion du 70ème anniversaire de l'auteur. Bruxelles: Société des Bollandistes. 246-53.

- GALBRAITH, Vivian H. 1951. *Historical Research in Medieval England*. London: University of London.
- GAMMIE, John G. 1974. "Spatial and Ethical Dualism un Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature". *Journal of Biblical Literature* 93: 356-85.
- GANZ-BLÄTTLER, Ursula. 1990. *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger, 1320-1520*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- GARCÍA Martínez, Florentino. 1992. "The Book of Giants". Florentino García Martínez, ed. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill. 97-115.
- GARCIA Pelayo, Manuel. 1959. *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente.
- GARCÍA-RIVERO, Alejandro. 2005. "Aesthetics". Arthur G. Holder, ed. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing. 345-62.
- GARDE, Judith N. 1991. *Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach*. Cambridge: D.S. Brewer.
- GARDINER, Eileen. 1993. *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*. New York: Taylor & Francis.
- GARDINER, F.C. 1971. *The Pilgrimage of Desire. A Study of Theme and Genre in Medieval Literature*. Leiden: E.J. Brill.
- GARDNER, John. 1977. *The Poetry of Chaucer*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- GARIANO, Carmelo. 1968. *El enfoque estilístico y estructural de las obras medievales*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- GATCH, Milton McC. 1964. "Two Uses of Apocrypha in Old English Homilies". *Church History* 33: 379-91.
- GATCH, Milton McC. 1965. "Eschatology in the Anonymous Old English Homilies". *Traditio* 21: 117-65.
- GAY, Jules. 1926 (1974). *Les Papes du XI siècle et la chrétienté*. New York: Burt Franklin Reprints.
- GENET, Jean-Philippe. 1997. "Histoire et système de communication au Moyen Age". Jean-Philippe Genet, ed. *L'histoire et les nouveaux publics dans l'Europe médiévale (XIIIe – XVe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne. 11-29.

- GENTRY, Kenneth L., Jr. 1998. "A Preterist View of Revelation". *Four Views on the Book of Revelation*. C. Marvin Pate, ed. New York: Zondervan Press. 35-91.
- GHOSH, Kantik. 2002. *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIBBS, Nancy. 2002. "Apocalypse Now". *Time Magazine* (July 1, 2002): 47-53.
- GIBSON, Margaret. 1981. "History at Bec in the Twelfth Century". R.H.C. Davies and J.M. Wallace-Hadrill, eds. *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*. Oxford: Clarendon Press. 167-86.
- GIERKE, Otto Friedrich von. 1968 (1900) *Political Theories of the Middle Age*. London: Cambridge University Press.
- GIL, Juan. 1978. "Los terrores del año 800". *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*. Vol. I. Madrid: Joyas bibliográficas. 217-47.
- GILLET, Henry Martin. 1957. *Shrines of Our Lady in England and Wales*. London: S. Walker.
- GISEL, Pierre. 1983 (1977). *Verité et Histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann. Paris: Éd. Beauchesne.
- GLOWKA, Arthur Wayne. 1996. "Laʒamon's Heathens and the Medieval Grapevine". Herbert Pilch, ed. *Orality and Literacy in Early Middle English*. Tübingen: Gunter Narr. 113-46.
- GODDEN, Malcolm. 2003. "The Millennium, Time, and History for the Anglo-Saxons". Richard Landes, Andrew Gow and David C. Van Meter, eds. *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectations and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press. 155-80.
- GOLDHAMER, Allen D. 1973. "Everyman: A Dramatization of Death." *Quarterly Journal of Speech* 59: 87-98.
- GÓMEZ de Liaño, Ignacio. 1998. *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Madrid: Siruela.
- GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine. 2005. "Aux limites de l'écriture viatique, le récit de pèlerinage. L'exemple de la description de Jérusalem". Sophie Linon-Chipon et Jean-François Guennoc, eds. *Transhumances divines. Récits de voyage et religion*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 33-42.
- GOSSEREZ, Laurence. 2005. "Les points cardinaux dans l'antiquité chrétienne". Michel Viegnes, ed. *Imaginaires des points cardinaux: Aux quatre angles du monde*. Paris: Imago. 23-42.

- GOUGH, Michael. 1961. *The Early Christians*. London: Thames and Hudson.
- GOULDER, M.D. 1981. "The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies". *New Testament Studies* 27: 342-67.
- GOW, Andrew Colin. 1985. *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200-1600*. Leiden: Brill.
- GOW, Andrew Colin. 1998a. "Jewish Shock-Troops of the Apocalypse: Antichrist and the End, 1200-1600". *Journal of Millennial Studies* 1: 1-19.
- GOW, Andrew Colin. 1998b. "Gog and Magog on *Mappaemundi* and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition". *Journal of Early Modern History* 2: 61-88.
- GRABOIS, Aryeh. 1982. "Christian Pilgrimage in the Thirteenth Century and the Latin Kingdom of Jerusalem: Burchard of Mount Sion". B.Z. Kedar et al., eds. *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi. 285-96.
- GRABOIS, Aryeh. 1998. *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Âge*. Paris: DeBoeck Université.
- GRANDSEN, Antonia. 1975. "Propaganda in English Medieval Historiography". *Journal of Medieval History* 1: 363-81.
- GRANDSEN, Antonia. 1990. "The Chronicles of Medieval England and Scotland: Part I". *Journal of Medieval History* 16: 129-50.
- GRANDSEN, Antonia. 1996a. *Historical Writing in England. Vol. I: c. 550 to c. 1307*. New York: Routledge.
- GRANDSEN, Antonia. 1996b. *Historical Writing in England. Vol. II: c. 1307 to the Early Sixteenth Century*. New York: Routledge.
- GRANT, Robert M. 1953. "The Earliest Christian Gnosticism". *Church History* 22: 81-97.
- GRAU, Gustav. 1908. *Quellen und Verwandtschaften del älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes*. Studien zur englischen Philologie 31. Halle: Niemeyer.
- GREEN, John D. 2002. 'A Strange Tongue'. *Tradition, Language and the Appropriation of Mystical Experience in Late Fourteenth-Century England and Sixteenth-Century Spain*. Leuven: Peeters.
- GREEN, Martin. 1994. "Man, Time, and Apocalypse in *The Wanderer, The Seafarer, and Beowulf*". Katherine O'Brien O'Keeffe, ed. *Old English Shorter Poems. Basic Readings*. New York: Garland Publishing. 281-302.

- GREENBLATT, Stephen. 1991. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
- GRENZ, Stanley James. 2000. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, Mi : Wm. B. Eerdmans.
- GRESHAKE, Gisbert. 1978. "Das Verhältnis 'Unsterblichkeit der Seele' und 'Auferstehung des Leibes' in problemgeschichtlicher Sicht". Gisbert Greshake and N. Lohfink, eds. *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg: Herder. 82-120.
- GRIMALDI, Patrizia. 1981. "Sir Orfeo as Celtic Folk-Hero, Christian Pilgrim, and Medieval King". Morton Bloomfield, ed. *Allegory, Myth, and Symbol*. Cambridge: Harvard University Press. 147-61.
- GRODECKI, Louis. 1958. *L'Architecture Ottonienne*. Paris: Armand Colin.
- GROENEWEGEN-FRANKFORT, Henrietta Antonia. 1951. *Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- GROSJEAN, Paul. 1960. "La date du colloque de Whitby: Sur les annales anglaises du VIIe siècle jointes à des tables pascales". *Analecta Bollandiana* 78: 233-74.
- GRUNDMANN, Herbert. 1997. *Gioacchino da Fiore : vita e opere*. Roma: Viella.
- GUADALAJARA Medina, José. 1999. "Preocupaciones apocalípticas en la Europa medieval". José Ignacio de la Iglesia Duarte, ed. *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. 257-79.
- GUADALAJARA Medina, José. 2004. *El Anticristo en la España medieval*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- GUENÉE, Bernard. 1973. "Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age". *Annales Économies Sociétés Civilisations* 28: 997-1016.
- GUENÉE, Bernard. 1980. *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*. Paris: Aubier-Montaigne.
- GUILFORD, E.L. 1924. *Travellers and Travelling in the Middle Ages*. London: Sheldon Press.
- GUNKEL, Hermann. 1895. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- GUREVICH, Aaron J. 1983 (1972). *Les catégories de la culture médiévale*. Paris: Gallimard.

- GUREVICH, Aaron J. 1990 (1988). *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUREVICH, Aaron J. 1994. "Heresy and Literacy: Evidence of the Thirteenth-Century *Exempla*". Peter Biller & Anne Hudson, eds. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press. 104-111.
- GURVITCH, Georges. 1963. *Déterminismes sociaux et libertés humaines*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HAAS, Alois M. 1989. *Todesbilder in Mittelalter: Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HALL, D.J. 1973 (1965). *English Mediaeval Pilgrimage*. Bath: Cedric Chivers.
- HALL, J.R. 1976. "The Old English Epic of Redemption: The Theological Unity of MS. Junius 11". *Traditio* 32: 185-208.
- HALL, J.R. 1986. "On the Bibliographic Unity of Bodleian MS Junius 11". *American Notes and Queries* 24: 104-7.
- HALL, Mark Seaborn. 2002. "The Hook Interlocking Structure of Revelation: The Most Important Verses in the Book and How They May Unify Its Structure". *Novum Testamentum* 44: 278-96.
- HALL, Thomas N. 1993. "Medieval Traditions about the Site of Judgment". *Essays in Medieval Studies* 10: 79-97.
- HALL, Thomas N. 1996. "The *Euangelium Nichodemi* and *Vindicta saluatoris* in Anglo-Saxon England". J.E. Cross, ed. *Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source. The Gospel of Nichodemus and The Avenging of the Saviour*. Cambridge: Cambridge University Press. 36-81.
- HALL, Thomas N. 2003. "The Psychedelic Transmogrification of the Soul in Vercelli Homily IV". Gerhard Jaritz & Gerson Moreno-Riaño, eds. *Time and Eternity. The Medieval Discourse*. Turnout, Brepols. 309-22.
- HAMILTON, Alastair. 1999. *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMILTON, Bernard. 1994. "The Impact of Crusader Jerusalem on Western Christendom". *The Catholic Historical Review* 80: 695-713.
- HANNA, Ralph, III. 1984. "Mandeville". A.S.G. Edwards, ed. *Middle English Prose: A Critical Guide to Major Authors and Genres*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. 121-32.

- HANNA, Ralph, III. 1996. "'Vae octuplex', Lollard Socio-Textual Ideology, and Ricardian-Lancastrian Prose Translation". Rita Copeland, ed. *Criticism and Dissent in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press. 244-63.
- HANNING, Robert W. 1966. *The Vision of History in Early Britain. From Gildas to Geoffrey of Monmouth*. New York: Columbia University Press.
- HANNING, Robert W. 1984. "Poetic Emblems in Medieval Narrative Texts". Lois Ebin, ed. *Vernacular Poetics*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications. 1-32.
- HANSON, Paul D. 1975. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress.
- HARKNESS, Georgia. 1974. *Understanding the Kingdom of God*. New York: Abingdon Press.
- HARRISON, Dick. 1996. *Medieval Space. The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe During the Middle Ages*. Lund: Lund University Press.
- HARVEY, Paul Dean Adshead. 1992. "Matthew Paris's Maps of Britain". Peter R. Coss and S.D. Lloyd, eds. *Thirteenth-Century England IV: Proceedings of the Newcastle-upon-Tyne Conference 1991*. Woodbridge, Suff.: Boydell Press. 109-21.
- HAUSER, Arnold. 1962. *The Social History of Art: Pre-Historic Times to the Middle Ages*. London: Routledge.
- HAVERKAMP, Alfred. 1987. "'Heilige Städte' im hohen Mittelalter". Frantisek Graus, ed. *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag. 119-56.
- HAWKINS, Emma B. 2002. "Chronicle". Laura Cooner Lambdin & Robert Thomas Lambdin, eds. *A Companion to Old and Middle English Literature*. Westport, Co.: Greenwood Press. 98-117.
- HAY, Denys. 1966 (1957). *Europe: The Emergence of an Idea*. New York: Harper & Row.
- HEATH, Sidney. 1911. *Pilgrim Life in the Middle Ages*. London: T. Fisher Unwin.
- HEIL, Johannes. 2000. "'Nos Nescientes de Hoc Velle Manere' – 'We Wish to Remain Ignorant about this': Timeless End, or Approaches to Reconceptualizing Eschatology after A.D. 800 (A.M. 6000)". *Traditio* 55: 73-103.
- HEIST, William W. 1952. *The Fifteen Signs before Doomsday*. East Lansing: Michigan State College Press.
- HELLHOLM, David. 1986. "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John". Adela Yarbro Collins, ed. *Early Christian Apocalypticism. Genre and Social Setting*. Atlanta: Scholars Press. 13-64.

- HELLHOLM, David. 1991. "Methodological Reflections on the Problem of Definition of Generic Texts". John J. Collins and James H. Charlesworth, eds. *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: Journal for the Study of Pseudepigrapha. 135-63.
- HELLHOLM, David, ed. 1989 (1983). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HENDERSON, Ingebord. 1988. "German Last Judgment Plays: The State of Research". *Fifteenth-Century Studies* 14: 95-103.
- HENDRIKSEN, William. 1967. *More than Conquerors*. Grand Rapids, Mi.: Baker Book House.
- HENKIN, Leo J. 1941. "The Apocrypha and Chaucer's *House of Fame*". *Modern Language Notes* 56: 583-8.
- HENRIET, Patrick. 2007. "*Protector et defensor omnium*. Le culte de Saint Michel en péninsule ibérique". Pierre Bouet, Giorgio Otranto, André Vauchez, eds. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia. 113-31.
- HENRY, Françoise. 1967. *Irish Art during the Viking Invasions, 800-1020 AD*. London: Methuen.
- HENSS, Walter. 1979. "Die Integrität der Bibelübersetzung im religiösen Denken des 5. Jahrhunderts (Zum geistigen Umfeld von Salvian gub. V,2 – 5ff)". W. Lourdaux and D. Verhelst, eds. *The Bible and Medieval Culture*. Leuven: Leuven University Press. 35-57.
- HERZMAN, Ronald B. and William R. COOK. 1980. "Simon the Magician and the Medieval Tradition". *Journal of Magic History* 2: 29-43.
- HIGGINS, Iain Macleod. 1997. *Writing East: The "Travels" of Sir John Mandeville*. Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press.
- HIGGINS, Iain Macleod. 2004. "Mandeville". A.S.G. Edwards, ed. *A Companion to Middle English Prose*. Rochester, NY.: D.S. Brewer. 99-116.
- HILL, Christopher. 1971. *Antichrist in the Seventeenth-Century England*. London: Oxford University Press.
- HIMMELFARB, Martha. 1983. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HIMMELFARB, Martha. 1987. "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple". *Society of Biblical Literature, 1987 Seminar Papers*. Atlanta: Scholars Press. 210-7.

- HIRSH, John C. 1975. "Author and Scribe in *The Book of Margery Kempe*". *Medium Aevum* 44: 145-50.
- HOLLAND, Peter. 1999. "'The Interpretation of Dreams' in the Renaissance". Peter Brown, ed. *Reading Dreams: The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press. 125-145.
- HOLLOWAY, Julia Bolton. 1987. *The Pilgrim and the Book. A Study of Dante, Langland and Chaucer*. New York: Peter Lang.
- HORRALL, Sarah M. 1989. "For the Commun at Understand: *Cursor Mundi* and Its Background". Michael G. Sargent, ed. *De Cella in Saeculum: Religious Life and Devotion in Late Medieval England*. Woodbridge: Boydell Press. 97-107.
- HORST, Pieter W. van der. 1994. "'The Elements Will Be Dissolved with Fire': The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity". Pieter W. van der Horst, ed. *Hellenism, Judaism, Christianity: Essays on Their Interaction*. Kampen: Kok Pharos. 227-51.
- HOWARD, Donald. 1971. "The World of *Mandeville's Travels*". *Yearbook of English Studies* 1: 1-17.
- HOWARD, Donald. 1980. *Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity*. Berkeley: University of California Press.
- HOWES, Laura L. 1997. *Chaucer's Gardens and the Language of Convention*. Gainesville, Fl.: University Press of Florida.
- HUDSON, Anne. 1978. "A Neglected Wycliffite Text". *Journal of Ecclesiastical History* 29: 257-79.
- HUDSON, Anne. 1994. "*Laicus litteratus*: The Paradox of Lollardy". Peter Biller & Anne Hudson, eds. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press. 222-36.
- HUIZINGA, Johan. 2001 (1925). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Ensayo.
- HULBERT, J.R. 1922-3. "Some Medieval Advertisements of Rome". *Modern Philology* 20: 403-24.
- HULL, John M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London: SCM Press.
- HYDE, J.K. 1982. "Real and Imaginary Journeys in the Later Middle Ages". *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65: 125-47.
- JAGER, Eric. 1993. *The Tempter's Voice: Language and the Fall in Medieval Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- JAMES, Edward. 1984. "Bede and the Tonsure Question". *Peritia* 3: 85-98.

- JAMES, M.R. 1931. *The Apocalypse in Art*. London: Oxford University Press.
- JANSEN, Sharon L. 1981. "English Political Prophecy and the Dating of MS Rawlinson C.813". *Manuscripta* 25: 141-50.
- JOHNS, Loren L. 2003. *The Lamb Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- JOHNSON, Richard Freeman. 2005. *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- JONAS, Hans. 2003 (1958) *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- JONES, Graham. 2007. Pierre Bouet, Giorgio Otranto , André Vauchez, eds. "The Cult of Saint Michael in Britain". *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia. 147-82.
- JOST, François. 1988. "Introduction". Jean-Charles Seigneuret, ed. *Dictionary of Literary Themes and Motifs*. New York: Greenwood Press. xv-xxiii.
- JUHEL, Vincent et Catherine VINCENT. 2007. "Culte et sanctuaires de saint Michel en France". Pierre Bouet, Giorgio Otranto , André Vauchez, eds. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia. 183-207.
- JUSSEN, Bernhard. 2001. "Liturgy and Legitimation, or How the Gallo-Romans Ended the Roman Empire". Bernhard Jussen and Pamela E. Selwyn, eds. *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 147-99.
- JUSSERAND, J.J. 1950 (1889). *English Wayfaring Life in the Middle Ages*. London: Methuen.
- KADIR, Djelal. 1992. *Columbus and the Ends of the Earth: Europe's Prophetic Rhetoric as Conquering Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- KAMLAH, Wilhelm. 1935. *Apokalypse und Geschichtstheologie: Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joahim von Fiore*. Berlin: Ebering.
- KANN, Andrea Grace Justus. 2002. *Picturing the World: The Illustrated Manuscripts of The Book of John Mandeville*. Unpublished Ph.D Dissertation. University of Iowa. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International.
- KANTOROWICZ, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- KANTOROWICZ, Ernst H. 1980 (1965). "The Problem of Medieval World Unity". *Selected Studies*. Locust Valley, N.Y.: J.J. Augustin. 76-81.

- KÄSEMANN, Ernst. 1969. "The Beginnings of Christian Theology". Robert W. Funk, ed. *Apocalypticism*. New York: Herder and Herder. 17-46.
- KECK, David. 1998. *Angels and Angeology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- KELLOGG, Alfred L. 1960. "Susannah and the Merchant's Tale". *Speculum* 35: 275-9.
- KELLY, J.N.D. 1960. *Early Christian Doctrines*. New York: Harper & Row.
- KELLY, T.D. and John T. IRWIN. 1973. "The Meaning of *Cleanness*: Parable as Effective Sign". *Mediaeval Studies* 35: 232-60.
- KERBY-FULTON, Kathryn. 1990. *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERBY-FULTON, Kathryn. 2000. "Prophecy and Suspicion: Closet Radicalism, Reformist Politics, and the Vogue for Hildegardiana in Ricardian England". *Speculum* 75: 318-41.
- KERMODE, Frank. 1966. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*. London: Oxford University Press.
- KERMODE, Frank. 1968. "Lawrence and the Apocalyptic Types". C.B. Cox and A.E. Dyson, eds. *Word in the Desert*. London: Oxford University Press. 14-38.
- KERN, Fritz. 1954. *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*. Münster: Böhlau.
- KIECKHEFER, Richard. 2002. "Meditating on Passion, Meditating on Judgment: The First and Second Comings of Christ in Medieval Imagination". Susan J. Ridyard, ed. *Last Things: Apocalypse, Judgment and Millennium in the Middle Ages*. Sewanee, Tn.: University of South Press. 67-84.
- KING, Pamela M. 1994. "Morality Plays". Richard Beadle, ed. *The Cambridge Companion to Medieval English Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press. 240-64.
- KISER, Lisa. 1983. *Telling Classical Tales: Chaucer and the Legend of Good Women*. Ithaca: Cornell University Press.
- KISER, Lisa. 1988. "Eschatological Poetics in Chaucer's *House of Fame*". *Modern Language Quarterly* 49: 99-119.
- KLAASSEN, Walter. 1992. *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*. Lanham, Md.: University Press of America.
- KLAEBER, Frederick, ed. 1936. *Beowulf and the Fight at Finnsburgh*. Boston: Houghton Mifflin.

- KLAUS, Nathan. 1999. *Pivot Patterns in the Former Prophets*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- KLEIN, Holger. 1988. "Themes and Thematology". *New Comparison* 6: 1-17.
- KLEIN, Michael L. 1992. *Fragmentation and Contradiction in Piers Plowman and Its Implications for the Study of Modern Literature, Art and Culture*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- KLEIST, Aaron J. 2003. "The Influence of Bede's *De temporum ratione* on Alfric's Understanding of Time". Gerhard Jaritz & Gerson Moreno-Riaño, eds. *Time and Eternity. The Medieval Discourse*. Turnout, Brepols. 81-98.
- KLINE, Naomi Reed. 2001. *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*. Woodbridge, Suff.: Boydell & Brewer.
- KOBELIUS, Stanislaw. 1995. "La Jérusalem céleste dans l'art médiéval". Evelyne Berriot-Salvadore, ed. *Le Mythe de Jérusalem. Du Moyen Age à la Renaissance*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne. 101-21.
- KOCH, Klaus. 1972. *The Rediscovery of Apocalyptic*. Naperville, IL.: Allenson.
- KOLVE, V. A. 1972. "Everyman and the Parable of the Talents." Jerome Taylor and Alan H. Nelson, eds. *Medieval English Drama: Essays Critical and Contextual*. Chicago: University of Chicago Press. 316-40.
- KOONCE, B.G. 1966. *Chaucer and the Tradition of Fame: Symbolism in The House of Fame*. Princeton: Princeton University Press.
- KORNER, Ralph J. 2000. "And I Saw..." An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse". *Novum Testamentum* 62: 160-83.
- KÖRTNER, Ulrich H.J. 1995. *The End of the World: A Theological Interpretation*. Louisville, KY: Westminster / John Knox Press.
- KÖSTLIN, Jules. 1969. "Apokatastasis". Albert Hauck, ed. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Vol. 1. Graz: Akademische Druck. 617.
- KRAUTHEIMER, Richard. 1975. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Harmondsworth: Penguin Books.
- KRETZENBACHER, Leopold. 1958. *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion*. Klagenfurt: Landesmuseums für Karnten.
- KRUGER, Steven F. 1992. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KÜHNEL, Bianca. 1987. *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*. Wein: Herder.

- KYLE, Richard. 1998. *Awaiting the Millennium. A History of End-time Thinking*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- LACOCQUE, A. 1981. "The Vision of the Eagle in 4 Esdras. A Rereading of Daniel 7 in the First Century C.E.". K.H. Richards, ed. *Society of Biblical Literature, 1981 Seminar Papers*. Chico, CA: Scholars Press. 237-58.
- LADNER, Gerhart B. 1959. *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LADNER, Gerhart B. 1967. "Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order". *Speculum* 42: 233-59.
- LAGORIO, Valerie M. 1978. "The Apocalyptic Mode in the Vulgate Cycle of Arthurian Romances". *Philological Quarterly* 57: 1-22.
- LAMPE, G.W.H. 1965. "Miracles in Early Christian Apologetic". C.F.D. Moule, ed. *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*. London: A.R. Mowbray. 205-18.
- LANDES, Richard. 1988. "Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE". Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press. 137-211.
- LANDES, Richard. 1992. "Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an Mil". *Le Moyen Âge* 98: 355-77.
- LANDES, Richard. 1995. *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- LANDES, Richard. 2003. "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern". Richard Allen Landes, Andrew Colin Gow & David C. van Meter, eds. *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press. 243-70.
- LARRAYOZ, Javier. 1964. *Los papas y el fin del mundo*. Madrid: Studium.
- LATEGAN, Bernard C. 1985. "Some Unresolved Methodological Issues in New Testament Hermeneutics". Bernard C. Lategan, ed. *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*. Atlanta: Semeia Studies. 3-25.
- LAWTON, David. 2001. "The Surveying Subject and the 'Whole World' of Belief: Three Case Studies". Wendy Scase, Rita Copeland and David Lawton, eds. *New Medieval Literatures, Vol. IV*. Oxford: Oxford University Press. 9-37.

- LE GOFF, Jacques. 1986 (1957). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- LECLERCQ, Jean, O.S.B. 1982 (1957). *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press.
- LEES, Clare A. 1986. "Theme and Echo in an Anonymous Old English Homily for Easter". *Traditio* 42: 115-42.
- LEIGH, David J. 1972. "The Doomsday Mystery Plays: An Eschatological Morality". Jerome Taylor and Alan H. Nelson, eds. *Medieval English Drama. Essays Critical and Contextual*. Chicago: University of Chicago Press. 260-78.
- LELAND, John. 1999. "Millennium Madness". *Newsweek* 134. 78: 70-72.
- LENGLET, A. 1972. "La structure littéraire de *Daniel 2-7*". *Biblica* 53: 169-90.
- LEOPOLD, Antony. 2000. *How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. Aldershot: Ashgate.
- LERNER, Robert E. 1976. "Medieval Prophecy and Religious Dissent". *Past and Present* 72: 3-24.
- LERNER, Robert E. 1980. "Joachim of Fiore as a Link between St. Bernard and Innocent III on the Figural Significance of Melchisedech". *Mediaeval Studies* 42: 471-6.
- LERNER, Robert E. 1981. "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities". *AHR* 86: 533-52.
- LERNER, Robert E. 1983. *The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- LERNER, Robert E. 1985. "Antichrist and Antichrists in Joachim of Fiore". *Speculum* 60: 553-70.
- LERNER, Robert E. 1988. "Frederick II, Alive, Aloft, and Allayed in Franciscan-Joachite Eschatology". Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press. 359-84.
- LERNER, Robert E. 1992. "The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 51-71.
- LERNER, Robert E. 1998. "Millennialism". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 326-60.

- LESTRINGANT, Frank. 2005. "Le voyage, une affaire de religion". Sophie Linon-Chipon et Jean-François Guennoc, eds. *Transhumances Divines. Récits de voyage et religion*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 13-31.
- LEWIS, C.S. 1936. *The Allegory of Love*. Oxford: Clarendon Press.
- LEWIS, Suzanne. 1986. "Tractatus Adversus Judaeos in the Gulbenkian Apocalypse". *Art Bulletin* 68: 543-66.
- LEWIS, Suzanne. 1987. *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*. Berkeley: University of California Press.
- LEWIS, Suzanne. 1991. "The English Gothic Illuminated Apocalypse, *Lectio divina*, and the Art of Memory". *Word and Image* 7: 1-32.
- LEWIS, Suzanne. 1992. "Exegesis and Illustration in Thirteenth-Century English Apocalypses". Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 259-75.
- LEWIS, Suzanne. 1995. *Reading Images. Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, Tayler. 1855. *The Six Days of Creation or the Scriptural Cosmology*. London: John Chapman.
- LEYERLE, John. 1991. "The Interlace Structure of *Beowulf*". Robert Dennis Fulk, ed. *Interpretations of Beowulf: A Critical Anthology*. Bloomington: Indiana University Press. 146-67.
- LINDSTRÖM, Bengt. 1976. "Two Descriptions of the Signs before the Last Judgment". *Studia Neophilologica* 48: 307-11.
- LOBRICHON, Guy. 1988. "L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IX^{ème} à la fin du XI^{ème} siècle". Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press. 221-41.
- LOBRICHON, Guy. 1994. *La religion des laïcs en Occident. XI^e-XV^e siècles*. Paris: Hachette.
- LODS, Adolphe. 1950. *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif (135 après J.C.)*. Paris: Payot.
- LOMPERIS, Linda. 2001. "Medieval Travel Writing and the Question of Race". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31: 147-64.
- LONGENECKER, Bruce W. 1991. *Eschatology and the Covenant. A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*. JSNT 57. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- LONGENECKER, Bruce W. 2001. "‘Linked Like a Chain’: Rev. 22.6-9 in Light of an Ancient Transition Technique". *New Testament Studies* 47: 105-17.
- LOOS, Milan. 1974. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Czechoslovak Academy of Sciences.
- LOVATT, Roger. 1982. "Henry Suso and the Medieval Mystical Tradition in England". Marion Glasscoe, ed. *The Medieval Mystical Tradition in England. Papers Read at Dartington Hall, July 1982*. Exeter: University of Exeter Press. 47-62.
- LOZANO Escribano, Jacinto y Lucinio ANAYA Acebes. 2002. *Literatura apocalíptica cristiana (Hasta el año 1000)*. Madrid: Polifemo.
- LUBAC, Henri de. 1988. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vols. Madrid: Ediciones Encuentro.
- LUBAC, Henri de. 1998 (1959) *Medieval Exegesis*. 2 vols. Grand Rapids, Mi.: William B. Eerdmans Publishing.
- LUCKEN, Linus Urban. 1940. *Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle*. Washington: Catholic University of America Press.
- LUMSDEN, Douglas W. 2001. *And Then the End Will Come. Early Latin Interpretations of the Opening of the Seven Seals*. New York: Garland Publishing.
- LUND, Nils W. 1930. "The Presence of Chiasmus in the Old Testament". *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46: 104-26.
- LUTTRELL, C.A. 1965. "Pearl: Symbolism in a Garden Setting". *Neophilologus* 49: 160-76.
- LYNCH, Joseph H. 1976. *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social Economic and Legal Study*. Columbus: Ohio University Press.
- LYNCH, Kathryn L. 1988. *The High Medieval Dream Vision: Poetry, Philosophy, and Literary Form*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- MACCRAKEN, Henry Noble. 1910. "Concerning Huchown". *PMLA* 25: 507-34.
- MACKAY, Thomas W. 1998. "Sources and Style in Bede's Commentary on the Apocalypse". Elizabeth A. Livingstone, ed. *Studia Patristica XXX. Papers Presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1995*. Leuven: Peeters. 54-60.
- MAGRASSI, Mariano. 1966. "Maranatha. Il clima escatologico della celebrazione primitiva". *Rivista Liturgica* 53: 374-93.
- MAISONNEUVE, Roland. 1982. "Margery Kempe and the Eastern And Western Tradition of the 'Perfect Fool'". Marion Glascoe, ed. *The Medieval Mystical*

- Tradition in England. Papers Read at Dartington Hall, July 1982.* Exeter: University of Exeter Press. 1-17.
- MAITLAND, Frederic William. 1961. *The Constitutional History of England.* London: Cambridge University Press.
- MÂLE, Emile. 1925 (1908). *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France.* Paris: Armand Colin.
- MÂLE, Emile. 1998 (1899). *L'art religieux du XIIIe siècle en France.* Paris: Armand Colin.
- MALINA, Bruce J. 1995. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys.* Peabody, Ma.: Hendrickson.
- MARNETTE, Sophie. 1999. "Narrateur et point de vue dans les chroniques médiévales: une approche linguistique". Erik Kooper, ed. *The Medieval Chronicle.* Amsterdam: Rodopi. 174-90.
- MARKUS, Robert A. 1989. *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKUS, Robert A. 2001. "Living within the Sight of the End". Chris Humphrey and W.M. Ormrod, eds. *Time in the Medieval World.* York: York Medieval Press. 23-34.
- MARROU, Henri-Irénée. 1978. "Geschichtsphilosophie". *Reallexicon für Antike und Christentum* 10: 703-79.
- MARTI, Kevin. 2002. "Dream Vision". Laura Cooner Lambdin & Robert Thomas Lambdin, eds. *A Companion to Old and Middle English Literature.* Westport, Co.: Greenwood Press. 178-209.
- MARTIN, Lesley Howard. 1971. "Comic Eschatology in the Chester *Coming of the Antichrist*". *Comparative Drama* 5: 163-76.
- MASSINGHAM, H.J. 1945. *La Edad de Oro: Historia de la naturaleza humana.* Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- MATEO-SECO, Lucas F. 2002. "La escatología en San Agustín". César Izquierdo et al., eds. *Escatología y vida cristiana.* Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 327-52.
- MATTER, E. Ann. 1992. "The Apocalypse in Early Medieval Exegesis." Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages.* Ithaca: Cornell University Press. 38-50.
- MATSUDA, Takami. 1997. *Death and Purgatory in Middle English Didactic Poetry.* Cambridge: D.S. Brewer.

- MAURY, Alfred. 1844. "Recherches sur l'origine des représentations figurées de la psychostasie ou pésement des âmes et sur les croyances qui s'y rattachaient". *Revue Archéologique* 1: 235-49 et 291-307.
- MAZZAFERRI, Frederick David. 1989. *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*. Berlin: Walter de Gruyter.
- McDANNELL, Colleen y Bernhard LANG. 2001 (1988). *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Madrid: Taurus.
- McDERMOTT, John Michael. 2004. "Faith, Reason and Freedom". Anthony Fisher, OP, and Hayden Ramsay, eds. *Faith and Reason: Friends or Foes in the New Millennium?* Adelaide: ATF Press. 215-46.
- McGINN, Bernard. 1975. "Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch". *Mediaeval Studies* 37: 252-86.
- McGINN, Bernard. 1979. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters by Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- McGINN, Bernard. 1980. "Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore". Ann Williams, ed. *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. London: Longman. 145-64.
- McGINN, Bernard. 1983. "Symbols of the Apocalypse in Medieval Culture". Michael Patrick O'Connor and David Noel Freedman, eds. *Backgrounds for the Bible*. Winona Lake, In.: Eisenbrauns. 273-91.
- McGINN, Bernard. 1987. "Revelation". Robert Alter and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins. 523-41.
- McGINN, Bernard. 1992. "John's Apocalypse in the Apocalyptic Mentality". Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca Cornell. 3-19.
- McGINN, Bernard. 1994. *The Growth of Mysticism: From Gregory the Great Through the 12th Century*. New York: Herder & Herder.
- McGINN, Bernard. 1995. "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad". Malcolm Bull, ed. *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica. 75-108.
- McGINN, Bernard. 1996. "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism". *Church History* 65: 197-219.
- McGINN, Bernard. 1997 (1994). *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós.

- McGINN, Bernard. 1998a. "Apocalypticism and Church Reform, 1100-1500". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 74-109.
- McGINN, Bernard. 1998b (1979). *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press.
- McGINN, Bernard. 1998c. "The Last Judgment in Christian Tradition". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 361-401.
- McGUCKIN, John Anthony. 2004. "Allegory". John Anthony McGuckin, ed. *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press. 6-8.
- McINERNEY, Ralph. 2002. "Thomas Aquinas on Both Ends of the World". . Susan J. Ridyard, ed. *Last Things: Apocalypse, Judgment and Millennium in the Middle Ages*. Sewanee Medieval Studies 12. Sewanee, Tn.: University of South Press. 85-109.
- McNAMEE, Maurice B. 1960. "Beowulf: An Allegory of Salvation?". *Journal of English and Germanic Philology* 59: 190-207.
- MEADOR, Prentice A., Jr. 1971. "Interlace Structure in the *Blickling Homilies*". *Quarterly Journal of Speech* 57: 181-92.
- MEDCALF, Stephen and Marjorie REEVES. 1981. "The Ideal, the Real and the Quest for Perfection". Stephen Medcalf, ed. *The Later Middle Ages*. London: Holmes & Meier. 56-107.
- MEEKS, Wayne A. 1977. "Simon Magus in Recent Research". *Religious Studies Review* 3: 137-42.
- MÉHAT, André. 1956. "'Apocatastase', Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3:21". *Vigiliae Christianae* 10: 196-214.
- MEIER-WELCKER, Hans. 1952-3. "Die Simonie im frühen Mittelalter". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64: 61-94.
- MEYER, Ann R. 2003. *Medieval Allegory and the Building of New Jerusalem*. Cambridge: D.S. Brewer.
- MEZCIEMS, Jenny. 1982. "'Tis not to divert the Reader': Moral and Literary Determinants in some Early Travel Narratives". Philip Dodd, ed. *The Art of Travel. Essays on Travel Writing*. London: Frank Cass. 1-19.
- MICHÄELIS de Vasconcellos, Carolina. 1870. "Quindecim signa ante iudicium". *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 46: 33-60.

- MICHAELS, J. Ramsey. 1992. *Interpreting the Book of Revelation*. Grand Rapids, Mi.: Baker Book House.
- MILES, Margaret Ruth. 2005. *The Word Made Flesh: A History of Christian Thought*. Oxford: Blackwell.
- MILTON, Giles. 1996. *The Riddle and the Knight. In Search of Sir John Mandeville*. London: Hodder and Stoughton.
- MOLTMANN, Jürgen. 1970 (1966). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- MOLTMANN, Jürgen. 2004 (1996). *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- MONTSERRAT Torrents, José. 1989. *La sinagoga cristiana: El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona: Paidós.
- MOORE, R.I. 1994. "Literacy and the Making of Heresy, c. 1000 – c. 1150". Peter Biller & Anne Hudson, eds. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press. 19-37.
- MORRISON, Susan Signe. 2000. *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private Piety as Public Performance*. London: Routledge.
- MORSE, Charlotte C. 1978. *The Pattern of Judgment in The Queste and Cleanness*. Columbia, Miss.: University of Missouri Press.
- MOSS, Henry St. Lawrence Beaufort. 1935. *The Birth of the Middle Ages: 395-814*. London: Oxford University Press.
- MOUROUX, Jean. 1964. *The Mystery of Time. A Theological Inquiry*. New York: Desclee.
- MÜLLER, Hans-Peter. 1960. "Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51: 268-78.
- MÜLLER, Hans-Peter. 1972. "Mantische Weisheit und Apokalyptik". *Supplements to Vetus Testamentum* 22: 268-93.
- MÜLLER, Ulrich B. 1975. *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- MÜLLER-LISOWSKI, Käte. 1938. "La légende de St. Jean dans la tradition irlandaise et le Druide Mog Ruith". *Études celtiques* 3: 46-70.
- MURRAY, Peter and Linda MURRAY. 1996. *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press.

- MUSCATINE, Charles. 1999. *Medieval Literature, Style and Culture*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- NAUPERT, Cristina. 2003. "Tematología y comparatismo literario, ¿un matrimonio de conveniencia?". Cristina Naupert, comp. *Tematología y comparatismo literario*. Madrid: Arco Libros. 9-24.
- NEWMAN, Barbara. 2005. "What Did It Mean to Say 'I Saw'? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture". *Speculum* 80: 1-43.
- NEWMAN, Francis X. 1962. *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*. Unpubl. Ph.D. diss. Ann Arbor: University Microfilms International.
- NICHOLS, Stephen G., Jr. 1969. "The Interaction of Life and Literature in the *Peregrinationes ad Loca Sancta* and the Chansons de Geste". *Speculum* 44: 51-77.
- NICHOLS, Stephen G., Jr. 1983. *Romanesque Signs. Early Medieval Narrative and Iconography*. New Haven: Yale University Press.
- NILES, John D. 1979. "Ring Composition and the Structure of *Beowulf*". *PMLA* 94: 924-35.
- NOBLE, Ivana. 2002. "The Apophatic Way in Gregory of Nyssa". Petr Pokorný & Jan Roskovec, eds. *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck. 323-39.
- NOLAN, Barbara. 1977. *The Gothic Visionary Perspective*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- NÖLLE, Georg. 1879. "Die Legende von den fünfzehn Zeichen vor dem jüngsten Gericht". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 6: 412-76.
- NORELLI, Enrico. 1997. "Pertinence théologique et canonicité: Les premières apocalypses chrétiennes". *Apocrypha* 8: 147-64.
- NÚÑEZ Rodríguez, Manuel. 1999. "Del milenarismo (s. XIII) a las grandes angustias escatológicas (s. XIV)". José Ignacio de la Iglesia Duarte, ed. *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. 221-55.
- OAKES, Catherine. 2000. "The Scales: An Iconographic Motif of Justice, Redemption and Intercession". *Maria: A Journal of Marian Studies* 1: 11-36.
- OBERMAN, Heiko A. 1978. "Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile". *Speculum* 53: 80-93.
- OETGEN, Jerome. 1985. "Common Motifs in the Old English Ascension Homilies". *Neophilologus* 69: 437-45.

- OHLY, Friedrich. 1994. "La tipologia come forma di pensiero della riflessione storica". Maria Augusta Coppola, ed. *Tipologia. Forma di pensiero della storia*. Messina: Sicania. 177-219.
- OHLY, Friedrich. 2005a. "On the Spiritual Sense of the Word in the Middle Ages". Samuel P. Jaffe, ed. *Sensus Spiritualis. Studies in Medieval Significs and the Philology of Culture*. Chicago: University of Chicago Press. 1-30.
- OHLY, Friedrich. 2005b. "The Cathedral as Temporal Space: On the Duomo of Siena". Samuel P. Jaffe, ed. *Sensus Spiritualis. Studies in Medieval Significs and the Philology of Culture*. Chicago: University of Chicago Press. 136-233.
- O'LEARY, Stephen. 1994. *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- ORCÁSTEGUI, Carmen y Esteban SARASA. 1991. *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*. Madrid: Cátedra.
- ORIVE Grisaleña, Miguel. 2001. "Apocalíptica, escatología y juicio". Blanca Acinas, coord. *En torno al Apocalipsis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 227-47.
- O'SULLIVAN, Daniel E. 1997. "Les Merveilles de Rigomer's Apocalyptic Geography". *Medieval Perspectives* 12: 110-22.
- OUSTERHOUT, Robert. 1990. "Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage". Robert Ousterhout, ed. *The Blessings of Pilgrimage*. Urbana, Il.: University of Illinois Press. 108-124.
- OWEN, Charles A., Jr. 1977. *Pilgrimage and Storytelling in The Canterbury Tales. The Dialectic of "Ernest" and "Game"*. Norman, Ok.: University of Oklahoma Press.
- OWST, G.R. 1926. *Preaching in Medieval England: An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c.1350-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PÄCHT, Otto. 1987 (1984). *La miniatura medieval*. Madrid: Alianza Forma.
- PAPKA, Claudia Ratazzi. 1996. *Fictions of Judgment: The Apocalyptic "I" in the Fourteenth Century*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Columbia University. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International.
- PAPKA, Claudia Ratazzi. 2000. "The Limits of Apocalypse: Eschatology, Epistemology and Textuality in the *Commedia* and *Piers Plowman*". Caroline Walker Bynum and Paul Freedman, eds. *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 233-56.
- PARTNER, Nancy F. 1985. "The New Cornificius: Medieval History and the Artifice of Words". Ernst Breisach, ed. *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications. 5-59.

- PARTNER, Nancy F. 1989. "‘And Most of All For Inordinate Love’: Desire and Denial in *The Book of Margery Kempe*". *Thought* 64: 254-67.
- PARUNAK, H. van Dyke. 1983. "Transitional Techniques in the Bible." *Journal of Biblical Literature* 102: 525-48.
- PATRIDES, C.A. 1972. *The Grand Design of God. The Literary Form of the Christian View of History*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PATTERSON, Lee. 1991. *Chaucer and the Subject of History*. Madison, Wi: University of Wisconsin Press.
- PAUL, Jacques. 2003 (1973). *Historia intelectual del occidente medieval*. Madrid: Cátedra.
- PAYNE, Roberta L. 1989. *The Influence of Dante on Medieval English Dream Visions*. New York: Lang.
- PEARSALL, Derek and Elizabeth SALTER. 1973. *Landscapes and Seasons of the Medieval World*. London: Elek.
- PECK, Russell A. 1973. "Number Structure in *St. Erkenwald*". *Annuaire Medievale* 14: 9-21.
- PECK, Russell A. 1980. "Number as Cosmic Language". Caroline D. Eckhardt, ed. *Essays on Numerical Criticism of Medieval Literature*. Cranbury, N.J.: Associated University Press. 15-64.
- PEDERSEN, Sigfried. 1965. "Zum Problem der *Vaticinia ex eventu* (Eine Analyse von Mt. 21, 33-46 par.; 22, 1-10 par)". *Studia Theologica* 19: 167-88.
- PENNINGTON, Kenneth. 1993. "Innocent III and the Divine Authority of the Pope". *Popes, Canonists and Texts, 1150-1550*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Variorum. 1-32.
- PENROSE, Boies. 1952. *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- PENSADO, José Luis. 1960. "Los *Signa Judicii* en Berceo". *Archivum* 10: 229-70.
- PEÑA Fernández, Francisco. 2002. "Apocalíptico: nuevas acepciones de un adjetivo complejo". Francisco Díez de Velasco, ed. *Miedo y religión*. Madrid: Ediciones del Orto. 121-6.
- PERRY, Mary Phillips. 1912-13. "On the Psychostasis in Christian Art". *Burlington Magazine* 22: 94-105 and 208-30.
- PETERSEN, Rodney L. 1993. *Preaching in the Last Days. The Theme of "Two Witnesses" in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.

- PETRY, Ray C. 1949. "Medieval Eschatology and Social Responsibility in Bernard of Morval's *De Contemptu Mundi*". *Speculum* 24: 207-17.
- PETRY, Ray C. 1956. *Christian Eschatology and Social Thought*. New York: Abingdon Press.
- PHILIPPART, Guy. 1996. "Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval". Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo, eds. *Marie: Le culte de la Vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne. 563-90.
- PHILIPS, J.R.S. 1988. *The Medieval Expansion of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- PICARD, Jean-Michel. 2007. "La diffusion du culte de Saint Michel en Irlande médiévale". Pierre Bouet, Giorgio Otranto, André Vauchez, eds. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Bari: Edipuglia. 133-46.
- PIEHLER, Paul. 1971. *The Visionary Landscape. A Study in Medieval Allegory*. London: Edward Arnold.
- PIERSON, Birger A. 2004. *Gnosticism and Christianity in Rome and Coptic Egypt*. New York: Continuum.
- PIKAZA, Xabier. 2001. "Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis". Blancas Acinas, coord. *En torno al Apocalipsis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 3-112.
- PIPPIN, Tina. 1999. *Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text and Image*. New York: Routledge.
- PITTS, Brent A. 1983. "Versions of the Apocalypse in Medieval French Verse". *Speculum* 58: 31-59.
- PLÖGER, Otto. 1968. *Theocracy and Eschatology*. Oxford: Blackwell.
- PODSKALSKY, Gerhard. 1972. *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine Motivgeschichtliche Untersuchung*. München: W. Fink.
- POILPRÉ, Anne-Orange et Jean-Pierre CAILLET. 2005. *Maiestas Domini: Une image de l'Église en Occident, Ve-IXe siècle*. Paris: Éditions du Cerf.
- POLLMANN, Karla. 1999. "Moulding the Present: Apocalyptic as Hermeneutics in City of God 21-22". M. Vessey, K. Pollmann and A.D. Fitzgerald, eds. *History, Apocalyptic and the Secular Imagination*. Bowling Green, Oh.: Philosophy Documentation Center. 165-81.

- PONSOYE, Pierre. 1998. *El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenbach*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- POPA-LISEANU, Doina. 1991. "Las huellas de una peregrinación imaginaria: Carlomagno en Oriente". *Los libros de viajes en el mundo románico. Revista de Filología Románica. Anejo I*. Madrid: Ed. Complutense. 39-53.
- POPE, Mildred K. 1913. "Four Chansons de Geste: a Study in Old French Versification. Part I". *Modern Language Review* 8: 352-67.
- POPE, Mildred K. 1914. "Four Chansons de Geste: a Study in Old French Versification. Part II". *Modern Language Review* 9: 41-52.
- POPE, Mildred K. 1915. "Four Chansons de Geste: a Study in Old French Versification. Part III". *Modern Language Review* 10: 310-9.
- POPEANGA, Eugenia. 2005 *Viajeros medievales y sus relatos*. Bucarest: Cartea Universitară.
- POTESTÀ, Gian Luca. 1998. "Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 110-42.
- POUZET, Jean-Pascal and Aimeric VACHET. 2005. "Everyman ou l'art de bien mourir". Estelle Doudet, ed. *Le mort écrite. Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Âge*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 85-101.
- POWELL, James M. 2007. "Church and Crusade: Frederick II and Louis IX". *The Catholic Historical Review* 93: 250-264.
- POWELL, Kathryn and Donald SCRAGG, eds. 2003. *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*. Cambridge: D.S. Brewer.
- POWELL, Susan and Alan FLETCHER. 1981. "'In Die Sepulture seu Trigintali': The Late Medieval Funeral and Memorial Sermon". *Leeds Studies in English* 12: 195-228.
- PRESCOTT, H.F.M. 1954. *Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth-Century*. London: Eyre & Spottiswoode.
- PRICE, Jocelyn. 1985. "The Virgin and the Dragon: The Demonology of *Seinte Margarete*". *Leeds Studies in English* 16: 337-57.
- PRIDEAUX-COLLINS, William. 2003. "'Satan's Bonds Are Extremely Loose': Apocalyptic Expectation in Anglo-Saxon England During the Millennial Era". Richard Landes, Andrew Gow & David C. van Meter, eds. *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectations and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press. 289-310.

- PRIDGEN, Allen. 2000. *Walker Percy's Sacramental Landscapes: The Search in the Desert*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- PRIGENT, Pierre. 1964. *Apocalypse et Liturgie*. Neuchatel: Delachaux et Niestle.
- PRIGENT, Pierre. 1979. "Pour une théologie de l'image: Les visions de l'Apocalypse". *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59: 373-84.
- PRIOR, Sandra Pierson. 1983. *Poet of the Word: Patterns and Images of the Apocalypse in the Works of the Pearl-Poet*. Ph.D. Dissertation. Columbia University. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International.
- PURDY, Dwight H. 1981. "Conrad's Bible". *Philological Quarterly* 60: 225-38.
- QUILLIGAN, Maureen. 1979. *The Language of Allegory: Defining the Genre*. Ithaca: Cornell University Press.
- RAABE, Paul R. 2002. "The Particularizing of Universal Judgment in Prophetic Discourse". *Catholic Biblical Quarterly* 64: 652-74.
- RABAN, Sandra. 2004. *A Second Domesday? The Hundred Rolls of 1279-80*. Oxford: Oxford University Press.
- RAHNER, Karl. 1966. "The Hermeneutics of Eschatological Assertions". *Theological Investigations* 4: 323-46.
- RALSTON, Michael E. 1984. "The Four Daughters of God in *The Castell of Perseverance*". *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 15: 35-44.
- RAMBEAU, Adolf. 1880. "Chaucer's *Hous of Fame* in seinem Verhältnis zur *Divina Commedia*". *Englische Studien* III: 209-68.
- RAND, E.K. 1927. *Founders of the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RANDALL, Dale B.J. 1957. "A Note on Structure in *Sir Gawain and the Green Knight*". *Modern Language Notes* 72: 161-3.
- RATZINGER, Joseph et Karl RAHNER. 1972. *Révélation et Tradition*. Paris: Desclé De Brouwer.
- RAUH, Horst Dieter. 1973. *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*. Münster: Aschendorff.
- RAVASI, Gianfranco. 1990. *Daniele e l'apocalittica*. Bologna: Dehoniane.
- READER, William W. 1981. "The Twelve Jewels of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations". *Journal of Biblical Literature* 100: 433-57.

- RÉAU, Louis. 1999 (1955). *Iconografía del arte cristiano. Tomo 1/ Vol. 1: Iconografía de la Biblia: Antiguo Testamento*. Barcelona: Ed. Del Serbal.
- REED, Thomas L., Jr. 1990. *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*. Columbia and London: University of Missouri Press.
- REEVES, Marjorie. 1969. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- REEVES, Marjorie. 1972. "Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries". *Studies in Church History* 8: 107-34.
- REEVES, Marjorie. 1976. *Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A Study in Medieval Millennialism*. London: SPCK.
- REEVES, Marjorie. 1980a. "The Abbot Joachim's Sense of History". *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot: Ashgate Variorum.
- REEVES, Marjorie. 1980b. "The Originality and Influence of Joachim of Fiore". *Traditio* 36: 269-316.
- REEVES, Marjorie. 1984. "The Development of Apocalyptic Thought: Medieval Attitudes". C.A. Patrides and Joseph Wittreich, eds. *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*. Manchester: Manchester University Press. 40-72.
- REEVES, Marjorie. 1992. "The *Vaticinia de Summis Pontificibus*: A Question of Authorship". Lesley M. Smith and Benedicta Ward, eds. *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson*. London: Hambledon.
- REEVES, Marjorie. 1995. "Pauta y propósito en la historia: Los períodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento". *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. Malcolm Bull, ed. México: Fondo de Cultura Económica. 109-32.
- REEVES, Marjorie. 1999. "Prophecy and History: Egidio of Viterbo's *Historia Viginti Saeculorum*". *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot: Ashgate Variorum. 1-10.
- REICHARDT, Paul Frederick. 1971. *The Art and Meaning of the Middle English St. Erkenwald*. Ph. D. Dissertation. Rice University.
<<http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/14782/7126347.PDF?sequence=1>>
- REINHOLD, Hans Ansgar. 1966. *Liturgy and Art*. New York: Harper & Row.
- REMLEY, Paul G. 1996. *Old English Biblical Verse: Studies in Genesis, Exodus and Daniel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RESSEGUIE, James L. 1998. *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*. Leiden: Brill.

- REVENTLOW, Henning Graf. 2001. "Modern Approaches to Old Testament Theology". *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Leo G. Perdue, ed. Oxford: Blackwell Publishing. 221-240.
- RICHARD, Jean. 1996. *Les récits de voyages et de pèlerinages*. Turnhout: Brepols.
- RICHTER, Michael. 1979. "Latina lingua – Sacra seu vulgaris?". W. Lourdaux and D. Verhelst, eds. *The Bible and Medieval Culture*. Leuven: Leuven University Press. 16-34.
- RIGG, A.G. 1988. "John of Bridlington's Prophecy: A New Look". *Speculum* 63: 596-613.
- RIGG, A.G. 1992. *A History of Anglo-Latin Literature 1066-1422*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- RILEY-SMITH, Jonathan S.C. 1977. *What Were the Crusades?* London: Macmillan.
- RISDEN, Edward L. 1994. *Beasts of Time. Apocalyptic Beowulf*. New York: Peter Lang.
- RIVIÈRE, J. 1950. "Circonstances du jugement général: Lieu du jugement". A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, eds. *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 8. Paris: Letouzey et Ané. 1721-1828.
- ROE, Helen M. 1975. *The High Crosses of Kells*. Meath: Meath Archaeological and Historical Society.
- ROE, Helen M. 1981. *Monasterboice and its Monuments*. Vol. 1. Louth: County Louth Archaeological and Historical Society.
- ROBERTS, Brynley F. 1976. "Geoffrey of Monmouth and Welsh Historical Tradition". *Nottingham Medieval Studies* 20: 29-40.
- ROBINSON, Fred C. 1985. *Beowulf and the Appositive Style*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- ROJDESTVENSKY, Olga. 1922. *Le culte de Saint Michel et le Moyen Âge*. Paris: A. Picard.
- ROSS, Ellen M. 1997. *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.
- ROWLING, Marjorie. 1971. *Everyday Life of Medieval Travellers*. London: B.T. Batsford.
- RUCQUOIS, Adeline. 2000. "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media". Ángel Vaca Lorenzo, ed. *En pos del tercer milenio*.

- Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 13-41.
- RUGGIERS, Paul G. 1953. "The Unity of Chaucer's *House of Fame*". *Studies in Philology* 50: 16-29.
- RUIZ Bueno, Daniel. 1965. *Padres apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- RUNCIMAN, Steven. 1999 (1947). *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSCONI, Roberto. 1979. *L'attesa della fine: Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- RUSSELL, Bertrand. 1927. *Philosophy*. New York: W.W. Norton.
- RUSSELL, D.S. 1964. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC – AD 100*. London: SCM Press.
- RUSSELL, D.S. 1978. *Apocalyptic: Ancient and Modern*. Philadelphia: Fortress Press.
- RUSSELL, J. Stephen. 1988. *The English Dream Vision. Anatomy of a Form*. Columbus: Ohio State University Press.
- RYAN, Lawrence V. 1957. "Doctrine and Dramatic Structure in *Everyman*". *Speculum* 32: 722–35.
- RYDZESKI, Justine. 1999. *Radical Nostalgia in the Age of Piers Plowman: Economics, Apocalypticism, and Discontent*. New York: Peter Lang.
- SACHS, John R. 1993. "Apocatastasis in Patristic Theology". *Theological Studies* 54: 617-40.
- SAENGER, Paul. 1982. "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society". *Viator* 13: 367-414.
- SALLES-DABADIE, J.M.A. 1969. *Recherches sur Simon le Mage. L'Apophasis Megalè*. Paris: J. Gabalda.
- SALTER, Elizabeth. 1962. *Piers Plowman: An Introduction*. Oxford: Blackwell Press.
- SANDISON, Helen. 1910. "Quindecim signa ante iudicium. A Contribution to the History of the Latin Versions of the Legend". *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 124: 73-82.
- SANDLER, Lucy Freeman. 1986. *Gothic Manuscripts 1285-1385. A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles*. 2 vols. London: Harvey Miller.

- SÁNCHEZ-MARCO, Francisco. 2002. "Miedo, frustración y trascendencia en los movimientos milenaristas. Acercamiento desde la antropología sociocultural". Francisco Díez de Velasco, ed. *Miedo y religión*. Madrid: Ediciones del Orto. 113-20.
- SARGENT, Michael G. 1983. "Walter Hilton's *Scale of Perfection*: The London Manuscript Group Reconsidered". *Medium Aevum* 52: 189-216.
- SCAFI, Alessandro. 1999. "Mapping Eden: Cartographies of the Earthly Paradise". Denis E. Cosgrove, ed. *Mappings*. London: Reaktion Books. 50-70.
- SCATTERGOOD, V.J. 1971. *Politics and Poetry in the Fifteenth Century*. London: Blandford Press.
- SCHAEFER, Ursula. 1996. "Twin Collocations in the Early Middle English Lives of the *Katherine Group*". Herbert Pilch, ed. *Orality and Literacy in Early Middle English*. Tübingen: Gunter Narr Verlag. 179-98.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. 1989. "Literary Genres and Textual Genericity". Ralph Cohen, ed. *The Future of Literary Theory*. New York: Routledge. 167-87.
- SCHEIL, Andrew P. 2004. *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SCHERB, Victor I. 1990. "The Parable of the Talents in *The Castle of Perseverance*". *English Language Notes* 28: 20-5.
- SCHILLEBEECKX, Edward. 1969 (1964). *Revelación y teología*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- SCHLAUCH, Margaret. 1939. "The Allegory of Church and Synagogue". *Speculum* 14: 448-64.
- SCHMIDT, Roderich. 1955-6. "Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67: 288-317.
- SCHMITHALS, Walter. 1975. *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*. Nashville, Abingdon Press.
- SCHRAMM, Percy E. 1937. *A History of the English Coronation*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHULZ, Juergen. 2004. *The New Palaces of Medieval Venice*. University Park, PA.: Pennsylvania University Press.
- SEIDEL, Linda. 1998. "Apocalypse and Apocalypticism in Western Medieval Art". Bernard McGinn, ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol II: Apocalypticism in Western History and Culture*. New York: Continuum. 467-506.

- SÉGUY, Jean. 1984 (1980). *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Paris: Éditions du Cerf.
- SEYMOUR, John D. 1923a. "The Eschatology of the Early Irish Church". *Zeitschrift für Celtische Philologie* 14: 179-211.
- SEYMOUR, John D. 1923b "The Seven Heavens in Irish Literature". *Zeitschrift für Celtische Philologie* 14: 18-30.
- SEYMOUR, M.C. 1966. "The English Manuscripts of *Mandeville's Travels*". *Transactions of the Edinburgh Bibliographical Society* 4: 169-210.
- SEYMOUR, M.C. 1993. *Sir John Mandeville*. Authors of the Middle Ages I: English Writers of the Late Middle Ages. Aldershot: Ashgate Variorum.
- SHEETS, Dwight David. 2000. *The Sitz im Leben of the Apocalypse: Realized Eschatology and Apocalyptic Expression*. Ph.D. Dissertation. Fuller Theological Seminary. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms International.
- SHEINGORN, Pamela. 1985. "'For God is Such a Doomsman': Origins and Development of the Theme of Last Judgment". *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. David Bevington et al., eds. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications. 15-58.
- SHEINGORN, Pamela and David BEVINGTON: "'Alle This Was Token Domysday to Drede': Visual Signs of Last Judgment in the Corpus Christi Cycles and in Late Gothic Art". David Bevington et al., eds. *Homo, Memento Finis. The Iconography of Just Judgment in Medieval Art and Drama*. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications, 1985. 121-45.
- SHIPPEY, T.A. 1977 (1976). *Poems of Wisdom and Learning in Old English*. Cambridge: D.S. Brewer.
- SHIPPEY, T.A. 1992. "Winchester in the Anglo-Saxon Period and After". Simon Barker and Colin Haydon, eds. *Winchester: History and Literature*. Winchester: King Alfred's College. 1-21.
- SIMON, Marcel. 1989 (1983) "Sur quelques aspects des *Oracles Sibyllins juifs*". *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. David Hellholm, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr. 219-33.
- SIMONETTI, Manlio. 1989. "L'Apocalisse et l'origine del Millennio". *Vetera Christianorum* 26: 337-50.
- SIMONETTI, Manlio. 2001. *Biblical Intepretation in the Early Church. A Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh: T&T Clark.
- SIMPSON, James. 1995. *Sciences and the Self in Medieval Poetry. Alan of Lille's Anticlaudianus and John Gower's Confessio Amantis*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SMALLEY, Beryl. 1952 (1940). *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell.
- SMALLEY, Beryl. 1974. *Historians in the Middle Ages*. London: Thames and Hudson.
- SMALLWOOD, T.M. 1985. "The Prophecy of the Six Kings". *Speculum* 60: 571-92.
- SMITH, Christopher R. 1994. "The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions". *Novum Testamentum* 36: 373-93.
- SMITH, Forrest S. 1986. *Secular and Sacred Visionaries in the Late Middle Ages*. New York: Garland Publishing.
- SMITH, M. 1965. "The Account of Simon Magus in Acts 8". *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volumes*. Vol. II. Jerusalem: American Academy for Jewish Research. 735-49.
- SMITH, Robert H. 2000. *Apocalypse: The Book of Revelation in Words and Images*. Collegenille, Minn.: Liturgical Press.
- SMITHERS, G.V. 1957. "The Meaning of *The Seafarer* and *The Wanderer*. Part. I". *Medium Ævum* 26: 137-53.
- SMITHERS, G.V. 1959. "The Meaning of *The Seafarer* and *The Wanderer*. Part. II". *Medium Ævum* 28: 1-22.
- SMOLLER, Laura A. 1994. *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre D'Ailly, 1350-1420*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- SORABJI, Richard. 1983. *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth.
- SOREL, Georges. 1999 (1908). *Reflections on Violence*. Jeremy Jennings, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOUTHERN, R. W. 1972. "Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 3. History as Prophecy". *Transactions of the Royal Historical Society* 22: 159-80.
- SPEARING, A.C.: *The Gawain-Poet. A Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- SPICQ, Ceslas. 1944. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris: Vrin.
- SPUFFORD, Margaret. 1995. *The World of Rural Dissenters, 1520-1725*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEADMAN, John M. 1960. "Chaucer's Eagle: A Contemplative Symbol". *PMLA* 75: 153-9.

- STERNBERG, Meir. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- STIERLIN, Henri. 1978. *Le livre de feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe*. Paris: Bibliothèque des Arts.
- STONE, Michael E. 1990. *A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press.
- STONE, Michael E. 1991. *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*. Leiden: E.J. Brill.
- STRAND, Kenneth A. 1976. *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical Guidelines with a Brief Introduction to Literary Analysis*. Worthington, Oh.: Ann Arbor Publishers.
- STRAUSS, Gerald. 1995. "Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation". Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy, eds. *Handbook of European History 1400-1600*. 2 Vols. Grand Rapids: Eerdmans. 1-30.
- STUCKENBRUCK, Loren T. 2004. "The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E.". Christoph Auffarth and Loren T. Stuckenbruck, eds. *The Fall of the Angels*. Leiden: Brill. 87-118.
- SUMPTION, Jonathan. 2003 (1975). *The Age of Pilgrimage. The Medieval Journey to God*. Mahwah, N.J.: Hidden Spring.
- SUTTON, Anne F. and Livia VISSER-FUCHS. 1992. "The Dark Dragon of the Normans: A Creation of Geoffrey of Monmouth, Stephen of Rouen, and Merlin Silvester". *Quondam et Futurus* 2: 1-19.
- SUTTON, Anne F. and Livia VISSER-FUCHS. 1997. *Richard III's Books. Ideals and Reality in the Life and Library of a Medieval Prince*. Stroud, Mi.: Sutton Publishers.
- SWABEY, Ffiona. 2004. *Eleanor of Aquitaine, Courtly Love and the Troubadours*. Westport: Greenwood Press.
- SWAN, Mary. 1998. "The *Apocalypse of Thomas* in Old English". *Leeds Studies in English* 29: 333-46.
- SZARMACH, Paul E. 1978. "The Vercelli Homilies: Style and Structure". Paul E. Szarmach & Bernard F. Huppé, eds. *The Old English Homily and Its Backgrounds*. Albany: SUNY Press. 241-67.

- SZELL, Tímea K. 1992. "From Woe to Weal and Weal to Woe: Notes on the Structure of *The Book of Margery Kempe*". Sandra J. McEntire, ed. *Margery Kempe: A Book of Essays*. New York: Garland Publishing. 73-92.
- SZITTYA, Penn. 1977. "The Antifraternal Tradition in Middle English Literature". *Speculum* 52: 287-313.
- SZITTYA, Penn. 1987. *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- SZITTYA, Penn. 1992. "Domesday Bokes: The Apocalypse in Medieval English Literary Culture". Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 374-97.
- TATLOCK, J.S.P. 1933. "Geoffrey and King Arthur in 'Normannicus Draco'". *Modern Philology* 31: 1-18.
- TAVIANI-CAROZZI, Huguette. 2002. "Mythe et histoire dans les chroniques d'Italie du Sud (IXe – XIIe siècles)". Erik Kooper, ed. *The Medieval Chronicle II*. Amsterdam: Rodopi. 238-49.
- TAYLOR, Rupert. 1991 (1967). *The Political Prophecy in England*. New York: AMS Press.
- TELLENBACH, Gerd. 1977. "Zur Frühgeschichte abendländischer Reisebeschreibungen". Hans Fenske, Wolfgang Reinhard und Ernst Schulin, eds. *Historia Integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot. 51-80.
- THACKER, Alan. 1982. "Bede's Ideal of Reform". Patrick Wormald, ed. *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press. 130-53.
- THOMPSON, Claud A. 1976. "Structural, Figurative, and Thematic Trinities in *Piers Plowman*". *Mosaic* 9: 105-14.
- THOMPSON, E. Margaret. 1930. *The Carthusian Order in England*. London: MacMillan.
- THOMPSON, Leonard L. 1990. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- TILLARD, Jean Marie R. 1965 (1964). *L'eucaristia pasqua della Chiesa*. Roma: Edizione Paoline.
- TOENNIES, Ferdinand. 1963 (1887). *Community and Society*. New York: Harper & Row.
- TOMACHEVSKI, Boris. 1982 (1928). *Teoría de la literatura*. Madrid: Akal.

- TORIBIO Cuadrado, José Fernando. 2007 *Apocalipsis: Estética y teología*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- TORREY, Charles Cutler. 1963. *The Apocryphal Literature*. Hamden, Conn.: Archon Books.
- TROELTSCH, Ernst. 1931 (1912). *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. New York: MacMillan.
- TUCHMAN, Barbara W. 1978. *A Distant Mirror. The Calamitous 14th Century*. London: MacMillan.
- TURCAN, Robert. 2005 (1987). "Apocatastasis". Lindsay Jones, ed. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thomson Gale.
- TURCAT, André. 1996. "Un thème iconographique: Le pesée des âmes". Jean-Luc Eichenlaub, ed. *Dominicains et dominicaines en Alsace, XIIIe-XXe siècles*. Colmar: Conseil général du Haut-Rin. 227-33.
- TURNER, Victor and Edith TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- TURVILLE-PETRE, Thorlac. 1977 (1970). *The Alliterative Revival*. Cambridge: D.S. Brewer.
- TWOMEY, Michael W. 2007. "The Revelations of Pseudo-Methodius and Scriptural Study at Salisbury in the Eleventh Century". Charles D. Wright, Frederick M. Biggs and Thomas N. Hall, eds. *Source of Wisdom: Old English and Early Medieval Latin Studies in Honour of Thomas D. Hill*. Toronto: University of Toronto Press. 370-86.
- TZANAKI, Rosemary. 2003. *Mandeville's Medieval Audiences. A Study on the Reception of the Book of Sir John Mandeville (1371-1550)*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- ULLMANN, Walter. 1957. "Thomas Becket's Miraculous Oil". *Journal of Theological Studies* 8: 129-53.
- UTTERBACK, Kristine T. 2000. "Saints and Sinners on the Same Journey: Pilgrimage as Ritual Process". *Medieval Perspectives* 15: 120-9.
- VAILLANT, Pierre. 1984. *Les manuscrits de la Grande Chartreuse et leurs enluminures*. Grenoble: Roissard.
- VAN DER MEER, Frederick. 1938. *Maiestas Domini. Theophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres".
- VAN DER MEER, Frederick. 1978. *Apocalypse: Visions from the Book of Revelation in Western Art*. London: Thames and Hudson.

- VAN OS, Arnold Baret. 1932. *Religious Visions. The Development of the Eschatological Elements on Mediaeval English Religious Literature*. Amsterdam: H.J. Paris.
- VANDERKAM, James C. 1984. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. CBQMS 16. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America.
- VANNI, Ugo. 1980 (1970). *La struttura letteraria dell' Apocalisse*. Brescia: Morcelliana.
- VERDON, Jean. 2003 (1998). *Travel in the Middle Ages*. George Holoch, trans. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press.
- VERHELST, Daniel. 2003. "Adso of Montier-en-Der and the Fear of the Year 1000". Richard Landes, Andrew Gow and David C. Van Meter, eds. *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press. 81-92.
- VIDAL Fernández, Fernando. 2003. "El hada azul. ¿Qué piensa la gente sobre el más allá?". Fernando Vidal Fernández, Luis M^a Armendáriz, Andrés Torres Queiruga, eds. *Escatología*. Cuadernos de Teología Deusto 27. Bilbao: Universidad de Deusto. 9-34.
- VIOLA, Coloman. 1988. "Jugements de Dieu et Jugement Dernier. Saint Augustin et la scolastique naissante (Fin XIe – milieu XIIIe siècles)". Werner Verbeke, Daniel Verhelst and Andries Welkenhuysen, eds. *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press. 242-98.
- VINAVER, Eugène. 1971. *The Rise of Romance*. Oxford: Clarendon Press.
- VISSER, Derk. 1996. *Apocalypse as Utopian Expectation (800 – 1500). The Apocalypse Commentary of Berengaudus of Ferrières and the Relationship between Exegesis, Liturgy and Iconography*. Leiden: E.J. Brill.
- VV.AA. 1975. *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*. Roma: Edizioni Liturgiche.
- VV.AA. 1988. *Escatologia e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano*. Roma: Edizioni Liturgiche.
- WAINWRIGHT, Arthur W. 1993. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press.
- WAINWRIGHT, Geoffrey. 1971. *Eucharist and Eschatology*. London: Epworth Press.
- WARD, John O. 1985. "Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century". Ernst Breisach, ed. *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*. Kalamazoo, Mi.: Medieval Institute Publications. 103-65.

- WARD-PERKINS, Bryan. 2005. *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- WARREN, Ann K. 1985. *Anchorites and Their Patrons*. Berkeley: University of California Press.
- WATSON, Wilfred G.E. 1976. "Pivot Pattern". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 88: 239-53.
- WATT, Tessa. 1993. *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBB, Diana. 1999. *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*. London: I.B. Tauris.
- WEBB, John. 1824. "Translation of a French Metrical History of the Deposition of King Richard the Second". *Archaeologia* 20: 1-423.
- WEBER, Eugen. 1999. *Apocalypses: Prophecies, Cults and Millennial Beliefs through the Ages*. London: Hutchinson.
- WEINEL, Heinrich. 1923. "Die spätere christliche Apokaliptik". Hans Schmidt, ed. *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Festschrift Hermann Gunkel*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. 141-73.
- WEISS, Judith. 2002. "Emperors and Antichrists: Reflections of Empire in Insular Narrative, 1130-1250". Phillipa Hardman, ed. *The Matter of Identity in Medieval Romance*. Cambridge: D.S. Brewer. 87-102.
- WEISSMAN, Hope Phyllis. 1982. "Margery Kempe in Jerusalem: *Hysterica Compassio* in the Late Middle Ages". Mary J. Carruthers and Elizabeth D. Kirk, eds. *Acts of Interpretation. The Text in Its Contexts, 700-1600*. Norman, OK.: Pilgrim Books. 201-17.
- WELBURN, Andrew, ed. 1998. *Mani, the Angel and the Column of Glory*. Edinburgh: Floris Books.
- WELLEK, René and Austin WARREN. 1977 (1949). *A Theory of Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- WENDLAND, E.R. 1990. "7 x 7 (x 7). A Structural and Thematic Outline of John's Apocalypse". *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 4: 371-87.
- WENZEL, Siegfried. 1973. "The Pilgrimage of Life as a Late Medieval Genre". *Medieval Studies* 35: 370-88.
- WERNER, Martin. 1957. *The Formation of Christian Dogma. An Historical Study of Its Problems*. New York: Harper.

- WESTREM, Scott D. 1998. "Against Gog and Magog". Sylvia Tomasch and Sealy Gilles, eds. *Text and Territory. Geographical Imagination in the European Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 54-75.
- WESTREM, Scott D. 2001. *Broader Horizons. A Study of Johannes Witte de Hese's Itinerarius and Medieval Travel Narratives*. Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America.
- WETHERBEE, Winthrop. 1972. *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- WHITAKER, Muriel A. 1981. "Pearl and Some Illustrated Apocalypse Manuscripts". *Viator* 12: 183-96.
- WHITBREAD, L. 1966. "The Old English Poem *Judgment Day II* and Its Latin Source". *Philological Quarterly* 45: 635-56.
- WHITE, Hayden. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- WHITFIELD, Peter. 1994. *The Image of the World: Twenty Centuries of World Maps*. San Francisco: Pomegranate Artbooks.
- WILLIAMS, John. 1992. "Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana". Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, eds. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press. 217-33.
- WILLARD, R. 1935. *Two Apocrypha in Old English Homilies*. Beiträge zur Englischen Philologie 30. Leipzig: Tauchnitz.
- WILLIAMS, Donald E. 2001. "The Garden Imagery in The Pistel of Swete Susan: Illuminating Images of A Maiden's Spirituality and Sexuality". *Botticelli's Vision*. <<http://www.botticellisvision.com/index.html>>
- WILLIAMS, Glanmor. 1974. "Prophecy, Poetry and Politics in Medieval and Tudor Wales". Harry Hearder and H.R. Lyon, eds. *British Government and Administration: Studies Presented to S.B. Chrimes*. Cardiff: University of Wales Press. 104-16.
- WITTE, John, Jr. 2006. "Facts and Fictions About the History of Separation of Church and State". *Journal of Church and State* 48.1: 15-45.
- WILKEN, Robert L. 1992. *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- WOODWARD, David. 1985. "Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps". *Annals of the Association of American Geographers* 75: 510-21.

- WOODWARD, David. 1987. "Medieval Mappaemundi". J.B. Harley and David Woodward, eds. *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean. The History of Cartography, vol. I*. Chicago: University of Chicago Press. 286-370.
- WOOLF, Rosemary. 1968. *The English Religious Lyric in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- WOOLF, Rosemary. 1986. "The Tearing of the Pardon". Heather O'Donoghue, ed. *Art and Doctrine: Essays on Medieval Literature*. London: Hambledon Press. 131-56.
- YAMAMOTO, Dorothy. 2000. *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- YOSHIKAWA, Naoë Kukita. 2003. "Marian Virtues and Margery Kempe: the Influence of Carmelite Devotion to the Virgin". *Carmelus* 50: 89-112.
- YOSHIKAWA, Naoë Kukita. 2005. "The Jerusalem Pilgrimage: The Centre of the Structure of *The Book of Margery Kempe*". *English Studies* 86: 193-205.
- YOSHIKAWA, Naoë Kukita. 2007. *Margery Kempe's Meditations. The Context of Medieval Devotional Literature, Liturgy and Iconography*. Cardiff: University of Wales Press.
- YOUNG, Frances M. 2002. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.
- YOUNGS, Deborah. 1998. "Vision in a Trance: A Fifteenth-Century Vision of Purgatory". *Medium Aevum* 67: 212-26.
- YUVAL, Israel Jacob. 1998. "Jewish Messianic Expectations towards 1240 and Christian Reactions". Peter Schäfer and Mark R. Cohen, eds. *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden: Brill Academic. 105-22.
- ZACHER, Christian K. 1976. *Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in Fourteenth-Century England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ZAKAI, Avihu and Anya MALI. 1993. "Time, History and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine". *The Journal of Religious History* 17: 393-414.
- ZIEGLER, Joseph. 1954. *Susanna, Daniel, Bel et Draco*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ZIOLKOWSKI, Jan. 1990. "The Nature of Prophecy in Geoffrey of Monmouth's *Vita Merlini*". James L. Kugel, ed. *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca: Cornell University Press. 151-62.

- ZIMBARO, Valerie P. 1996. *Encyclopedia of Apocalyptic Literature*. Santa Barbara, CA.: ABC-Clio.
- ZOHARY, Michael. 1982. *Plants of the Bible. A Complete Handbook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZUMTHOR, Paul. 1943. *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*. Lausanne: Librairie Payot.
- ZUMTHOR, Paul. 1980. *Parler du Moyen Âge*. Paris: Ed. de Minuit.
- ZUMTHOR, Paul. 1994a (1993). *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.
- ZUMTHOR, Paul. 1994b "The Medieval Travel Narrative". *New Literary History* 25: 809-24.