

3. MIGRACIONES Y EXPECTATIVAS MESIÁNICAS.
GIORGIO BENIGNO SALVIATI, EL MONJE TEODORO
Y PAOLO ANGELO EN LA ITALIA DEL RENACIMIENTO*

Michele Lodone

MIGRACIONES Y EXPECTATIVAS MESIÁNICAS: PREMISA

Sanjay Subrahmanyam, en un ensayo pionero, ha señalado las convergencias y conexiones entre las expectativas milenaristas que atravesaron en el siglo XVI la Europa occidental y la India mogol, pasando por el Imperio otomano y el Irán safaví¹. Una «conjunción milenarista» tal vez comparable a la que había tenido lugar a mediados de la centuria anterior: no hay duda de que la expansión otomana, culminada pero no concluida en 1453 con la conquista de Constantinopla, representó un acontecimiento profético capital para diferentes culturas y religiones. En otras palabras: la caída de la actual Estambul fue uno de los sucesos en torno a los cuales se catalizaron las expectativas proféticas que en la primera Edad Moderna, como ha mostrado Mercedes García-

* Agradezco vivamente a Mercedes García-Arenal y a Stefania Pastore el haberme invitado a escribir este ensayo y haberlo debatido a fondo conmigo; y a Lucio Biasiori, Eduardo Fernández Guerrero, Marco Iacovella, Adriano Prosperi y Marco Volpato sus críticas y sugerencias.

1 Sanjay Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56, 2001, pp. 51-84 [trad. italiana «Dal Tago al Gange: una congiuntura millenaristica del Cinquecento», en Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2014, pp. 27-61].

Arenal, constituyeron un factor común para toda el área mediterránea, una especie de lenguaje compartido².

Respecto a la propuesta de Subrahmanyam, se trata de examinar un terreno al mismo tiempo más amplio y más estrecho. Más amplio porque, en ese contexto, el milenarismo dio voz tanto a la ideología política triunfalista de los imperios en expansión como a las necesidades de consuelo de grupos marginados y perseguidos, de modo que encarnó una forma compleja y poliédrica de pensar en el otro (la alteridad política, cultural y religiosa) en la historia (en la *propia* historia³). Sin embargo, el terreno es al mismo tiempo más estrecho; y no solo desde el punto de vista geográfico, al menos respecto a nuestros conocimientos actuales. Pensemos que se trata de encuentros y desencuentros entre realidades políticas muy diversas y difícilmente comparables: por un lado, el imperio otomano en su máxima expresión; por el otro, una cristiandad dividida políticamente y, de ahí a poco tiempo, también religiosamente. Por lo tanto, más que de analogías y convergencias y un consecuente estudio morfológico, lo más oportuno será concentrarse en las conexiones históricas y en las repercusiones concretas de los eventos. Repercusiones que, en retrospectiva, afectaron no solo a las representaciones y a las interpretaciones: perjudicaron también, en muchos casos, a las condiciones materiales, políticas y sociales de hombres y mujeres desarraigados y perseguidos, obligados a la conversión o al exilio.

La caída de Constantinopla y la consiguiente entrada de los otomanos en Europa oriental pueden ofrecer, pues, un punto de partida privilegiado para el estudio de tesis, temas y autores que circularon materialmente entre el mundo cristiano griego y latino, el islámico y el universo de las comunidades judías diseminadas en ambos dominios.

En lo que a la historia de los textos se refiere, un importante primer intento de síntesis lo aportó Agostino Pertusi en su última investigación, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, publicada póstumamente en 1988⁴. No

2 Mercedes García-Arenal, «'Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIIe-XVIIIe siècles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, 2003, pp. 445-486: 447-448.

3 Respecto a esto, véanse las críticas hechas a Subrahmanyam por Francisco Bethencourt, «Le millénarisme: idéologie de l'impérialisme eurasiatique?», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 2002, pp. 189-194, y la réplica del propio Subrahmanyam, «Ceci n'est pas un débat...», *ibid.*, pp. 195-201.

sorprende que fuera un bizantinista quien intentara aplicar una mirada más amplia: hasta hace pocos años, los estudios sobre el significado apocalíptico de la caída de Constantinopla, sucedida en 1453 pero también en 1204 con los cruzados, se concentraban casi exclusivamente en las tradiciones griegas⁵. Una antología de ensayos de 1999, editada por Benjamin Lellouch y Stéphane Yerasimos, aportó material ulterior para un estudio comparativo de las tradiciones apocalípticas que se difundieron entonces⁶. Existen algunos trabajos recientes sobre la interpretación profética y escatológica de aquellos sucesos desde el punto de vista islámico⁷, pero el mundo latino sigue estando menos explorado. Sobre todo, queda mucho por hacer en el análisis de los textos en su ámbito de producción y circulación. De una lectura atenta y paciente de las numerosas misceláneas proféticas manuscritas que nos han llegado, sobre las que por primera vez llamó la atención Marjorie Reeves⁸, se extraen pistas importantes: el estudio de la tradición de los textos muestra a menudo cómo obras aparentemente carentes en sí mismas de

4 Agostino Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profetie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Enrico Morini (ed.), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.

5 Basta con recordar los estudios de Paul J. Alexander, a quien se debe también una importante 'incursión' en Occidente: «The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism», en Ann Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Burnt Hill, Longman, 1980, pp. 53-106, y de Paul Magdalino: «Prophecies on the Fall of Constantinople», en Angeliki Laiou (ed.), *Urbs capta. The fourth Crusade and its consequences*, Paris, Lethielleux, 2005, pp. 41-54; Magdalino, «The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda», en *The Expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Jonathan Shepard (ed.), Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, pp. 29-64; Magdalino, «Apocryphal Narrative: Patterns of Fiction in Byzantine Prophetic and Patriographic Literature», en Panagiotis Roilos (ed.), *Medieval Greek storytelling. Fictionality and narrative in Byzantium*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, pp. 87-102.

6 Benjamin Lellouch y Stéphane Yerasimos (eds.), *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris-Montreal, L'Harmattan, 1999.

7 Véase, por ejemplo, Kaya Şahin, «Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour», *Journal of Early Modern History*, 14, 2010, pp. 317-354.

8 Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, en particular las pp. 76-95 y 534-540; y, en la misma dirección, Roberto Rusconi, «'Ex quodam antiquissimo libello'. La tradizione manoscritta delle profetie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa», en Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999, pp. 161-186.

aspectos proféticos fueron leídas y copiadas junto a profecías de carácter político y escatológico. Es el caso, por ejemplo, de dos códices florentinos en los que una crónica de la conquista otomana de Negroponte en 1470 o una (falsa) carta de Nicolás V a Mehmed II aparecen copiadas entre profecías o revelaciones atribuidas a fray Antonio da Rieti y a santa Brígida⁹.

Sin embargo, desde el punto de vista de la circulación de los temas, para el mundo cristiano el significado escatológico de la expansión otomana es tan antiguo como la historia misma de los contactos entre las dos civilizaciones. Basta con pensar en el afortunado *Apocalipsis del pseudo-Metodio*, compuesto en Siria en ambientes cristianos a finales del siglo VII y en repetidas ocasiones traducido y reelaborado, en las centurias siguientes, por griegos y latinos. Esta tradición, larga y heterogénea, hace más complicado el estudio de las lecturas proféticas que se hicieron de la expansión islámica en la Europa occidental de los siglos XV y XVI: ¿qué era novedoso en esas interpretaciones y qué era un lugar común repetido y renovado?¹⁰

Por último, queda por ver de qué manera la percepción cristiana occidental de los turcos y su expansión se vio modificada por la historia de las personas, y no solo de los textos, que emigraron sobre todo a Italia poco antes y poco después de la conquista otomana de sus países. Más allá de la historia cultural (la de los textos y sus interpretaciones), para el estudio del profetismo se hace fundamental la historia política y social. Se ha escrito mucho sobre la diáspora de los intelectuales griegos en Italia a causa de la presión turca y sobre su peso en el Renacimiento

9 Véanse respectivamente los mss. Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale, *Magliabechiano* VIII.1415 (en los fols. 138r-148v, la narración de Iacopo della Castellana sobre la caída de Negroponte), y Florencia, Biblioteca Marucelliana, ms. C.256, fols. 20v-22v («Lettera mandata per gran Turcho a Papa Nicholla quinto tradotta d'arabico [...]»), fols. 23r-27r («Copia della lettera di papa Nicholla quinto responsiva a quella del gram Turcho»). Para una descripción de las dos misceláneas, se remite a Michele Lodone, «*Invisibili frati minori. Profezia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento*», tesis doctoral dirigida por Stefania Pastore y Sylvain Piron, Scuola Normale Superiore, Pisa-EHESS, París, 2016, Apéndice I.

10 Jean Flori, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, París, Seuil, 2007, pp. 133-144; Gian Luca Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 2014, pp. 61-78. Véase ahora, a este respecto, Joël Élie Schnapp, *Prophètes de fin du monde et peur des Turcs au XVe siècle Ottomans, Antichrist, Apocalypse*, París, Garnier, 2017.

uropeo. Recientemente, Nancy Bisaha ha dedicado una monografía al modo en que las representaciones humanistas de los turcos en Occidente fueron modificadas o plasmadas por inmigrantes ilustres como Basilio Besarión o Giorgio da Trebisonda¹¹. En las páginas siguientes se reflexionará sobre la emigración griega y especialmente la procedente de los Balcanes. ¿Es posible hablar de un profetismo de matriz oriental en la Italia del Renacimiento? ¿Cuáles fueron sus características? ¿Y cuáles sus relaciones con las tradiciones proféticas que entonces estaban presentes en la península itálica?

Para responder a esas preguntas se ha optado por seguir los acontecimientos, ciertamente no lineales, protagonizados por tres figuras más o menos destacadas del panorama profético de la Italia del Renacimiento. Estas figuras aún no han sido estudiadas desde una óptica comparativa, como sin embargo sugiere hacer su común condición de emigrantes (o hijos de emigrados) desde territorios caídos en manos de los otomanos: Giorgio Benigno Salviati, el monje Teodoro y Paolo Angelo.

EL TEÓLOGO

Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić) nació en Srebrenica, en Bosnia, en torno a 1450. A causa de la presión turca, dejó su país cuando aún era joven: se mudó en los primeros años 60 a Ragusa, y después a Italia, donde entró en la Orden de Frailes Menores Conventuales. Entre todos sus desplazamientos, que lo llevaron a muchos de los principales centros italianos y europeos (los estudios de teología en Oxford y París, las estancias en la corte de Urbino, en Florencia y en Roma), no se puede olvidar la larga serie de disputas teológicas que protagonizó. Por ejemplo, la discusión pública de 1489, durante la cual el fraile bosnio se opuso al dominico húngaro Nicolaus de Mirabilibus sobre la cuestión de si el pecado de Adán fue el más grave jamás cometido. El debate tuvo lugar primero en la catedral de Santa Maria del Fiore, y después en el palacio de los Médici, frente a Lorenzo el Magnífico y contando con la presencia de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola

11 Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004 (véanse también las consideraciones críticas sobre ella de John V. Tolan en *American Historical Review*, 110, 2005, p. 578).

y Angelo Poliziano. O su intervención, en 1517, a favor de Johannes Reuchlin, quien se oponía a la destrucción de los libros judíos¹².

Que sepamos, su primer texto fue una defensa de Besarión frente a las acusaciones de herejía que hizo contra él Giorgio da Trebisonda, el filósofo bizantino establecido en Italia, a raíz de la polémica sobre qué ofrecía mayor compatibilidad con el cristianismo: el platonismo o el aristotelismo. La obra se ha perdido, pero fue apreciada por el cardenal griego, quien en ese momento le dio el nombre de Benigno. Y es un ejemplo de la audacia del joven fraile, que se había aventurado en un campo al cual no habían osado entrar teólogos más expertos y acreditados que él. Besarión era por entonces cardenal protector de la Orden franciscana y patrón natural, en Roma, de los prófugos orientales, griegos y no solo. Benigno nunca se sintió griego. En 1502, en una carta a su amigo florentino Ubertino Risaliti en la que hablaba de los diez «cardenales orientales» que, según la profecía del beato Amadeo, el Papa Angélico crearía, Benigno subrayaba que el adjetivo 'orientales', más que 'griegos', dejaba abierta la puerta a la hipótesis de que él estuviera entre ellos¹³. Y «aunque probablemente sabía un poco de griego», como ha escrito Carlo Dionisotti, «su lengua era el latín de la escuela occidental; e Italia, sin duda, su segunda patria»¹⁴. Por lo demás, si el fraile compartió las posturas de su primer protector en cuanto a cuestiones fundamentales (para Besarión) como la unión de las iglesias o la cruzada, se trató de aspectos relativamente marginales en su obra. El tema de la cruzada, por ejemplo, aparece de manera directa solo en el momento de la embajada de 1507 frente al emperador Maximiliano, junto al cardenal Bernardino López de Carvajal.

Más bien, un punto en común entre Besarión y Benigno se puede localizar en lo que se ha definido, a propósito del primero, como

- 12 Germana Ernst y Paola Zambelli, «Dragišić, Juraj (Benigno Salviati, Giorgio)», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 644-651.
- 13 La carta, del 20 de julio de 1502, la reproduce Cesare Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati (1968-1970)», en Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, Morano, 1974, pp. 15-127: 96 («dice así: orientales, y no griegos u otros, por lo que tal vez podría estar entre ellos»).
- 14 Carlo Dionisotti, «Umanisti dimenticati», en *Italia medioevale e umanistica*, 4, 1961, pp. 287-321: 294 (ahora en Dionisotti, *Scritti di storia della letteratura italiana*, vol. I, Tania Basile, Vincenzo Fera y Susanna Villari (eds.), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 423-460: 431).

«pensamiento doble»¹⁵: la tendencia a proyectar las propias exigencias políticas en un plano providencial, de historia de la salvación. La «extrema disponibilidad conciliadora»¹⁶ de Benigno, es decir, su insistente búsqueda de una concordia entre tomismo y escotismo, no desmiente esta inclinación. Se sabe que la falta de escrúpulos, tanto políticos como teológicos, del fraile bosnio, su capacidad para sacar provecho de las circunstancias en nombre de la salvación, de la fe o de otras razones de orden superior, tuvo éxitos clamorosos.

En mayo de 1511, Francesco Maria della Rovere, duque de Urbino y sobrino del papa, asesinó en Rávena a Francesco Alidosi, cardenal de Pavía y legado pontificio. El hecho fue un escándalo, y Julio II tuvo que excomulgarlo y procesarlo por homicidio. Durante el proceso, Benigno escribió una apología del duque, pidiendo su total absolución¹⁷. Evidentemente, la apología era interesada. Y, de hecho, pocos meses después el franciscano fue ascendido: de obispo de Cagli a arzobispo *in partibus infidelium* de Nazaret. Pero lo que importa destacar es la argumentación del teólogo, según la cual es posible actuar en contra de las leyes humanas y divinas sin pecar, siempre que haya un mandato superior del Espíritu Santo. Que este fuera el caso del duque de Urbino confirmaba claramente, según Benigno, las acreditadas profecías del patriarca Cirilo, de santa Brígida y del beato Amadeo («praecipua tria vaticinia [...] Cirilli, Brigide et Amadei»)¹⁸.

Como ha escrito Cesare Vasoli, el mayor estudioso de Giorgio Benigno Salviati, «no obstante su fuerte propensión 'cortesana' [...], el franciscano bosnio demostraba concebir siempre los eventos humanos bajo la marca dominante del 'vaticinio', en un desconcertante, y aun así iluminante, connubio entre la fe en la posibilidad de inspiraciones secretas y supremas (de las que él mismo se creía un privilegiado) y el uso despreocupado y, en el fondo, incluso demasiado evidente de ideas

- 15 Silvia Ronchey, «L'ultimo bizantino. Bessarione e gli ultimi regnanti di Bisanzio», en Gino Benzoni (ed.), *L'eredità greca e l'ellenismo veneziano*, Florencia, Olschki, 2002, pp. 75-92: 79.
- 16 Dionisotti, «Umanisti dimenticati», p. 436.
- 17 Cesare Vasoli, «Un caso di uso politico delle profezie: Juraj Dragisic (Giorgio Benigno Salviati) e il suo 'Apologicon' per Francesco Maria della Rovere (1511)», en Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 101-119.
- 18 *Ibid.*, p. 116.

y mitos que operaban con intensidad en la inquietud religiosa de aquel tiempo»¹⁹. Las mayores y más célebres intervenciones de Benigno tienen que leerse desde este doble registro: las *Propheticæ solutiones* escritas en 1497 en defensa de Girolamo Savonarola y la fundamental contribución en la reelaboración (y tal vez en la propia composición) del *Apocalypsis Nova*: el conjunto de disertaciones teológicas y revelaciones sobre el fin de los tiempos atribuido al beato Amadeo (1420-1482), el carismático fraile menor portugués que fue confesor de Sixto IV²⁰.

Estas intervenciones prueban un interés tanto teórico como práctico, cuyo tema de sustentación es la expectativa de una *renovatio* claramente mesiánica, como se deduce de la recurrencia en la obra de Benigno del *pastor angelicus*: una figura cuya espera él atribuye también, de un modo bastante discutible, a Savonarola (quien apenas se refirió a ella, y solo marginalmente²¹). La espera de un Papa Angélico es central, sin embargo, en el *Apocalypsis Nova*. Y en una carta de 1502 en la que anunciaba al ya mencionado Ubertino Risaliti la apertura de los sellos que precintaban las revelaciones del beato Amadeo, Benigno esgrimió una hipotética identificación del Papa Angélico con él mismo. Como sabemos, el docto y ambicioso teólogo bosnio se contentaba con la esperanza de ser uno de los diez cardenales orientales destinados a contribuir a la renovación de la Iglesia²². Se trataba de una oportuna cautela: identificarse con el futuro Papa Angélico, o incluso proclamarse como tal, podía ser muy arriesgado en la Italia de aquellos años.

19 *Ibid.*, p. 119.

20 Véanse respectivamente Giancarlo Garfagnini, «Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola. Note per una lettura delle 'Propheticæ solutiones'», en Garfagnini, «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Florencia, SISMELE, 2000, pp. 57-93 (71-93 para la edición del texto) y Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati», pp. 85-102.

21 Véase Garfagnini, «Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola», p. 93; sobre Girolamo Savonarola, «Lettera ad un amico» (finales de 1495), en Savonarola, *Lettere e Scritti apologetici*, Roberto Ridolfi, Vincenzo Romano y Armando F. Verde (eds.), Roma, Belardetti, 1984, p. 254. La importancia que la figura del Papa Angélico tuvo en la predicación de Savonarola ha sido a veces sobrevalorada, en mi opinión, por basarse en pocas pruebas, más bien incidentales: Joseph Schnitzer, *Savonarola*, Múnich, E. Reinhardt, 1924 [trad. italiana: *Savonarola*, vol. II, Milán, Fratelli Treves Editori, 1931, pp. 284-285]; Romeo de Maio, «Savonarola, Alessandro VI e il mito dell'Anticristo», en De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Nápoles, Guida, 1992, pp. 35-65; 45-46.

22 Cesare Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati», pp. 98-99.

EL PAPA ANGÉLICO

Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa Angelicho (Proceso de don Teodoro monje que se hacía llamar Papa Angélico) es el título de un rarísimo opúsculo impreso en Florencia en 1515. Mencionado por el historiador alemán Ludwig von Pastor sin más indicaciones, fue encontrado y editado por Adriano Prosperi en 1975²³. Se trata de un texto que fue leído desde el púlpito de Santa Maria del Fiore el 11 de febrero de 1515. Se compone de un preámbulo, dirigido a las autoridades eclesiásticas florentinas, contra los «pseudo Christi et pseudo propheti» de entonces; y de una síntesis de los actos del proceso y la confesión final de Teodoro, seguida de un acta de la ceremonia y de los edictos promulgados en aquella ocasión por el vicario arzobispal.

Casi todos los cronistas e historiadores florentinos de entonces escribieron sobre la espectacular abjuración celebrada el 11 de febrero. Según Piero Parenti, aquel día

el susodicho fraile compareció en el púlpito, acompañado por asistentes del alguacil. Después se ordenó que el vicario y el inquisidor maestro Gherardo, fraile de san Francisco y conventual de Santa Croce, leyeran al pueblo su proceso por completo, que, una vez leído, fue confirmado por el susodicho fraile, diciéndose digno de cualquier castigo y afirmando que había sembrado el mal y que era razonable que entonces se lo cosechara. Encomendándose etc., y pidió perdón etc. Hecho esto, el fraile fue llevado de nuevo al obispado para después ser

23 Adriano Prosperi, «Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515», *Critica storica*, 12, 1975, pp. 71-101 (después en Prosperi, *Eresie e devozioni*, vol. I: *Eresie*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 19-47, desde donde se citará), sobre la base de un ejemplar conservado en la Biblioteca Comunale di Macerata, ms. 2.C.19. Una segunda copia —utilizada por John N. Stephens, *The Fall of the Florentine Republic: 1512-1530*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 78 y Lorenzo Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 276-290— se encuentra en Londres, British Library, signatura 1245.b.33; en el siglo XVI, alguien anotó en el frontispicio unos versos (70-81 y 86-87) del canto XVI del *Inferno* de Dante, en el que el poeta confirma las malísimas noticias sobre Florencia reportadas por Guglielmo Borsiere a Iacopo Rusticucci y a sus compañeros. Para una copia más tardía del manuscrito: Luigi Boglino, *I manoscritti della Biblioteca comunale di Palermo*, vol. IV, Palermo, Virzi, 1900, pp. 299-300 (signatura Qq.H.162, n. 8 de la miscelánea).

enviado en durísimo cautiverio a San Miniato, donde a base de pan y agua durante un tiempo se sustentaría²⁴.

Más allá de este espectacular episodio, poco sabemos de Teodoro. Al igual que Parenti, todas las fuentes contemporáneas parecen creer en la veracidad de la confesión del monje sobre su vida vagabunda y disoluta; y especialmente sobre su hipocresía, es decir, su santidad simulada.

Fuera o no un hipócrita fanfarrón, Teodoro defendió proféticamente la renovación de la Iglesia en el lugar y el momento peores: Florencia después de Savonarola, cuando el nombre del dominico ferrarés, asociado a la idea de la *renovatio Ecclesiae*, era objeto de la más dura y determinada represión²⁵. El propio Teodoro sirvió a las autoridades mediceas, a partir del papa León X, como pretexto para reforzar la condena de Savonarola y su legado. La estrategia difamatoria fue la misma que se aplicó en 1498 contra el fraile dominico: primero se hizo una lectura pública del texto del proceso, en el que reconocía como falsa su propia inspiración profética; y después se imprimió. Tras la entrada en Italia de Carlos VIII, en 1494, Savonarola había comenzado a tener en Florencia un éxito y un seguimiento religioso y político sin parangón entre los predicadores de la época, pero con el proceso su parábola llegó a su punto más bajo. Una prueba significativa de la decepción que sintieron en esa ocasión muchos florentinos es el célebre pasaje escrito por el farmacéutico Luca Landucci, hasta entonces simpatizante de Savonarola por la parte *piagnona* (a los seguidores del ferrarés se los llamó *piagnoni*, es decir, llorones)²⁶. Pero esa decepción no alcanzó a sus más fieles seguidores. Y

24 El texto fue publicado por Joseph Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, vol. IV: *Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1910, pp. 506-507 (sobre la base del cual véase Prosperi, «El monaco Teodoro», p. 23, y Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher, 1981, p. 231).

25 Stefano dall'Aglio, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Florencia, SISMEL, 2006, pp. 87-98.

26 Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516 continuato da un anonimo fino al 1542*, Iodoco del Badia (ed.), Florencia, Sansoni, 1883, p. 173 (citado por Prosperi, «El monaco Teodoro», pp. 25-26): «Y en el día 19 de abril de 1498 se leyó en el Consejo, en la sala grande, el proceso al fraile Girolamo, que él había escrito de su mano, al cual nosotros creíamos profeta, el que confesaba no ser profeta y que no tenía de Dios las cosas que predicaba; y confesó en muchas ocasiones a lo largo del proceso que sus predicaciones eran lo contrario de lo que daba a entender. Y yo estaba escuchando la lectura de tal proceso; y me asombraba y estaba estupefacto y admirado, y sentía dolor

en 1515, diecisiete años después del proceso y de la muerte en la hoguera del profeta de san Marcos, sus ideales seguían muy vivos. Por eso, con Teodoro se tuvo más cautela: desde la decisión de que fuera el propio monje quien abjurara públicamente hasta la insistencia en la espontaneidad de su confesión, pues las confesiones de Savonarola, sonsacadas con la tortura, habían sido puestas en duda bien pronto por sus defensores²⁷.

El fantasma del fraile ferrarés estaba tan vivo que empujaba al pueblo y a las autoridades florentinas a asociar con Savonarola cualquier manifestación profética y carismática, aunque se distanciara de su inspiración y sus enseñanzas. Así fue en los casos, algo anteriores al de Teodoro, de Francesco da Meleto o del fraile Francesco da Montepulciano. El primero, hijo de un mercader florentino y de una esclava circasiana, había anunciado que en 1517 todo el pueblo judío se convertiría al cristianismo; y que en un segundo momento lo harían los 'maometanos'. Tal vez esas profecías se inspiraban en las discusiones teológicas que Meleto había tenido con judíos y musulmanes en una estancia anterior en Constantinopla; seguramente se encuadraban en una concepción más amplia de la historia, de corte joaquinista²⁸. Agriamente criticadas por los camaldulenses Paolo Giustiniani y Paolo Orlandini, finalmente fueron condenadas como «venenosas, impías, enemigas de la verdad católica, erróneas, temerarias y presuntuosas» durante el sínodo de Florencia convocado en 1517 por el arzobispo Julio de Médici²⁹.

en mi alma, por ver caer por tierra un edificio así a causa de haberse fundamentado en una sola mentira. Esperaba que Florencia fuera la nueva Jerusalén, donde tenían que aparecer las leyes y el esplendor, y el ejemplo de una vida recta, y ver la renovación de la Iglesia, la conversión de los infieles y la consolación de los buenos; y sentí justo lo contrario, y tomé la medicina: *In voluntate tua Domine omnia sunt posita*».

27 Sobre la naturaleza e implicaciones de procedimiento de este tipo: Stefano dall'Aglio, «Voices under Trial. Inquisition, Abjuration and Preachers' Orality in Sixteenth-Century Italy», *Renaissance Studies*, 31, 2015, pp. 25-42, que se concentra en el periodo, mejor documentado, posterior al nacimiento de la Inquisición romana (pero para una referencia a Savonarola, véase *ibid.*, p. 39).

28 Anna Morisi Guerra, «La conversione degli ebrei nel profetismo del primo Cinquecento», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pp. 117-128; 119; Robert E. Lerner, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001 [trad. italiana: *La festa di Sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma, Viella, 2002, p. 173].

29 «Velenose, empie, nemiche della cattolica verità, erronee, temerarie e presuntuose», véase Vanna Arrighi, «Francesco da Meleto», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49,

En cuanto al fraile conventual Francesco da Montepulciano, los sermones apocalípticos que pronunció en diciembre de 1513, desde el púlpito de la basílica franciscana de Santa Croce, causaron un gran revuelo. Y es precisamente el eco de las invectivas de Savonarola, quien parecía aún más peligroso a juzgar por las violentas palabras del fraile de Montepulciano contra Roma y la Toscana, lo que explica la preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas: estas por entonces se identificaban con los Médici, tanto en Roma como en Florencia. Se tomaron medidas de inmediato. Tras las directivas del propio León X, elegido papa la primavera de ese año, el predicador fue convocado por el vicario del arzobispo Julio (primo del pontífice), y se le pidió que explicara la naturaleza y el origen de sus profecías. El crudo invierno y las extenuantes prácticas ascéticas a las que el fraile se sometía le causaron una muerte repentina, lo que le impidió dar cuenta de sus declaraciones. Pero la devoción del pueblo por sus reliquias indujo a los Médici primero a intentar exorcizar los miedos de los florentinos con grandes festejos, y después a condenar oficialmente la incontrolada palabra profética de los eremitas y de los predicadores irregulares que en aquellos años incendiaban Florencia y otras ciudades italianas³⁰. En cualquier caso, Francesco da Montepulciano se inspiraba en otra tradición y no tanto en Savonarola (o en beato Amadeo, como se lee en las discordantes y a veces contradictorias indicaciones de las fuentes): la tradición o memoria disidente que había recorrido, de manera más o menos subterránea, toda la historia de su orden. Eso indica el texto de su sermón más célebre, centrado en una lectura que actualizaba el discurso escatológico de Cristo referido en Mateo 24, un texto clave para el profetismo apocalíptico franciscano de los llamados 'espirituales' y de los *fraticelli*³¹.

En comparación con Meleto, autor erudito cuyas obras no podían contar con un gran público, o con el fraile de Montepulciano, que pre-

Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 804-807; Dall'Aglio, *L'eremita e il sinodo*, pp. 77-87.

30 La primera vez que se prohibió la predicación profética fue en diciembre de 1516, en el Concilio de Letrán V; y después, el año siguiente, durante el mencionado sínodo florentino. Véanse respectivamente *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Giuseppe Alberigo et alii (eds.), Bolonia, EDB, 1991, pp. 610-614 (*sessio IX*); y Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XXXV, París, H. Welter, 1902 [reimpresión anastática, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1961], cols. 272-273.

31 Sobre la figura de Francesco da Montepulciano, véase más ampliamente Lodone, «*Invisibili frati minori*», pp. 174-245.

dicaba en una de las basílicas urbanas más importantes, Teodoro preocupaba más por su amplio seguimiento popular, sobre todo femenino, y por su trayectoria antiinstitucional: había abandonado más de un vez la vida religiosa, vistiendo sin licencia ora el hábito camaldulense, ora el olivetano. Además, a diferencia de Meleto y de Francesco da Montepulciano, Teodoro había usado, incautamente, el nombre de Savonarola.

No podemos asegurar con certeza que el monje utilizara la devoción al ferrarés, todavía extendida entre los florentinos, solo como un instrumento. Ciertamente, hizo referencia a Savonarola de una manera genérica e imprecisa, identificándose con el «Papa Angélico [...] prometido por el padre fray Hieronimo»³² (quien en cambio, como sabemos, no 'prometió' nunca nada parecido). Pero no sabemos nada de las fuentes de Teodoro: las alusiones a la esperanza de una Iglesia renovada y pobre que se leen en el *Processo* son demasiado vagas y están deformadas por evidentes filtros inquisitoriales. Parece que el monje contaba con un amplio séquito femenino, y predecía el futuro gracias a los carismáticos dones de sus 'hijas espirituales', en especial los de una tal María, hija de un zapatero. Probablemente no era muy culto; Parenti lo define como «hombre de pocas letras, pero buena lengua y agudo ingenio»³³. Y se fiaba mucho de visiones sobrenaturales que, según la confesión que le arrancaron los inquisidores, evidentemente eran falsas. Ejercía, además, como curandero, lo que parece confirmar que actuaba en un entorno más bien popular.

Se nos escapan los términos exactos de sus doctrinas, probablemente transmitidas oralmente y en cualquier caso menos interesantes, a ojos de los inquisidores, que su licenciosa sexualidad. Pero poco sabemos también sobre su vida. Entonces, ¿por qué encuadrarlo en un discurso sobre el profetismo de matriz oriental en la Italia del Renacimiento? Las fuentes concuerdan a la hora de decir que nació en Italia, aunque 'griego' de patria; o, siendo más precisos, que era hijo de madre florentina y de un «Giovanni Scutariotto» (es decir, de Scutari³⁴). En el momento del

32 «Papa Angelico [...] promisso dal padre fra Hieronimo», véase Prosperi, «Il monaco Teodoro», p. 40.

33 Schnitzer, *Quellen und Forschungen*, p. 505.

34 Sobre la identificación del lugar de origen de Teodoro con la ciudad albanesa de Scutari/Shköder, véase la reseña de Konrad Eisenbichler del libro de Stefano dall'Aglio *L'eremita e il sinodo*, en *Renaissance Quarterly*, 60, n° 2, 2007, pp. 528-29. Pero a juzgar por el oficio de Giovanni Scutariota, parece más probable que proviniera de Scutari/Üsküdar, un distrito de Constantinopla.

proceso tenía 45 años, según Bartolomeo Cerretani, por lo que debió de nacer en Florencia en torno a 1470. Ahora bien, en mi opinión el padre de Teodoro puede identificarse probablemente con uno de los más importantes y prolíficos copistas de manuscritos griegos del siglo XV italiano (desde el Teócrito glosado por Angelo Poliziano hasta otros veinte manuscritos aristotélicos y numerosos códices copiados por Giannozzo Manetti)³⁵. Giovanni Scutariota estuvo activo entre 1442 y 1494, por lo menos en Florencia, y trabajó como bedel en el *studium* florentino desde agosto de 1473 a junio de 1486, cuando fue despedido *propter senectutem*.

Por lo tanto, Teodoro no era un prófugo, sino el hijo de un emigrado. Un emigrado griego con una profesión intelectual, como muchos de sus compatriotas, mientras que la mayor parte de los exiliados balcánicos en Italia se dedicó a actividades militares, si eran aristócratas, o a la agricultura, si eran plebeyos³⁶. Giovanni Scutariota emigró a Italia, por vías que no sabemos, no con la conquista turca (como Benigno), sino muchos años después: Scutari/Üsküdar cayó a mitad del siglo XIV. Tal vez por eso en la predicación de Teodoro los turcos solo aparecen indirectamente, como uno de los azotes que debían golpear a la Iglesia para destruirla y después ser renovada por el Papa Angélico y tomar una forma pura y apostólica y, por lo tanto, pobre: con este propósito los inquisidores agitaron el fantasma de las herejías de los *fraticelli* y de los «uscitani», es decir, de los husitas. Mucho más importante fue la amenaza de los turcos para otro exiliado albanés de segunda generación proveniente de Drisht, en Albania, y obsesionado también él con la espera del Papa Angélico: Paolo Angelo.

35 Klara Csapodi-Gárdonyi, «Les scribes de la bibliothèque du roi Mathias», *Scriptorium*, 17, 1963, pp. 25-49: 41; Stefano Martinelli Tempesta, «Il codice Milano, Biblioteca Ambrosiana B 75 sup. (gr. 104) e l'evoluzione della scrittura di Giovanni Scutariota», en Antonio Bravo García e Immaculada Pérez Martín (eds.), *The legacy of Bernard de Montfaucon: three hundred years of studies on Greek handwriting*, vol. I, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 171-186: 172, 174 (y vol. II, pp. 771-773), sobre la identificación con un bedel del *studium* florentino, véase Armando F. Verde, *Lo studio fiorentino (1473-1503)*. *Ricerche e documenti*, vol. II, Florencia, Olschki, 1973, pp. 754-55. Para otras atribuciones, véase también Stefano Martinelli Tempesta, «Nuovi codici copiati da Giovanni Scutariota (con alcune novità sul Teocrito Ambr. P 84 sup. e Andronico Callisto)», en Filippo Bognini (ed.), *Meminisse iuvat. Studi in memoria di Violetta De Angelis*, Pisa, ETS, 2012, pp. 517-546.

36 Especialmente los exiliados que venían de Albania: Paolo Petta, *Despota d'Epiro e principi di Macedonia. Esuli albanesi nell'Italia del Rinascimento*, Lecce, Argo, 2000, pp. 15-16.

EL COMPILADOR

En este mismo volumen, Eduardo Fernández Guerrero escribe ampliamente sobre la figura de Paolo Angelo. Por lo tanto, me limitaré a recordar que a nivel documental la situación es muy diferente a la de Teodoro: no se trata de una proeza aislada, y a través de la cual la voz del protagonista solo llega filtrada e indirecta, sino de una obra prolífica acompañada de información —presente sobre todo en sus textos, pero no solo— sobre su vida, relativamente tranquila, y sobre su familia.

Nació en el Véneto en torno a 1490, y murió alrededor de 1568. Fue párroco de Briana, en el Treviso, desde 1513. Pertenecía a una familia que había abandonado Drisht y Albania en 1478, después de la conquista turca, para refugiarse en Venecia. Allí los Angelo intentaban velar por su reputación a través de la memoria de uno de sus miembros: Paolo, tío del homónimo que aquí nos interesa, que fue arzobispo de Durrës y amigo y consejero de Scanderbeg (el célebre héroe de la resistencia albanesa contra los turcos). Pero también hacían rimbombantes reivindicaciones genealógicas, como por ejemplo la que afirmaba que descendían nada menos que de la dinastía de los Angelo que fueron emperadores bizantinos³⁷.

En lo que a la obra de Paolo Angelo se refiere, entre los años 20 y 40 del siglo XVI encontramos unos quince opúsculos publicados por él, aunque a menudo no aparece su nombre. Y muchos de esos documentos fueron impresos sin mucho cuidado, lo que probablemente ha contribuido a que esas ediciones sean difíciles de encontrar a día de hoy. Angelo dio a la imprenta sobre todo traducciones, refundiciones y reimpressiones de textos proféticos y apocalípticos de distinto origen. Desde el *Libellus de causis, statu, cognitione ac fine presentis schismatis et tribulationum futurarum* del misterioso eremita calabrés Telesforo de Cosenza, que con toda probabilidad extrajo de la edición veneciana de 1516 hecha por el agustino Silvestro Meucci, de quien Angelo era amigo, hasta el *De fine*

37 Sobre la familia Angelo, véase Petta, *Despota d'Epiro e principi di Macedonia*, pp. 208-223; Lucia Nadin, *Migrazioni e integrazione. Il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*, Roma, Viella, 2008, pp. 51-52, 76-80, 93-94; y, más sintético, Nadin, *Venezia e Albania. Una storia di incontri e secolari legami / Venice and Albania. A History of Encounters and Secular Ties*, Venecia, Región del Véneto, 2013, pp. 103-105.

mundi, un afortunado apócrifo atribuido a Vicente Ferrer y al sermón pronunciado en Florencia, en diciembre de 1513, por Francesco da Montepulciano³⁸, de quien se ha hablado antes. Desde los sonetos de Petrarca en los que se critica el papado de Aviñón hasta las traducciones italianas de la *Expositio in oratione dominica* de Pico della Mirandola y del IV *raptus* del *Apocalypsis Nova* del beato Amadeo³⁹. Por lo tanto, los intereses proféticos de Paolo Angelo fueron bastante eclécticos. Y todos impregnados, siendo muy sintéticos, de la expectativa apocalíptica de una renovación de la Iglesia y de toda la cristiandad; en concreto, de la expectativa mesiánica de un Papa Angélico que llevaría a cabo esa renovación. El IV *raptus* del *Apocalypsis Nova* es un texto clave en este sentido.

Las traducciones y recopilaciones de Paolo Angelo se presentaban como exhortaciones o, por así decir, 'manuales' para la *renovatio Ecclesiae*, destinados a algunas de las máximas autoridades religiosas y políticas del momento: pontífices como Clemente VII, Adriano VI y Pablo III, o laicos como Federico Gonzaga, duque de Mantua, o el *dux* Andrea Gritti. El párroco de Briana insistía en otro tema más allá de la renovación religiosa, aunque conectado con ella: la amenaza turca. Una amenaza que aparece de manera particular en dos textos. Primero, en el *Commentario de le cose de Turchi, et del s. Georgio Scanderbeg*, una biografía del

38 *Prophetie certissime stupende et admirabili dell'Antichristo et innumerabili mali al mondo (se presto non si emenderà) preparati, et donde hanno da venire, et dove hanno da cominciare*, s. d. [¿Venecia?, ca. 1540], sobre la cual se remite a Dennis E. Rhodes, «The Works of Paolo Angelo», en *British Library Journal*, 19, n.º 1, 1993, pp. 109-112; Rhodes, *Silent Printers. Anonymous Printing at Venice in the Sixteenth Century*, Londres, British Library, 1995, pp. 13-14, 272; y a Lodone, «Invisibili frati minori», pp. 214-218, 291-292.

39 Véase la *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum in Christo patrem et D.N.D. Clementem divina providentia papam septimum in Sathan ruinam tyrandis*, cuya historia editorial requiere una investigación, que fue impresa en Venecia por primera vez en mayo de 1524 y una segunda —«per Bernardinum de Vianis de Lexona Vercellensem»— en febrero del año siguiente. He consultado la primera edición en la copia de la Biblioteca Nacional de París [BNP] (signatura: D-67936); de la segunda, por lo que puede verse en *Edit16* [URL: <http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu_ext.dll?fn=10&i=59141>], solo queda un ejemplar, conservado en la Biblioteca Municipal «Attilio Hortis» de Trieste. Sobre la obra, véase François Secret, «Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du pape angélique», *Rinascimento*, 2, n.º 2, 1962, pp. 211-224 (pp. 216-220 para la traducción al *volgare* del IV *raptus* del *Apocalypsis Nova*); Bernard McGinn, «Notes on a forgotten prophet: Paulus Angelus and Rome», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 189-199; 191-198.

héroe compatriota que Angelo publicó, sin firmarla, en 1539 (la obra se reimprimió en 1541 y 1544). La biografía no era original⁴⁰, pero lo que importa resaltar es que el condotiero albanés ya se había convertido en un símbolo del último baluarte que quedaba entre la expansión otomana e Italia. Y no es casualidad que, como apéndice al *Commentario*, Angelo decidiera publicar una «Brevisima descripción de la larguísima prosperidad de la casa otomana, que por divina persuasión, atenta a la discordia, la avaricia, la desordenada concupiscencia y los demás graves pecados de los bautizados, ha durado ya muchos años»⁴¹. Esta descripción consiste en una sintética relación de las conquistas turcas desde 1353 a 1538, cuando Pablo III impulsó finalmente una alianza antiotomana entre la *maestà Cesarea*, es decir, Carlos V, y el *Christianissimo re di Franza*. La coalición era, según Paolo Angelo, una garantía de victoria. Y esa esperanza iba unida a la de una (¿aún más improbable?) conversión del sultán: «Se espera», escribe Angelo, «que, como aquel Saulo, una vez bautizado, Solimán se convierta en Pablo»⁴².

Y ahora vayamos a la segunda obra en la que se hace referencia a la amenaza turca. Años antes, probablemente en torno a 1520, Paolo Angelo ya había dirigido a Solimán una invitación a convertirse, siguiendo el modelo de la carta de Pío II a Mehmed II⁴³. Iba acompañada de la traducción al *volgare* del *Contra legem Sarracenorum*, conocido también como *Confutatio Alcorani*, del dominico Riccoldo de Montecroce⁴⁴. En este texto estaba ya esbozada la interpretación, de la cual ya

40 Sobre las complejas vicisitudes editoriales de las biografías de Scanderbeg —y en particular sobre la atribuida a Paolo Angelo—, véase Francisc Pall, «Marino Barlezio. Uno storico umanista», en *Mélanges d'histoire générale*, 2, 1938, pp. 135-315; 231-239; Pall, «Di nuovo sulle biografie scanderbegiane del XVI secolo», *Revue des études sud-est européennes*, 9, 1971, pp. 91-106; Alessandro la Porta, *La «Vita di Scanderbeg» di Paolo Angelo (Venezia, 1539). Un libro anonimo restituito al suo autore*, Galatina, Congedo, 2004, pp. xiv-xxv (prefacio a la reimpression anastática de la *editio princeps*).

41 «Brevisima descrizione della longissima prosperità della casa ottomana, che per divina persuasione, atenta la discordia, l'avarizia, l'inordinata cupidità et li altri gravi peccati de' batezati, ha durato già molt'anni passati».

42 «Si spera che, come quel Saulo, Suliman battizzato si farà Paulo».

43 Luca d'Ascia, *Il Corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001.

44 P. Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos, cum libello contra Alcoranum* [Venecia, Alessandro Bindoni, ca. 1520], sobre la cual, véase Pier Mattia Tommasino, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 176-178.

hemos hablado a propósito la biografía de Scanderbeg, de la expansión otomana como castigo divino por los pecados de los cristianos, que eran invitados a una reforma radical que sería la premisa, suficiente y necesaria, de la derrota definitiva de los infieles.

Como se ve, es una interpretación claramente tradicional, y seguramente estaba muy extendida⁴⁵. Nada nuevo, podría decirse. Pero de lo que se trata es de desentrañar no la escasa originalidad de la visión apocalíptica de Paolo Angelo, sino el significado que tiene que un autor tan grandilocuente como enigmático retome estos temas entre Roma y Venecia en los decenios inmediatamente posteriores a la Reforma. Por otro lado, son temas que no están aislados, sino que se relacionan entre sí: su alcance y su significado exacto solo se comprenden a la luz de la visión histórica y de la propuesta político-religiosa de la que formaban parte. En este sentido, el problema de la cruzada (para Paolo Angelo) y de la conversión de los infieles (para Giorgio Benigno y para Teodoro) es central, pero acaba siendo subordinado a su necesaria premisa, percibida como una urgencia mayor: la reforma religiosa, guiada por una figura mesiánica.

¿UNA COYUNTURA MESIÁNICA?

Para concluir, diremos que Giorgio Benigno Salviati, el monje Teodoro y Paolo Angelo se encuadraron en el vibrante contexto profético italiano con resultados muy diversos; éxitos que invitan a reconsiderar, sobre todo, la geografía del profetismo en la Italia de aquellos años, también en relación con los movimientos migratorios⁴⁶, y no solo la historia. Se conoce mejor el contexto veneciano⁴⁷, en el que los albanes-

45 Incluso en el Nuevo Mundo, como demuestra el caso de Francisco de la Cruz: véase la contribución de Marco Volpato en este mismo volumen.

46 Para una síntesis reciente sobre este tema: Paola Corti y Matteo Sanfilippo, *L'Italia e le migrazioni*, Roma-Bari, Laterza, 2012, en concreto las pp. 56-81.

47 Aparte de las investigaciones de Lucia Nadin (véase *supra* nota 38), véase Noel Malcolm, *Agents of Empire. Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World*, Oxford, Oxford University Press, 2015 [trad. italiana: *Agenti dell'Impero. Cavalieri, corsari, gesuiti e spie nel Mediterraneo del Cinquecento*, Milán, Hoepli, 2016], una apasionante reconstrucción de las hazañas de las familias véneto-albanesas de los Bruti y de los Bruni a finales del siglo XVI.

ses y los eslavos, al igual que en Las Marcas⁴⁸, se integraron rápidamente, no como en la Italia meridional. Puede ser que esto influyera en el carácter claramente 'italiano' de los intereses de Paolo Angelo. Gracias a los estudios recientes de Anna Esposito se empieza a conocer también el contexto romano⁴⁹. Pero ¿qué sabemos de la inmigración albanesa, y en general de la del Este, en la Florencia de aquellos años? La 'palabra profética' que atraviesa todo el Renacimiento italiano nos invita a pensar en un escenario cultural en absoluto monolítico. Por eso la historia del profetismo, en cuanto historia de los textos y de sus interpretaciones y aplicaciones, debería dialogar más con la geografía política y social desde una óptica comparativa. Una geografía compleja y fragmentada, pero sobre todo dinámica, en movimiento, como muestran las vidas de los exiliados o emigrantes (o hijos de emigrados) a los que se ha hecho referencia en estas páginas.

Los distintos resultados que se han intentado describir aquí empujan a reflexionar, además, sobre la transversalidad de las inquietudes y tensiones proféticas, en distintos niveles culturales y sociales: entre teólogos eruditos, miembros de una suerte de internacional escolástica y cercanos al cardenalato (como Giorgio Benigno Salviati), y monjes itinerantes procesados por herejía (como Teodoro), pasando por figuras escurridizas de compiladores y editores (como Paolo Angelo). Pero tales resultados incitan también a preguntarse sobre el problema de la interacción entre esas tensiones e inquietudes y las autoridades políticas y religiosas de aquellos años. Sin duda, a partir de los primeros decenios del siglo XVI la Iglesia romana endureció su posición respecto a las profecías sobre una renovación religiosa. Y lo mismo hicieron monarquías e imperios con las ideologías milenaristas que hasta pocos decenios

48 Mario Sensi, «Slavi nelle Marche tra pietà e devozione», en Sensi, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, vol. III, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2003, pp. 919-946, cuyo estudio sobre el mundo de las cofradías, y sobre la documentación por ellas producida, podría aplicarse a otras realidades.

49 Anna Esposito, «Le minoranze indesiderate (corsi, slavi e albanesi) e il processo d'integrazione nella società romana nel corso del Quattrocento», en Beatrice del Bo (ed.), *Cittadinanza e mestieri. Radicamento urbano e integrazione nelle città bassomedievali (secc. XII-XVI)*, Roma, Viella, 2014, pp. 283-297; Esposito, «Le nazioni difficili. Albanesi e corsi a Roma nel primo XVI secolo e le loro chiese nazionali», en Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e nazioni a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Roma, Viella, 2017, pp. 161-174.

antes habían adoptado, como es el caso de España⁵⁰. Pero las profecías sobre una renovación religiosa y las ideologías milenaristas no se asociaron siempre a la herejía. Al menos hasta el siglo XVIII, el 'poder informal', por así decir, de la profecía —por ser habitualmente marginado, como muestran los ejemplos de los frailes menores, de los oratorianos y los jesuitas⁵¹— siguió siendo un interlocutor importante para las instituciones políticas y eclesiásticas europeas, y no solo.

Por último, el Papa Angélico parece ser el hilo rojo que une los intereses proféticos de los refugiados del Este en Italia, incluso antes de la cruzada contra los turcos o de la conversión de los infieles. Por lo tanto, al menos en Italia la coyuntura profética del siglo XVI fue mesiánica, en el sentido de la espera de un sujeto histórico purificador, más que milenarista, en el sentido de esperanza en una instauración del reino de Cristo en la Tierra antes del fin de los tiempos. Esto puede sorprender, viendo las biografías de las figuras examinadas, pero estas pertenecían y se movían en un cuadro profético muy rico y multiforme. Y ese cuadro parece haber pesado en sus vidas más que los contextos culturales de los que provenían. Al límite, se podría afirmar que en la primera mitad del siglo XVI, en Italia, el profetismo llegó a un punto de saturación en el plano doctrinal⁵² que lo condujo a replegarse sobre sí mismo, a mirar hacia atrás y a su propia y rica tradición, más que a 'inventar' o importar temas y formas nuevas. Pero lo que hay que subrayar es que las exigencias de una reforma de la Iglesia y de la cristiandad, y la espera de una figura mesiánica que la promoviera, fueron consideradas más urgentes y funda-

50 Un distanciamiento similar respecto a las ideologías milenaristas, inicialmente aceptadas, se dio en ese mismo periodo también fuera de Europa. Piénsese en los casos del sultán Solimán II (1520-1566) y del sah Tahmasp II (1524-1576): véase Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVII^e siècle», pp. 59, 62-63 [trad. italiana: «Dal Tago al Gange», *op. cit.*, pp. 35-36, 40].

51 Sobre los hermanos menores y los oratorianos: Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florencia, Olschki, 2002, pp. 95-113; sobre los jesuitas: Stefania Pastore, «La otra cara de la Compañía: Francisco de Borja tra profetismo e inquisizione», en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la edad moderna*, Valencia, Albatros, 2011, pp. 624-628; y Adriano Prosperi, «Vaticinia Pontificum. Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre», en Massimo Donattini (ed.), *Tra Rinascimento e Controriforma: continuità di una ricerca. Atti della giornata di studi per Albano Biondi*, Modena, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 77-111: 98-102.

52 En cuanto a la difusión y reelaboración populares, el discurso es distinto: Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (1ª ed., 1987).

mentales que el enfrentamiento con los infieles o su conversión. Por otro lado, el Papa Angélico era sin duda una de las imágenes o 'sueños'⁵³ de mayor actualidad, en unos años en los que la península itálica atravesaba una crisis y un vacío político que muchos advertían, aunque de diferentes maneras: basta pensar en el diagnóstico y la terapia, completamente políticos, que propuso Nicolás Maquiavelo en *El Príncipe*, un texto que también tiene un componente mesiánico⁵⁴.

La geografía, entendida en sentido dinámico, la estratificación social y la puesta en juego política son las tres direcciones en las que estas páginas proponen moverse, ampliando y enriqueciendo el cuadro. De hecho, se podrían y deberían añadir otras figuras a las tres aquí analizadas. Por ejemplo, el hermano menor Pietro Galatino, que probablemente era hijo de un exiliado albanés en Puglia y que tuvo mucha relación con Benigno Salviati —del que fue, de hecho, heredero y continuador desde el punto de vista profético⁵⁵—. O el croata Bartolomeo Georgijević, conocido también como «el peregrino de Jerusalén», quien en 1545 en Amberes publicó su *Praesagium Mehemetanorum*, pronto traducido al italiano como *Prophetia dei Maomettani*⁵⁶. Sería una investigación potencialmente riquísima que aún tiene mucho recorrido por delante, aunque cuenta ya con importantes estudios.

53 Cesare Vasoli, «L'immagine sognata: il 'papa angelico'», en Luigi Fiorani y Adriano Prosperi (eds.), *Storia d'Italia. Annali*, vol. XVI: *Roma, città del papa*, Turín, Einaudi, 2000, pp. 73-109.

54 Piénsese, en concreto, en el capítulo XXVI (y último) de la obra, «Exhortación a liberar Italia de los bárbaros». Sobre la compatibilidad de esta singular forma de «mesianismo secularizado» con la creencia, fundamental en Maquiavelo, en la eternidad del mundo, véase Miguel Vatter, *Machiavelli's The Prince: A Reader's Guide*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp. 116-117.

55 Sobre los orígenes albaneses de Galatino: Giancarlo Vallone, «Pietro S. detto il Galatino», en *Letteratura e Storia Meridionale. Studi Offerti ad Aldo Vallone*, Florencia, Olschki, 1989, pp. 87-105; sobre sus lazos con Benigno: Roberto Rusconi, «Un papa angelico prima del sacco di Roma», en Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, pp. 265-294: 215, 225; en cuanto a su producción profética: Gian Luca Potestà, «'Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti'. Da Giovanni di Rupescissa a Pietro Galatino», en Vittorio Scotti Douglas (ed.), «Per una severa maestra». *Dono a Daniela Romagnoli*, Fidenza, Mattioli 1885, 2014, pp. 47-59, y la contribución de Stefania Pasti en este volumen.

56 Massimo Moretti, «Profezie scritte e figurate. La lettera di Bartolomeo Georgijević a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto», *Giornale di storia*, VIII, 2012, pp. 1-34, disponible en la red; Almut Höfert, «Bartholomaeo Georgius», en David Thomas y John A. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VII: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Brill, 2015, pp. 321-330.