



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Lo apocalíptico de la resistencia a la exégesis

Autor:

Botalla, Horacio

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2012, 44, 249-275



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LO APOCALÍPTICO DE LA RESISTENCIA A LA EXÉGESIS

THE APOCALYPTIC FROM RESISTENCE TO EXEGESIS

Horacio Botalla

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Tres de Febrero

Fecha de recepción: Julio 2011

Fecha de aceptación: Septiembre 2011

RESUMEN

La inexistencia de discursos formalizados sobre la libertad encuentra en la apocalíptica una de sus vías de expresión. Los ejemplos de la incorporación por las iglesias cristianas en el período de difusión de sus doctrinas en el espacio mediterráneo antiguo y la circunstancias de su reemergencia en el espacio privilegiado del *Regnum Italiae* de los siglos XII y XIII, pone en evidencia tanto su operatividad para canalizar ansias de superación de condiciones adversas de existencia así como la dispersión que presenta el horizonte de significado de la libertad.

Palabras clave:

Antigüedad Tardía – Medioevo – Iglesia – Apocalipsis – Profecía

ABSTRACT

The lack of formalized speeches on freedom in the apocalyptic one of its means of expression. Examples of incorporation by the Christian churches in the period of diffusion of its teachings in the ancient Mediterranean area and the circumstances of their privileged space of *Regnum Italiae* resurgence of the XII and XIII centuries, reveals both for their channel operability Overcoming cravings adverse conditions of existence and the dispersion presents the horizon of meaning of freedom.

Key words:

Late Antiquity - Middle Ages - Church - Apocalypse – Prophecy

“Por siempre me adheriré a los que esperan”
Fragmento 521 Cueva 4 de Qumran

En el fresco *Allegoria ed Effetti del Buono e del Cattivo Governo*, pintado en la Sala del *Palazzo Pubblico* de Siena, entre 1338-1339, su autor, Ambrogio Lorenzetti, al representar las personificaciones de las virtudes y cualidades y condiciones de adecuado regimiento de la ciudad, no incluye entre ellas a la Libertad. Junto a la Justicia, la Templanza, la Magnanimidad, la Fortaleza, y la Prudencia, se erigen la Paz, la Concordia y la Seguridad, marcando, en conjunto, el anhelo de los ciudadanos y la última de ellas, los límites que había que franquear para que aquella virtud alcanzara protagonismo en el imaginario político occidental, un protagonismo todavía postergado en el inestable mundo premoderno.

Trazar una genealogía de nuestra idea de libertad –idea que ha alcanzado como pocas un extenso carácter genérico– implica no solamente reconocer la multiplicidad de puntos históricos de que partió, sino los diversos trayectos que recorrió, por lo cual, impone desplegar su tipología histórica y los contextos de emergencia de sus significados. Remontarse hasta la Antigüedad grecorromana permite constatar la carencia de discursos formalizados sobre la libertad, la cual se despliega en un campo disperso de significaciones, que el Medioevo occidental irá alimentando, hasta remontar el camino de las tendencias unificadoras de la Modernidad. Es en este marco que la apocalíptica puede leerse como materialización histórica de un discurso sobre la libertad, temática sobre la cual, en los límites de estas Jornadas, trataremos de generar algunas aportaciones. Estas reflexiones se desarrollarán a partir de comparaciones entre dos momentos de notable afloramiento apocalíptico, el de los siglos II a V, en el ámbito imperial romano, y el de fines del siglo XII a principios del XIV, en el de la Italia comunal. En ambos los testimonios dan tanto cuenta del accionar de grupos e individuos, como de la producción de escritos y de la interpretación de los mismos, disponiendo como referentes textos preexistentes o coetáneos.

En el campo de sus representaciones y actitudes socio-históricas que delimitan la libertad, el cristianismo configura un horizonte en que las mismas se propagan tanto como se circunscriben, situación que determina un campo semántico disperso, tal como ha sucedido, v. g., en sus posturas frente a la esclavitud. Las condiciones que abren paso al cristianismo en su proceso de difusión y de articulación, demarcaron diferentes focos de significado para la libertad así como unos factores que tanto la impulsaban como constreñían. La amplitud de la distribución social del fenómeno cristiano mantiene en latencia numerosas modalidades del mensaje y el de la expectativa escatológica se encuentra entre las que con mayor facilidad se vuelve a activar. Entre ellos, lo profético y los tonos apocalípticos que podían adquirir, se encuentran entre los más relevantes hasta

alcanzar estos últimos a constituir lo principal de la producción textual y en las tendencias de las representaciones de los diversos grupos cristianos. La naturaleza apocalíptica del movimiento cristiano si bien se encuentra sujeta a debate, no impide reconocer la presencia en sus filas de grupos de esa índole.

En los espacios de la Cristiandad occidental, la trayectoria de lo apocalíptico supone atender, consecuentemente, no sólo la presencia de sus materializaciones literarias, a lo largo del tiempo, sino también, el uso de los tópicos, ciertamente diversos, que se asocian a su horizonte. El desenlace inmanente de las vicisitudes de la Historia o su remisión al ámbito de la trascendencia, supusieron lecturas e implementaciones de las mismas marcadamente condicionadas por las circunstancias por las que atravesaban los actores históricos, sobre todo en la medida en que dichas circunstancias implicaban intensas experiencias negativas. Como sucede con el discurso profético, las posibilidades de volver a actualizar interpretaciones y su acomodación a nuevas circunstancias, hacen del discurso apocalíptico uno de los que alcanza mayor plasticidad histórica. Nos proponemos proporcionar observaciones morfológicas para los contextos sociales, determinados históricamente, que generan o inhiben las expectativas apocalípticas y de qué modo esto puede suponer, explícita o tácitamente, una pulsión de libertad (dando lugar a la consideración de los ingredientes semánticos que van construyendo los sentidos históricos de la libertad o los que puedan implicarla)

Si nos preguntamos por las formas de la tipología de las fuentes escritas en el mundo antiguo, que permitían encauzar apetencias de libertad, aquellas que, sin duda, se cuentan entre las más relevantes, se inscriben en la literatura apocalíptica. En ellas pueden manifestarse diferentes formas de experiencia de la adversidad, que pueden suscitarse en los actores históricos, más allá de que podamos remitirlas a sus referentes específicos. En este, liberarse de un poder extranjero resultaba mucho más visible para los actores históricos de lo que podía serlo la esclavitud, más aún si, durante la mayor parte de sus existencias, habían estado sometidos a ella. De ahí que, la necesidad de contextualizar histórica y socialmente el horizonte de significado de la libertad, implica reflexionar sobre quiénes buscan libertad y sobre qué tipo de libertad procuran. Tener en cuenta estos aspectos supone discernir situaciones de contraste en que individuos o grupos determinados vivan y/o perciban condiciones de existencia negativas que los impulsen a superarlas. Estas situaciones pueden derivar en dos perfiles de actitud, ya sea, estimular la acción, ya sea, limitarse a proyectar expectativas más o menos fervientes. El reconocimiento de la expectación permite discernir pulsiones de liberación, expectación que puede movilizar impulsos y resistencias.

Ciertamente, para establecer la pertinencia del horizonte de lo apocalíptico a los efectos de ponderar sus relaciones con el campo semántico de la libertad, hay que recordar que dicho horizonte ha dado lugar a discusiones tendientes a determinar alcances y evitar los inconvenientes de un ámbito que parece imponerse

por su gran plasticidad y ubicuidad conceptual. El reconocimiento de esta condición va dirigiéndose a algunos consensos que pueden tenerse presentes para operar el análisis. Un referente como John J. Collins, *-Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation en Yale-*, al evaluar las tendencias de significación expresadas por los estudiosos, distingue el apocalipsis como género literario, el apocalipticismo como ideología social y la escatología apocalíptica como conjunto de ideas y motivos que pueden hallarse en otros géneros literarios y en otras situaciones sociales¹. Distinciones como esta permiten trabajar con diferentes contextos históricos y atender la temática presente en diferentes niveles amén de sus dinámicas en el seno de los espacios sociales históricamente determinados. En consecuencia, no siempre nos enfrentaremos a la presencia del género de la apocalíptica, pero sí con alguna manifestación de apocalipticismo o escatología.

En el proceso de conformación y expansión de los grupos cristianos, la fisonomía que la naturaleza de la recepción otorga al mensaje cristiano resulta fundamental. La difusión del cristianismo desplegó un contexto con características morfológicas específicas, en que se distingue la adaptación a una nueva opción de fe, que muy pronto se dirigió a la totalidad de los espacios sociales, cuya composición y articulación eran marcadamente heterogéneas, en los sentidos sociocultural y espacial. En otras palabras, el proceso de adhesión al nuevo horizonte doctrinal, conformó un espacio de interacción específico, en el cual una creciente variedad de actores sociales operó un intercambio, también diversamente caracterizado, de sus respectivos patrimonios socioculturales, para dar lugar a numerosos perfiles doctrinales y actitudes derivadas de los mismos. Precisamente, la pluralidad de marcos y contenidos que se condensaron en las distintas comunidades, que terminaría por definirse como heterodoxas, durante los dos primeros siglos de vida cristiana, lo demuestra, así como la necesidad de disciplina kerigmática. En este marco, las controversias apocalípticas constituyen una de sus principales manifestaciones. Esta índole dio lugar a una dinámica de interacciones que alcanzó a moldear, inclusive, el horizonte doctrinal.

Consecuentemente, se puede afirmar que las crisis escatológicas desempeñan un papel decisivo en el desenvolvimiento de las distintas modalidades de disciplinar a los fieles y al contenido de su fe. En el orden eclesial, los criterios de

¹ "More recent scholarship has abandoned the use of "apocalyptic" as a noun and distinguishes between apocalypse as a literary genre, apocalypticism as a social ideology, and apocalyptic eschatology as a set of ideas and motifs that may also be found in other literary genres and social settings. COLLINS John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1998, p. 2.

legitimación –inspiración, tradición apostólica, ...– se van configurando previamente a la institucionalización de la autoridad –que habría de progresar del ámbito local al ecuménico, esto es, desde la autoridad episcopal a la del colectivo conciliar. El conjunto de las comunidades eclesiales con su disposición horizontal y dispersa, dificulta la constitución de jerarquías unificadoras. La inexistencia de autoridad formalizada que legitime los textos como escritura inspirada, impidió que la actividad carismática fuera completamente neutralizada y, en el caso del *Apocalipsis de Juan*, propició el crecimiento de su exégesis con el objeto de resolver tensiones hasta la primera mitad del siglo V en que culmina la obra de san Jerónimo de Stridón y san Agustín de Hipona.

La apocalíptica presenta uno de los espacios de mayor singularidad en la interacción entre actividad letrada y oral y los diferentes grupos sociales que se encuadran en ellas. Los textos de corte apocalíptico guardan diferencia notable con otras tipologías que pueden inducir al accionar ya que las mismas se desenvuelven en función de quienes se integran en las élites y ejercen liderazgo: las *res gestae*, las *vitae*, la oratoria, tienden a dicho perfil funcional y, por lo demás, sostienen la formación y el desempeño individual. La apocalíptica constituye a los colectivos como sujetos del acontecer y puede tornar visibles rasgos de identidad grupal o total como la religión o la etnicidad. Las pulsiones que la condensan se proyectan en acciones directas –la violencia– o en escritos que, en su búsqueda del sentido de las experiencias vividas, pasman en el futuro la salvaguarda de su resolución con la garantía del orden establecido en el plano trascendente, condición que dificulta su implementación en los conflictos internos de las sociedades.

El impacto del relato reside, en gran medida, en el vuelo de sus imágenes y metáforas que vuelven a alimentar los tópicos movilizados que, en grado variable, circulan entre aquellos actores históricos más afectados por la adversidad. De ahí que las condiciones históricas que estimulan el género apocalíptico, constriñen su práctica a la resignificación más que a la emergencia de nuevos tópicos. Un factor que da la pauta del apocalipticismo reside en las interpretaciones que adjudican significados a pasajes o versículos bíblicos en clave apocalíptica, operación que ya podía observarse en la hermenéutica *peshet* –como se constata, v. g. entre los textos de Qumran, en el *Peshet de Habacuc*– hasta arribar a los comentarios medievales. En este marco, se pueden reconocer, puntualmente, otros recursos letrados, como el cómputo aplicado al decurso cronológico o la instrumentación de medios retóricos. Estos elementos permiten desplegar de manera inagotable, las dimensiones metafóricas del género favoreciendo nuevas adecuaciones a las cambios de circunstancias, factor crucial en la tensión entre perfiles socioculturales, que habrá de incidir decisivamente en los usos de la escritura apocalíptica, a saber, el de quienes comprenden las propuestas textuales en sentido literal frente al de quienes procurarán una lectura figurada. No

resulta, entonces casual que posturas exegéticas como el alegorismo avancen en relación directa con el ejercicio de corrientes de pensamiento como el platonismo que, en contenidos y formas, exigen una significativa disciplina letrada.

Las circunstancias y condiciones de génesis de lo apocalíptico constituyen, ciertamente, una cuestión que todavía se encuentra sujeta a debate. No obstante, parece probable su relación con un contexto de intercambio generalizado entre las comunidades judías de Palestina y el ámbito de los pueblos aglutinados por la intensificación de las relaciones inter-étnicas y las conformaciones imperiales sucesivas, al menos desde la época de la hegemonía persa. El contexto vital de la apocalíptica se asocia generalmente con contextos de resistencia o contestación que articulan proyecciones hacia el futuro para alcanzar su culminación, ante las dificultades para su resolución. Este aspecto resulta especialmente remarcable en contextos en que la envergadura del poder del adversario vuelve insuficientes los intentos no ya de derrotarlo sino meramente de contrarrestarlo. Así, la experiencia del exilio en Babilonia supuso una notable estimulación intelectual que se condensó en una abundante literatura y en corrientes interpretativas que reformulaban el patrimonio textual y representacional de los judíos².

La tradición de la apocalíptica judía coadyuva a enfatizar los aspectos particularistas que hacen a su identidad, más allá de que ciertos textos y pasajes de corte profético comiencen a posibilitar el desprendimiento de ese carácter³, y éstos preponderaban en el contexto de surgimiento de las incursiones cristianas en el género, lo cual supuso, crecientemente, un conflicto formal con esa tradición, en la medida que, al trascender los contornos de las comunidades judías, se dificultaba significativamente, una identificación de ese tenor⁴; lo que derivará

² En este sentido, por ejemplo, los escritos posteriores al Exilio reflejan dos corrientes: una conservadora, proveniente de círculos hierocráticos y otra que juzgaba el Exilio a la luz de las instituciones de la monarquía israelita y proyectaba en el futuro la consumación de un nuevo orden con antecedentes en los profetas Jeremías y el llamado "segundo Isaías" Véase TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993, p. 217.

³ Por ejemplo pasajes del último Isaías como *Isa 65, 17* "Porque he aquí que voy a crear unos cielos nuevos/ y una tierra nueva,/ y ya no se recordará lo pasado / ni vendrá más a la mente."

⁴ El testimonio de Flavio Josefo pero, fundamentalmente, la evidencia aportada por los manuscritos de Qumran, como v. g. *Regla de la Guerra*, confirman la vitalidad Textos como 4Q 390 1, 7-11 -"Y cuando pase esta generación, en el séptimo jubileo de la desolación de la tierra, olvidarán la ley, el tiempo prefijado, el sábado, la alianza; y violarán todo, y harán lo que es malo a mis ojos. Y yo les ocultaré mi rostro y los entregaré a manos de sus enemigos y los abandonaré a la espada,..."", cit. por GARCIA MARTINEZ, F., "¿Fin del mundo o transformación de la historia? La apocalíptica intertestamentaria",

en el hecho de que los cristianos habrán de profundizar la imagen de la salvación dirigida a los individuos con prescindencia de su procedencia étnica.

El género se expande a partir de un período histórico que expresa, en el ámbito espacial, probablemente la mayor coyuntura de interacción étnica y, en consecuencia, de proliferación de experiencias de contraste, como es el *oikumene* helenístico, -aunque ya en ciernes con la hegemonía persa-. En ese contexto, los judíos residentes en Palestina y los repartidos por la *Diáspora* desarrollaron dos de las principales condiciones formales de los apocalipsis, la inmanentista local y la trascendental ecuménica. En efecto, encontramos tanto ejemplos que, como contracara del *Génesis*, establecen la consumación definitiva de los avatares del cosmos junto a los de naturaleza “histórica”, sin desmedro de las tendencias a la fusión de temáticas. Los apocalipsis cósmicos son más antiguos que los históricos -que encuentran como exclusivo representante veterotestamentario al libro de *Daniel*- y no manifiestan la esperanza escatológica y la concepción de la historia de los segundos, y entre ellos se cuentan v. g., el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro Astronómico de IEnoc*. Posteriormente, los cristianos, en tanto fenómeno de la *Diáspora*, habrán de desarrollar, preferentemente, ésta segunda opción aunque, ciertamente, se pueden reconocer elementos de la primera en alguna de sus concreciones. En este sentido, debemos recordar que el llamado “Apocalipsis sinóptico” -cuya versión primigenia se encuentra en el capítulo XIII del *Evangelio según San Marcos*- presenta rasgos inmanentistas reconocibles, por lo cual la crisis de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén marcará la inflexión decisiva. Este “Apocalipsis sinóptico” si bien se desenvuelve en torno al destino del Templo, pondrá énfasis, en sus interpretaciones, en los aspectos relativos a la *Parusía* o Segunda Venida.

Un aspecto a tomar en consideración, entre los focos de transformación centrales de las tradiciones apocalípticas del judaísmo y el cristianismo, la cuestión de la topología de los acontecimientos trascendentes, por cuanto se plantea como una sucesión y una progresión topológica. Por eso, el conjunto de los cristianos, en tanto se representa como *Nuevo Israel*, no podía ya remitirse al Israel territorial, objeto de opresión, en tanto las circunstancias históricas de la dominación romana así como la especulación simbólica, fueron relegando esta figura. La mutación del *verus Israel* incluso alegoriza la historia del pueblo hebreo y desplaza la voluntad de reivindicación libertaria. Paradójicamente, para el Occidente cristiano, lo apocalíptico había hecho posible la lectura del pasado como portador de sentido, haciendo factible la historia como saber, y, al mismo

en, *Communio*, XXVII, 1, 1994, pp. 3-33-, evidencian las proyecciones del apocalipticismo de cuño hierocrático y corte inmanentista. Estas expresiones no resultan incompatibles con las representaciones de raigambre político-nacional de restauración y de instauración monárquica.

tiempo, había desplazado las expectativas de los actores históricos hacia la trascendencia, situación que opera un quiebre con las tendencias de la apocalíptica judía, de modo que, motivos como el de la expulsión de *Kittim* —expresión de la dominación extranjera— deja paso a la accesión a un reino futuro celestial en presencia de Dios.

Las actitudes milenaristas: resistencias y disciplinamientos

Una nutrida apocalíptica cristiana, en desarrollo hasta el siglo II, queda relegada, conforma un notable conjunto de apócrifos, tales como los *Apocalipsis* de Pedro, de Pablo y de la Virgen María o *Ascensión de Isaías*. Como escritos surgidos en las diferentes comunidades cristianas, suscitaron aceptación e impugnación, interacción que incidió en uno de los fenómenos principales de institucionalización eclesial cual es el establecimiento del canon o conjunto legitimado de escrituras con el que se habría de fundamentar toda práctica y postura doctrinal. La lucha por incluir o excluir los textos que habrían de componerlo, implicó juicios y operaciones interpretativas que se distribuyeron, principalmente, a lo largo del siglo II y que alcanzó sus mayores tensiones en lo referido a los textos apocalípticos⁵. En este sentido deben leerse la resistencia que se ofreció en Oriente al texto joánico, así como el hecho de que, sincrónicamente, se haya comenzado a interpretar la obra, si creemos la noticia de Eusebio de Cesarea, que le atribuye un comentario a Melitón de Sardes⁶. Por fin, el cúmulo de circunstancias suscitadas habría de desembocar en la incorporación de un único apocalipsis en el Nuevo Testamento, lo que habrá de marcar, posteriormente, el accionar de exegetas, predicadores y carismáticos. Una vez que el canon bíblico se afirma, las actitudes de los grupos cristianos ante el *Apocalipsis de Juan*, el impacto del texto da lugar a una suerte de dialéctica entre la implementación del texto movilizador y otra “para el análisis”, en la medida que su condición profética podía dar lugar a sentimientos de inminencia, por los que los individuos podían concebir como signos de la consumación del tiempo, toda una serie de avatares negativos inquietándolos e incitándolos a conductas comprometidas, mientras que, por su parte, las incertidumbres y la preocupación por desbordes reales o eventuales, podían promover lecturas que moderaran las urgencias.

Esta dicotomía habrá de reconocerse, en menor o en mayor grado, en las numerosas circunstancias de resurgimiento de actitudes apocalípticas. Por lo demás, otros escritos que terminarán por integrar el canon del Nuevo Testamen-

⁵ El *Canon de Muratori* hace constar, además del *Apocalipsis* de Juan, la parcial aceptación del de Pedro y alude al *Pastor* de Hermas, de difícil clasificación tipológica pero con abundante material apocalíptico.

⁶ *Hist. Eccles.* IV, 26.

to recogen imágenes escatológicas: además del ya citado “Apocalipsis sinóptico”, se deben incluir epístolas de Pablo como *I Corintios*, *I Tesalonicenses* o secuelas deuteropaulinas como *II Tesalonicenses*. Por lo demás, es necesario subrayar la especial valoración que otorgan los cristianos al libro veterotestamentario de *Daniel* –que las suspicacias en el judaísmo habían excluido de la serie de los Profetas, o *Nevi'im*, para incluirlo entre los Escritos, o *Ketuvim*– que se erigiría en principal precedente profético de la obra joánica. Estos fragmentos apocalípticos evangélicos, o los que se pueden detectar en las *Epístolas* de Pablo, subsumidos en las tramas de los textos de los que forman parte constitutiva, terminan por quedar subordinados al cuadro del *Apocalipsis de Juan*, sin que podamos reconocer intentos de conjugar los términos de todos ellos. El *Apocalipsis de Juan* pronto prepondera sobre otros textos del mismo género, según delatan no sólo la polémica por su canonicidad sino también el hecho de haber suscitado interpretaciones más o menos formales ya durante el siglo II, esto es, de forma paralela a esa polémica.

Un componente clave tanto de la acogida como del rechazo del texto atribuido a Juan se asienta en su alusión a una primera resurrección de los justos seguida de un reinado de mil años de Jesús sobre ellos –*Apoc.* XX, 1-7-, creencia que se conoce como *milenario*. En gran medida, las controversias por su carácter canónico involucran este factor, el cual arrastra evidentes inercias inmanentistas, con su perspectiva de materialización terrena, e implicó un factor de ansiedad que, en general, no siempre puede discriminarse de la inquietud lisa y llana por el fin de los tiempos. Los siglos II y III asisten a tensiones entre la movilización de algunas comunidades y las posturas de los autores referentes. Por ejemplo, los denominados *alogi* (“negadores del *Logos*”) no aceptaban las obras que se consideraban de Juan, entre ellas su *Apocalipsis*, a fines del siglo II, en Asia Menor, probablemente en un contexto de reacción contra los secuaces de Montano y que suscita una reacción del Hipólito defendiendo ambas obras. Autores como Ireneo de Lyon y Tertuliano lo citan en sus obras, y ya los cánones del *Canon de Muratori* y de la *Vetus Latina* lo contienen y un decreto del papa Dámaso I de 382 lo acepta de manera definitiva.

No obstante, la tradición patristica comenzaba erigiéndose con posiciones favorables a la creencia en un efectivo Reino milenarista. Se detecta en *Dialogus cum Tryphoni* de Justino Mártir –redactado poco después de la sublevación de Simón bar Kochba entre 132 y 135– y, a principios del IV, en las *Divinae Institutiones* de Lactancio. En general, resulta notorio un aspecto morfológico en la impostación interpretativa de los milenaristas y es su tendencia a asumir el texto en sentido literal⁷. Precisamente este fenómeno terminó suscitando las dis-

⁷ Sería necesario establecer en qué medida operaba contra el milenarismo, la antinomia entre los horizontes semánticos de lo carnal y lo espiritual, que, por ejemplo, inci-

cusiones más intensas. Si el pasaje en cuestión del texto de Juan debía entenderse literalmente, podía ser fácilmente incorporado y sostenido por los individuos menos afines a las complejidades eruditas y acrecentar el proselitismo al mismo tiempo que agitar más intensamente las expectativas y, lo comprometido de estas circunstancias, movió a algunos a impugnar su inclusión en el canon, actitud que tomó, v. g., el presbítero romano Cayo, a principios del siglo III. Pero, si se aceptaba su autoría inspirada, debían implementarse alternativas hermenéuticas. Las lecturas alegóricas, que ya encontramos en Orígenes iniciaron, entonces, su derrotero. La inflexión estaría determinada, a mediados del siglo III, por el debate entre Nepote de Arsinoe, autor de una *Refutación de los alegoristas*, (*Elegthon allegoristón lógon*) y Dionisio de Alejandría quien, en su en sus *Dos libros sobre las promesas* (*Peri epaggelión*), plasmó una impugnación del milenarismo literal, que, luego, sería fijado y reproducido por el peso de la *Historia eclesiástica* de Eusebio⁸, continuada en latín por Rufino de Aquileia. La disputa terminaría por estabilizarse con la doctrina planteada por san Agustín de Hipona en su *De civitate Dei contra paganos*, obra que termina de redactar en 426, y que signará el horizonte de la ortodoxia en consolidación. La paulatina constitución del consenso eclesial a partir del credo de Nicea aminoró con mayor consecuencia la ansiedad escatológica, pero otros grupos cristianos la prolongaron con las resignificaciones del caso. Así, en el ámbito donatista africano, la versión latina fechada en 438 de la *Chronica* de Hipólito conocida como *Liber genealogus* – que posee tres ediciones en la primera mitad del siglo IV-, muestra, v. g., presenta la persistencia de la sensación de inminencia escatológica aún vinculada a las persecuciones sea por cuenta de los emperadores o por la del rey vándalo Genserico.

Como corolario en el plano socio-histórico, la inclusión del tópico del Milenio en el texto joánico debe insertarse en el contexto primigenio de difusión del cristianismo en que los sustratos de cultos originarios de los conversos inciden en el modo en que se comprenden los temas de la Escritura, amén del propio proceso de elaboración de las mismas. En tanto el Milenio puede expresar el deseo de liberación pero, al mismo tiempo, la carencia de medios para llevarla a cabo, el futuro deviene el depositario de su consumación y, en este marco, el *topos* puede aparecer como un resabio morfológico de la escatología terrena del judaísmo. Frente a esto, el desplazamiento de las resoluciones apocalípticas a

den tan claramente en concepciones cristianas de la sexualidad. La recepción de las claves hermenéuticas de la Escritura de un autor considerado heterodoxo, como Ticonio puede explicarse en relación con su clara tendencia interpretativa espiritual.

⁸ *Hist. Eccles.* VII, 24-25. El sentido espiritual es privilegiado en el *Convivium decem virginum* de Metodio de Olimpo, muerto hacia 311)

escala cosmológica, como un final que se justifica como simetría de la Creación, las alejan de los destinos individuales de las etnicidades y contribuyen a inhibir las propuestas de reivindicación inmanentista. El milenarismo fue, no casualmente, el fenómeno que prolongó por más tiempo la supervivencia de la movilización estimulada por lo profético y, precisamente, se propendió a su neutralización a través de un proceso exegético que se centró, especialmente, en el transcurso del siglo V.

A partir del siglo IV, con el emperador Constantino, se acelera y profundiza una de las características del proceso de formalización del orden eclesial, en el seno del ahora tolerante Imperio: el control de los profetas y carismáticos. Este fenómeno permite desplegar con mayor claridad, un principio de universalización frente a las posiciones sectarias como actitud organizativa, dicho esto más allá de lo específicamente relativo al contenido doctrinal. La atenuación de las proyecciones escatológicas por parte de las dirigencias religiosas, tanto en el judaísmo rabínico como en las *ecclesiae* cristianas -en otras palabras, las autoridades sacerdotales del Templo de Jerusalén, por un lado, y el episcopado cristiano, por el otro-, muestra la necesidad de esos sectores de debilitar la contestación que esas proyecciones contribuían a alimentar y de este modo afirmar su reproducción como núcleo de poder.

Sin embargo, la desactivación del milenarismo no es un fenómeno definitivamente concluido para fines del siglo IV y principios del V. El “triunfo de la Iglesia”, entendido, principalmente, por la protección y promoción de la iglesia a partir de la política religiosa de Constantino I, resulta insuficiente para explicarlo. El contexto de las migraciones bárbaras crea una cuestión especial, la de presentar episodios y coyunturas que se prestaban a una interpretación apocalíptica que desencadenan diversas resoluciones, tal como hemos señalado a cuento de la implementación del *Liber genealogus* por los donatistas. La renovada emergencia de los regionalismos, como contracara de la disipación de la autoridad imperial, muestra en qué medida, desde Agustín de Hipona al papa Gregorio Magno, las vicisitudes de África o Italia, en la antigua *pars occidentis*, despertaban recurrentemente las potencialidades hermenéuticas de lo apocalíptico. Gregorio, a fines del siglo VI, ya desarticulado el Imperio en Occidente, está convencido de la proximidad del fin del mundo, como señala en la carta dedicatória de sus *Moralia in Iob* a Leandro de Sevilla, de 597. Estos acontecimientos entraban en conflicto con las matrices filosóficas de la historiografía cristiana, cuyas regularidades aritméticas podían plantear a cada generación la problemática del sentido de las profecías neotestamentarias.

Una vez asimilada la idea de que el Milenio se inicia con la Encarnación, de acuerdo a la lectura agustiniana, los períodos tardoantiguo y altomedieval presentan una proliferación de discursos en que la apocalíptica resulta ya restringida en sus potencialidades para la acción, y, si bien, se podían reconocer y explo-

tar los diversos perfiles que concurrían en el género, como el sapiencial, queda afirmado el carácter profético del *Apocalipsis* canónico más allá de las restricciones interpretativas que se irán desarrollando a lo largo de ese lapso.

Apocalipsis cristiano y práctica exegética

La propia elaboración del texto joánico ya supone la presencia, en algunas comunidades eclesiales, de pugnas por ciertos tópicos. En este sentido, habría que señalar que la inclusión del relativo al Milenio tal vez no sea ajena a este fenómeno. Las incursiones de exégesis sobre la obra, que comienzan ya durante el siglo II, y son resultado tanto de la intención de determinar el carácter inspirado y, por ende, la legitimidad de los textos, que circulaban entre las comunidades cristianas, en torno al mensaje cristiano, como la de establecer el sentido de los mismos. A partir de entonces, la exégesis apocalíptica se afirma y avanza en un contexto que conduce al retroceso definitivo de los relatos de corte inmanentista, condición que marcaría la índole de las interpretaciones hasta la coyuntura de los mencionados siglos XIII y XIV.

La posición del *Apocalipsis* en el concierto de la literatura cristiana primitiva incluye su mera citación –que supone su aceptación tácita– como discutir su autoridad o alguna de sus aspectos puntuales, hallándose el del Reino milenarista en primer lugar. Por la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesárea –la principal fuente de conocimiento para la literatura cristiana hasta fines del siglo III– sabemos que Melitón de Sardes habría compuesto un comentario al *Apocalipsis* que, de precisarse su fecha, estaría aportando mayor evidencia sobre el rápido y significativo prestigio de que iba gozando la obra, coetáneo, por otra parte, de la propia pugna por su inclusión en el canon.

En Occidente, más allá del tratado *De Antichristo* de Hipólito en el entorno pendular de la controversia por el milenarismo, surge el primer comentario de que tenemos noticia, el de Victorino de Pettau, de finales del siglo III. Jerónimo de Stridón, a principios del siglo V, no conoce otro que éste y se dedica a complementarlo. A finales del siglo IV, se registra el otro comentario destinado a marcar la dirección de la exégesis posterior, el de Ticonio de Cartago, quien, a pesar de su donatismo, determinaría la lectura operada por Agustín de Hipona –definitivamente plasmada en su *De Civitate Dei*– y con ésta, los comentarios, durante el siglo IV, de Cesáreo de Arles, Casiodoro, Primasio de Atriumeto, y, Apringio de Beja, así como, a lo largo del VIII, ya en plena Alta Edad Media, de Beda el Venerable y Beato de Liébana, 776, más la producción carolingia de autores como Alcuino de York, Teodulfo de Orleans o Ambrosio Autperto. La alusión a obras perdidas, independientemente de la comprobación de su hallazgo efectivo, constituyen un indicio de la relevancia otorgada al texto atribuido a Juan. A la mencio-

nada noticia sobre Melitón y la discutida sobre unos *Scholia* de Orígenes, habría que agregar, en los albores del enciclopediismo cristiano, datos como los proporcionados por el *De viris illustribus* de Jeronimo de Stridon quien, junto a los escritos de Meliron y Victorino –ampliado por el propio Jerónimo– y la alusión a los *Dos libros sobre las promesas* de Dionisio de Alejandría (patriarca entre 248 y 264), menciona un comentario de Hipólito de Roma, mientras que en la obra del mismo carácter adjudicado a Genadio de Marsella, aparecen incluidos en la noticia sobre este autor, tanto un comentario al *Apocalipsis* como un tratado sobre el Milenio⁹. Frente a este panorama, si nos trasladamos a Oriente, sólo disponemos de un comentario de Ecumenio, posterior a 553, que influyó marcadamente en el de Andrés de Cesárea, compuesto en torno a los años 609-614, a su vez fuente del que se atribuye al obispo de Tarso, Nerses de Lambron, compuesto en torno al 1180. Sin entrar en detalles con respecto a otros autores identificables a partir del siglo XIII- como Hugo de Saint Cher o Nicolás de Gorran-, la lista de comentarios al *Apocalipsis* que se consideran luego para el ámbito mendicante alcanza a 16 títulos, 11 de ellos incontestablemente franciscanos¹⁰, entre ellos el del referente de los *spirituali*, Pedro de Giovanni Olivi. Ciertamente, puede extenderse la atención erudita de la exégesis sobre la apocalíptica, si incorporamos a los comentarios propiamente dichos al *Apocalipsis*, todo aquel material de ese carácter que puede hallarse en los numerosos escritos interpretativos sobre los restantes libros del Nuevo Testamento.

Por consiguiente, durante la Alta Edad Media, los ecos de conmociones escatológicas menguan marcadamente, y sólo se destaca la presencia dispersa pero estabilizadora de la producción letrada. Por lo demás, en este encuadramiento, la carencia de poderes de alcance o de vocación ecuménica que, potencialmente, pudieran encarnar, en términos absolutos, un destino positivo o negativo, hace difícil establecer un contexto nuevo para volver a actualizar los contenidos proféticos del *Apocalipsis*. Así, aquellas figuraciones que habían sido funcionales para la significación apocalíptica, como la de la sucesión de las hegemonías o de los imperios¹¹, encuentran una tenue presencia en esta etapa, hasta la recuperación de la idea imperial con carolingios y otónidas así como la erección del orden eclesial vertical en Occidente, con el Papado.

⁹ *De vir. Inl.*, CI.

¹⁰ Véase BURR, David, «Mendicant Readings of the Apocalypse.» en EMMERSON, Richard K., MCGINN, Bernard (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University, Press, Ithaca, 1992, pp. 89-102

¹¹ Véase MOMIGLIANO, A., “Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios”, en, Id., *La historiografía griega*, Barcelona, 1984, pp. 257-264 (Antes en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XXXV, 3-4, 1980, pp. 157-162).

Joaquín de Fiore, los franciscanos y la reactivación profética

Las perspectivas apocalípticas encontraron nuevos cauces de surgimiento desde fines del siglo XII, atravesando el XIII hasta el primer cuarto del XIV, presentando tanto rasgos homólogos al de las coyunturas de las postrimerías de la Antigüedad, como factores diferenciados. La etapa presenta unas condiciones en las cuales no se reconoce la mera presencia de distintos agentes proféticos y del recurso a la enunciación profética –siempre latente– sino de una serie de fenómenos de interacción entre discurso profético y actores históricos, desde la estimulación a la interpretación bíblica y el ejercicio de predicción, que atraviesa ahora un espacio sociocultural en que ya se constatan diferentes grados de cultura letrada, a las incidencias propias de un ámbito político caracterizado por las fuertes contestaciones entre autoridades de vocación ecuménica –el Imperio, el Pontificado– y fuerzas locales en consolidación –las comunas italianas–, todo lo cual incide en el campo de significados asociados con las representaciones de libertad.

Por otra parte, hay que señalar que el carácter cerrado del canon así como el de la revelación, había limitado radicalmente el surgimiento de nuevas enunciaciones proféticas. Esta es una de las principales razones por las cuales, a fines del siglo XII Joaquín de Fiore no se considera a sí mismo “profeta” ya que es consecuente con una derivación de la mencionada concepción de la Escritura. En efecto, si la revelación ha sido completamente manifestada, es en ella que se encuentran las claves de lo que a los fieles se aparece como incognoscible. Las cuestiones se tornan más complejas en la medida que el libro del *Apocalipsis* vuelve a ser objeto de interés hermenéutico con un perfil diferente del que tendían a marcar las tradiciones, pero, en las situaciones convulsionadas por las que atraviesa la península itálica, especialmente durante la primera mitad del siglo XIII, afectan las recepciones que ciertos sujetos efectúan de las nuevas interpretaciones, y los convocan a precisarlas y/o a incorporar nuevas vaticinios. El sentido de las nuevas prácticas de resignificación –nuevas combinatorias de tópicos apocalípticos, reasignación maleable del discurso metafórico ante la mutación de las circunstancias, ...– permite observar desplazamientos y aportaciones semánticas en el campo de acepciones de la libertad, puesto que evidencian síntomas de inquietudes y disposiciones que se manifiestan en distintos sectores del espacio socio-histórico.

Al trasladarnos a los contextos de la Italia centro-septentrional del siglo XIII, puede observarse una particular intensificación de los conflictos en los que es necesario destacar que la lógica de las luchas no se limitó a las acciones bélicas ni a los manejos de la diplomacia, sino que involucró una marcada proliferación de producción textual, que canalizó la expectación escatológica y que gozó de una amplia circulación social, al menos en el ámbito urbano, involucrando

individuos procedentes de los sectores subalternos y que presentan acusado interés por las temáticas proféticas. Esta singular situación obliga a reformular el carácter del espacio sociocultural ya que, junto a los individuos alfabetizados, se deben contemplar aquellos parcialmente alfabetizados que deben sus conocimientos sólo a lectura o a las renovadas prácticas de la comunicación oral, principalmente, la predicación itinerante de las órdenes mendicantes, cuyos miembros, por añadidura, desempeñan un papel fundamental en la reactivación profética.

El anclaje principal de este contexto se encuentra en la persona y la obra del abad de Santa María del Fiore y reformador monástico, Joaquín (ca. 1135-1202), nuevo intérprete apocalíptico. Joaquín renueva la relación con el conjunto de los textos bíblicos más que inscribirse en la cadena de comentarios legados por la tradición exegética. Se propone buscar un sentido del decurso de la historia humana y, en función del mismo, el de las realidades presentes y futuras, que se impone por la simetría trinitaria en su máxima expresión que coarta el paradigma binario Encarnación-Parusía, en donde su tema ya no es el Milenio de los justos sino la edad del Espíritu de su paradigma trinitario. Joaquín confirma la conclusión de la Revelación pero enfatiza el principio de que la Escritura posee claves para el devenir histórico efectivo, de ahí que no se considere profeta sino intérprete. La complejidad de sus posturas y argumentaciones no impidió su notable incidencia en la reanudación de las preocupaciones proféticas y apocalípticas, en que ofició no solamente como referente temático sino como inspirador de praxis interpretativa, que dio lugar a la redacción de obras y a actividades de prospección del carácter velado de los acontecimientos del presente y las consumación del devenir futuro, labores todas ellas que condujeron a hurgar en otros libros proféticos bíblicos, –e, inclusive, de todo pasaje o versículo de cualquiera de las obras de las Sagradas Escrituras que habilitara significados proféticos–, las claves de dichos fenómenos.

El contexto del siglo XIII abre paso a un nuevo campo para la profecía movilizadora. Por un lado, el impacto de la mencionada exégesis bíblica del abad calabrés y, por otro, la emergencia de toda una serie de nuevas enunciaciones proféticas. Joaquín había compuesto dos tratados interpretativos del *Apocalipsis*, la *Expositio in Apocalypsim* y el *Enchiridion super Apocalypsim* –que, prácticamente, se reitera como *Liber introductoirius* de la *Expositio ...*–, de su ejemplo e inquietud inquisitiva, parte toda un conjunto de escritos deuterujoaquinistas, a los que se agregan textos renovados de autoridades proféticas paganas (Merlín, las Sibilas), así como de adivinos y astrólogos tanto eruditos (Miguel Scoto) como populares (el zapatero Asiente), en un ámbito de fuertes prácticas de resignificación. En este sentido, hay que observar que, particularmente, las derivaciones posteriores a la vicisitud de Joaquín –lo que podríamos denominar “deuterujoaquinismo”– muestran una tendencia a disponer de los *topoi* fuera de

la integración que presentaba la obra del abad calabrés -el año 1260, los grandes conflictos, los dos órdenes, los tres *status*, el Anticristo,...- dejándolos sometidos a esa plasticidad histórica propia de la apocalíptica. Por fin, el tono y el perfil que expresan estos materiales, es proyectado, ocasionalmente, por los sermones dirigidos por individuos encuadrados en órdenes o carismáticos de relativa autonomía.

A nuestro parecer, espacios de interacción con estos componentes y características, son el resultado de un fenómeno de interacción socio-cultural que emerge de la dinámica de surgimiento y difusión de las órdenes mendicantes, especialmente, la de los frailes Menores o franciscanos. En este sentido, se constatan dos situaciones particularmente significativas. Por un lado, la franca e irrestricta apertura social que Francisco de Asís impuso en su convocatoria, con la postulación de un nuevo modelo de vida religiosa, con una nítida búsqueda de contacto más irrestricto con la mayor parte de los sectores sociales -especialmente, los subalternos- en la transmisión y la interpretación del mensaje de Jesucristo. Por otro lado, y como consecuencia de la anterior, las situaciones de diversificada interacción sociocultural que resultaron del carácter aluvial de la primera etapa de expansión de la Orden. En efecto, las suspicacias sobre la cultura letrada que había manifestado su fundador fueron, fácticamente, contradichas por el ingreso rápido, nutrido y socialmente variado ingreso de miembros, en un marco laxo de formalización regular que uniformara el accionar de los mismos, a diferencia de lo que se había dado con la orden dominica. De esta manera, el proceso volcó, al interior de la orden, multitud de individuos que poseían perfiles culturales marcadamente diferentes e, inclusive, encontrados.

Fuentes de la etapa, como las biografías del santo y las primeras crónicas franciscanas, entre las que se cuenta la de fray Salimbene de Parma (1221-*ca.* 1290)¹², dan cuenta de estas afirmaciones. Por lo demás, el espacio de interacciones que se definía, involucraba a numerosos individuos que, sin ingresar a la orden, asumían y practicaban tópicos y pautas de accionar de los franciscanos o inspirados en ellos. Las consecuencias fueron notablemente significativas en tanto trasladan al seno de la orden las especificidades de los distintos sectores del espacio social y sus tensiones derivadas, dotando a los franciscanos de una notable riqueza sociocultural que describió un arco desde la praxis intelectual en las universidades a la actividad de adivinos e intérpretes bíblicos como el zapatero Benvenuto Asiente o el tejedor de Fontevivo, sujetos de extracción social subalterna pero sin ser ajenos al conocimiento, oral o incipientemente letrado, de textos. El testimonio de la *Chronica* de fray Salimbene, nos permite percibir la

¹² SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*. Nuova edizione critica a cura di Giuseppe Scalia. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1966. 2 v. De ahora en más *Scalia*.

amplia diversidad social y cultural que podían alcanzar algunos de estos ámbitos de circulación profética. El tejedor de Fontevivo es un claro ejemplo de individuo perteneciente a los sectores subalternos, que se dedica a la actividad profética y logra plasmar en textos sus vaticinios. Su residencia permanente en el monasterio cisterciense de Fontevivo pone en evidencia que podía ser considerado no heterodoxo aunque, en esa misma sede algunos podían ser de muy diferente opinión: el hermano Alberto Cremonella, un ex franciscano, amigo de fray Salimbene, que se aloja en el monasterio, dedicado a la enseñanza del raspado de pergaminos para su reutilización, termina haciendo desaparecer la letra de los escritos del profeta artesano por la suspicacia que le generan. Por lo demás, fray Salimbene conocía sus obras y, en el fugaz encuentro que sostiene con fray Gerardo de Borgo San Donnino, en Módena en agosto o septiembre de 1258, en su camino al exilio de resultas de la condena de su *Introductorias in Evangelium aeternum*, éste le pide que le consiga ejemplares de sus profecías¹³. Cultura letrada clerical, aproximación letrada de laicos surgidos del artesanado, francis-

¹³ “*Quod quidam Veronensis fuit Parme qui voluit succedere abbati Ioachym in predicendo futura. Cuius libri ex quadam simplicitate fuerunt abrasi. Tunc interrogavit [fray Gerardo] me si cognoscebam quemdam Veronensem qui morabatur Parme et habebat spiritum prophetie et scribebat futura. Et dixi: «Novi et bene novi et scripta sua vidi». Et dixit: «Libenter haberem scripta sua; rogo te ut acquiras michi, si potes». Et dixi: «Libenter publicat illa et multum gaudet quando aliqui petunt et volunt habere. Fecit enim multas omelias, quas vidi; et dimisit opus testrinum, de quo vivebat in Parma, et transtulit se ad monasterium Cisterciensium de Fontana Viva, et in habitu seculari tota die scribit in quadam camera sibi à fratribus illis assignata; et predicat futura et de monasterio vivit. Et poteris ire ad eum, quia non distat a strata nisi per duo miliaria inferius». Et dixit: «Socii mei nollent a strata divertere; quapropter rogo te ut vadas illuc et acquiras michi, et gratum habebis». Ivit igitur viam suam, nec vidi eum postea. Ego vero accessi ad monasterium illud, quando habui tempus, et inveni quemdam amicum meum, fratrem Albertum Cremonellam, qui mecum intravit Ordinem fratrum Minorum, eodem die receptus a fratre Helya, generali ministro, in civitate Parmensi, anno Domini MCCXXXVIII, sed in noviciatu exivit et stetit in seculo et didicit phisicam, et postea intravit Ordinem et monasterium de Fontana Viva, et ibi magnus habebatur ab omnibus. Et cum vidit me, visum fuit sibi, ut dixit, quod angelum Dei vidisset. Intime enim me diligebat. Tunc dixi sibi quod faceret michi magnam gratiam, si accomodaret michi omnia scripta Veronensis illius. Et dixit michi: «Noveritis, frater Salimbene, quod ego sum magnus et potens in domo ista, et fratres propter bonitatem suam et phisicam meam diligunt me; et omnes libros beati Bernardi, si vultis, possum vobis accomodare. Homo ille de quo dicitis mortuus est, et de scripturis suis nec una littera remansit in mundo, quia ego manu mea abrasi omnes libros suos. Et dicam vobis qualiter et quare. Quidam frater erat in isto monasterio qui optime sciebat radere cartas, et dixit abbati: ‘Pater, beatus Iob dicit loquens cum Deo, XXX: Scio quia morti trades me, ubi constituta est domus omni viventi.*”

canos y cistercienses proporcionan un caso que no resulta excepcional en esta coyuntura de reactivación profética.

Derivaciones hacia la poesía política

Una manifestación de notable interés en la nueva coyuntura de auge profético, es el recurso al discurso poético, sobre todo en el transcurso del siglo XIII en la Italia comunal, como expresión de la marcada conflictividad que caracteriza el momento, y en el interior de este género, la presencia de textos proféticos¹⁴. Éstos, del mismo modo, pueden evidenciar la voluntad de pugna, la convocatoria a la alianza, la denigración del adversario, pero su pretensión adivinatoria les otorga un valor adicional. Luego, la poesía política, como escrito de lucha, profundiza su carácter combativo cuando enuncia profecías. Inscriptas en el ámbito del *Regnum Italiae*, estas profecías políticas proponen una equidistancia de la expresión partidaria de los ejemplos más corrientes de la poesía. Sin embargo, canalizan el impulso de revancha individual o colectiva, el deseo de que prevalez-

Et Ecclesiastes dicit, IX: Nemo est qui semper vivat et qui huius rei habeat fidutiam. Et Apostolus, ad Heb. IX: Statutum est hominibus semel mori. Cum igitur michi luce clarius constet quod mori debeam, quia non sum ego melior quam patres mei, rogo vos, pater, si vobis videtur, ut michi aliquos discipulos assignetis, qui velint adiscere radere cartas, quia post mortem meam isti monasterio utiles esse poterunt'. Cumque nullus inveniretur, qui vellet adiscere, nisi ego, ita post mortem magistri mei et Veronensis illius abrasi omnes libros suos, quod nec una littera remansit in eis, tum ut haberem materiam super quam radere adiscere possem, tum etiam quia occasione illarum prophetiarum habueramus scandalum valde grande». Cum autem intellexissem hec omnia, dixi in corde meo: «Et liber Ieremie prophete aliquando fuit combustus, et qui illum fecit comburi non remansit impunis, ut habetur Iere. XXXVI. Et lex Moysi a Chaldeis fuit combusta, quam Esdras per Spiritum Sanctum iterum reparavit». Sic surrexit in Parma quidam simplex homo, qui habet intellectum illuminatum ad predicendum futura, quia cum simplicibus sermocinatio Domini, Prover. III.» Scilia pp. 662-3.

¹⁴ La profecía *Vae mundo in centum annis* de Arnau de Vilanova (1240-1311) proporciona un buen ejemplo de la instrumentación política de motivos escatológicos, como muestra ROUSSEAU, Isabelle, “La prophétie comme outil de légitimation : trois lectures du Vae mundo (XIVe siècle)”, en, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n. 16, 2004, pp. 63-99. Sobre el papel político de las profecías en Aragón, véase AURELL, Martin, “Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)”, en, *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIème-début XVème siècle)*, Toulouse, 1992, pp. 191-235 ; TORO PASCUA, María I., “Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica”, en, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, n. 0, 2003, pp. 29-37

ca la justicia, la afirmación de la identidad de los agrupamientos o de los propósitos perseguidos, expresando la advertencia y la amonestación hasta arribar a la escatologización del conflicto como tono y como producto de la resignificación.

La *Chronica* de fray Salimbene proporciona un interesante material, que el fraile se preocupa por transcribir, como los *Dicta Merlin de primo Federico et secundo*¹⁵, los *Futura presagia Lombardie, Tuscie, Romagnole et aliarum partium* de Miguel Scoto¹⁶, los *Versus Merlin*¹⁷, -que guardan gran semejanza con los versos de Scoto- y la profecía incompleta -debido a la mutilación del manuscrito original de la *Chronica*- sobre el águila, el grifo y el leopardo¹⁸. Más allá de las tas transcripciones *in extenso*, registra citas más breves o declara conocer textos que se suponían inspirados por la Sibila Eritrea y Tiburtina, en general, referidas a los avatares del Imperio y pueden sindicar al emperador Federico II como causante de las luchas de partidos en Italia:¹⁹.

La recolección de estos escritos da cuenta de una nutrida actividad de redacción y de circulación que da cuenta de las experiencias adversas tan generalizadas que alimenta reiterativamente la difusión y, en medida creciente, fragmenta las profecías en sus tópicos y se los vuelve a montar, en una suerte de intertextualidad explícita o de circuito de legitimación. Los elementos y las implicancias de la situación histórica del caso obligan a limitarnos a unos pocos ejemplos. Uno de ellos concierne a la creencia en el cálculo joaquinista del año 1260 como fecha escatológica que marca el inicio de la Edad del Espíritu, sostenida por fray Salimbene con convicción por algún tiempo. Esta creencia termina por constituir el criterio con que el fraile juzga las profecías de Miguel Scoto sobre las ciudades de Italia: "*Porro tertium, quod non apparet usquequaque verum est, quod in mille ducentis LX annis commpletis a Christo non sunt omnino sedata inmensa turbina mundi, quin sint multe guerre et discordie et maledictiones adhuc in diversis partibus mundi*"²⁰. Sin embargo, la *performace* de la creencia y de la expectación, se divulga más allá de los establecimientos de estos criterios.

¹⁵ Scalia, p. 524

¹⁶ Scalia, pp. 525-6

¹⁷ Scalia, pp. 787-9.

¹⁸ Scalia, pp. 794-6.

¹⁹ "*Igitur omnes supradictas partes et scismata et divisiones et maledictiones tam in Tuscia quam in Lombradia, tam in Romagnola quam in marchia Anconitana, tam in marchia Trivisina quam in tota Ytalia fecit Fridericus, qui condam dictus est imperator*", Scalia, p. 550.

²⁰ Scalia, p. 527.

La búsqueda de concordancia entre tópicos proféticos y circunstancias agudiza -inclusive por la morfología acotada de aquéllos, puesto que la matriz narrativa del texto bíblico puede neutralizarse a partir de la escansión en versículos, lo cual constituye una vía para el establecimiento de unidades menores de sentido- una de las mayores inquietudes de la espera de corte escatológico, a saber, el discernimiento de los *signa* que indican la presencia del Anticristo. Éstos se condensan en lo que fray Salimbene denomina *turbina mundi*, para cuya lectura parte de un encuadramiento joaquinista y los sacará a colación para sostener las pretensiones pacificadoras de los franciscanos con la convocatoria penitencial.

Los pasajes de las Escrituras podían leerse, de acuerdo al principio de la prefiguración, como advertencias que, en tanto acordaran con situaciones efectivamente vividas por los actores históricos, incitaban a pensar en un pronto advenimiento del *eschaton*, más allá de que no se pudiera determinar el momento preciso de su consumación. De esta manera, no se giraba en torno a una propuesta cronológica que estimulaba las actitudes de los sujetos, sino en torno a la posibilidad de detectar los signos que permitían anunciar el final. Precisamente, a diferencia de esta postura, el abad Joaquín de Fiore colocaba en otros términos la situación, al inscribir los sucesos últimos en clave cronológica, aunque precedidos, de todos modos, por una serie de *signa*. Así, la índole de los tópicos en danza aparece inscrita en una red de individuos y obras, con lo que, el del año escatológico de 1260, hito de inicio de la perfección y de la transformación, una fecha que significaba para muchos, como el cronista fray Salimbene, el fin de los *turbina mundi*, o el del surgimiento del Anticristo que será identificado con príncipes como Federico II de Hohenstauffen o Alfonso X de Castilla. La convicción de que el año 1260 sería el del inicio del Tercer *status*, movilizó la inquietud y la imaginación de quienes se inspiraban en la obra del florense a los efectos de discernir en el acontecer que transitaban esas señales inequívocas. Se entienden así, reacciones como las de fray Gerardo de Borgo San Donnino cuando, ante la muerte de Federico II, señala como reemplazo al rey de Castilla, Alfonso, un candidato al Imperio tras la vacancia por la muerte del Hohenstauffen, y que había sido apoyado por conspicuos aliados del monarca muerto, como Ezzelino da Romano, señor de Verona. No reconocemos accionar de los hombres contra los *turbina mundi* puesto que su resolución es fruto de la intervención divina, pero se predica y se procura alcanzar la paz, vale decir que la expectación no supone la inacción. Los *turbina mundi* como *signa* de un cambio trascendente, generaron, junto a la actitud expectante, un ferviente anhelo de pacificación. La conflictividad mueve el deseo de paz, la recuperación de la seguridad, que disminuye las posibilidades de que se plasme una representación más amplia de la libertad. Las iniciativas de los mendicantes se constatan en fenómenos como los del *Aleluya* y el de los flagelantes de 1260 -de las que participa el cronista

franciscano fray Salimbene de Parma-, expresan un accionar concreto en que el aspecto penitencial se puede imponer a la negociación, con lo que, por encima de la concreción de los intereses, se procura superar las negativas consecuencias de la pugna. Sin embargo, más allá de la muerte de quien se sindicara como figura del Anticristo, el emperador Federico II, se constata que los *turbina mundi* se prolongan y postergan la consumación de una etapa trascendente. Significativamente, en 1271, 21 años después de la muerte de Federico y 11 del año escatológico de 1260, el advenimiento del papa Gregorio X concita esperanza de pacificación inmediata de alcance escatológico²¹.

Algunas conclusiones

*Las condiciones del contexto de activación profética al que hemos aludido, sin duda imponen la necesidad de profundizar en sus causales y desarrollos, atendiendo las dinámicas de generación semántica de los diferentes sectores sociales involucrados y de sus interacciones, plano en el cual, los ejercicios comparativos continúan revistiendo una particular fertilidad. Resulta necesario contextualizar las significaciones y usos no solamente de los términos sino de los contextos, proporcionando también, en función del ejercicio de la comparación, las tendencias de los cambios semánticos. A partir de ello, avanzaremos algo más en cuestiones tales como los grados y modos de comprensión de los sujetos sobre la apropiación y la elaboración de la figuración del Reino de Mil Años de los justos junto con el advenimiento final del Reino de Dios, o los factores que incidieron en la configuración del campo semántico de la libertad.

*En el caso que nos ocupa, tipificar los significados históricos que habrán de constituir la idea de libertad, parte de discernir las coerciones que los actores históricos experimentan y de las que buscan sustraerse. Esas adversidades se experimentan como colectivas, o se conciben como tales, sea la dominación del extranjero –persa, heleno o romano-, sean los conflictos internos externos de las comunas italianas, imbricados con alineamientos partidarios mayores de la *pars ecclesiae* y la *pars imperii*-. La manifestación semántica de las actitudes y de las conductas de los individuos, en función de su convicción de que las situaciones adversas alcanzarán un desenlace favorable, puede materializarse como victoria

²¹ Al celebrarse la elección de Gregorio como pontífice, en 1271, luego de una vacancia de tres años, se disiparon las profecías que anunciaban una crisis final del Papado, al mismo tiempo que se difundieron que lo anunciaban con grandes auspicios que, post eventum, lo muestran promotor de la cruzada, de la unión con la iglesia griega, y de la convocatoria del Concilio de Lyon, pero, por sobre todo y sintomáticamente, como pacificador –“*Mundum pacabit*”-. Scalia, p. 526.

sobre el enemigo dominador y recuperación de las condiciones consuetudinarias de vida, o como concreción de las acciones positivas y de los papeles por desempeñar en el cumplimiento de los tiempos.

*La proyección hacia lo trascendente conforma la principal clave de la desactivación profética y apocalíptica. La naturaleza de sus propósitos de las tendencias apocalípticas, los insertaba en el mundo -sobre todo, si se encuentran involucrados colectivos étnicos-, o bien, en la trascendencia, en la medida que el énfasis en la etnicidad se atenúa, es decir, que se transfiere la topología de lo local y terreno a lo universal y trasmundano, pero se gestan desequilibrios entre las experiencias adversas de los individuos y las elaboraciones escatológicas caracterizadas por temporalidades van más allá de la vida de los mismos. Las *ecclesiae* cristianas, al progresar en su expansión, van atravesando esas fronteras étnicas pero sus posibilidades de identificarse con el *oikumene* terminan constreñidas por el hecho de que éste se encuentra en manos del adversario, el imperio de Roma. Su proyección ecuménica, entonces, busca una "Tierra nueva", el "reino de lo Alto", el *oikumene* divino, que disipa las lecturas inmanentistas. Esta tendencia se profundiza en los nuevos espacios letrados que se abrían a partir del siglo V, como consecuencia de que la crisis imperial romana, reduce la circulación de los textos y, al mismo tiempo, facilita la difusión de la clave interpretativa de la escatología asimilado, consolidado y alentado por san Jerónimo y san Agustín.

*El Medioevo tardío constituye un período en que se produce una reactivación profética en la cual se advierte, frente al desenvolvimiento de circunstancias críticas, una preocupación por el conocimiento del futuro que trasciende la exégesis del *Apocalipsis* de Juan, empresa en que constituye la excepción la obra de Joaquín de Fiore. A la exégesis del *Apocalipsis* se le añade, sin embargo, dos elementos, a saber, tratados interpretativos deuterujoaquinistas de libros proféticos del Antiguo Testamento, como el *Super Hieremiam*, o el *De oneribus Isaiae* y, por otro, nuevas enunciaciones proféticas, que buscan implementarse con el sentido de las profecías bíblicas, situación en la que es posible reconocer, como rasgo diferencial, la presencia de individuos de los sectores subalternos. La constatación de la actividad de este tipo de actores históricos, guarda significativas homologías con la dinámica sociocultural propia de la configuración del cristianismo primigenio, por cuanto se verifica la articulación de un espacio de intercambio generalizado de perfiles sociales y culturales altamente diversificado.

*Estos factores de reactivación en el *Duecento*, se desarrollan, en gran medida, en torno al momento sociocultural que atraviesan las órdenes mendicantes. Este momento es característico de la etapa de expansión aluvial, en que se incorporan a las mismas individuos de las más variadas extracciones sociales. Éstos se definen por una amplia gama de perfiles culturales y un encuadramiento regular que, especialmente en lo que concierne a la Orden de los Menores, no había

desarrollado un disciplinamiento escolar formal y sistemático en sus principios,. En su desenvolvimiento como agentes socio-culturales, esta característica intensificó su capacidad de influjo a lo largo y a lo ancho del espacio social, volviendo a actualizar las posibilidades de la matriz de la oralidad por medio de la predicación, incentivando vocaciones y transmitiendo, con autoridad aceptada, nuevas formas del mensaje cristiano. Tanto los sujetos que ingresan a la orden como aquellos que se mueven en su periferia y bajo su ascendiente, interactúan con los textos, incorporando sus contenidos y proveyendo elementos para su reelaboración, hecho que hace posible un fenómeno de alfabetización con características propias. Desde la oralidad a diversos grados de cultura letrada, se hacen visibles en las fuentes, individuos laicos, procedentes, sobre todo, de los grupos subalternos urbanos, tales como el zapatero Benvenuto Asdente y el tejedor de Fontevivo, a quienes hace alusión el cronista fray Salimbene de Parma²². Entonces, la injerencia en el entorno letrado, de nuevos actores sociales, caracterizados, en principio, por perfiles culturales ajenos a él, permite habilitar la reactivación profética en tanto contribuyen a densificar los espacios de intercambio con su manipulación diferenciada de los bienes simbólicos propios del mencionado entorno. Esas operaciones pueden ser incentivadas por situaciones existenciales que pueden resultar apremiantes y que el ámbito letrado vuelve visibles, pero que la incertidumbre sobre sus derivaciones y la limitación de los medios para resolverlas pueden prolongar. En estas condiciones, la preocupación por el conocimiento del porvenir estimula el acercamiento a las prácticas letradas de individuos provenientes de los sectores populares.

*La tradición letrada, establecida básicamente desde el siglo V, encuentra un clivaje con el abad Joaquín de Fiore cuyos planteos exegéticos recuperan la interpretación del texto joánico y reavivan la dimensión profética del mismo. Su interés en develar el sentido de la historia humana, le otorgaba un nuevo valor a la visión del corpus bíblico y a la aplicación del cómputo, todo lo cual proporcionaba una renovada seguridad en quienes accedieron a sus doctrinas. Pero, la clave histórica será expresada, en gran medida, por la recepción diferenciada de los que se consideraron joaquinistas. Una vez más, los tópicos parecían encarnarse en unas vicisitudes históricas que alentaron el deseo de prognosis de un conjunto particular de sujetos, distribuidos por todo el espectro social.

*Las condiciones de uso de los escritos y de la presencia de tendencias apocalípticas en el espacio social, cambiaron, en un campo regulado, crecientemente, por la producción textual y por el despliegue de sus interpreta-

²² Véase mi "Profetas subalternos: prognosis y política en la Italia del Duecento", en, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, v. 6, 2010.

ciones legitimadas. En este contexto puede observarse, significativamente, la valoración del hecho letrado –*auctoritas* de lo escrito, importancia de la autoría legítima, imitación de la praxis predictiva y su intencionalidad de materializarla en textos,...-; la apreciación de la pertenencia mendicante a partir de las enunciaciones de protagonismo escatológico; el establecimiento de circuitos de recepción y reformulación que, crecientemente, pone énfasis en los tópicos. En el caso de los franciscanos, y de aquellos que se movieron en su entorno o los erigieron en referentes de sus prácticas, factores como los mencionados, generan disposiciones para la acción que ya no se vincularán con actitudes más o menos violentas, sino con la profundización de conductas impulsadas por la ejemplaridad de su fundador, san Francisco de Asís, y por los paradigmas que lo inspiraron –*imitatio Christi*, pobreza voluntaria,...-. Precisamente, estas conductas llegarían a esgrimirse como elementos propios del advenimiento de nuevos tiempos.

*La apocalíptica proporcionó cauces a la resistencia y constituyó una vía para expresar pulsiones de liberación pero, para ello, los actores históricos necesitaban percibir situaciones contrastadas que suscitaran su atención y permitieran, de esta suerte, movilizar su acción y estimular la reflexión. No obstante, con su capacidad de generar expectativas, garantizadas por un orden trascendente, la apocalíptica limita el accionar de los individuos a una *performance* de los sucesos que anuncian y desarrollan la consumación, y reprime el hecho de que la libertad alcance objetivación. Otras cualidades pueden ubicarse por encima de ella ya que, v. g., los apocalipsis, al evidenciar el deseo de recuperar un equilibrio, real o imaginado, pueden hacer prevalecer, en su horizonte, la idea de justicia sobre la de libertad. Es la secularización, sin embargo, la que habrá de neutralizar la impostación de la apocalíptica aunque no el impacto de los *signa*. Lo que podríamos adscribir a la libertad política no dispone de discurso específico hasta tanto lo político no comience a concebirse con autonomía relativa. El poder se entiende aún como algo que emana del ámbito divino y será tarea de la Modernidad escindir las dimensiones específicas de lo político y de lo religioso. En estas circunstancias, las coerciones al ejercicio de cultos se encuentran entre las principales situaciones que inducen a la reacción, en tanto se cuentan entre los elementos que mayor conciencia de identidad manifiestan los actores históricos.

Bibliografía

- ACCROCCA Felice, “Guerra e pace nelle città italiane del Duecento. Il ruolo dei Frati Minori secondo la testimonianza di Salimbene da Parma”, en, Musco, Alessandro (a cura di), *I Francescani e la politica*, Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 dicembre 2002, Palermo: Officina di Studi Medievali 2007 pp. 1-13

- ACCROCCA Felice, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani tra Due e Trecento*, Porziuncola, Assisi, 2009
- ALVARES PALENZUELA, V. A., "Milenario y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general, *IX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1998 (1999), pp. 11-32
- AURELL, Martin, "Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)", en, *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIème-début XVème siècle*, Toulouse, 1992, pp. 191-235.
- BOTALLA, H., «*Prophetia, chronica, tractatus*. Esquicio sobre géneros y política a propósito de la 'Crónica' de Salimbene de Adam», en Zurutuza, H., Botalla, H., Bertelloni, F. (comps.), *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Homo sapiens, Rosario, 1996, pp. 209-224
- BOTALLA, H., «Sentidos proféticos en la historiografía tardoantigua y medieval». En: Zurutuza, H., Botalla, H., Bertelloni, F. (comps.), *El hilo ...*, op. cit., pp. 55-63.
- BOTALLA, H., "Profetas subalternos: prognosis y política en la Italia del Duecento", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 6, 2010.
- BOTALLA, H., ZURUTUZA H., «Identidad social e identidad personal: la escritura apocalíptica de Hipólito», AAW, *Discurso, poder y política en Roma*. Horno Sapiens, Rosario, 2003, pp. 283-92. BOTALLA, H., «Profecía y *Tempora christiana*. Proyecciones y usos de lo profético en los siglos II a V", en, Zurutuza, H., Botalla, H., (comps.) *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*. 2da. Parte. Buenos Aires. , FFYL (UBA), 2001, pp. 61-84.
- BULL, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México, México, FCE, 1998 (Oxford, 1995)
- BULTMANN Rudolf *Historia y escatología*, Stvddivm, Madrid, 1976);
- CAMERON, A., «La Divina Providencia en la Antigüedad Tardía», en, HOWE, L. y WAIN, A. (eds.), *Predecir el futuro*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 127-151
- COLLINS, Adela Yarbro, *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* Mont. Scholars Press, Missoula, 1986, (Semeia 36)
- COLLINS, John J., (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Mont: Scholars Press Missoula, (Semeia 14).
- COLLINS, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.

- DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid, 1988, 2 v.
- DELLE DONNE, Fulvio, "El Emperador y el Anticristo: Propaganda política en el siglo XIII", *Res Publica Litterarum. Documentos de trabajo del grupo de investigación Nomos*, fasc. 10, 2005, pp. 4-16.
- DÍEZ MACHO-A. PIÑERO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. VI: Apocalíptica, Cristiandad, Madrid, 2009.
- EMMERSON, R., K., MCGINN, B. (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1992
- FOCILLON, Henri, *El año mil*, Altaza, Madrid, 1997 (1942)
- FUENTES HINOJO Pablo, "La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II a V)", *Studia Historica. Historia Antigua*, 27, 2009, Universidad de Salamanca, pp. 73-102.
- GARCIA MARTINEZ, F., "¿Fin del mundo o transformación de la historia? La apocalíptica intertestamentaria", *Communio*, XXVII, 1, 1994, pp. 3-33
- HANSON, P.D., "The Matrix of Apocalyptic", *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*, eds. W.D. Davies-L. Finkelstein, Cambridge, 1989, pp. 524-533]
- HOLDER-EGGER, O., "Italienische-Prophetien des 13. Jahrhunderts", *Neues Archiv der Geschichte für altere deutsche Geschichtskunde*, 15, 1889, pp. 143-178; 30, 1904-1905, pp. 323-86; 33, 1907-1908, pp. 97-187
- KÄSEMAN, Ernst, "Sobre el problema de la apocalíptica cristiana primitiva", en, *Ib*, *Estudios exegeticos*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 217-246
- KOSELLECK R., *Aceleración, prognosis y secularización* Valencia, 2003
- KOSELLECK R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2001.
- KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona, 1993. (Frankfurt, 1979)
- LANDES, Richard, *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- MANGAS, J., MONTERO, S., (coords), *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Editorial Complutense, Madrid, 2001
- Mc GINN, Bernard, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del*

- pensiero occidentale*, Marietti, Genova, 1990 (New York, 1985)
- MCGINN, Bernard, COLLINS, John J., STEIN Stephen J. (eds.), *The Continuum history of apocalypticism*, Continuum, New York., 2003
- MOMIGLIANO, A., "Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios", en, Id., *La historiografía griega*, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 257-264 (Antes en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XXXV, 3-4, 1980, pp. 157-162)
- OTRANTO, Giorgio; *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*. Istituto di Letteratura Cristiana Antica-Università, Bari, 1979.
- REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- ROUSSEAU, I., "La prophétie comme outil de légitimation : trois lectures du *Vae mundo* (XIVe siècle)", *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n. 16, 2004, pp. 63-99.
- SHIMAHARA Sumi, "Peut-on parler de millénarisme à l' époque carolingienne? l'apport de quelques sources exégétiques", *Temas Medievales*, Buenos Aires, v.14, dic. 2006.
- Textos de Qumrán*. Edición, traducción de Florentino García Martínez. Madrid, Trotta, 1992
- TORO PASCUA, María I., "Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica", *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, n. 0, 2003, pp. 29-37
- TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993
- VIELHAUER, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Sígueme, Salamanca, 1991
- WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997 (1921).
- ZURUTUZA. H., BOTALLA, H. *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*. I Parte. Buenos Aires, 1999.
- ZURUTUZA. H., BOTALLA, H., *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*. II Parte. Buenos Aires, 2001.