

El retablo mayor de la iglesia parroquial de Sant Miquel de Castelltallat (d. 1613) y el triunfo de la Iglesia: lectura iconográfica y teológica

Rodolfo Galdeano Carretero

Universitat de Girona

rodolfogaldeano@ginebro.cat / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2540-4530>

Resumen: Este estudio interpreta que el conjunto de imágenes del retablo mayor de la iglesia parroquial de Sant Miquel de Castelltallat (Sant Mateu de Bages) predica el próximo triunfo de la Iglesia; mensaje dispuesto para ser proclamado a los cuatro vientos desde la atalaya de una cima, como es el caso. Las insólitas escenas del Antiguo Testamento, así como la inédita representación de cuatro ángeles enmarcando el abrazo místico entre san Francisco y santo Domingo, la reproducción de la leyenda del Monte Gargano en una geografía de santuario muy próxima a la cercana montaña de Montserrat o la presentación de escenas del Apocalipsis anuncian una nueva edad de oro siguiendo el discurso optimista de la tradición profética medieval y la renovada versión del tiempo escatológico y apocalíptico de la coyuntura. En este sentido interpretamos que el Apocalipsis del jesuita Luis de Alcázar fue fuente directa para la concepción iconológica del retablo.

Palabras clave: Sant Miquel de Castelltallat; ángeles; teología; Apocalipsis; edad de oro.

The main altarpiece of the parish church of the Sant Miquel de Castelltallat (d. 1613) and the triumph of the Church: iconographic and theological reading

Abstract: This study interprets that the set of images of the main altarpiece of the parish church of Sant Miquel de Castelltallat (Sant Mateu de Bages) preaches the next triumph of the Church; message ready to be proclaimed to the four winds from the watchtower of a peak, as is the case. The unusual scenes from the Old Testament, as well as the unprecedented representation of four angels framing the mystical embrace between Saint Francis and Saint Dominic, the reproduction of the legend of Mount Gargano in a sanctuary geography very close to the nearby mountain of Montserrat or the presentation of scenes from the Apocalypse announce a new golden age following the optimistic discourse of the medieval prophetic tradition and the renewed version of the eschatological and apocalyptic time of the conjuncture. In this sense, we interpret that the Apocalypse of the Jesuit Luis de Alcázar was a direct source for the iconological conception of the altarpiece.

Keywords: Sant Miquel de Castelltallat; angels; theology; Apocalypse; golden age.

Cómo citar este artículo / Citation: Galdeano Carretero, Rodolfo. 2024. «El retablo mayor de la iglesia parroquial de Sant Miquel de Castelltallat (d. 1613) y el triunfo de la Iglesia: lectura iconográfica y teológica». *Hispania Sacra* 76, 154: 1062. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1062>

Recibido: 07-07-2023. Aceptado: 23-02-2024. Publicado: 28-02-2025.

Situada a casi novecientos metros sobre el nivel del mar, en lo alto de una montaña, con una extraordinaria panorámica que se abre a un extenso territorio de la Cataluña central y prepirenaica, la iglesia parroquial de Sant Miquel de Castelltallat conserva un retablo mayor de una iconografía excepcional. No tanto por la rareza de las imágenes, sino porque el conjunto conforma un potente mensaje teológico e ideológico muy ligado a la propia ubicación geográfica puesto que fue concebido, como veremos, para ser interpretado desde la atalaya de esta cumbre.

Dejando para otra ocasión las cuestiones artísticas, este estudio pretende discernir el propósito iconológico del retablo; aplicar el punto de vista de la época en que fue planeado a fin de reconstruir el sentido teológico de la obra. Aunque es necesario señalar ya, de entrada, que este trabajo no responde a la cuestión clave: ¿cómo una pequeña comunidad rural constituida probablemente por entre veinticinco y treinta grandes masías dispuso en el retablo mayor de su iglesia un programa tan sumamente sofisticado?¹ Sin el apoyo de la certeza documental no podemos resolver este misterio, pero la urgente necesidad de llamar la atención sobre la naturaleza de esta máquina teológica pesa más que cualquier otra consideración. Sobre todo porque desde el clásico y ejemplar trabajo del profesor Joan Bosch, no contamos con ninguna otra referencia; entonces, hace ya más de treinta años, Bosch comunicaba la singularidad iconográfica del conjunto.² De hecho, las insólitas escenas del Antiguo Testamento incluidas en el programa iconográfico de la predela de un retablo junto con otras del Apocalipsis o de santos mártires en el cuerpo; la inédita representación de cuatro ángeles enmarcando el abrazo entre san Francisco y santo Domingo en el segundo piso; o la reproducción de la leyenda del Monte Gargano en una geografía de santuario ideal para la celebración litúrgica de san Miguel, son elementos que, por sí mismos, sin necesidad de otras consideraciones, llaman poderosamente la atención (Fig. 1).

Al mismo tiempo, esta excepcional iconografía va acompañada de un enigmático silencio sobre la fundación del retablo. De la documentación solo conocemos el contrato entre los jurados del término de Castelltallat y el carpintero de Manresa Hilari Orta (2 de junio de 1613) según el cual la construcción en madera debía ejecutarse dentro del primer año siguiente por el precio de 125 libras barcelonesas. El documento obligaba a la generación de «dotze taulons» (cuadros) y tres hornacinas que comprometían albergar en el primer piso tres figuras de bulto: san Miguel, en el centro; a su derecha, san Juan Bautista; y a la izquierda, santa Cecilia. Sabemos, por otra parte, que el 27 de julio

de 1614, el escultor de Vic, Francesc Rovira, por cometido de Hilari Orta, emprendió la talla de las esculturas con el material que el carpintero le confía. El instrumento acuerda acabar las figuras para la quincuagésima próxima, pero desconocemos si, finalmente, las esculturas se ejecutaron o si, con mayor probabilidad, se perdieron porque lo que hoy día vemos en el espacio central del retablo es una talla nueva del arcángel matando al dragón, mientras que en el costado derecho figura la eucaristía y, al otro lado, una talla pequeña del Niño Jesús.³

FIGURA 1.
Vista de conjunto.



Fotografía: Joan Bosch Ballbona.

Este mutismo se extiende, además, al culto a san Miguel a pesar de que constan abundantes referencias de archivo sobre otras prácticas litúrgicas. Así, en la *consueta dels estils de esta Parroquia* del año 1815 que recoge las celebraciones de la antigua costumbre redactada por Francesc Salvany, rector de Castelltallat durante el primer tercio del siglo XVII, solo se cita la celebración de la misa solemne el día del arcángel —un apunte incidental que aparece junto a otras celebraciones— y notas sueltas de archivo sobre la existencia de una cofradía homónima. Por el contrario, a lo largo del tiempo, los registros del culto a san Sebastián, san Martín, san Isidro, san Francisco, san Marcos, la fundación de misas a san Francisco Javier, la fundación de nuevos altares, retablos y/o capillas o las noticias sobre el ritual de gozos de Nuestra Señora del Rosario establecido el año 1620 se suceden.

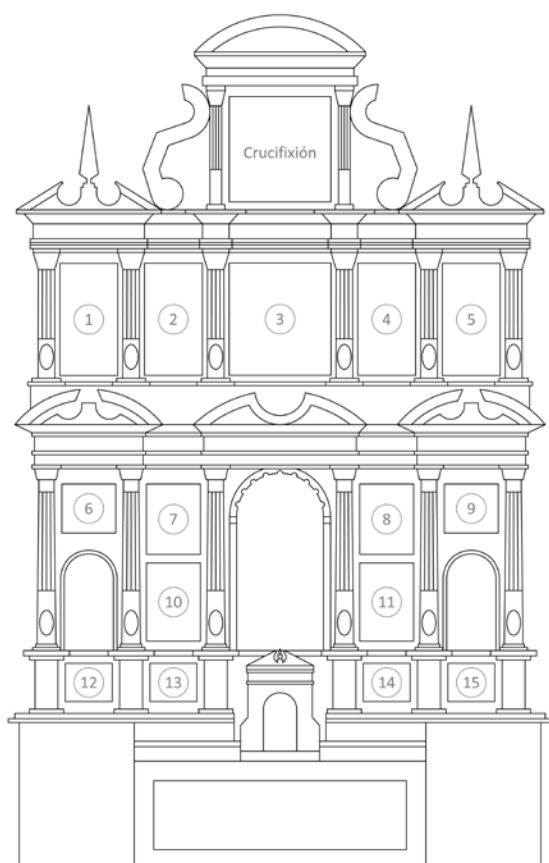
¹ En la época del retablo, la parroquia de Sant Miquel de Castelltallat, perteneciente al obispado de Vic, contaba con dos iglesias sufragáneas: la de Sant Pere de Claret dels Cavallers y la de Sant Pere de Vilalta; a estas iglesias debemos añadir la pequeña capilla de Sant Antoni de Puigdel·lívoll. Deducimos el número de masías a partir de la relación que figura en las *Memorias per formar un nou llibre de Fundacions de esta Parroquia de Castelltallat y sas annexes st. Pere de Claret y st. Pere de Vilalta* del año 1815 donde se declaran hasta veintiocho masías históricas que pagan para celebrar misas. En la actualidad el término de Castelltallat pertenece al municipio de Sant Mateu de Bages (Barcelona).

² Bosch 1990, 160-161.

³ Sitjes 2012.

Comenzamos este trabajo con la descripción iconográfica de las telas. Pretendemos exponer un análisis ajustado de las diferentes escenas atendiendo especialmente a la identidad de los cuatro ángeles del segundo piso; una primera lectura teológica que solo completaremos al final del estudio cuando una vez realizado el itinerario interpretativo podamos ofrecer una visión más certera y de conjunto (Fig. 2).

FIGURA 2.
Proyección del retablo.



LEYENDA

- 1.- Rafael
- 2.- Uriel
- 3.- Abrazo entre San Francisco y San Domingo
- 4.- Miguel
- 5.- Gabriel
- 6.- Martirio de San Juan Bautista
- 7.- Aparición de San Miguel al obispo
- 8.- Milagro del Monte Gargano
- 9.- Martirio de Santa Cecilia
- 10.- San Miguel capitán de los ejércitos de Dios
- 11.- San Miguel encadena al demonio
- 12.- Derrota de Madián
- 13.- Clásico triunfo de Moisés
- 14.- Expulsión del paraíso
- 15.- Escalera de Jacob

Autor: Albert Castanyer Capel.

Tras este examen acometemos las líneas maestras de la tradición escatológica y sobre el final de los tiempos que dotan de sentido el retablo. Una de estas razones, si no la principal, es la generación en la Corona de Aragón, a través de las profecías de san Vicente Ferrer, de un discurso optimista basado en la confianza de una futura

edad de perfección que las nuevas órdenes mendicantes ya anunciaban. En los últimos años del XVI y principios del XVII, cuando los príncipes y el papa pugnaron por legitimar su poder,⁴ esta comprensión fue utilizada como argumento confesional. Además de dar razones para mostrar la subordinación de la potestad temporal a la espiritual, se recurrió a la tradición profética medieval con el fin de anunciar que la unión definitiva de Iglesia y política ya habría llegado o se encontraba muy próxima. Para ilustrar este eco profético desde la mirada teológica, atendemos a las meditaciones de Tommaso Campanella y, sobre todo, al tratado sobre el Anticristo del teólogo barcelonés Onofre Manescal que ejemplifica cómo en la Iglesia catalana se conjugó el acervo propio impregnado de vicentinismo, y también de joaquinismo, con el augurio de una nueva edad de oro.⁵ Utilizamos esta obra, además, para entender que la renovada versión del tiempo escatológico fue decisiva en los numerosos comentarios del Apocalipsis de la época que, como interpretamos, sirvieron de fuente del retablo.

Por último, ofrecemos la lectura iconológica y planteamos alguna hipótesis sobre otras cuestiones abiertas, como la intencionalidad de las telas que recogen la leyenda del Monte Gargano o la singularidad del retablo de Castelltallat que destaca sobremedida entre otras producciones vecinas, las cuales, con el mismo propósito de mostrar la vis de una Iglesia triunfante, optaron por soluciones iconográficas más prosaicas y comunes.

DESCRIPCIÓN ICONOGRÁFICA

La predela contiene cuatro telas que representan escenas del Antiguo Testamento con el mismo denominador común: la manifestación del poder omnímodo de Dios mediante la intervención del «ángel de Dios». En los dos primeros cuadros, ordenados de izquierda a derecha del espectador, el «ángel de Dios» anima a Gedeón a dar batalla contra los madianitas (Jue 6.21); y, en la segunda tela (Fig. 3), entre nubes se muestra en el Paso del Mar Rojo interponiéndose entre los israelitas y los egipcios (Ex 14.16-20). El «ángel de Dios» es una figura exclusiva del Antiguo Testamento que debe distinguirse de la función común de los espíritus celestiales como servidores y loadores del Creador o como mensajeros divinos; cuando en la Biblia «el ángel de Dios» interviene actúa como expresión concreta de Yahvé en la vida humana.⁶ Esta es la lectura que, por ejemplo, Francesc Eiximenis sigue en el capítulo 15 del *Llibre dels àngels*, «com los sants àngels són diversament tramesos a nós e com nos devem haver a ells en diverses maneres». El franciscano precisa que cuando el ángel «parla en persona de Déu, llavors pot ésser adorat així com a Déu», de forma que «aïtal adoració tota va e s'endrega a sol Déu, e no a l'àngel».⁷ De acuerdo con esta idea «el ángel de Dios» es una presentación divina que redundaba en la actuación benéfica y de auxilio al pueblo de Israel, de manera que después del cumplimiento de la tarea encomendada desaparece.

⁴ Prodi 2023, cap. II; Greengrass 2015, cap. 16; Touchard 2000. Para el caso concreto de la Monarquía hispánica, véase Martínez 2018.

⁵ Giglioni 2018; Ernst 1996, 1998; Mas 1982, Intr.

⁶ Ravasi 2000; Coenen, Beyreuther y Bietenhard 1988, vol. I, 129-130.

⁷ Eiximenis 2003, 72.

FIGURA 3.
Paso del Mar Rojo.



Fotografía: Joan Bosch Ballbona.

En las otras dos telas de la predela el poder divino se evidencia mediante la espada de fuego que Dios otorga al querubín para guardar el camino del árbol de la vida en la expulsión del paraíso (Gn 3.24): «Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida»⁸ —escena que anuncia la promesa de Redención—. Y, en la última pintura, la omnipotencia de Dios se muestra cuando su propia figura aparece en el cielo, al final de la escalera de Jacob por donde dos ángeles suben (Gn 28.12), de forma que los espíritus celestiales se conforman como personificación efectiva de la palabra divina (Fig. 4).

FIGURA 4.
Sueño de Jacob.



Fotografía: Joan Bosch Ballbona.

La iconografía del banco se completa con sucesivas imágenes de ángeles en los pedestales de las columnas

portando los instrumentos de la Pasión: el sudario, la escalera, la cruz, la columna de la flagelación, la corona de espinas, la vara de abedul, el flagelo y la bolsa con el dinero de Judas.

En el piso superior cuatro telas expresan el poder del arcángel san Miguel. Este asunto también se divide en dos bloques narrativos cada uno de los cuales se desarrolla, a su vez, en dos escenas distribuidas en la parte inferior. El primer bloque comunica el poder del arcángel, de forma que en la tela situada a la izquierda del espectador vemos a san Miguel que baja del cielo victorioso como capitán de los ejércitos de Dios llevando espada y escudo con la inscripción «Quis ut Deus» —alusión al significado literal del nombre hebreo Mi-hka-el: «Quien es como Dios»— después de arrojar a la tierra a las fuerzas del mal (Ap 12). A sus pies, el dragón y otra bestia se humillan, mientras que el diablo tapa con su mano la visión de la Mujer de Ap 12.1: «Un gran signo apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza». No entraremos en las intrincadas disquisiciones interpretativas sobre la mujer apocalíptica, pero tanto si como la tradición señala representa a María o a la Iglesia como si es la metáfora del pueblo de Dios y su descendencia, se hace evidente, de la misma manera que en la propia imagen del arcángel, la intención de teofanía triunfante.⁹ De hecho, el capítulo 12 del Apocalipsis es el punto culminante de la lucha contra las fuerzas antagónicas, el que anticipa la victoria definitiva de la gran esposa frente al mal que podemos leer en los capítulos posteriores.¹⁰ La segunda escena completa el carácter triunfal con la derrota definitiva del dragón: el ángel sostiene en su mano izquierda la cadena con la que mantiene inmovilizado al diablo, mientras que en la mano derecha lleva la llave del abismo donde arrojará y encerrará a Satanás según Ap 20.1-2.

Por encima de estas telas se representan dos episodios de la leyenda de las apariciones de san Miguel en el Monte Gargano.¹¹ En la primera figura el milagro del arcángel cuando el pastor Gargano recibe el impacto de la flecha envenenada que él mismo había disparado contra un toro escapado del rebaño. La pintura muestra al pastor con el arco en la mano en el momento en que la flecha da media vuelta y se dirige hacia él rodeado de numerosos espectadores que presencian el milagro; mientras que arriba, en la montaña, en el fondo de la escena, el bovino padece en la entrada de una cueva. Siguiendo con la leyenda del Monte Gargano, en la segunda pintura asistimos al momento en que el arcángel se aparece al obispo ordenándole la construcción de un santuario en su honor; templo que podemos ver erigido entre singulares formas rocosas que recuerdan la vecina montaña de Montserrat (Fig. 5).

En los extremos de este piso se exponen dos episodios de degollación que aportan un nuevo matiz temático: el martirio de quienes padecen por dar testimonio de Jesús y anunciar la palabra de Dios. En el ángulo izquierdo se sitúa la degollación de san Juan Bautista con el ángel sosteniendo la bandeja donde el verdugo ha de depositar la cabeza; y, en el lado opuesto, la decapitación de santa Cecilia.

⁸ *Biblia de Jerusalén*.

⁹ Boto 2002-2003.

¹⁰ Allo 1921.

¹¹ Vorágine 1997, 2, 621.

FIGURA 5.
Aparición del ángel al obispo (leyenda del Monte Gargano).



Fotografía: Joan Bosch Ballbona.

En el segundo cuerpo cuatro telas representan en las calles laterales a los arcángeles Rafael, Uriel, Miguel y Gabriel, mientras que el espacio central, más amplio, está ocupado por el abrazo entre santo Domingo y san Francisco (Fig. 6). Desde la creación de las órdenes mendicantes, sus fundadores fueron reconocidos respectivamente con Elías y Enoc. Conforme a esta filiación, la *Leyenda aurea* recoge el abrazo entre ambos que se produjo en Roma y que simboliza el compromiso de colaboración para llevar el evangelio a todas las partes del mundo.¹² La tradición exegética medieval identificó Elías y Enoc con los dos testigos del Apocalipsis (11.3): «pero haré que mis dos testigos profeticen durante mil doscientos sesenta días, cubiertos de sayal». Según el relato proverbial de la Iglesia, estas figuras todavía están vivas (Gn 5.24 y 4 Re 2.11-12) de forma que volverán finalmente para cumplir su misión: combatir con la predicación al Anticristo y anunciar la segunda llegada triunfal de Cristo después de la difusión universal del evangelio del Reino antes del Juicio Final. En esta consideración, el abrazo entre san Francisco y santo Domingo, que como evidencian los edificios de tipo clásico que enmarcan la escena se produce inequívocamente en Roma, junto a los cuatro arcángeles, adquiere una dimensión mística; un gesto que, como veremos, explica y da sentido al retablo.

¹² Vorágine 1996, 1, 440-456.

FIGURA 6.
Abrazo místico entre san Francisco y santo Domingo con los cuatro ángeles.



Fuente: Patrimoni Cultural de la Diputació de Barcelona.

Por lo que respecta a los arcángeles, reconocemos la identidad por sus atributos: Rafael el bastón de peregrino; Uriel el libro (Fig. 7); Miguel la espada; y Gabriel el lirio. Cada una de las cuatro telas va acompañada de escenas que, en un segundo plano, completan la identificación a la manera de los grabados que Crispijn van de Passe (1564-1637) ejecutó basados en las invenciones de Marteen de Vos.¹³ Conforme a esta disposición episódica, en segundo término, vemos a Rafael guiando al ciego; a Uriel reprendiendo a Esdras; a Miguel deteniendo el brazo de Abraham en el sacrificio de Isaac; y a Gabriel bendiciendo a Zacarías.

Lo insólito es la inclusión de Uriel como cuarto arcángel puesto que la Biblia solo recoge los otros tres, aunque diversos pasajes del texto sagrado citan un septenario angélico sin especificar los nombres; otras tradiciones, en cambio, los identifican incorporando en el catálogo a Uriel.¹⁴ El Libro cuarto de Esdras —también conocido como el Apocalipsis de Esdras— hace referencia a Uriel, pero este texto no fue escritura canónica si bien la Vulgata Sixto-Clementina (1592) lo incorporó en el apéndice. Por otro lado, existía una tradición en torno a su figura como el jesuita Martín de Roa reconocía:

Ahora de solo tres tenemos cierta noticia por las divinas letras que nos lo dieron a conocer: san Miguel, san Gabriel, san Rafael bien que en el libro cuarto de Esdras se nombra también Uriel que, aunque no es escritura canónica, tiene mucha autoridad y este nombre recibido de muchos sanctos y padres de la Iglesia.¹⁵

Y que el monje benedictino Blasco de Lanuza exponía de forma todavía más explícita:

¹³ Esta serie de ángeles intitulada *Angelorum Icones* ejecutada hacia 1575 fue profusamente utilizada por los obradores sevillanos del siglo XVII. Véase Navarrete 1998, 244.

¹⁴ El septenario angélico está en el *Libro de Tobías*, en Ezequiel y en el Apocalipsis. Para el septenario angélico, véase González 2022; Doménech 2009.

¹⁵ Roa 1634, 14.

FIGURA 7.
El ángel Uriel.



Fotografía: Joan Bosch Ballbona.

Que es muy frecuente el nombre de Uriel para el ángel bueno en las Escrituras de los santos. Podría alguno reparar en que la Iglesia Católica solo admite tres nombres de ángeles: Miguel, Gabriel y Rafael como vemos en el Concilio Romano, el qual presidió el pontífice Zacharías y se alega en la vida de san Bonifacio y parece que condenó este nombre con otros porque usava dellos Adalberto herege. A esto responden gravísimos autores que la Escritura canónica no trae este nombre Uriel pero no lo reprueba como erróneo ni malsonante. Unos nombres mágicos y fingidos de ángeles reprobó Zacharías porque usava dellos en mal sentido Adalberto y fueron examinados en aquel concilio declarando que eran nombres de demonios. Y aquí Uriel se interpreta fuego de Dios y se hallava este nombre en algunos libros que tratan de los siete celebrados en las letras sagradas con título de príncipes, aquellos que siempre asisten a su Señor por modo superior a los demás [...] Que Uriel sea nombre de santos ángeles es común parecer de los Santos Padres, véase san Ambrosio y san Isidoro, apruébanlo san Buenaventura, Andrés Cesariense, Alberto Magno, Sixto Senense y otros que cita Alcasar, Sofronio, arzobispo constaciense, y él dize que David llama a los ángeles de guarda, fuego abrasador [...] Es Uriel el santo ángel custodio y fuego que abrasa el alma en divino amor, como experimentó el santo abad Evagrius.¹⁶

En todo caso, aunque hubo teólogos que obviaron la existencia de Uriel y otros que rechazaron explícitamente cualquier otro nombre que no fuese estrictamente

canónico, en la línea de la teología de san Pablo que advirtió del peligro de la angelolatría,¹⁷ la reunión de estos cuatro espíritus celestiales no era extraña a la teología católica. De hecho, en su papel esencial de mediadores entre el cielo y la tierra durante la celebración de la misa,¹⁸ los cuatro arcángeles monopolizan la jerarquía litúrgica al situarse, por ejemplo, en torno al Sol eucarístico del Transparente de la catedral de Toledo;¹⁹ o, siguiendo con la metáfora solar y eucarística, repartiéndose las cuatro partes del mundo: «la del Oriente a san Miguel; la del Occidente a san Rafael; la del Setentrion a san Gabriel; y la del Mediodía a san Uriel», a fin de comunicar «los rayos de su santidad a todo el orbe».²⁰ Podríamos seguir con otras referencias, pero tomamos estos ejemplos como paradigmáticos del uso de los cuatro arcángeles en la época y, al mismo tiempo, como muestra de la capacidad de imaginar el mundo de los ángeles: dos, tres, cuatro, siete, nueve, son números que se repiten constantemente cuando los espíritus celestiales entran en escena y que tienen la particularidad de singularizar las existencias, de apropiarse la realidad a base de adjudicar números y nombres, posiciones y distinciones que actúan como modelos ideales del mundo. De todas las agrupaciones, la organización triádica de los ángeles es la más conocida sobre todo desde que los trabajos de Dumézil y Duby advirtieran de su importancia en la formación de la ideología de los pueblos indoeuropeos y en el modelo jerárquico de la sociedad feudal.²¹ Pero no es ni mucho menos la única pues la función de la materia angélica: dotar de significado nuevo a los significantes, de convertirse en instrumento generador de inéditas y continuas analogías que proporcionen sentido a la ilegibilidad de la Providencia divina, rica gramática colmada de variantes y combinaciones, traspasa los límites de cualquier corsé.²²

En el retablo de Castelltallat, la posición de los cuatro arcángeles junto al abrazo místico y la condición de atalaya de la propia iglesia armonizan una lectura asociada a la predicación y a los predicadores, a la misión evangélica de las órdenes mendicantes de comunicar veloces —como los ángeles— la buena nueva de la salvación a toda la humanidad antes de que llegue el fin, de acuerdo con el discurso apocalíptico de Jesús en Mateo 24.14: «Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin». Este discurso marca el propósito del retablo de manera que en las próximas páginas esperamos ofrecer las claves que permitan, finalmente, completar el sentido iconológico de los cuatro arcángeles y la intención del resto de escenas.

¹⁷ En sus cartas a las comunidades cristianas san Pablo advirtió del peligro de la angelolatría y, en concreto, del falso ángel de luz, *Segunda Epístola a los Corintios* 11.14.

¹⁸ Daniélou 2006; Peterson 1957.

¹⁹ Ayala Mallory 1969, 268; Prados 1976, 387.

²⁰ Bonafé 1659, 137.

²¹ Duby 1978; Dumézil 1982, 205-248; Roques 1983, 35-67.

²² Para la variedad de ángeles, véase Davidson 1971; Teyssèdre 1986. Para la capacidad de la materia angélica de imaginar el mundo, véase Corbin 1995; Certeau 1989, 195-228.

¹⁶ Lanuza 1637, 59-60.

LA NUEVA EDAD DE ORO ANUNCIADA POR SAN VICENTE FERRER

Para ello debemos retroceder hasta el siglo XIII, cuando en la Corona de Aragón se desarrolló una tradición simbólica propia respecto a los acontecimientos del final de los tiempos impregnada de joaquinismo y de franciscanismo espiritual.²³ Ya en el siglo XV, con una enorme repercusión a causa de la gran cantidad de sermones manuscritos y/o profusamente editados en las principales imprentas europeas, san Vicente Ferrer renovó estas profecías entre las que sobresale la dimensión apostólica mediante el establecimiento de las órdenes mendicantes.²⁴ San Vicente entendió que «el evangelio fue predicado y aún se predica hoy diariamente por las órdenes de los santos Domingo y Francisco en todo el mundo. Y después de esta predicación vendrá enseguida la consumación y destrucción de este mundo por el Anticristo y los suyos».²⁵ Comprendió que, en su papel de mensajeros de Dios, equiparable al que en las respectivas épocas de tribulación ejercieron Moisés, Noé, Amós, Jonás y Nahum, Jeremías o san Juan Bautista, se encargaban de difundir el evangelio a todos los rincones de la tierra anunciando al mismo tiempo una *renovatio mundi*, una futura época de perfección. Esta ocurriría tras la muerte del Anticristo cuando el clero tornará a la pobreza y vendrá la «reunión de los hombres en la unidad de la fe cristiana, tras haberse visto engañados por las falacias del anticristo».²⁶ Además, persistiendo en la idea de grey triunfante, identificó el tiempo de la Iglesia con el zodiaco, de manera que Capricornio coincidiría con el Juicio Final mientras que Acuario y Piscis conformarían la época de beatitud y plenitud a la que finalmente llegaría la reunión de los fieles. Y, con idéntico sentido, comparó las siete fases de la luna con el desarrollo histórico de la cristiandad: la perfección se alcanzaría en la séptima fase cuando, después de la muerte del Anticristo en el sexto *status*, la Iglesia «erit perfecta quia tunc omnes ad fidem Christi revertentur».²⁷

En su clásico estudio sobre las profecías medievales, Marjorie Reeves²⁸ apuntó la existencia de esta lectura esperanzada que contrasta con los otros grandes temas de los sermones de san Vicente Ferrer: los terribles vaticinios apocalípticos, la denuncia de las costumbres, la debilitación de la fe religiosa, la convicción de un próximo fin del mundo o el espantoso aviso de que el Anticristo ya habría nacido en su tiempo.²⁹ Este discurso profético de reforma y de renovación adquirió fuerza en los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII cuando no solo se rechazó la pérvida razón de Estado de Maquiavelo, sino la posición confesional de Giovanni Botero que vio en la religión una herramienta

para conservar el poder político y no un motor de cambio, de transformación mediante el solo poder de la profecía.³⁰

Así lo entendió otro dominico, Tommaso Campanella, quien utilizó la interpretación confiada de san Vicente Ferrer en sus *Articuli prophetales*³¹ —de igual forma que la de otros miembros de la orden como santa Brígida, santa Catalina de Siena, Joaquín de Fiore o Savonarola a quien en este tiempo se intentó canonizar—³² para señalar la unión de todas las naciones antes del fin —«reformationem et nationem ante finem saeculi»—³³ en una única república cristiana bajo una ley y un solo pastor, dominio universal del Sumo Pontífice. En este nuevo siglo de oro —«saeculum aureum» que debía suceder a la iniquidad del «saeculum machiavellasticum»—,³⁴ el Papa promete nuevos predicadores apostólicos y angelicales —«et papam promittit angelicum, novos praedicatores apostolicos»— en un contexto de renacimiento general del mundo cuando todo retorne a los orígenes, a la reconciliación final de naturaleza y razón, política y religión.³⁵ De acuerdo con esta concepción, la autoridad de san Vicente Ferrer resultaba fundamental a fin de validar la próxima llegada de gran número de religiosos que renovarán y reformarán la Iglesia bajo la autoridad del Papa angélico —«ponunt numerum religiosorum multum, qui miraculis et verbis coelstibus Ecclesiam erigent, et reformabunt sub papa angelico»—,³⁶ tiempo que Campanella anunciaba muy próximo.

Como testimonio de esta lectura profética de la historia conservamos el lienzo de Alonso Cano, *La predicación de San Vicente Ferrer* (h 1644 -1645) (Fig. 8). Los dos bebés de la tela representan la alegoría del primitivo y del nuevo catolicismo, mientras que la madre que abraza a esta última criatura personifica la Iglesia. Con su mano derecha tocando la tierra, la madre Iglesia gira el rostro y eleva la vista hacia el santo valenciano que, en su predicación y con Savonarola orante a sus pies, mira al frente, al futuro, conformando una escena que en conjunto glosa la renovada esperanza profética en el triunfo definitivo de la Iglesia.³⁷

EL TRATADO DE MANESCAL

En 1609, pocos años después de que Campanella compusiera en la cárcel los *Articuli prophetales*, desde la trona de la catedral de Barcelona, el teólogo barcelonés Onofre Manescal³⁸ predicaba sobre el Anticristo. Los sermones se editaron a modo de ensayo formando parte de una obra más amplia intitulada *Miscellánea de tres tratados* (Barcelona, Sebastián Mathevad, 1611). Se

²³ Bohigas 1920-1922; Carreras y Carreras 1939-1943, vol. 2; Ramis 2015; Arcelus 1991.

²⁴ Para una lectura teológica de los sermones vicentinos, véase Esponera 2007; Toldrà 2007.

²⁵ Vicente Ferrer 2019, 1239.

²⁶ Vicente Ferrer 2019, 1247.

²⁷ Beati Vicentii 1573, 199v. En el mismo sentido con las órdenes mendicantes como protagonistas del séptimo estado, véase Vicente Ferrer 1973, sermó XX. Para otra lectura astrológica del paso del tiempo, véase Vicente Ferrer 2006, 29, 80; Perarnau 1999, 313.

²⁸ Reeves, 1993, 171.

²⁹ Losada 2019; Navarro 2019.

³⁰ Gotor 2002, 1-25.

³¹ Campanella 1977.

³² El general de los dominicos, Ippolito Maria Beccaria, hacia 1597-98, bajo el pontificado de Clemente VIII, propuso la retirada de los pocos escritos de Savonarola que aún estaban en el Índice y planteó el inicio de su canonización, véase Carderi 1960.

³³ Campanella VIII, 112-113.

³⁴ Campanella VIII, 88-89.

³⁵ Ernst 2002; Delumeau 2014, 253-268.

³⁶ Campanella XII, 183.

³⁷ La referencia proviene de la copia conservada en la Colección del Banco de Santander. Para la ficha de la obra véase Calvo 2001, 85-86. Para la identificación de Savonarola, véase Bassegoda 2008.

³⁸ Sobre Manescal, véase Galdeano 2021; González 2011; Roig 1976; Díaz 1995, V, 103-104.

trata de una *ensalada* de textos —como el propio autor calificaba su obra— compuesta de un primer tratado sobre el discernimiento de espíritus —la forma de diferenciar las profecías, visiones y revelaciones falsas de las verdaderas—; de un segundo tratado sobre el Anticristo; y, por último, de un conjunto variado de sermones.

FIGURA 8.
Predicación de san Vicente Ferrer.



Fuente: Colección Banco Santander.

Tomamos el *Tratado segundo De Antichristo* como una muestra de la concepción sobre el final de los tiempos de la época a la vez que glosa la tradición recibida y renovada por san Vicente Ferrer. Manescal cita al santo valenciano en el primer libro donde reconoce su papel de verdadero profeta avalado por la Iglesia; mientras que en *De Antichristo* solo lo nombra de forma tangencial. A pesar de este silencio, los argumentos más trascendentes del tratado coinciden con los sermones vicentinos. Entre estos motivos destaca la concepción del tiempo dividido en los doce signos del zodiaco, de manera que, con el paso de las eras, tras la muerte del Anticristo en Capricornio, el Sol: Cristo entrará en Acuario: «por todo aquel tiempo [era de Acuario] lloverá Christo Nuestro Señor grande abundancia de misericordias y dones en su Iglesia Santa para consuelo de los buenos y reparo de los que en aquel tiempo avrán vacilado». Tras Acuario sucede Piscis, era en que «no avrá más pecados en el mundo, no tendrán los buenos más trabajos, todo será primavera de gusto, regado y contento», puesto que habrá

llegado el «segundo advenimiento de Christo».³⁹ Pero antes de que esto ocurra vendrán los dos testigos del Apocalipsis, Enoc y Elías, que «predicarán mil doscientos y sesenta días, vestidos de sacos», y a los cuales otros «grandes siervos de Dios», miembros de todas las órdenes religiosas, que

les ayudarán y con grande ánimo y espíritu bolverán por la honra de Dios aunque padezcan martyrio y pierdan la vida por la honra de Dios como perderán muchos. No faltarán en este santo ministerio clérigos (que aunque pese a los hereges en todos estados ay grandes siervos de Dios) los quales emprenderán con muchas veras la predicación evangélica y resistirán a Antichristo sin temer ni poder ni amenazas.⁴⁰

A continuación, en la línea del santo valenciano, Manescal trama un extenso e interesante discurso sobre el papel de la predicación y de los predicadores que, entre otras cuestiones, relaciona con los ángeles —«por ángeles entienden los santos a los predicadores»—;⁴¹ equipara su función a la del penitente —«predicarán con este hábito [de saco] penitencia dando a entender que para aplacar la ira de Dios uno de los medios buenos es la penitencia»—;⁴² y, además, identifica a los predicadores con las atalayas —«yo imagino a los predicadores como a las atalayas que están en los montes y lugares altos»—.⁴³

Más allá de la tradición vicentina es necesario subrayar que, siguiendo la línea profética, Manescal augura el fin de los imperios mundanos los cuales, tras el advenimiento y la muerte del Anticristo, acabarán en la plenitud de la Iglesia. Reconoce que únicamente existe el dominio eterno de Cristo el cual «reynará en la casa de Iacob para siempre y su Reyno no tendrá fin. Todos los demás reynos han tenido fin y lo tendrán los que oy son».⁴⁴ Y aunque a diferencia de Campanella no concibe el poder absoluto del Papa sobre los príncipes del mundo y tampoco hace alusión de forma explícita a una nueva edad de oro, señala —como veremos más adelante con la literatura apocalíptica y escatológica de la coyuntura— el estado de esperanza que en ese momento se encontraban los creyentes: la «vigilia del día próspero que se les espera».⁴⁵

En todo caso, cumpliendo con la ortodoxia teológica, en la obra del teólogo barcelonés queda descartado el milenarismo;⁴⁶ esto es, la creencia de que, tras la victoria sobre el Anticristo, después de la resurrección de los justos, habrá un milenio durante el cual se establecerá el Reino de

³⁹ Manescal 1611, 170.

⁴⁰ Manescal 1611, 123.

⁴¹ Manescal 1611, 146.

⁴² Manescal 1611, 140.

⁴³ Manescal 1611, 142.

⁴⁴ Manescal 1611, 163.

⁴⁵ Manescal 1611, 170.

⁴⁶ Los primeros exégetas católicos comprendieron Ap 20, 1-6, el pasaje que avala el milenarismo, en sentido literal, pero tras la crítica de san Jerónimo y la prohibición de san Agustín (*La Ciudad de Dios*, lib. XX) de interpretar el Apocalipsis en clave milenarista por su «espiritualismo abstractamente alegórico» (cfr., Auberbach 1998, 85), los comentaristas solo admitieron el lapso entre la Encarnación y el Juicio Final, véase Feuillet 1963. En este período la presencia del Anticristo anunciará el fin, pero antes la predicación del Evangelio del Reino llegará a todo el mundo, véase Delumeau 2019; Cohn 2015; McGinn 2013.

Cristo con los santos sobre la tierra. Una idea que podría sugerir el establecimiento de una *comunidad espiritual* que la orden de san Francisco tendió a considerar en la figura de su fundador y en su propia orden.⁴⁷ Quizás, por ello, para cerrar la puerta a cualquier vinculación milenarista, el teólogo barcelonés no cita ni una sola vez a san Francisco ni a los frailes menores mientras que cree que santo Domingo es el espejo del predicador penitente a imagen de Enoc y Elías. Y tampoco menciona al adalid del milenarismo, el abad calabrés Joaquín de Fiore, que en su particular concepción anunciaba el tiempo del milenio, la Tercera Edad o Edad del Espíritu Santo.⁴⁸ Pero este silencio no significa el desprecio por el abad calabrés, puesto que en un sermón, incluido en otra obra del teólogo barcelonés, validaba su autoridad teológica que situaba al mismo nivel de san Vicente Ferrer; aseguraba que ambos teólogos ya profetizaron la Compañía de Jesús.⁴⁹ Esta referencia nos sirve para mostrar el influjo del joaquinismo en esta primera Edad Moderna que se evidencia en un comentario anónimo de la obra del abad calabrés, *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamenti*, intitulado *Breviloquium* considerado el introductor del joaquinismo en la península ibérica. Una nota de censura a esta obra de Lluís Joan Vileta (m. 1583), catedrático de la escuela Iuliana de Barcelona que acompañó al obispo Guillem Cassador al concilio de Trento,⁵⁰ expone hasta qué punto este discurso profético se consideraba en la Catalunya de finales del siglo XVI. Aunque la cita es extensa, permite introducir al lector en la cuestión:

Este libro intitulado “Summa de la Concordia del Nuevo y Viejo Testamento” está muy guardado en la librería del Asseo de Barcelona, escrito de pergamino y figurado con muy lindas figuras, no se sabe su propio autor, solo se dice, que lo scrivió Pedro Fort, vecino de Barcelona, en el anno MCCCCLV. Diéronle algunos antiguos muy grande autoridad, e el Cabildo e Ciudad de Barcelona lo tienen en grande cuenta, por lo que lo han oýdo alabar a muchos, que hauiendole leydo se maravillavan de las grandes concordantias de los dos Testamentos que en el uehían por modo de prophetia, la qual les parecía ser conplida en gran part delo passado e assí pensauan qué podría ser de lo venidero. El intento del autor es mostrar el discurso de la Yglesia fasta el fin del mundo e assenya ladamente en sus partes principales de los Pontificados, Monarchías, Imperios, Reynos, e otros stados, personas e acaescimientos notables, los quales a punta auer sidos o auer de ser en la Yglesia conforme y en correspondencia de lo que acontesió a la synagoga por ser esta figura de aquella. Y con presupuesto que el orden y progreso que huvo en el Viejo Testamento hasta la primera venida de Nuestro Señor Jesu Christo para ser jugado de los hombres es figura y retrato del orden y progreso del Nuevo Testamento hasta la segunda venida de Jesu Christo para jugar a los hombres. Y porque hablar sin fundamento sería grande temeridad o atrevimiento humano, quiere lo fundar sobre prophetías reueladas por voluntad divina, especialmente de Daniel en el Viejo Testamento, de la Apocalipsi en el Nuevo: con las interpretaciones de algunos doctores y muchas vezes del Abad Joachim, al qual paresçe dar maior autoridad de la que él tiene entre hombres dotos y píos. Por donde, paresçe que los que tanto se marauillan

de esta obra, si son hombres entendidos, tienen más cuenta del ingenio e invention del autor que de la autoridad del que en él se trata, cuyo argumento rasón y orden se declara en el Prólogo, de donde con lo que está dicho se pueden sacar algunas reglas par[a] mejor entender el propósito y entento que lleva el autor.⁵¹

En la concordia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en la profecía cumplida «en gran part delo passado», la Iglesia aspiraba a cimentar con seguridad y confianza su propio tiempo y el porvenir. Las alusiones a las profecías reveladas del Libro de Daniel y del Apocalipsis, posteriormente interpretadas, y el cumplimiento del avance escatológico, manifiestan una visión optimista respecto al progreso espiritual de la Historia hacia la segunda venida de Cristo.⁵² Como Henri de Lubac o Gian Luca Potestà han expresado, la esperanza de un tiempo futuro de perfección terrenal es el principal legado del abad calabrés que en estos últimos años del XVI y a lo largo del XVII vivió su mayor momento de gloria.⁵³

Pero para entender la trascendencia del joaquinismo en este período de la Edad Moderna debemos echar la vista atrás, a los teólogos de la generación de Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, san Pedro de Alcántara, san Ignacio de Loyola o san Juan de Ávila, y también a la posterior formada por santa Teresa, san Juan de la Cruz, fray Luis de Granada o Diego de Estella, autores que formularon básicamente una espiritualidad muy ligada a la oración y a la interpretación textual y literal del Nuevo Testamento que debía servir de guía para el creyente. En esta teología cristocéntrica,⁵⁴ la especulación escatológica quedaba prácticamente excluida de manera que apenas encontramos referencias al Apocalipsis, a los vaticinios del Libro de Daniel —si no es como causa de historia— o al discurso escatológico de Jesús en el Nuevo Testamento (Mateo 24; Marcos 13; Lucas 21. 5-36).

LOS COMENTARIOS DEL APOCALIPSIS

Sin embargo, en la generación teológica posterior, un tanto olvidada por el protagonismo de la polémica *de auxilis* o diluida por/en el peso teológico del Siglo de Oro pues muchos intérpretes actuaron de epígonos de los grandes místicos, se aprecia una renovada espiritualidad. Esta estaba vinculada al problema del destino último, al fin del proceso del tiempo y a la preocupación por la redención humana en un contexto de lucha contra los reformados que vieron en el Papa al Anticristo.⁵⁵ A estos autores, Alfonso Salmerón, José de Acosta, Bras Viegas, Benito Pereyra, Cornelius Lapide, Luis de Alcázar, Roberto Bellarmino, Tomás de Maluenda o Francisco de Ribera, en su inmensa mayoría jesuitas, debemos los comentarios más influyentes del Apocalipsis. Estos comentarios, depurados de toda sospecha de joaquinismo milenarista, se caracterizan por la analogía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, por la comprensión

⁴⁷ Ratzinger 2010, cap. 1.

⁴⁸ Trías 2000, lib. III.

⁴⁹ Manescal 1602, f. 150v.

⁵⁰ Sobre Vileta, véase Madurell 1964; Fernández Luzón 2005; Galdeano 2017.

⁵¹ Arcelus 1991, LXXX- LXXXI.

⁵² Uscatescu 1959; Taubes 2010.

⁵³ Potestà 2010; Lubac 2011.

⁵⁴ Pego 2004; Serés 2003; Vilanova 2001; Cilveti 1974; Sesé 2008; Sebastián 2020.

⁵⁵ Dubois 1977.

del Apocalipsis en el tiempo histórico en el que fue escrito a fin de evidenciar el triunfo de la Iglesia en todas las épocas y por la interpretación anagógica de la Biblia.⁵⁶

La obra de Manescal no se distingue especialmente por sus comentarios simbólicos o místicos y tampoco es original en sus fuentes, si bien es fácilmente comprensible y didáctica, de recta doctrina podríamos decir. Tanto es así que, entre la larga lista de textos sumamente abstrusos que desde los campos católico y reformado pugnaron por fijar una teología definitiva sobre el fin del mundo, adquiere interés por la claridad de sus exposiciones. En cambio, en la línea más erudita se encuentra la obra del dominico de Játiva Tomás Maluenda (1565/66-1628), *De Antichristo libri undecimus* publicada en Roma el 1604, y en una edición corregida y aumentada (*De Antichristo libri XIII*) en Valencia el 1621 y finalmente en una publicación definitiva en Lion el 1647. Se trata de un texto escrito en latín que recoge la tradición patrística primitiva, griega y latina y también los comentarios contemporáneos, las profecías sibilinas y las formuladas por los escritores judíos.⁵⁷ En el primer tomo, Maluenda expone las circunstancias de la llegada del personaje escatológico, y en el segundo los tres años y medio de su persecución contra los cristianos hasta su derrota final. El dominico adopta la visión optimista del tiempo escatológico, la creencia en una futura renovación general tras la derrota del Anticristo que, entre otros, había sido anunciada por san Vicente Ferrer y Joaquín de Fiore al que reconoce como verdadero profeta. Esta esperanza de regeneración se ve fortalecida por la sensación de que la evangelización total del mundo ya se estaría cumpliendo mediante la labor de los predicadores y de los frailes menores, como san Vicente Ferrer anunció, a los que Maluenda también añade otras órdenes incluyendo las nuevas religiones reformadas:

En fin, abracemos finalmente en nuestro pecho aquella admirable aseveración sustentada en sólida verdad del varón apostólico San Vicente Ferrer, de que el santo evangelio de Cristo [sea predicado] por medio de los predicadores y de los frailes menores, y también los agustinos, los jesuitas y otros de otras órdenes [...] y finalmente ser predicado plena y generalmente en las regiones cultivadas de la raza humana de todo el mundo; por supuesto, en todas las tierras e islas tanto del Viejo como del Nuevo Mundo.⁵⁸

Predicadores de todas las religiones que comparaba con ángeles veloces consagrados en llevar la palabra de Dios a todos los confines de la tierra:

Así que los ángeles son rápidos. Por ahora se irán las riendas. Sin duda, estos pueden entenderse como heraldos de la palabra divina y predicadores del evangelio, es decir,

⁵⁶ Barbuto 1994.

⁵⁷ Gilbert 1998; Caro 1978.

⁵⁸ «Denique toto complectimetur pectore admirabilem illam ac solida veritate subnixam viri Apostolici S. Vicentii Ferrarii assertionem, sacrum Christi Evangelium per Fratres Praedicatores ac Minores, adde etiam Augustinianos, Iesuitas et alios aliorum Ordinum [...] praedicari, ac tandem plenarie, atque generaliter praedicandum in totius orbis humano genere culti regionibus, nimirum in cunctis terris ac insulis tam Veteris quam Novi orbis».

eclesiásticos y religiosos de todas las órdenes, los dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas, que constantemente son enviados a aquellas regiones y que trabajen vigorosamente para infundir de fe a aquellas naciones cristianas.⁵⁹

La trascendencia del despliegue glorioso de los *virii apostolici* que culmina con el posterior y definitivo triunfo sobre el Anticristo es característico de las interpretaciones del Apocalipsis en este primer período de la Edad Moderna; énfasis en el protagonismo cardinal de todas las religiones a fin de completar el ciclo triunfal de la Iglesia, la universalización total del cristianismo que impedía la parusía. Entre todos los signos, estos comentaristas recurrieron frecuentemente al discurso escatológico de Mateo 24, pues revela con precisión el convencimiento de que superada las tribulaciones de la Reforma llegaría la consumación escatológica. Un plan muy alejado del pesimismo del siglo anterior cuando, en plena confrontación con los reformados, se auguraba el triunfo de la herejía en una edad calificada de «decrépita y postrera»:

Veremos muchas y muy perniciosas herejías y scismas que se han sembrado en ella, por industria del demonio y de sus ministros y duran hasta oy lo qual ansí junto es indicio y manifiesto de que no tenemos muy lexos el último día del Juyzio y que el mundo se quiere acabar [...] De manera que con razón se puede llamar esta la Edad Decrépita y Postrera de la Iglesia Militante pues (según nuestra fe) ella y este mundo se han de venir a fenecer y acabar juntos para passar desta Iglesia a la Triumphante y Cesstial Hierusalem y a la Santa Congregación de los Hijos de Dios.⁶⁰

EL APOCALIPSIS DE LUIS DE ALCÁZAR

De todos los comentarios del Apocalipsis, las meditaciones del jesuita Luis de Alcázar (1554-1613) fueron probablemente las más conocidas y reconocidas en la coyuntura a pesar de su enorme complejidad.⁶¹ Con el título *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Antuerpiae, Ioannes Keerbergium, 1614) fue publicada acompañada de

⁵⁹ «Ita angeli veloces. Ibunt enim nuncum lores. Hos proculdubio intelligi posse divini verbi praegones atque evangelii praedicatores nempe ecclesiasticos viros ac religiosos omnium ordinum praesertim Dominicanos, Franciscanos, Augustinianos, Iesuitas, qui in ellas regiones continenter mittuntur et strenuam operam savant ut gentes illas christiana imbuant fide».

⁶⁰ Illescas 1606, *Prólogo*.

⁶¹ Francisco Pacheco glosó la obra de Alcázar así: «Qué lugar tenga entre los escritores eclesiásticos, dígalos su Apocalipsis, cuyas alabanzas son a la medida de la eminencia de los que lo leen. Y la exageración de él excede a lo que se oye de los otros libros que han salido en nuestros tiempos. Algunos de dentro y fuera de la Compañía sintieron (mirando la pureza de su vida) que la explicación del Apocalipsis había sido revelada. Porque uno de los más doctos escribe así: muchos han intentado declarar el Apocalipsis, ninguno lo ha conseguido sino él; todo enigma de principio a fin apeó; tan conforme a la doctrina recibida de la Santa Iglesia, que no parece sino que como San Juan tuvo revelación para envolver su profecía en dificultades, él la tuvo para manifestarlas. Con tanta grandeza hace evidente el intento con su declaración (no medigada de otros) que debe juzgarse por obra milagrosa, dada gratis a este padre», Pacheco 1983, 259.

veinticuatro magníficos grabados diseñados por el poeta-pintor Juan de Jaúregui.⁶² Diez años antes, en 1603, Alcázar imprimió⁶³ una glosa que anticipaba las dos partes en que se divide la obra: los once primeros capítulos que se ocupan de la reprobación del pueblo judío y la superación de la sinagoga; y, los siguientes, que tratan del ocaso de la gentilidad hasta la victoria definitiva de la Iglesia. En conjunto, la obra se caracteriza por su carácter triunfal pues, la Iglesia, tras sufrir sucesivas persecuciones, siempre sale vencedora y fortalecida, de forma que como ha señalado el padre Francisco Contreras, el más agudo glosador del texto, interpreta el Apocalipsis como la teología de una Iglesia invencible, de «un pueblo en marcha, en el *gesto misionero* de predicar siempre y a todo el mundo».⁶⁴

Lo más interesante para nuestro estudio es que el jesuita incorpora en sus comentarios una particular teología del espíritu al considerar que determinadas virtudes encierran el grado supremo de perfección divina; cuestión que explica el sentido de los cuatro ángeles de Castelltallat. Recordemos que el Apocalipsis es un diálogo entre un lector y la comunidad constituida en asamblea litúrgica. Al comienzo del culto, el lector desea a la congregación la gracia y la paz de parte de Dios y de la Trinidad y, también, de los siete espíritus *qui in conspectu throni eius sunt*. La tradición cristiana asoció estos siete espíritus del Apocalipsis (Ap 1.4; 3.1; 4.5; 5.6) a los ángeles y también a las siete esencias de Dios como leemos en Isaías 11.2, esto es: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Para Alcázar, estos siete espíritus designan las siete virtudes en las que se hace presente de manera íntegra la perfección de la providencia divina, el gobierno supremo de Dios que actúa en la Iglesia.⁶⁵ De estos atributos, el jesuita distingue los cuatro primeros: Sapientia, Fortitudo, Beneficentia, Iustitia, anticipados en Isaías 9.6-7, y los asocia a los cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel), a los cuatro vivientes o animales de Ap 4.6 (león, becerro, hombre, águila), a las cuatro cualidades que debe tener el buen gobernante (Virtus, Auctoritas, Scientia, Felicitas) y, también, a los cuatro arcángeles (Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel) a los que califica «de quatuor praecipuis curiae caelestis magnatibus».⁶⁶ Así, el jesuita conforma el siguiente conjunto de identidades:

- *Fortitudo: Virtus*: Ezequiel: León: Miguel
- *Iustitia: Auctoritas*: Jeremías: Hombre: Rafael
- *Beneficentiam: Scientia*: Isaías: Becerro: Gabriel
- *Sapientia: Felicitas*: Daniel: Águila: Uriel

De acuerdo con esta lectura, los cuatro arcángeles se conforman como la manifestación suprema y espiritual del grado de perfección divina.

Asimismo, en sus meditaciones también encontramos el sentido espiritual y místico de las telas de la predela, como el episodio del ángel de Dios que anima dar batalla contra los madianitas (Jue 6.21). Alcázar compara Ap 7, el momento en que los ciento cuarenta y cuatro mil, los preservados de toda clase de mal que gozan de una particular protección

divina, se sitúan ante el trono de Dios, con otros pasajes de la Biblia en que el Creador es glorificado por unos pocos. En concreto compara el episodio del Apocalipsis con la circunstancia de Gedeón que, apoyado de un número de fieles activos y escogidos, consiguió subyugar a los madianitas. El jesuita traslada esta situación a los comienzos de las órdenes religiosas cuando del trabajo de unos pocos, pero distinguidos, se saca más provecho que de una multitud —«similiter in religiosorum ordinum initiis ex paucorum sed elctoum labore multo maior solet percipi fructus quam post aliquot saecula ex numerosae multitudinis opera et industria»—. ⁶⁷ Este parangón le lleva finalmente a resaltar la acción de los diez primeros padres de la Compañía de Jesús y la labor evangelizadora de Francisco Javier en las Indias donde, como subraya, fue enviado por el beato Ignacio; nada que ver, por tanto, con cualquier interpretación milenarista derivada del llamamiento de los elegidos.

O el episodio del Paso del Mar Rojo (Ex 14.16-20). En el comentario de Ap 16 el jesuita entiende las siete plagas como el castigo con el que Dios lucha contra la gentilidad, de forma que como el Cordero guio a su Iglesia por el mar de la gentilidad, Moisés condujo a su pueblo. En esta consideración, Alcázar realiza una interpretación tipológica del Paso del Mar Rojo pues entiende la escena como el ingreso de la primitiva Iglesia en la gentilidad, de forma que cada uno de los personajes y acontecimientos adquiere otra comprensión: Moisés representa a Cristo; el mar, la gentilidad; el ejército y el faraón, el judaísmo rebelde; y los vencedores, los predicadores del Evangelio.

Y también el sueño de Jacob (Gn 28.12). En las anotaciones a Ap 4, Alcázar compara el nuevo templo de la Iglesia celestial, el de Cristo, con el primer templo, el de Salomón. El capítulo del Apocalipsis comienza cuando Juan ve una puerta abierta en el cielo por la cual el Señor le invita a entrar —la misma puerta que, con anterioridad, prometió a los apóstoles—. Equipara esta visión con la del sueño de Jacob —«De visione, qua ostensa est Iacobo patriarcha, ad quam in praesenti alludit Ioannes»—, ⁶⁸ de manera que considera a los eclesiásticos como ángeles y trascendiendo el parangón interpreta que son una nueva orden de seres espirituales al progresar sin alas por los peldaños de la escalera de la razón y del discurso; predicadores que para profetizar el Reino de Dios primero deben ascender al cielo —«qui ut regni Dei mysteria praedicent, caelum debent prius conscendere»—. Incluso afirma que, cuando las Sagradas Escrituras señalan el ascenso y descenso a fin de conocer los secretos divinos, no se refieren a los ángeles sino a los hombres —«Sacrae igitur Scripturae locutio ascendendi coelum, et descendendi, cum de divinorum arcanorum cognitione et manifestatione sermo est, nunquam ad caelestes angelos spectat, sed ad terrenos, nempe homines ut il illis locis supra allatis facile est videre»—. ⁶⁹

CONCLUSIONES

Los cuatro arcángeles son la manifestación espiritual de la perfección divina que, junto al abrazo místico de los

⁶² Olivares 1989; Contreras 1989; Serra 2003; Bargagli 1982.

⁶³ Alcázar 1603.

⁶⁴ Contreras 1989, 164.

⁶⁵ Contreras 1989, 191.

⁶⁶ Contreras 1989, 376.

⁶⁷ Contreras 1989, 490.

⁶⁸ Contreras 1989, 325.

⁶⁹ Contreras 1989, 326.

predicadores, mensajeros como los ángeles a los cuales Dios les ha otorgado el espíritu de profecía, actualizado en el don de predicar, expresan el triunfo de la Iglesia.⁷⁰ En este sentido, con la misión de llevar la providencia divina a todos los confines de la tierra, el abrazo de san Francisco y de santo Domingo representa la alegoría de la predicación universal de todos los eclesiásticos; abrazo que se produce en Roma, en la ciudad que congrega a todos los católicos con su pastor.

Un mensaje claro expuesto en un retablo concebido para ser predicado y no contemplado pues las imágenes no pretenden elevar el éxtasis místico del creyente, como las tópicas visiones espirituales del arte glorioso de este período de la contrarreforma,⁷¹ sino apelar al entendimiento, a la razón, para que esta comprenda el tiempo escatológico en el que vive y el que le espera, para que penetre en la esperanza de la transformación definitiva antes de la Parusía. De acuerdo con este interés, las escenas manifiestan un discurso narrativo ágil, como si de un cómic se tratase, a fin de que el creyente aprehenda el anuncio que se desarrolla por pares de imágenes desde los episodios del Antiguo Testamento de la predela hasta los del Apocalipsis, la leyenda del Monte Gargano y el martirio de los fieles. Las telas del segundo piso son el colofón del conjunto que, por la privilegiada situación a los cuatro vientos de la parroquia, se articulan como heraldo al anunciar el mensaje positivo que la nueva oleada apocalíptica de su tiempo ha concebido. Un poderoso anuncio muy ligado a la intención con la que se ideó el retablo que otras investigaciones documentales sobre la naturaleza del encargo podrán evidenciar.

Asimismo, la leyenda del Monte Gargano además de aludir al poder efectivo del arcángel san Miguel también parece remitir a la cercana montaña de Montserrat por la particular semejanza de las formas rocosas. Es probable que se trate de un juego de analogías para recordar que el arcángel cuida de los lugares altos y de las cuevas expulsando a los espíritus del abismo; que sea una forma de apelar al deber de erigir santuarios cuando solo existía en Montserrat —sin duda el lugar más emblemático a fin de anunciar el triunfo de la Iglesia— una pequeña ermita dedicada a san Miguel.⁷² En cualquier caso, en la lectura iconológica del retablo, ni la leyenda del Monte Gargano ni el san Miguel que lucha contra la bestia del Apocalipsis o la propia dedicación del retablo sugieren un protagonismo del arcángel más allá de la propia representación. Este protagonismo fue frecuente en la época pues los teólogos acostumbraron a identificar toda manifestación angélica con san Miguel, aunque no es el caso de Castelltallat donde el arcángel se presenta al servicio del mensaje iconológico del retablo.

No hace falta salir de la parroquia de Castelltallat para constatar su singularidad que se muestra evidente en la comparación con otras iniciativas de la coyuntura que, con la

finalidad de sustituir los viejos retablos medievales y con la misma función de exaltar el triunfo de la Iglesia, proliferaron en la época y en concreto en la comarca del Bages. Es el caso del retablo de la Iglesia sufragánea de la parroquia de Castelltallat, Sant Pere de Claret dels Cavallers,⁷³ donde la dignidad del apóstol san Pedro, figura central de la Iglesia, protagoniza un programa iconográfico en que aparece el arcángel san Miguel enviando al demonio al abismo entre las representaciones de la Virgen orante, san Sebastián, san Jerónimo penitente, san Bernardino de Siena o san Juan Bautista. O el retablo perdido de san Sebastián que en la misma iglesia de Sant Miquel de Castelltallat se realizó el 1627 según contrato firmado entre los representantes de la parroquia y el pintor Ramon Olivet; este debía pintar nada menos que cinco santos contrarreformistas: san Carlos Borromeo, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Felipe Neri y santa Teresa de Jesús.⁷⁴

Pero ni en uno ni en otro caso intuimos la sofisticación iconográfica del retablo mayor donde hoy luce bajo la bóveda pintada de azul y estrellada del ábside de la iglesia; metáfora común utilizada por los teólogos de la coyuntura para expresar la función de los predicadores que distribuidos como las estrellas por las «diversas áreas del cielo», «hombres henchidos de santidad y sabiduría en los diferentes siglos», «de mayor número y más eminentes cuando había más necesidad de ellos», «constituyen este hermosísimo aspecto del firmamento entero».⁷⁵ Y que, al mismo tiempo, conforman la analogía cósmica del paso del tiempo, el anuncio profético de la próxima llegada de la nueva y feliz edad de Piscis.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer la ayuda de los profesores de la Universitat de Girona, Joan Bosch, Francesc Miralpeix y Xavier Torres (con Quim Garriga, sonriente, en el fondo).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “Razón de estado y renovación católica en la Cataluña moderna (siglos XVI-XVIII)”, financiado por el Ministerio

⁷⁰ El jesuita Francisco Ribera, autor de *In sacram beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim Commentarii* (Salamanca, Petrus Lassus, 1591), a través de la autoridad de Andreas Caesariensis, también dio los mismos nombres a los cuatro ángeles atados en el Eufrates de Ap 9.13-15, pero el propósito de su comentario no corresponde con la intención del retablo de Castelltallat.

⁷¹ Fumaroli 1998.

⁷² Moreu-Rey 1971, 375.

⁷³ Fàbrega 2008.

⁷⁴ Manual de Francesc Salvany de 1622 a 1631 (19/09/1627), f. 94v

⁷⁵ José de Acosta en el *De temporibus novissimis* (Roma, 1590): Lib. III, cap. IIII: «videmus sanc stellarum admirabilem dispositionem quae per diversas coeli plagas disseminate sunt neque fulgentissimae in unum locum omnes coacervatae sed vario tractu distinctae atque aliis minoribus intermixtae pulcherrimam hanc totius coeli faciem efficiunt. Haud aliter in Sanctae Ecclesiae decursu viros praecipua sanctitate et sapientia florentes spiritus sanctus, cuius assignavit eo que plures et eminentiores quo magis necessarios novit.»

de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, ref. 2022-140935NB-I00.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Rodolfo Galdeano Carretero: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

- Arxiu Episcopal Vic. Parroquia Sant Miquel de Castelltallat. *Memorias per formar un nou llibre de Fundacions de esta Parroquia de Castelltallat y sas annexas st. Pere de Claret y st. Pere de Vilalta* (1815).
- Arxiu Episcopal de Vic. Parroquia de Sant Miquel de Castelltallat. *Documents notariats, R/2, anys 1608-1615*.
- Arxiu Episcopal de Vic. Parroquia de Sant Miquel de Castelltallat. *Memòria per lo nou llibre de Fundacions. Decrets de Reduccions. Apuntaments per a la nova consuetud dels estils de esta Parròquia. Fets pel Rvnd. Dr. Pou i Fontanals vers l'any 1815 el qual Rnd d'aquí passà de canonge magistral a la Catedral de Barcelona l'any 1820*.
- Arxiu Episcopal de Vic. Parroquia de Sant Miquel de Castelltallat. *Manual de Francesc Salvany de 1622 a 1631, (19/09/1627)*.

FUENTES EDITADAS

- Acosta, José de. 1590. *De temporibus novissimis*. Roma: Iacobi Torneii.
- Alcázar, Luis. 1603. *Argumentum Apocalypseos quo, distinctione capitum observata, indicatur totius libri acoluthia sive cohaerentia et apta series quam suis comentariis*. Ioannes Leonius: Hispali.
- Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. 1999. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Bonafé, Rafael de. 1659. *Títulos de excelencia y oficios de piedad del arcángel san Rafael*. Madrid: Francisco Nieto y Salzedo.
- Campanella, Tommaso. 1977. *Articuli prophetales*. Firenze: La Nuova Italia Editrice. [Edizione crítica a cura di Germana Ernst].
- Illescas, Gonzalo de. 1606. *Historia Pontifical y Católica*. Barcelona: Cendrat.
- Lanuz, Blas de. 1637. *Beneficios del glorioso ángel de nuestra guarda y efectos del gobierno de Dios invisible*. Zaragoza: Diego Dormer.
- Manescal, Onofre. 1602. *Conciones octo De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento*. Barcelona: Gabriel Graells et Gerald Dotil.
- Manescal, Onofre. 1611. *Miscellánea de tres tratados*. Barcelona: Sebastián Mathevad.
- Pacheco, Francisco. 1983. *Libro de retratos*. Madrid: Turner.
- Ribera, Francisco. 1591. *In sacram beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsim Commentarii*. Salamanca: Petrus Lassus.
- Roa, Martín de. 1634. *Beneficios del Santo Ángel de nuestra guarda*. Lisboa: Antonio Álvarez.
- Vicente Ferrer, santo. 1573. *Sermones de Sanctis*. Venetiis: Bartholomeum Rubium.
- Vicente Ferrer, santo. 1973. *Sermons de Quaresma I*. Valencia: Albatros. [Edición Manuel Sanchis Guarnier]
- Vicente Ferrer, santo. 2006. *Sermonario de Perugia. Convento dei domenicani, ms. 477*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. [Edición Francisco Gimeno Blay, María Luz Mandigorra Llavata, traducción D. Gonzalo Gimeno].
- Vicente Ferrer, santo. 2019. *Sermonario de Aviñón (Avignon. Bibliothèque Municipale Ms 610)*. Valencia: Universitat de València. [Introducción, edición y notas Francisco M. Gimeno Blay, María Luz Mandigorra Llavata].
- Vorágine, Santiago de la. 1996-1997. *La leyenda dorada*, 2 vols. Madrid: Alianza Editorial. [Traducción del latín Fray José Manuel Macías].

BIBLIOGRAFÍA

- Allo, Ernest Bernard. 1921. *Saint Jean. L'Apocalypse*. Paris: J. Gavalda.
- Arcelus Uibarrena, Juana M.ª (est. intr.). 1991. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, por el P. José M. Pou y Martí, OFM. Madrid: Ed. Colegio Cardenal Cisneros.
- Aubrecht, Erich. 1998 [1967]. *Figura*. Madrid: Trotta.
- Ayala Mallory, Nina. 1969. «El Transparente de la Catedral de Toledo». *Archivo Español de Arte* XLII: 255-288.
- Barbuto, Gennaro Maria. 1994. *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologia politiche*. Napoli: Guida editori.
- Bargagli, P. 1982 [1975]. «Apocalipsis». En *Diccionario de Espiritualidad*, Tomo I, 150-155. Barcelona: Herder.
- Bassegoda i Hugas, Bonaventura. 2008. «Savonarola en la predicación de San Vicente Ferrer de Alonso Cano». En *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, coord. María Cruz de Carlos Varona, Pierre Civil, Felipe Pereda Espeso y Cécile Vincent-Cassy, 23-38. Madrid: Casa de Velázquez.
- Bohigas i Balaguer, Pere. 1920-1922. «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic». *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* VI: 29-49.
- Bosch i Ballbona, Joan. 1990. *Els tallers d'escultura al Bages del segle XVII*. Manresa: Caixa de Manresa.
- Boto Varela, Gerardo. 2002-2003. «Cénit y eclipse de la mujer apocalíptica. Los atributos astrales en la iconografía mariana de la Baja Edad Media». *Lambard. Estudis d'Art medieval* 15: 53-86.
- Calvo Castellón, Antonio. 2001. «La predicación de San Vicente Ferrer». *Alonso Cano IV Centenario. Espiritualidad y modernidad artística*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Carderi, Benedetto. 1960. «Messe all'Indice le opere del Savonarola? (Ricordo del 4º centenario d'una contrastata vicenda)». *Memorie Domenicane* 77: 37-52.
- Caro Baroja, Julio. 1978. *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal.
- Carreras i Artau, Tomás y Joaquín Carreras i Artau. 1939-1943. *Historia de la filosofía española*, 2 vol. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.
- Certeau, Michel de. 1989. *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua*. Firenze: Olschki.
- Cilveti, Ángel L. 1974. *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra.
- Coenen, L., E. Beyreuther y H. Bietenhard. 1988. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Cohn, Norman. 2015 [1993]. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, traducción de Julio Monteverde Carreño. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Contreras, Francisco OMF. 1989. «Luis del Alcázar, S.I. Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi (1614). Presentación, estudio y comentarios». *Archivo Teológico Granadino* 52: 51-168.
- Corbin, Henry. 1995 [1960]. *Avicena y el relato visionario*. Barcelona: Paidós.
- Daniélou, Jean. 2006 [1948]. *El misterio del Adviento*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona.
- Davidson, Gustav. 1971. *A Dictionary of Angels including the fallen angels*. New York: The Free Press.
- Delumeau, Jean. 2014 [2008]. *El misterio Campanella*. Madrid: Akal.
- Delumeau, Jean. 2019 [1978]. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, traducción de Mario Armiño. Madrid: Taurus.
- Díaz Díaz, Gonzalo. 1995. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Madrid: CSIC.
- Doménech García, Sergi. 2009. «La formación de la imagen de los siete príncipes. Descripción diacrónica, fuentes y hermenéutica». *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual* I: 117-133.
- Dubois, Claude-Gilbert. 1977. *La conception de l'histoire en France au XVIè siècle (1560-1610)*. Paris: Nizet.
- Duby, Georges. 1978. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. París: Gallimard.

- Dumézil, Georges. 1982. *Apollon Sonore*. París: Gallimard.
- Eiximenis, Francesc. 2003. *Àngels e demonis. Quart tractat del «Llibre dels àngels»*, edició de Sadurní Martí. Barcelona: Quaderns Crema.
- Ernst, Germana. 1996. «“L'alba colomba scaccia i corbi neri”. Profecia e riforma in Campanella». En *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, editado por R. Rusconi, 107-125. Roma: Viella.
- Ernst, Germana. 1998. «*L'aurea età felice*. Profecia, natura e politica in Tommaso Campanella». En *Tommaso Campanella et l'attesa del Secolo Aureo*, 61-88. Firenze: Olschki.
- Ernst, Germana. 2002. *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*. Roma / Bari: Laterza.
- Esponera Cerdán, Alfonso. 2007. *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de san Vicente Ferrer*. Salamanca: San Esteban.
- Fàbrega i Enfedaque, Albert y Francesc Serra i Sellarès. 2008. «Claret dels Cavallers (Sant Mateu de Bages)». *Dovella estiu*: 5-19.
- Fernández Luzón, Antonio. 2005. *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Feuillet, André. 1963. *L'Apocalypse*. París: Desclée De Brouwer.
- Fumaroli, Marc. 1998 [1994]. «Vision et prière: *La rencontre de Jésus et du Baptême du Guide*». En *L'École du silence. Le sentiment des images au XVIIIe siècle*, 258-417. París: Flammarion.
- Galdeano Carretero, Rodolfo. 2017. *Història moral de Cathalunya: llibre segon de la Història cathalana*. Barcelona: IEC.
- Galdeano Carretero, Rodolfo. 2021. «Un historiador conegut, un teòleg oblidat. Onofre Manescal (1569/70 – d. 1611)». En *L'art de narrar les imatges. Escrits en homenatge a Joaquim Garriga i Riera*, editado por Joan Bosch Ballbona, 325-338. Memoria Artium 28. Barcelona: UAB.
- Gigliani, Guido. 2018. «Tra oro e ferro. Realtà e filosofia nel Rinascimento». En *L'età dell'oro. Mito, filosofia e immaginario*, a cura di Carlo Chiurco, 145-168. Venezia: Marsilio Edition.
- Gilbert, Françoise. 1998. «El espacio de la Jerusalén escatológica en el *De Antichristo* de Tomás de Maluenda». *Criticón* 73: 37-59.
- González Estévez, Escardiel. 2022. «The image and Cult of Sette Arcangeli facing Roman Censorship». En *Sacred images and Normativity: Contested Forms in Early Modern Art*, 71-85. Turnhout: Brepols.
- González Fernández, Luis. 2011. «Honofre Manescal y su *Miscellánea de tres tratados*». En *Compostellana Aurea. Actas del VIII coloquio de la AISO*, 294-310. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela / AISO.
- Gotor, Miguel. 2002. *I beati del Papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Greengrass, Mark. 2015 [2013]. *La destrucción de la cristiandad. Europa 1517-1648*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Losada, Carolina M. 2019. «Vicent Ferrer, misionero apocalíptico. Sobre el uso de la pedagogía del terror en sus sermones medievales hispanos». *Anuario de Estudios Medievales* 49/1: 189-213. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.07>
- Lubac, Henri de. 2011 [1981]. *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore I. De Joaquín a Schelling*. Madrid: Encuentro.
- Madurell Marimón, Josep M.ª 1964. «Luis Juan Vileta». *Analecta Sacra Tarraconensia* XXXVII: 19-76.
- Martínez Millán, José. 2018. «La gestación de la Monarquía Católica en la Europa del siglo XVII». En *Providencialismo i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX). Moment maquiavèl·li o macabeu?*, editado por Xavier Torres, 53-70. Girona: Documenta Universitaria.
- Mas, Enrico. 1982. *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*. Firenze: Olschki.
- McGinn, Bernard. 2013 [1994]. *El Anticristo: dos milenios de fascinación por el mal*, traducción de Ramón A. Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós.
- Moreu-Rey, H. 1971. «La dévotion a saint Michel dans les pays Catalans». En *Millénaire monastique de Mont Saint-Michel*, tomo III
- Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, dir. Marcel Baudot. París: P. Lethielleux, 369-388.
- Navarrete Prieto, Benito. 1998. *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*. Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico.
- Navarro Sorni, Miguel. 2019. «L'espiritualitat de sant Vicent Ferrer en el context de la seua època». *Scripta* 14: 163-174. <https://doi.org/10.7203/scripta.0.16363>
- Olivares, Estanislao S.I. 1989. «Luis del Alcázar (1554-1613). Datos biográficos. Sus escritos. Bibliografía». *Archivo Teológico Granadino* 52: 5-50.
- Pego Puigbó, Armando. 2004. *El renacimiento espiritual: introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: CSIC.
- Perarnau i Espelt, Josep. 1999. «Els manuscrits d'esquemes i notes de sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de Textos catalans antics* 18: 157-398.
- Peterson, E. 1957 [1935]. *El libro de los ángeles*. Madrid: Rialp.
- Potestà, Gian Luca. 2010 [2004]. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid: Trotta.
- Prados, J. M. 1976. «Las trazas del Transparente y otros dibujos de Narciso Tomé para la Catedral de Toledo». *Archivo Español de Arte* 196: 387-416.
- Prodi, Paolo. 2023 [1982]. *Il sovrano pontefice*. Milano: Il Mulino.
- Ramis Barceló, Rafael. 2015. «El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas». *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages* 21: 110-171. <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-21-2015-2/article/el-pensamiento-politico-franciscano-de-la-corona-de-aragon-siglos>
- Ratzinger, J. 2010 [2004]. *La teología de la historia de san Buenaventura*. Madrid: Encuentro.
- Ravasi, Gianfranco. 2000. «Gli angeli tra Antico e Nuovo Testamento». En *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente*. Catalogo della mostra nel IX Centenario della I Crociata e del Giubileo del Duemila, a cura di Marco Bussagli e Mario D'Onofrio, 21-32. Milano: Silvana Editoriale.
- Reeves, Marjorie. 1993. *The influence of prophecy in the later middle ages. A study in Joachinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Roig Gironella, Joan. 1976. «Onofre Manescal y sus escritos de oración, de discernimiento de espíritus». *Manresa* 48, 189: 349-357.
- Roques, Renés. 1983 [1954]. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. París: Gallimard.
- Sebastián Mediavilla, Fidel. 2020. «Fray Luis de Granada y “La Introducción del símbolo de la fe”». En Fray Luis de Granada, *Introducción del símbolo de la fe*, 355-438. Madrid: RAE.
- Serés, Guillermo. 2003. *Literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid: Arcadia de las Letras.
- Serra, Cristóbal. 2003. *Apocalipsis*. Madrid: Siruela.
- Sesé, Javier. 2008. *Historia de la espiritualidad*. Pamplona: Eunsia.
- Sitjes i Molins, Xavier. 2012. «Dades inèdites sobre artistes dels segles XIV al XVIII i llurs obres al Bages». *Dovella tardor-hivern*: 10-21.
- Taubes, Jacob. 2010. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Teyssèdre, Bernard. 1986. *Anges, astres et cieux. Figures de la Destinée et du Salut*. París: Éditions Albin Michel.
- Toldrà i Vilardell, Albert. 2007. «Mestre Vicent ho diu per spantar. El més enllà medieval». Tesis doctoral, Universitat de Valencia.
- Touchard, Jean. 2000 [1961]. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Trías, Eugenio. 2000. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Uscatescu, George. 1959. *Escatología e Historia*. Madrid: Guadarrama.
- Vilanova, Evangelista. 2001. *Història de la teologia cristiana. Vol. II Prereforma, reformes, contrareforma*. Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya.