

# Mesianismo y profetismo en Portugal y Castilla (c.1380-1430) Notas para su estudio

CÉSAR OLIVERA SERRANO  
Instituto de Historia (CSIC)

## RESUMEN

Este artículo estudia las características de algunos mensajes proféticos y mesiánicos de tipo político en las crónicas y otros textos literarios de Castilla y Portugal durante la época del Cisma de Occidente (1378-1417). Se analiza la influencia cultural procedente de la corona de Aragón y se expone la función que desempeñan las profecías políticas y los mensajes mesiánicos en la legitimación de las nuevas dinastías, los Trastámara en Castilla y los Avís en Portugal. Se analiza también el papel que en ocasiones se atribuye a los franciscanos.

**Palabras clave:** Profetismo; mesianismo; Cisma de Occidente; relaciones Castilla-Portugal; dinastía Trastámara; dinastía Avís.

## ABSTRACT

This article looks at the characteristics of some prophetic and messianic messages of a political nature in the Chronicles and other literary texts of Castile and Portugal during the time of the Western Schism (1378-1417). The cultural influence of the Crown of Aragon is analyzed and described the role played by political prophecies and messianic messages in the legitimization of the new dynasties, the Trastámara in Castile and the Avis in Portugal. Also analyzes the role that sometimes is attributed to the Franciscans.

**Keywords:** Prophetic; messianism; Western Schism; Castile-Portugal relations; Trastámara dynasty; Avís dynasty.

## INTRODUCCIÓN: MARCOS GENERALES DEL PROFETISMO TARDOMEDIEVAL HISPANO<sup>1</sup>

Dentro del panorama general de los estudios sobre el franciscanismo hispano medieval (García Oro 1979, 1988; Ríos Rodríguez, 1993; Vázquez Janeiro, 1996; Graña Cid, 2005) se suele plantear el uso y difusión de mensajes proféticos, mesiánicos y milenaristas. Ha sido y sigue siendo un tema polémico, lleno de problemas conceptuales y metodológicos, sobre todo después de la publicación del libro de A. Milhou (1983) sobre la impronta franciscanista en la vida y el pensamiento de Cristóbal Colón. Este autor expuso la variada panoplia de registros ideológicos y religiosos que confluyeron en la corte castellana a finales del siglo XV y en cierto sentido puso de moda la idea del franciscanismo como sinónimo de mesianismo y profecía. Han transcurrido treinta años desde la publicación del libro y es evidente que se debe avanzar con cautela. No todo el franciscanismo presupone necesariamente la existencia de filones utópicos o heterodoxos, ni todas las formas de mesianismo guardan relación necesaria con la orden. La profesora M. de L. Rosa (2006: 14) ha señalado el riesgo de mezclar elementos heterogéneos (mesianismo, milenarismo, propaganda, franciscanismo), juntando componentes dispares dentro de una línea argumental. Esta advertencia, referida al caso portugués del siglo XV, coincide con la del profesor J. A. de Freitas Carvalho (1991: 65-67) para el Portugal de los siglos XV y XVI. Algo muy semejante opina el profesor T. Egido (2004) para el caso español. Ahora bien, es evidente que la mezcla de ideas e imágenes con contenido profético fue algo característico de los propios autores medievales que escribieron con fines políticos, de tal modo que la mezcla de elementos no es algo exclusivo de los historiadores contemporáneos.

Delimitación de espacios y épocas así como definición conceptual: estos parámetros parecen estar en el horizonte actual de las investigaciones que tratan sobre las ideas utópicas de corte profético. No es una tarea fácil de cumplir. La cuestión de las fuentes es importante. Se deben identificar aquellas que realmente se usaron en un tiempo concreto con una finalidad política determinada. Las crónicas reales son fundamentales porque su elaboración casi siempre obedecía a la necesidad de justificar, explicar y transmitir los logros, anhelos y proyectos de las casas reinantes. Dentro de ese andamiaje tenían cabida las alusiones a mensajes antiguos o modernos de contenido profético. Algo parecido sucede con los textos de matriz religiosa (como sermones y homilías) que se difundían en los ambientes cortesanos, o con la producción literaria en verso de los cancioneros, de consumo cortesano en la mayoría de los casos, o bien con las obras doctrinales en prosa que redactaron o manejaron los autores más vinculados a las interpretaciones proféticas.

---

1 Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Identidades, contactos, afinidades: la espiritualidad en la Península Ibérica (siglos XII-XV)*, HAR2013-45199-R, del Plan Nacional de Investigación. Agradezco la generosa ayuda y los consejos que he recibido de Isabel Beceiro Pita (Instituto de Historia, CSIC) y de Álvaro Fernández de Córdova Miralles (Universidad de Navarra) para la preparación del texto.

En las siguientes páginas aludiremos a dos ambientes cortesanos peninsulares (Castilla y Portugal) en torno a los años 1380 y 1430. La elección del marco geográfico y temporal se justifica por el paralelismo que tuvieron ambos reinos en relación con los problemas que tuvieron que afrontar. Las dos monarquías atravesaron graves crisis sucesorias que se saldaron con un recambio de las dinastías reinantes. Los Trastámara –desde 1369– y los Avís –a partir de 1385– tuvieron desafíos muy parecidos en todo lo relacionado con su justificación. Accedieron al poder mediante sendas guerras civiles, de modo que sus respectivas consolidaciones en el trono estuvieron sujetas a las necesidades derivadas del carácter anómalo o excepcional del triunfo alcanzado. Las dos tuvieron que dar explicaciones acerca de su razón de ser y de su justificación histórica, moral e incluso espiritual (Beceiro Pita 2014: 99-103). Esta necesidad de justificación fue compartida por otros casos semejantes en la Europa bajomedieval (Foronda 2005). El contexto ideológico tenía en sí mismo, por tanto, una potencial predisposición para aceptar mensajes de corte mesiánico o profético.

El Cisma de Occidente (1378-1417) se desarrolló en esa misma época y contribuyó a complicar el problema: los Trastámaras fueron clementistas mientras que los Avís se mantuvieron fieles a la causa urbanista romana. La escisión eclesíastica derivada de la cuestión de las obediencias alentó la rivalidad política y por esta vía aparecieron argumentos de naturaleza religiosa lo suficientemente sólidos como para propiciar nada menos que una nueva edición del ideal de cruzada, algo que nunca se había visto en los conflictos luso-castellanos anteriores (Sánchez Sesa 2006). La ruptura sacudió al clero secular y a las órdenes religiosas, especialmente en Portugal, donde fue muy dura la lucha entre las facciones enfrentadas. La guerra dejó un reguero de exiliados del clero secular, especialmente de portugueses clementistas; muchos acaban refugiándose en Castilla (Marques 1989, Farelo 2013) bajo la protección de la corona y del papado aviñonés. La escisión provocó que los franciscanos constituyeran dos ámbitos independientes en lo jurisdiccional a partir de la provincia de Santiago (Pinto Rema 2005: 213-215), al tiempo que se iban definiendo los controvertidos límites entre la observancia y el conventualismo (García Oro 2005: 239-243).

La nobleza también sufrió aquellos «tiempos rotos», como dirá el canciller López de Ayala. La conciencia de haber formado parte de una patria común nacida al calor de una empresa colectiva contra los musulmanes quedó eclipsada ante la dura realidad de la guerra. En el curso de la contienda se usaron contra el rival los mismos o parecidos argumentos que antaño se emplearon contra el verdadero enemigo secular. De este modo el enfrentamiento conmocionó uno de los pilares más sólidos del tradicional entendimiento entre linajes luso-castellanos, tal y como explicó en su momento el profesor L. Krus (1994), ya que hasta 1380 había existido un espacio mental compartido en torno a los ideales de la Reconquista.

Es comprensible que en esta atmósfera salieran a flote ideas de matriz religiosa con dosis mayores o menores de mesianismo o profetismo que luego se aplicaban a las circunstancias de cada momento. En este terreno se encuentran algunas de las circunstancias

locales que matizan las manifestaciones del mesianismo global que se observa en el resto del Occidente europeo. El profesor A. Vauchez (1990: 578-580) ha explicado las circunstancias y los contextos de aquella Europa desgarrada por el Cisma, cuando los mensajes religiosos se solaparon con los políticos.

## PROFECÍA RELIGIOSA Y PROFETISMO POLÍTICO

A lo largo del siglo XIII la Iglesia estableció que la función de interpretar las revelaciones privadas correspondía a los maestros de teología universitarios, especialmente parisinos, y a los mismos papas. Este criterio segó de raíz la corriente profética no sacerdotal de la segunda mitad del siglo XII, cuya máxima figura había sido Hildegarda de Bingen (†1179). Lejos de desaparecer, las interpretaciones proféticas tuvieron que contentarse con una semiclandestinidad bajo el nombre de personajes como Joaquín de Fiore o incluso del propio Merlín, cuya autoridad no podía rivalizar con la de los grandes maestros escolásticos. El sentir más extendido de la Iglesia puede verse a través de la opinión de Tomás de Aquino, el cual no negaba la posibilidad de un profetismo no doctoral, aunque consideraba que su autenticidad debía ser tamizada a través el concepto de salud común, una tarea que competía a la jerarquía eclesiástica.

La desconfianza de los teólogos hacia las revelaciones privadas siguió vigente durante las primeras décadas del siglo XIV. Algunos tratadistas analizaron el valor de tales revelaciones, como Agustín de Ancona en la *Summa de ecclesiastica potestate*, obra redactada hacia 1320, donde afirmaba que la profecía en sí misma no era garantía de autenticidad, ya que podía incurrir en el error o proceder de una inspiración diabólica. El don de profecía tenía que ser interpretado en función del posible bien que pudiese proporcionar a la Iglesia y, en consecuencia, era preciso que la jerarquía abordase con rigor una correcta ponderación.

Sin embargo en la segunda mitad del XIV, especialmente a partir de 1378, el Cisma de Occidente hizo posible el rebrote del profetismo, en lo que P. Alphanbéry (1932: 354) denominó «Apocalipsis de las facciones» (Vauchez 1990: 580), es decir, un renacimiento de textos proféticos con tono escatológico procedentes de los dos bandos en liza con el fin de identificar al verdadero Papa o de señalar el camino correcto hacia la restauración de la unidad. Con frecuencia se intercalaban en estos relatos algunos vaticinios que asignaban un papel redentor a determinados monarcas en la superación del cisma o se anunciaban acontecimientos políticos relacionados con la ruptura religiosa. Por esta grieta se empezaron a filtrar mensajes que poco o nada tenían que ver con los fines estrictamente religiosos de las visiones de algunos santos.

Algunos teólogos volvieron sobre el problema para recalcar los principios ya conocidos. Pedro de Ailly, en su *De falsis prophetis*, afirmaba que el don de profecía no garantizaba la infalibilidad del mensaje y contraponía la función legítima de los verdaderos profetas, como santa Ildegarda de Bingen, a la de los hipócritas y falsos profetas que

hacían supuestos milagros con el fin de provocar confusión entre los fieles. La abundante cosecha de visionarios era entendida como un síntoma de la proximidad de los últimos tiempos. Uno de esos falsos profetas sería Telesforo de Cosenza, que en 1386 reunió un conjunto de textos proféticos algo anteriores que fueron muy criticados por Enrique de Langenstein en su *Invectiva contra quemdam eremitom de ultimis temporibus vaticinantes nomine Telesphorum*. Este tratado desmontaba tanto los vaticinios de Cosenza sobre el final del Cisma como las fuentes que había utilizado, como el oráculo de Cirila, las profecías de Merlín o los mensajes proféticos *post eventum* que circulaban por las cortes europeas. Langenstein invocó la autoridad de santa Hildegarda y, curiosamente, la de Arnau de Vilanova, un sabio al que calificaba de *doctísimo*. La crítica de Langenstein no estaba basada sólo en argumentos racionales: la mayor parte de los visionarios, como Cosenza, eran favorables a la causa de Avignon mientras que el propio Langenstein era partidario del urbanismo romano (Vauchez 1990: 586).

Uno de los profetas más famosos del período inmediatamente anterior al Cisma fue Juan de Rocatallada (Iohannes de Rupescissa), que pasó largos años en la prisión aviñonesa por culpa de su heterodoxia. Sus escritos entran de lleno en lo que podríamos calificar como profecía política. Probablemente fue el autor que más influyó en los vaticinios políticos de los reinos hispánicos desde los años finales del siglo XIV, sobre todo en Aragón-Cataluña y en Castilla. Su trayectoria dentro del franciscanismo es un eslabón importante en la cadena de autores escatológicos que se habían movido con soltura en la corte aragonesa. En este punto quizás merezca la pena destacar algunos rasgos generales de esta tradición para apreciar mejor las peculiaridades de Castilla y Portugal.

## LOS MODELOS DE REFERENCIA: LA CORONA DE ARAGÓN

Los vínculos que establecieron las distintas ramas del franciscanismo con las realezas descendientes del *casal d'Aragó* datan de finales del siglo XIII. Esa relación no tiene parangón con la del resto de reinos peninsulares debido a la continuidad de sus promotores (las monarquías de Aragón, Mallorca, Sicilia y Nápoles), la sucesión ininterrumpida de sus creadores e inspiradores (franciscanos, espirituales, fraticelli, beguinos, etc) y el grado de aceptación que manifestaron amplios sectores de las sociedades urbanas catalanas, mallorquinas y sicilianas. El profesor M. Aurell (1990, 1992, 1994, 1997) ha dedicado varios trabajos a exponer un tema que el medievalismo catalán viene cultivando desde los antiguos trabajos de P. Bohigas (1920) o J. M. Pou (1930). Cuando estalló el Cisma en 1378 el mundo catalano-aragonés ya contaba con una larga experiencia en este tipo de mensajes (Alonso del Val 1998: 369-370). El profesor Aurell sitúa su punto de arranque en la conquista de Sicilia en 1282, cuando Pedro III de Aragón, casado con Constanza, última descendiente de Federico II Hohenstaufen, se convirtió en el depositario de la herencia mística de este rey mesiánico. A partir de este momento la casa de Suabia pareció renacer de algún modo en la casa condal de Barcelona. Hasta aquel momento apenas

habían existido corrientes de este tipo en Cataluña. La historiografía anterior, por ejemplo, procedía del tronco cultural isidoriano y entendía el sentido histórico de la casa condal dentro del marco historiográfico de la pérdida de España.

Las nuevas influencias de corte gibelino y siciliano servirán de fuente de inspiración desde fines del XIII a los profetas catalanes. Sus referencias serán Joaquín de Fiore (incluyendo a sus apócrifos), el obispo Metodio, Cirila de Constantinopla, Eusebio de Alejandría, Hildegarda de Bingen y las sibilas de Eritrea y Cumas. Las profecías llegarán en el momento adecuado, cuando la expansión mediterránea se convierta en un notable éxito hasta la época de Pedro IV, ya que servirán para confirmar y justificar las líneas maestras de la acción exterior: censura de los franceses, ataques al Papado y a la corrupta jerarquía, defensa del ideal de vida de los espirituales franciscanos, etcétera. Cuando más tarde vengan los problemas derivados de la guerra, la peste y la pobreza material a finales del siglo XIV, la materia profética volverá a suministrar elementos para ofrecer nuevas explicaciones escatológicas (Aurell 1991: 190).

El primer gran maestro de la escuela catalana fue Arnau de Vilanova, terciario franciscano, que desde su entrada en la corte de Jaime II en 1281 hasta su muerte en 1311 desempeñó una intensa labor como consejero y familiar de monarcas como Fadrique III de Sicilia y Roberto I de Nápoles, o de algunos pontífices como Benedicto XI y Clemente V. Su producción intelectual fue, en gran medida, heredera de las obras de Joaquín de Fiore, y por esta vía se difundió una parte considerable del joaquinismo en el mundo hispano medieval. En su *De tempore adventus antichristi* (1288-1290), Vilanova vaticinaba para el año 1376 el advenimiento del Anticristo, lo cual explica el éxito de sus predicciones en los años del gran cisma. En 1292 glosó con detalle las ideas de Fiore en su *Introductio in librum Joachim de semine scriptarum*. Las consecuencias ascéticas del fin del mundo se plasmaron en *De mysterio cymbalorum Ecclesie*, obra compuesta hacia 1301, proponiendo la pobreza más absoluta. Sus escritos más agresivos salieron a partir de 1300: la *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum* (1302) contenía una diatriba contra los clérigos seculares y los monjes, adeptos a los pecados capitales, y en 1309 el *Raonament d'Avinyó* (1309), presentada ante Clemente V, reservaba a los reyes aragoneses una misión mesiánica: la recuperación de los santos lugares. Las obras de Vilanova serán en lo sucesivo una fuente continua de inspiración para los sucesivos profetas y visionarios. Ramón Llull, contemporáneo de Vilanova, participó moderadamente de sus ideas escatológicas. Hubo algunos paralelismos biográficos: ambos fueron terciarios franciscanos que coincidieron en la defensa del ideal misional y en el sentido de la cruzada, así como en la conversión de judíos y musulmanes. Al final acabaron siendo sospechosos de herejía.

En las décadas centrales del siglo XIV sobresalen algunos miembros de las familias reales que encarnaron el ideal de vida franciscano y la tradición profética. Por este medio el casal d'Aragó logró ganar una fama pública de santidad o, al menos, de vida ejemplar, algo que hasta entonces habían monopolizado los Anjou. Este sería el caso del infante Felipe de Mallorca (1288-c.1341), hijo de Jaime II, que vivió en la corte napolitana de

Roberto I y Sancha de Mallorca, donde trató de fundar una comunidad de «hermanos de la vida pobre». Otro miembro ilustre de la familia real fue Pedro (1305-1381), hijo de Jaime II y Blanca de Anjou, que fue conde de Ribagorza (1322) y de Ampurias (1325), así como senescal de Cataluña bajo Alfonso IV (1327-1336). A la muerte de este rey, siendo ya franciscano, ejerció como tutor de Pedro IV, para el que redactó *De regimini principum*. Luchó contra Jaime III de Mallorca en 1349 y también contra Pedro I de Castilla en la frontera de Valencia (1357), retirándose en 1358 como simple franciscano tras una visión, aunque en 1365 volvió a Roma junto a Urbano V, al que anunció su muerte. Durante el Cisma se declaró urbanista romano y recibió el cargo de vicario de Aragón de los franciscanos urbanistas hasta su muerte en 1381. Entre sus escritos figura *Cedrus alti Libani*, donde se pasa revista a la situación de los reinos ibéricos de la segunda mitad del XIV.

Probablemente la figura más destacada del profetismo político inmediatamente anterior al Cisma sea el de Juan de Rocatallada, ya citado anteriormente. En algunas obras, como el *Liber ostensor*, incorpora elementos proféticos anteriores y elabora una serie de vaticinios sobre el destino que aguardaba a los reinos hispánicos (Aurell 1990). Los exiliados castellanos que huyeron de las persecuciones de Pedro I le debieron de proporcionar el suficiente caudal de información como para elaborar una leyenda negra bastante contundente sobre el rey cruel aunque, eso sí, sus predicciones sobre el futuro inminente de la sucesión castellana no se cumplieron: a Pedro I le sucedió Enrique II y no el candidato aragonés que Rocatallada anunciaba, el infante Fernando de Aragón, hijo de Pedro IV de Aragón y de su segunda esposa, Leonor de Castilla, hermana de Alfonso XI (Aurell 1990: 351-352). Lejos de quedar desacreditado, el libro de Rocatallada sería usado en lo sucesivo por los castellanos para completar la explicación de las arbitrariedades y crueldades de Pedro I. Este ejemplo es ilustrativo, por otra parte, de la facilidad con que se rehacían profecías y vaticinios a partir de las cenizas de los anteriores que no habían logrado acertar.

Durante la etapa del Cisma los tres principales exponentes del profetismo catalano-aragonés fueron el franciscano Francesc Eiximenis, el dominico Vicente Ferrer y el renegado Anselm Turmeda, entre otros más. La vida y obra de Eiximenis (1330-1409) supone una cima importante del profetismo franciscano catalán. Entre sus numerosas obras (Carreras Artau, 1946) destaca la inconclusa *Lo Crestià*, elaborada a petición de Pedro IV, donde se reelaboran antiguos materiales, sobre todo de Arnau de Vilanova y Juan de Rocatallada, para cumplir los deseos de la casa real, aunque no siempre los resultados fueron del agrado del monarca: su vaticinio sobre la extinción de todas las casas reales hacia 1400, salvo la francesa, le valió la reprimenda de Juan I de Aragón. Eiximenis pasó largos años de su vida en la ciudad de Valencia, donde ejerció como consejero de la oligarquía urbana. A partir del inmenso prestigio alcanzado a lo largo de su dilatada vida se entiende mejor el fenómeno de las traducciones de sus obras, algunas al portugués y al castellano, a lo largo del siglo XV (Renedo i Puig 2010 y 2012/2). Por esta vía se puede entrever la difusión del profetismo más allá de las fronteras de la corona de Aragón.



La materia profética catalana fue capaz de desarrollar una gama variada de imágenes, símbolos y recursos que más tarde acabarían formando parte del acerbo cultural hispano, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XV. La intervención providencial del emperador de los últimos días y del Papa santo, el advenimiento de la séptima edad de la mano de los espirituales franciscanos, la imagen del murciélago devorador de los mosquitos sarracenos, la irrupción del Anticristo y de sus precursores, son temas de fondo que se suelen completar con elementos más próximos a la realidad de cada coyuntura (Rodríguez de la Peña 1996-1997). El gusto por el lenguaje oscuro se prestaba a interpretaciones múltiples y el empleo de una iconografía llena de significados polivalentes servía de vehículo de expresión para los anhelos políticos. La iconografía regia y caballeresca que se observa en la heráldica obedece a estas claves simbólicas (Fernández de Córdoba Miralles, 2014).

La sólida relación del franciscanismo con las distintas ramas del casal d'Aragó se aprecia también en la intensa labor fundacional de conventos y panteones (Español Bertrán, 2014), en la adopción de los modos de vida predicados por los confesores y en la promoción de algunos reformadores que a veces rozaban la heterodoxia. El franciscanismo de la realeza fue aceptado y compartido por amplios sectores de las sociedades urbanas. Ahora bien, la utilización política de la profecía en favor de la realeza permitía un gobierno que tendía a prescindir de los estamentos y las instituciones. Como afirma el profesor M. Aurell (1997: 124), los vaticinios en servicio del rey le permiten a éste situarse «en un vasto contexto escatológico inspirado de tendencias extremas del franciscanismo» (Aurell 1997: 124).

Ahora bien, cabe preguntarse por otras posibles ramificaciones del franciscanismo en el ámbito catalano-aragonés al margen del profetismo o, en todo caso, actuando en paralelo. En un trabajo reciente el profesor R. Ramis Barceló (2012) ha indagado en la posible existencia de una teoría política franciscana y se ha interrogado acerca de la similitud que pudiese existir con el resto de los reinos peninsulares. La pregunta tiene su importancia para entender el posible significado del profetismo dentro de los contornos de una visión conjunto. La primera comprobación a la que llega el profesor Ramis es la dispersión de actores dentro del franciscanismo (Ramis 2012: 688). En efecto, a las dos ramas principales (observantes y conventuales), hay que añadir las de los terciarios, beguinos y fraticelli. En este abanico no se aprecia una excesiva unanimidad más allá de los consejos espirituales de tipo general. El autor analiza mediante una encuesta temática algunas cuestiones relevantes, como el sentido personal y social de la pobreza, la misión de los franciscanos, las obras de caridad, la sujeción a la potestad papal, el reformismo eclesiástico, los límites de la teocracia, las formas de participación política entre los estamentos del reino, el reformismo político patrocinado por la monarquía, la cuestión del predominio del poder temporal y el constitucionalismo asambleario (Ramis 2012: 689). El cuestionario concluye con dos temas que afectan de lleno a los monarcas: la humildad del gobernante y el pacifismo. La conclusión más llamativa es que dentro de las filas del franciscanismo coexistieron tendencias muy heterogéneas, de tal modo que sólo se



aprecia una mayor unanimidad en torno a las virtudes básicas (humildad y pacifismo) que debía poseer el rey. A pesar de la dispersión de opiniones, es muy notable el hecho de que todas las ramas del franciscanismo abordasen el hecho político y que, además, tuviesen un amplio público interesado en sus propuestas.

## PROFETISMO Y MILENARISMO EN CASTILLA

En Castilla no hubo una concentración tan intensa de elementos mesiánicos y proféticos en torno al binomio realeza/orden franciscana. Algo semejante cabría apuntar para el reino de Portugal. En ambas monarquías hubo un predominio de confesores y predicadores franciscanos y dominicos desde mediados del siglo XIII (Moreta Velayos 1996; Marques 1993) que no fue superado por otras órdenes, pero esta realidad no implica una identificación tan estrecha, casi exclusiva, como la que se dio en el caso catalano-aragonés. Por otra parte los primeros reyes de la dinastía castellana abrieron la mano con otras órdenes, como la de los jerónimos, que empezaron a figurar entre los confesores reales (Coussemaker 1998: 88).

Los Trastámara fueron grandes protectores de la orden franciscana y manifestaron una especial proximidad hacia ella durante generaciones (Nieto Soria 1993: 239-244) pero también actuaron en favor de otras congregaciones, especialmente de las más observantes a partir del reinado de Juan I, como benedictinos, cartujos y jerónimos, sin que por ello se olvidasen de las ramas observantes de las mendicantes, en especial de los franciscanos, los cuales ya habían sido especialmente favorecidos por Enrique II y su esposa Juana Manuel (Martín Prieto, 2007). La legitimación de la nueva dinastía, tan necesitada de argumentos, encontró uno de sus más sólidos apoyos en la función protectora hacia el clero en su conjunto, hasta el punto de que la monarquía irá asimilando elementos y pautas de organización eclesiástica a lo largo del siglo XV (Nieto Soria 1993). La profesora A. Rucquoi (1996: 74-75) ha explicado el curso seguido en aquellos años convulsos en los que aparecieron formas de vida eremítica próximas a los fraticelli. Es posible que los escasos datos disponibles sobre los beguinos castellanos (González Jiménez, 1977) guarden alguna relación con las propuestas radicales.

La entrada y difusión en Castilla de escritos e ideas relacionadas con la materia profética en la segunda mitad del siglo XIV parece estar relacionada con éste y con otros procesos paralelos, como el auge del fenómeno eremítico, la superación de los desastres de la guerra civil, los contactos con la corte aviñonesa (que databa de los años de la guerra civil) y, quizás, por la influencia de la corte aragonesa de Pedro IV durante los reinados de Enrique II y Juan I. Es posible que haya otros factores que actualmente se desconocen.

Los escritos de Juan de Rocatallada fueron probablemente los más divulgados en Castilla desde finales del siglo XIV. El *Libro de las tribulaciones* es una traducción de sus principales profecías. También se conocen versiones de su *Vade mecum in tribulatione* (Gómez Redondo 2002: 3089), cuyo contenido aparece citado por algunos poetas del

*Cancionero de Baena*. Las ideas de Rocatallada y Vicente Ferrer se recogen en la obra más importante de contenido milenarista, el *Libro del conocimiento del fin del mundo* (Gómez Redondo 2002: 3085-3089), que se podría datar hacia 1420, donde hay un registro amplio de ideas ya conocidas en el ámbito catalán aunque adaptadas a la mentalidad castellana. El libro cita los cálculos de las edades del mundo haciéndose eco de la predicación de Vicente Ferrer, el cual afirmaba que el fin ya debería haberse producido, de modo que la Iglesia estaba en una especie de prórroga alcanzada gracias a la intercesión de la Virgen. La sexta edad estaría dividida a su vez en siete tiempos o estamentos eclesiales, y el sexto concordaba con la fundación de las órdenes a cargo de san Francisco y santo Domingo, cuyo tiempo también ya había llegado a su fin. El libro enumera las maldades y pecados de los clérigos, un síntoma de la inminencia del fin. Para confirmar la veracidad de esta predicción, el autor desgrana una cadena de revelaciones que prueban la fiabilidad de la explicación, y cita a san Juan, Zacarías, Daniel, la Sibila, santa Hildegarda, san Francisco, san Cirilo y san Vicente Ferrer, que vivió en 1398 una revelación esclarecedora cuando estuvo en Aviñón.

Las señales de la enfermedad que corroe el cuerpo del pueblo cristiano, según el *Libro del conocimiento*, vienen a ser como un diagnóstico pesimista de la Castilla de comienzos del siglo XV: los viejos han perdido el seso, los pobres la humildad, los ricos la misericordia, los señores la justicia, los clérigos la castidad, los religiosos la obediencia y las mujeres la vergüenza. Sin amor de Dios ni caridad, sin ese calor natural, el cuerpo no podrá vivir. Las únicas medicinas en teoría disponibles, las órdenes franciscana y dominicana, ya no están en condiciones de invertir el curso del proceso decadente porque han perdido su pureza y están corrompidas. En este contexto se indican las cuatro señales que anunciarán fin: la multiplicación de pecados y maldades, la extensión de las tribulaciones mandadas por la providencia, la pérdida del temor de Dios de los eclesiásticos y la destrucción de los órdenes estamentales, incluyendo el orden de la caballería. La fase final culminará con la llegada del Anticristo, cuyo reinado durará tres años y medio. En ese tiempo los cristianos serán perseguidos, el sacrificio del altar quedará abolido, ascenderá un falso Papa que dominará el mundo de forma despótica y los pocos cristianos auténticos padecerán un sinfín de penalidades. Sin embargo al cabo de los tres años y medio volverá a reinstaurarse la misa con el verdadero vicario. Los vaticinios concluyen con una referencia histórica muy concreta: la sustracción de obediencia del rey aragonés al papa Benedicto XIII.

En su comentario sobre este *Libro del conocimiento*, el profesor F. Gómez Redondo (2002: 3077) reconoce el paralelismo con otras obras del género consolatorio, como por ejemplo la *Lamentación de España*, escrito hacia 1429 por Íñigo López de Mendoza a la vista del afianzamiento de Álvaro de Luna. El marqués de Santillana manifiesta claramente su pesimismo ante la situación que tiene delante: sucesión de guerras intestinas, desastres naturales por sequías e inundaciones, anarquía y desorden en la corte, rivalidad entre familias y subversión del orden de valores en el reino. Del mismo modo hay un paralelismo con el *Libro de la consolación de España* (Gómez Redondo 2002: 3075), donde

aparece un diálogo entre la gracia y España para reconducir la situación de decadencia hacia una regeneración que vendrá a través de la conversión a Dios, ya que el pecado personal y colectivo constituye la verdadera raíz del mal que se debe combatir. Estas obras consolatorias muestran de algún modo el clima intelectual en el que se movió el reformismo religioso que la dinastía impulsó a raíz de su instauración, aunque los textos no parecen reservar un papel directo a la monarquía.

Los recursos propagandísticos y legitimadores que se pusieron en juego desde los comienzos de la dinastía fueron muy variados, como es bien sabido (Nieto Soria, 1988). Uno de los más importantes es la historiografía. Las ideas, datos y argumentos empleados en las crónicas reales del canciller Pedro López de Ayala constituyen la columna vertebral del nuevo andamiaje. La importante función del canciller en el terreno historiográfico ha sido estudiada con todo detalle y no es preciso detenerse en ella, salvo para indicar que las principales líneas argumentales del relato se apoyan en la tradición de la crónica real desarrollada en tiempos de Alfonso XI (Fernández Gallardo, 2010). Sobre la trama principal de la narración que describe los hechos protagonizados por la realeza se insertan algunos episodios de naturaleza escatológica que cumplen una función complementaria a la de los argumentos principales de tipo político.

A mediados de los años setenta del siglo XX el profesor J. Gimeno Casalduero (1975: 103-141 y 120-122) analizó los elementos de la imagen del rey y destacó el papel del profetismo que aparece tanto en las crónicas de Ayala como en otras fuentes literarias complementarias, como el *Cancionero de Baena*. Gimeno supo distinguir las distintas procedencias de los episodios proféticos (desde Merlín hasta Rocatallada pasando por Joaquín de Fiore) y señaló una idea importante: el perfil singular del profetismo castellano se sitúa en torno a un gran tema tradicional, la terminación de la Reconquista (Gimeno Casalduero 1975: 130-132). Sobre este sustrato se engarzan algunas profecías de Merlín, tanto en el *Poema de Alfonso XI* como en la *Crónica del rey don Pedro* del canciller Ayala. En el primer caso aparecen referencias a animales simbólicos y augurios sobre la victoria de El Salado. Por su parte, Ayala recurre a una imagen simbólica que vaticina la muerte de Pedro I: el rey cruel es el ave negra depredadora que acabará perdiendo las alas, será abandonada por todos y morirá en desamparo. Aunque el canciller atribuye a Merlín este vaticinio, en realidad tomó el dato de una homilía de san Gregorio Magno sobre el destino de la ciudad de Roma. En definitiva, en la obra historiográfica del canciller hay que reconocer una escasísima presencia de elementos proféticos.

Por eso es llamativo, a tenor de lo expuesto, que Ayala no reconociese el carácter profético o incluso milenarista de un episodio sorprendente de la crónica del reinado de Enrique III: la peculiar campaña del maestre de Alcántara Martín Yáñez de Barbudo contra Granada en 1394. Merece la pena llamar la atención ante este extraño suceso que siempre ha despertado el interés entre los historiadores contemporáneos. El último de los estudios publicados sobre la cuestión ha corrido a cargo del profesor J. E. López de Coca (2012), donde se puede encontrar un buen balance de las aportaciones, antiguas y recientes, junto con algunas propuestas de interpretación. La narración más pormenorizada de los

hechos procede, como decíamos, de la crónica del canciller López de Ayala (Rosell 1953: 221-224), aunque aparecen otros datos complementarios en otras fuentes algo posteriores, como el *Cronicón Cordubense* que editó el profesor D. W. Lomax (1982: 595-641).

Martín Yáñez de Barbudo (o Eanes de Barbuda) había sido freile de la Orden de Avís en los años de la guerra con Portugal y se contaba en ese momento entre los exiliados en Castilla tras la derrota. En la primavera de 1394 decidió de forma inesperada atacar Granada, a pesar de que estaban vigentes las treguas, para desafiar al emir Muhammad VII proclamando «que yua a dar batalla [...] con la cruz alçada». Según el *Cronicón Cordubense* llevaba consigo algunos frailes franciscanos de origen portugués que alborotaron a la población cordobesa con sus prédicas. Ayala cuenta que de nada sirvieron los consejos y recomendaciones de todo tipo advirtiéndole de los riesgos que corría. El maestre siempre insistía diciendo que «fiaua por Dios e por la su sancta pasión quéel mostraría miraglo, e le daría buena vitoria contra los moros renegados de la fe». El canciller señala con un cierto desprecio que el maestre «auía vnas imaginaçiones quales él quería» y que además «cataua en estrellería e en adeuinos». Sin embargo el detalle más interesante se refiere al inspirador directo de aquella arriesgada operación: «otrosi tenía consigo un ermitanno que yua con él, que dezían Juan del Sayo, que le dezía que auia de vencer e conquistar la morería». Las promesas de este enigmático ermitaño llegaban hasta el punto de profetizar la victoria absoluta sin que el maestre perdiera a ninguno de sus hombres. Al final la derrota se saldó con una tremenda carnicería y con la prisión de numerosos combatientes. El propio maestre perdió la vida sin haber visto cumplido su sueño.

El profesor J. E. López de Coca (2012: 192-194) interpreta el hecho como una manifestación de cruzada popular y no como un desafío caballeresco, como algunos han sugerido. Por desgracia no se conservan pistas sobre la identidad del ermitaño Juan del Sayo, responsable ideológico del desastre, ni tampoco de los franciscanos portugueses que tomaron parte en la inspiración de la campaña y en el enardecimiento de la población cordobesa. Ahora bien, teniendo en cuenta la procedencia portuguesa del maestre y de los frailes, cabría plantear la posibilidad de algún tipo de conexión espiritual con los ermitaños que por esas fechas iniciaban la reforma observante en la ciudad, entre los cuales figuraba un personaje importante, fray Vasco de Portugal, que vivirá hasta 1415, aunque finalmente profesará como monje jerónimo (Carvalho 1991: 73-74). Así mismo cabría preguntarse si pudo existir alguna posible relación entre este episodio con la conciencia de pecado que se adueñó de Juan I de Castilla tras la derrota militar de 1385 (Olivera Serrano, 2009), cuando se extendió la idea de que el juicio divino había castigado a los castellanos. En tal caso no sería descabellado pensar en un deseo de reorientar la guerra, ahora verdaderamente santa, dirigida en esta ocasión contra los auténticos enemigos de siempre, es decir, los musulmanes, y no contra los cristianos urbanistas de Portugal. La iniciativa no partía del rey sino de los portugueses que se habían refugiado en Castilla tras haberlo perdido todo en su reino de origen. Sea como fuere, lo cierto es que Ayala no parece demostrar un afecto especial hacia esta extraña hazaña suicida y llena de fanatismo, en la que el maestre de Alcántara incurrió en la misma falta de orden y prudencia que el

ejército castellano en la aciaga tarde del 14 de agosto de 1385, cuando lo más selecto de la caballería perdió la honra y la mayor parte de sus efectivos en el campo de Aljubarrota.

Los recursos proféticos de tipo historiográfico empleados por los Trastámara para justificarse no se agotan en las crónicas del canciller Ayala. Uno de los más conocidos y debatidos es la *Visión de Alfonso X*, también conocida con el nombre de *Crónica anónima de Silos*, según la denominación empleada por D. W. Lomax (1976) en su edición. El relato narra la maldición que padeció Alfonso X tras asegurar que la creación habría resultado mejorada si Dios le hubiera consultado. Ante semejante demostración de soberbia, un ángel le comunicó que moriría en el plazo de un mes, que sus descendientes le despojarían de la honra y que su alma iría al Purgatorio. Cuando su hermano, el infante don Manuel, tuvo noticia del hecho le rogó en vano que pidiera perdón. La leyenda culmina con la profecía de que, tras cuatro generaciones de progresiva decadencia, la descendencia del rey Sabio se extinguiría en medio del odio y la desesperación de los súbditos; sólo entonces Dios proveería en favor de Castilla elevando al trono «a un noble rey e señor ydoneo e acauado e fundado en justiçia e en todas las vondades e nobleça que a rey pertenecen». La profecía fue conocida por Eiximenis (Renedo 2010: 184-189) ya que aparecen alusiones a ella en el *Terç del Crestià*. También se recoge la noticia en las crónicas catalano-aragonesas. Los Trastámara entendieron que la cuarta generación se cumplía con Enrique II, aunque más tarde se hicieron otras reinterpretaciones.

El profesor A. Deyermond (1988: 178) afirmaba que la mayor parte de las crónicas castellanas del siglo XV contienen elementos justificadores de la legitimidad de la dinastía aunque no fuesen diseñadas expresamente para cumplir con este objetivo. Podría afirmarse algo parecido para las crónicas portuguesas de este mismo período.

## EL MESIANISMO EN LAS CRÓNICAS PORTUGUESAS

Fernão Lopes trabajó a fondo para justificar la instauración de la nueva dinastía en Portugal. No se ciñó a las pautas más habituales del oficio de cronista real, al menos tal y como se observan en su referente directo, el canciller Ayala, sino que añadió su talento literario como narrador o, si se prefiere, como contador de historia, según la expresión utilizada por T. Amado (1997) en su conocido estudio sobre su producción historiográfica.

Lopes siguió algunas pautas trazadas por el canciller castellano. Una muy evidente se refiere a la construcción de un relato histórico de larga duración a través del cual cobra pleno sentido la figura del rey fundador. En efecto, Ayala había ofrecido una explicación de lo sucedido en Castilla a partir de la muerte de Alfonso XI, poniendo un especial énfasis en los episodios que acontecieron a lo largo del reinado de Pedro I hasta desembocar en la victoria final de Enrique II. De este modo se establecía un nexo de unión entre Alfonso XI y Enrique II, como si el período del rey cruel hubiese sido una etapa anárquica que no merecía el calificativo de reinado auténtico. Hay una cierta semejanza entre este planteamiento temporal y el de Lopes. El reinado de João I (1385-1431) adquiere todo su

sentido a la vista de lo que se lee en las crónicas de los dos reyes inmediatamente anteriores, es decir, de Pedro I (1357-1367) y Fernando I (1367-1383). Se advierte un empeño deliberado por establecer un nexo de legitimidad entre Pedro I y João I, aunque sin llegar a una deslegitimación absoluta de Fernando I. El descrédito de este último rey viene a través de la denigración de su mujer, la reina Leonor Téllez (o Teles), un ejemplo acabado de mala mujer en todos los sentidos (Pina Baleiras, 2012).

Los cronistas de cabecera de las respectivas dinastías desarrollan una visión de larga duración para explicar mejor las razones de los cambios dinásticos. No obstante se pueden apreciar algunas diferencias de enfoque cuando se analizan otras pautas de interpretación puestas en juego. Ayala utilizó algunos elementos de tipo providencialista para explicar la llegada al trono de Enrique II. El hijo de Alfonso XI no es presentado como un bastardo asesino, como es lógico, sino como un salvador capaz de liberar a su pueblo de la tiranía de un rey que no merece tal calificativo, aunque la cuestión central se sustenta en la exposición detallada de argumentos de naturaleza genealógica y en los principios del derecho (Valdaliso Casanova 2007: 312). Fernão Lopes va mucho más allá que su rival castellano en todo lo relacionado con el providencialismo. De hecho construye sus crónicas a partir de una interpretación claramente mesiánica en la que la providencia divina parece dictar cada una de las sucesivas fases del drama que desemboca en el triunfo pleno del maestre.

La profesora Ventura (1992) ha dedicado bastantes páginas al estudio de los rasgos providencialistas y mesiánicos que Lopes aplica al fundador de la segunda dinastía de Portugal. En su opinión, no sólo hay un providencialismo de fondo que rige el destino de los acontecimientos que sacuden Portugal a fines del siglo XIV, sino que además se aprecia toda una interpretación netamente mesiánica del papel desempeñado por el protagonista principal –el maestre de Avís elevado a la categoría de rey–, cuya función redentora se despliega en beneficio de un pueblo sojuzgado por la tiranía castellana. La imagen más elocuente queda plasmada en Lisboa, una ciudad que encarna a la perfección la identidad de los portugueses en aquellas circunstancias dramáticas. El binomio formado por el maestre-rey y Lisboa sustenta un diálogo esponsal que recorre las páginas de la primera parte de la crónica de João I, a modo de traslación de la imagen bíblica de Cristo y la Jerusalén celestial. El trasfondo religioso de esta relación aparece realzado por la existencia del Cisma de Occidente (Sánchez Sesa 2004, 2006). Mientras que los cismáticos y herejes clementistas son los extranjeros castellanos junto con algunos traidores portugueses (miembros casi siempre de la alta nobleza), los seguidores del verdadero Papa de la obediencia romana son los urbanistas (especialmente los pobres y humildes habitantes de Lisboa) que encuentran amparo y protección bajo el maestre de Avís.

Dentro de este marco de referencias netamente religiosas Lopes describe el papel desempeñado por algunos franciscanos que aparecen junto al maestre en momentos especialmente decisivos. No son cortesanos que desempeñen cargos habituales en el séquito del futuro monarca, sino figuras aisladas que salen a la luz de manera puntual cuando las circunstancias parecen especialmente decisivas. Sus consejos y propuestas son determinantes en el desencadenamiento de los episodios más importantes de la independencia

nacional y en la orientación del nuevo régimen. Un caso especialmente llamativo en la primera parte de la crónica es el de fray João de Barroca, al que «Deos lhe revellava muitas das cousas que eran por viiir» (Lindley Cintra 1973: 42). Se trata de un franciscano que aconseja a los habitantes de la ciudad y que finalmente logrará convencer al maestre para que no abandone Lisboa en los momentos angustiosos del asedio castellano, cuando todo parece perdido ante el imparable avance del enemigo. La profesora Ventura (1992: 29-30) reconoce que su figura está rodeada de tintes más bien legendarios. Fray João es descrito como un místico de origen castellano que había vivido como un emparedado durante años en Tierra Santa y que había viajado a Lisboa por indicación celestial justo en los momentos decisivos al inicio de la crisis dinástica. Sus visiones proféticas del presente y del futuro le llevaron a prestar sus sabios consejos al maestre al comienzo de la revuelta, cuando se produjo el asalto al palacio real y se cumplió la justicia con el asesinato del conde de Ourém y del arzobispo de Lisboa, es decir, las dos cabezas visibles del poder extranjero instalado en la capital. No hay que olvidar que el conde, Juan Fernández de Andeiro, era gallego, mientras que el prelado lisboeta era de estirpe zamorana. La función desempeñada por este franciscano es crucial para superar la aparente contradicción entre la misión mesiánica que se espera del maestre y la cruda realidad de un doble asesinato.

Otro franciscano que interpreta un papel relevante durante el terrible cerco de Lisboa del verano de 1384 es fray Rodrigo de Sintra. El asedio tiene una importancia capital en el marco de la crónica porque es un tiempo-eje que da sentido al conjunto de los sufrimientos ocasionados por la guerra. Por eso no es de extrañar que Lopes emplee en esta parte de su narración todo un elenco de recursos destinados a realzar el dramatismo y la trascendencia del momento histórico. El cerco revela con claridad la protección divina precisamente en los momentos más arduos de la prueba. Los padecimientos físicos y morales de la población están entreverados con algunas visiones y milagros que dejan entrever un cierto paralelismo con algunos pasajes bíblicos, como la defensa de Jerusalén en tiempos de Nehemías. Sin embargo, a pesar del sufrimiento o, tal vez, gracias a él, se empieza a ver en el horizonte un atisbo de la protección mariana que será la clave para entender el advenimiento de la nueva dinastía. No parece casual que el maestre descubra una traición urdida precisamente el 15 de agosto para provocar la entrega de la ciudad, es decir, justo un año antes de que se libere la batalla decisiva de Aljubarrota. La misericordia divina con los portugueses se manifiesta oportunamente en el instante en que muchos ya habían perdido la esperanza. Dios acaba enviando un ángel exterminador al real castellano para sembrar la muerte a través de una epidemia de peste de la que se libran milagrosamente los lisboetas. Lo que para los sitiados es una manifestación misericordiosa, para los sitiadores –los nuevos asirios– es un justo castigo a su perversidad pecaminosa.

Tras finalizar el cerco, el pueblo de Lisboa entona una solemne plegaria de acción de gracias en la catedral, donde fray Rodrigo de Sintra expone en un sermón titulado *Misericordiam fecit nobiscum* (Lindley Cintra 1973: 277-281) los motivos que han desencadenado la dura prueba que acaba de concluir. Para fray Rodrigo los pecados de Portugal han sido sin duda los causantes directos del castigo por la división entre los portugueses.



En sus palabras se advierte un cierto tono admonitorio, pues una nueva división podrá desencadenar pruebas de similar dureza, lo cual equivale a admitir que la militancia en la causa urbanista será en lo sucesivo una de las señas de identidad del nuevo Portugal bajo los Avís. El sermón de la catedral de fray Rodrigo ofrece una faceta profética complementaria y distinta a la que se observa en el caso anterior. Aquí no hay visiones místicas de lo que acontecerá en el futuro, como en el caso de fray João de Barroca, sino una interpretación del sentido que ha tenido el dolor pasado con vistas a comprender el presente y así encauzar el futuro a la luz del mensaje cristiano. No deja de ser interesante el hecho de que Lopes asigne a los franciscanos esta doble faceta profética.

Las huellas franciscanistas que la profesora Ventura (1992: 65-74) observa en las crónicas de Lopes van más allá de las intervenciones puntuales de los predicadores ocasionales que acabamos de citar. En su opinión, toda la crónica del reinado de João I estaría imbuida de una interpretación joaquinista del devenir histórico protagonizado por el maestre-rey. La sexta edad estaría próxima a cumplirse con la llegada del Anticristo (Juan I de Castilla), que empieza a ser vencido en el cerco de Lisboa, de modo que a partir del otoño de 1384 estaríamos en el alba de la séptima edad, una etapa de plenitud, aunque para llegar a ella será preciso recorrer las últimas pruebas. Yendo de camino a Coimbra donde será proclamado rey, el maestre recoge por el camino a mujeres, niños y pobres, como si fuese un Moisés conduciendo al pueblo hacia la tierra prometida. Es precisamente en esa travesía por el desierto cuando el maestre madura la idea de proclamarse rey. Tal vez no es casual el hecho de que la figura de Moisés fuese una de las preferidas de Joaquín de Fiore, pues es el responsable de la llegada de unos tiempos nuevos. La entrada regia en Coimbra, saludada incluso por los niños recién nacidos, es una manifestación del mesianismo que va a cumplir la meta anhelada de ceñir la corona.

Los acontecimientos del año 1385 –Cortes de Coimbra, batalla de Aljubarrota– forman un núcleo esencial en el conjunto del relato, pues en ese ciclo se manifiesta en toda su plenitud el sentido de la función mesiánica del maestre-rey. Lopes vuelve a emplear toda una batería de recursos y símbolos religiosos, aunque es ahora el condestable Nuno Alvares Pereira el que comparte el protagonismo en los momentos y escenarios culminantes. Su función decisiva de caudillo militar y religioso se puede ver con claridad en la crónica que narra sus hazañas (Calado, 1991), aunque la orientación mesiánica sólo se aprecia en la crónica de Lopes.

En el discurso de João das Regras ante las Cortes de Coimbra aparece claramente definido el alcance del juicio divino en el curso de los acontecimientos, algo en lo que coinciden los castellanos (Olivera Serrano 2009). La protección mariana adquiere todo su sentido cuando ese juicio divino se deja sentir en la tarde del 14 de agosto, víspera de la Asunción, una fecha que tendrá desde entonces una importancia crucial para todos los acontecimientos y efemérides de la nueva dinastía. Sin embargo el papel de los franciscanos ya no vuelve a ser relevante, salvo en las conversaciones de paz que se desarrollan al término del conflicto, como si se quisiera poner de relieve al carácter conciliatorio de la orden.

Es preciso esperar al año 1415 para reencontrar el protagonismo franciscano. En este año, como es sabido, los portugueses conquistan Ceuta, una plaza que concita intereses muy diversos y que acaba siendo crucial para el desarrollo ulterior del reino portugués (Unali, 2004). Para Lopes hay un significado profundo en esta hazaña. No se trata sólo de que Portugal, con su rey a la cabeza, retome la olvidada tarea multiseccular de la Reconquista, verdadera fuente de legitimidad histórica, sino que la recuperación de la cruzada supone la inauguración de la séptima edad joaquinista, un tiempo marcado por la conversión de los infieles (Ventura 1992: 95-107). Ha quedado atrás el tiempo de la victoria sobre los cismáticos y herejes; incluso se vislumbran algunos síntomas de arrepentimiento del propio rey por la sangre castellana derramada en los años pasados. El franciscano que adquiere un protagonismo especial en esta coyuntura es un confesor del rey, fray João de Xira, cuyos sermones ante la campaña norteafricana culminan el ciclo mesiánico que Fernão Lopes asigna al rey fundador.

El cronista que eleva la conquista de Ceuta a la categoría de epopeya nacional con una proyección mesiánica que completa el ciclo anterior (Ventura, 2011) es Gomes Eanes de Zurara (Brasil, 1992), sucesor de Fernão Lopes en el cargo de cronista real. Las referencias que se pueden advertir en su texto son coincidentes. En algunos casos, como el del conde de Barcelos, «que chegou a Casa Santa de Jerusalen» (Brasil 1992: 57) se habla de una sabiduría cristiana procedente de un gran noble portugués de gran abolengo. Los consejeros reales traen a colación los milagros de la Reconquista, desde la batalla de Clavijo hasta las Navas de Tolosa, sin olvidar –naturalmente– la de Ourique (Brasil 1992: 65-66). En otros casos la puesta en escena de profecías y visiones procede de los propios musulmanes que viven en las proximidades de la plaza. Uno de ellos dirá que «ele [João I] será o primeiro rei de Espanha que terá posse em África, e será o primeiro começo da destruição dos mouros» (Brasil 1992: 85). En otro momento un anciano ceutí se atreve a comparar al rey portugués con David, y más adelante afirmará que «da casa dEspanha saira hum liam com tres cachorros seus filhos, acompanhado de grande frota, carregada de muitas gentes e apremara a tua nobre çidade». Los predicadores que van en la expedición, el confesor real franciscano fray João Xira y el capellán mayor del infante Henrique, Martim Pais, ofrecerán una nueva versión providencialista del acontecimiento.

Parece claro que los fragmentos de Lopes y Zurara que acabamos de espigar aprovecharon un caudal de conceptos tomados a partir de un mesianismo tal vez conocido y en parte aprovechado en las décadas centrales del siglo XV por la corte portuguesa durante los reinados de Duarte I (1433-1438) y Alfonso V (1438-1481), es decir, cuando ambos cronistas elaboraron sus respectivas obras. Pero no parece probado que ese mismo mesianismo existiese realmente en tiempos de João I o, al menos, que se conociese o manejase con los elementos y características de épocas posteriores. Las fuentes archivísticas coetáneas de finales del siglo XIV y comienzos del XV así como las historias de la orden franciscana, por lo general muy tardías, no permiten dilucidar con claridad estas preguntas. En algunos casos se puede corroborar la identidad de los confesores y predicadores reales que aparecen citados en las crónicas, tal y como lo ha expuesto el profesor

J. Marques (1993: 54-59), quien señala además la notable influencia de los dominicos en la corte portuguesa. Pero si se desea establecer con claridad la posible existencia de las doctrinas joaquinitas que propone la profesora Ventura para la época de la crisis nacional de 1385 es preciso indagar con mayor detenimiento en otros textos franciscanos de aquel período, tema arduo y difícil donde los haya. Existe además la complicación añadida de la escisión producida en el seno de los franciscanos portugueses con ocasión de la guerra civil, de la invasión castellana y del cisma.

La historiografía portuguesa contemporánea ha ido variando sus puntos de vista sobre el mesianismo relacionado con las crónicas, estén o no ligadas a la posible influencia orden franciscana en la baja Edad Media. Algunos autores son escépticos acerca de la existencia misma de la tradición joaquinista. Este sería el caso de la profesora Magalhães (2009: 72), que considera más supuesta que real esta tradición, de modo que su aplicación al entorno portugués por parte de algunos historiadores contemporáneos sería algo totalmente ajena a la propia realidad. Según su opinión, la instauración y desarrollo de la orden franciscana en tierras lusitanas responde a un proyecto centralizador romano, a semejanza de lo que sucedió con el Císter en su momento histórico. En una dirección muy semejante se sitúan las autorizadas explicaciones del profesor J. A. de Freitas Carvalho (1991: 65-94). No existen pruebas convincentes de la influencia franciscana en el movimiento que dio el triunfo al maestre de Avis, de modo que las explicaciones de corte mesiánico que aparecen en las crónicas de Fernão Lopes habría que entenderlas desde un punto de vista retórico y no histórico. Este mismo rasgo es el que aparece, ampliado y desarrollado, a lo largo de las crónicas que narran la expansión ultramarina portuguesa.

## CONCLUSIÓN

El “Apocalipsis de las facciones” que conoció Europa durante la época del Cisma de Occidente propició una literatura profética que tuvo una difusión irregular en los territorios ibéricos. En los reinos de la confederación catalano-aragonesa hubo un desarrollo notable de este tipo de literatura política que ya contaba con sólidos antecedentes desde finales del siglo XIII. En este ámbito había perdurado la herencia joaquinista a través de los grupos franciscanos más próximos a la heterodoxia, aunque algunos maestros de gran prestigio, como Arnau de Vilanova o Francesc Eiximenis, también cultivaron el estilo profético. El patronazgo que la realeza prestó a los grupos y familias del franciscanismo fue especialmente intenso ya que, entre otros motivos, las profecías políticas generaban un mesianismo que reforzaba los proyectos exteriores de la monarquía en el espacio mediterráneo y también en el afianzamiento de la autoridad regia en el interior de cada reino. Algunas sociedades urbanas de las principales ciudades también participaron del mismo espíritu franciscanista.

En Castilla y Portugal no se dio una conjunción tan completa de factores. La influencia joaquinista fue escasa en Castilla y prácticamente nula en Portugal. El ascendiente

de los franciscanos en la sociedad y en los grupos cortesanos fue sin duda muy intenso, pero se canalizó a través de otros derroteros como, por ejemplo, la implantación de la observancia. Aunque aún no se conoce bien la transmisión oral o textual de los ideales proféticos procedentes del Este peninsular o de Aviñón, parece que el profetismo-mesianismo se entendió en parte como un conjunto de recursos retóricos e intelectuales que se podía aprovechar en la explicación de la victoria de las nuevas dinastías y hacer posible su consolidación.

En Castilla, las crónicas del canciller Ayala apenas recogen mensajes proféticos. La argumentación se basa en la exposición de los hechos que ha conocido personalmente el cronista y en las razones de tipo político, jurídico y genealógico que amparan la instauración de los Trastámara. Aunque en el trasfondo de la narración hay un reconocimiento de la importancia decisiva de la providencia divina, no se recurre a explicaciones de naturaleza escatológica. Las crónicas de Fernão Lopes, por el contrario, tienen un sentido providencialista mucho más acusado y recurren a una exposición claramente mesiánica en todo lo relacionado con la victoria del maestre de Avís y con la consolidación de su familia. Para dotar al texto de una mayor credibilidad, el cronista introduce en algunos pasajes decisivos la intervención de determinados franciscanos, aunque no hay suficientes pruebas que permitan demostrar su verdadero protagonismo en el proceso.

La literatura castellana en verso y prosa conserva huellas inequívocas de la literatura profética, sobre todo de algunas obras de Juan de Rocatallada. Además de las traducciones de sus escritos, aparecen alusiones explícitas en algunos pasajes del *Cancionero de Baena*. Pero sus contenidos influyeron más bien en otros terrenos, como el de la literatura consolatoria. La profecía también puede verse en la *Visión de Alfonso X*, un relato que no pasó a formar parte del corpus historiográfico del canciller. Curiosamente, el único episodio de corte milenarista que pudo tener una cierta importancia, la cruzada del maestre de Alcántara Martín Yáñez de Barbudo en 1394, aparece descrito con desdén por Ayala. Estos detalles apuntan en la dirección de un realismo deliberadamente buscado por el canciller, como si las ideas de corte mesiánico perteneciesen a otro orden de valores. El mesianismo que Lopes utilizó para construir las crónicas de los reyes portugueses hasta João I habría de continuar después con los cronistas del siglo XV, como Zurara y Pina, trasladando a la expansión ultramarina la misma noción de intervención providencial. Tanto en Castilla como en Portugal se aprecia una valoración de la guerra ancestral por antonomasia, la Reconquista, ya que en su seno se encuentra una fuente de legitimidad de gran valor moral.

Aún quedan muchas incógnitas por despejar en lo tocante a la transmisión de textos e ideas durante aquellos años. La trayectoria de la profecía y del mesianismo en ambos reinos durante el siglo XV demuestra la facilidad que hubo a la hora de reelaborar y combinar viejos materiales para encontrar nuevos mensajes. Tal vez por ello la fama de la orden franciscana como generadora o transmisora de la materia profética siguió estando vigente, aunque en la práctica no se daría un verdadero cultivo del género entre sus miembros. La fama mesiánica asignada al franciscanismo tendría un componente tópico bastante acusado.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso del Val, J. M. (1999), “El Milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América”, en *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3-7 agosto 1998)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 365-382.
- Alphandéry, P. (1932), “Prophètes et ministère prophétique dans le Moyen Âge latin”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 12, pp. 334-359.
- Amado, T. (1997), *Fernão Lopes contador de história: sobre a Crónica de D. João I*, Lisboa, Editoria Estampa.
- Aurell, M. (1990), “Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes*, T. 102/2, pp. 317-361.
- Aurell, M. (1992), “Eschatologie, spiritualité et politique dans la confederation catalano-aragonaise (1282-1412)”, en *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe - début XIVe siècle)*, Actes du 27e colloque de Fanjeaux, 1991, vol. 27, Toulouse, pp. 190-235.
- Aurell, M. (1994), “La fin du monde, l'enfer et le roi: una prophétie catalane du XVe siècle (Bibliothèque de Carpentras, mms 336, fol. 116v-156)”, *Mabillon*, 5, pp. 143-177.
- Aurell, M. (1997), “Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (14e-15e siècles)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52/1, pp. 119-155.
- Beceiro Pita, I. (2014), “La imagen de la realeza en Juan II de Castilla y los Avis contemporáneos”, en C. Fernandes Barreira y M. Metelo de Seixas (coord.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, pp. 87-107.
- Bohigas, P. (1920-1922), “Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliografic”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, pp. 24-49. Reed. (2001) en A. M. Badia i Margarit, G. Colón y J. Moran (eds.), *Mirall d'una llarga vida. A Pere Bohigas centenari*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 395-418.
- Brasil, R., Ed., (1992), *Crónica da Tomada de Ceuta. Gomes Eanes de Zurara*, Publicações Europa-América.
- Calado, A. de Almeida, Ed. (1991), *Estoria de Dom Nuno Alvrez Pereyra*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Carreras Artau, T. (1946), “Fray Francisco Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1, pp. 270-293.
- Carvalho, J. A. de Freitas (1991), “Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto”, *Revista de História*, 11, pp. 65-94.
- Coussemaker, S. (1998), “Les confesseurs hiéronymites des souverains castillans, de 1373 à 1474. Quels confesseurs pour quels rois ?, en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 29e congrès*, Pau, pp. 85-103.

- Deyermond, A. (1988), “La ideología del estado moderno en la literatura española del siglo XV”, en A. Rucquoi (ed.), *Realidad e imágenes del poder: España a fines de la Edad Media*, Valladolid, Ámbito, pp. 171-193.
- Egido, T. (2004), “Historiografía del Mesianismo en España”, en Alvar, A., Contreras, J. y Ruiz, J. I. (Eds), *Política y cultura en la Época Moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Universidad de Alcalá de Henares, pp. 461-474.
- Español Bertrán, F. (2014), “Formas artísticas y espiritualidad. El horizonte franciscano del círculo familiar de Jaime II y sus ecos funerarios”, en Beceiro Pita, I., (dir), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, pp. 389-422.
- Farelo, M. (2013), “O percurso eclesiástico e político de Afonso Domingues de Linhares, bispo da Guarda (1364-1394) e de Segóvia (1394-1397)”, *Estudios Segovianos*, 112, pp. 277-323.
- Fernández de Córdoba Miralles, A. (2014), “Bajo el signo de Aljubarrota: la parábola emblemática y caballeresca de Juan I de Castilla (1379-1390)”, *En la España Medieval*, 37 (en prensa).
- Fernández Gallardo, L. (2010), “Guerra santa y cruzada en el ciclo cronístico de Alfonso XI”, *En la España Medieval*, 33, pp. 43-74.
- Foronda, F. (2005), *Coups d’État à la fin du Moyen Âge?: aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale. Colloque international (25-27 noviembre 2002)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005.
- García Oro, J. (1979), “Conventualismo y observancia”, en García-Villoslada, R. (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. III/1, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, pp. 211-350.
- García Oro, J. (1988), *Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, CSIC.
- García Oro, J. (2005), “Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento”, en Graña Cid, M. M. (ed), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, Barcelona, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 235-253.
- Gimeno Casalduero, J. (1975), “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas”, en *Estructura y diseño en la Literatura castellana medieval*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, pp. 130-141.
- Gómez Redondo, F. (2002), *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra.
- González Jiménez, M. (1977), “Beguinis en Castilla. Nota sobre un documento sevillano”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, pp. 109-114.
- Graña Cid, M. M. Ed. (2005), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, Barcelona, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
- Krus, L (1994), *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*, F. Lisboa, Gulbenkian/NICT.

- Lindley Cintra, L. F. ed. (1973), *Crónica del Rei Dom João I da boa memoria, por Fernão Lopes*, Parte Primeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lomax, Derek W. (1976), “Una crónica inédita de Silos”, *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel*, vol. I, Silos, Abadía de Silos, pp. 329-330.
- Lomax, D. W. (1982), “El *Cronicón Cordubense* de Fernando de Salmerón”, *En la España Medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, vol. 2, pp. 595-641.
- López de Coca Castañer, J. E. (2012), “La cruzada particular de un maestre de la Orden de Alcántara (1394)”, *Studia Histórica. Historia Medieval*, 30, pp. 175-195.
- Magalhães, A. P. Tavares (2009), “Realeza, episcopado e vida religiosa: o estabelecimento da Ordem Franciscana (s. XIII-XIV)”, *Notandum* 21, pp. 67-74.
- Marques, J. (1989), “Clérigos portugueses exilados e beneficiados em Castela Nova e na Andaluzia nos finais do século XIV”, *Revista de Ciências Históricas Universidade Portucalense Infante D. Henrique*, IV, pp. 177-194.
- Marques, J. (1993), “Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das Duas Primeiras Dinastias”, *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Anexo V, *Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, pp. 53-60.
- Martín Prieto, P. (2007), “Sobre la promoción regia de la orden franciscana en la corona de Castilla durante el primer reinado Trastámara”, *Hispania Sacra*, 119, pp. 51-83.
- Milhou, A. (1983), *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón. Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid.
- Moreta Velayos, S. (1996), “Notas sobre el franciscanismo y dominicanismo de Sancho IV y María de Molina”, en *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 171-184.
- Nieto Soria, J. M. (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid, EUEMA Universidad.
- Nieto Soria, J. M. (1990), “Franciscanos y Franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara (1369-1475)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 20/1, pp. 109-131.
- Nieto Soria, J. M. (1993), *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid, Editorial Complutense.
- Olivera Serrano, C. (2005), *Beatriz de Portugal. La pugna dinástica Avís-Trastámara*, Santiago de Compostela, CSIC.
- Olivera Serrano, C. (2009), “La memoria de Aljubarrota en Castilla”, en *Actas das VI Jornadas Luso-Espanholas de Historia Medieval*, vol. II, Universidade de Coimbra, pp. 277-294.
- Pina Baleiras, I. (2012), *Uma rainha inesperada. Leonor Teles*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Pinto Rema, H (2005), “Implantación del Franciscanismo en Portugal”, en Graña Cid, M. M. (ed), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, Barcelona, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 213-234.



- Pou i Martí, J. M. (1930), *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, Editorial Seráfica. Reed. (1996), Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante.
- Ramis Barceló, R. (2012), “Un esbozo de teoría política franciscana en la Corona de Aragón”, en *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Ibercaja, pp. 684-693.
- Renedo i Puig, X. (2010), “Eiximenis y Castilla (Reyes, profecías y política)”, *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. In memoriam Alan Deyermond*, Valladolid, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, pp. 183-216.
- Renedo i Puig, X. (2012), “Eiximenis, Alfonso IV, Pedro I de Portugal y sus vasallos”, *Mirabilia*, 15, pp. 288-317.
- Ríos Rodríguez, M. L. (1993), “Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media”, en Iglesia Duarte, J. I. (ed), *III Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 3-7 de agosto de 1992). Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 129-160.
- Rodríguez de la Peña, M. A. (1996-1997), “Hesper, el Vespro y el Vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del Imperio aragonés”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 11, pp. 685-697.
- Rosa, M. de (2006), “Velhos, novos e mutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas ‘religiosas’ de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 18, pp. 13-85.
- Rosell, C. ed. (1953), “Crónica de Enrique III”, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, B.A.E., t. LXVIII, Madrid, pp. 221-224.
- Rucquoi, A. (1996), “Los franciscanos en el reino de Castilla”, en J. I. de la Iglesia Duarte, J. García Turza y J. A. García de Cortázar (cords), *VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 65-86.
- Sánchez Sesa, R. (2004), “Santiago contra são Jorge: Cisma, religión y propaganda en las guerras castellano-portuguesas de la Baja Edad Media”, *Hispania Sacra*, 56, pp. 447-464.
- Sánchez Sesa, R. (2006), “El Cisma de Occidente en la Península Ibérica: religión y propaganda en la guerra castellano-portuguesa”, en *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, t.4, Faculdade de Letras, Porto, Universidade do Porto, pp. 307-320.
- Unali, A. (2004), *Ceuta 1415. Los orígenes de la expansión europea en África*, Ceuta, Archivo Central.
- Valdaliso Casanova, C. (2007), “La legitimación dinástica en la dinastía Trastámara”, *Res publica*, 18, pp. 307-321.
- Vauchez, A. (1990), “Les théologiens face aux prophéties à l’époque des papes d’Avignon et du Grand Schisme”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 102/2, pp. 577-588.

- Vázquez Janeiro, I. (1996), “Los estudios franciscanos medievales en España”, en Iglesia Duarte, J. I. et al. (coord.), *VI Semana de Estudios Medievales. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 43-64.
- Ventura, M. Garcés (1987), “O Algarve nos primórdios da Expansão. Um Sermão Milenarista em Lagos (12.VII.1415)”, Separata de *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 8, Lisboa.
- Ventura, M. Garcés (1992), *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Cosmos.
- Ventura, M. Garcés (2011), “Portugal e Castela na Reconquista cristã e na partilha do mundo: legitimidades, debates, cedências (1249-1494)”, *Signum*, 12/1, pp. 126-146.