

Evocaciones y ensueños hispanos del reino de Jerusalén¹

LUIS ARCINIEGA GARCÍA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

El rey de Jerusalén, un rey sin reino pero con desvelos

La mayoría de las monarquías europeas anhelaron el reino de Jerusalén, tanto por propio convencimiento como por la exaltación, propaganda política y capacidad para legitimar otras pretensiones que les reportaba. Tierra Santa conectaba con un ideario colectivo que mitificó el lugar y alentó el espíritu de cruzada y de peregrinación, que a su vez lo retroalimentaba, y persistentemente fue recordada y libremente evocada.

Durante la época medieval cristiana el interés por Tierra Santa era constante, y se estableció un paralelismo entre la situación del sur de Europa y la de Tierra Santa. Hasta el siglo VII la salvaguardia y protección de los lugares santos recayó en los emperadores cristianos de Bizancio, después quedó en poder de los persas y, finalmente, de los musulmanes, aunque con dos notables interrupciones. Una fue resultado de la primera cruzada por la que Godofredo de Bouillon tomó Jerusalén en 1099, se convirtió en protector del Santo Sepulcro y creó el Orden del Santo Sepulcro de Jerusalén. De modo contemporáneo, en la península ibérica se reproducía el combate entre los ejércitos de dos religiones, y bajo esta situación el Cid tomó la ciudad de Valencia, que se perdió tras su muerte. En Tierra Santa el reino cruzado de Jerusalén se prolongó algo más, aunque finalmente Saladino tomó Jerusalén en 1187. La

1. El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto I+D *Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado* (HAR 2009-13209), del Ministerio de Ciencia e Innovación.

segunda, fue protagonizada por el emperador Federico II Hohestauffen, que, tras casarse con Yolanda, hija de María de Monferrato, reina de Jerusalén, se hizo coronar rey del reino cruzado y tomó la ciudad bajo tratado entre 1229 y 1239.² Durante este lapso se completó gran parte de la conquista de las tierras valencianas por Jaime I, en cuya empresa también participaron las órdenes militares y descendientes de los emperadores de Bizancio, como los Joan. Incluso, establecidas las fronteras de la Corona de Aragón con otros reinos cristianos en 1269, el monarca salió hacia la conquista de Tierra Santa,³ puesto que, después del período cruzado, los sirios tornaron a Jerusalén, los turcos del estado independiente de Corasmia la arrasaron en 1244 y los mamelucos se hicieron dueños de Palestina en 1260. El papa depuso a Federico II y, tras la muerte sin descendencia de su nieto, nombró a Carlos de Anjou, proclamado rey de Sicilia en 1264, con derechos al reino de Jerusalén por compra a María de Antioquía. Los cronistas insistieron en el resultado opuesto que aconteció en los dos extremos del Mediterráneo, que por analogía aligeraba el peso de la pérdida de Tierra Santa y estimulaba la finalización del proceso de conquista. Así pueden entenderse las numerosas referencias a Jerusalén en los aniversarios por la conquista de Valencia,⁴ con las que establecen una similitud implícita.



Fig. 1. Primera inicial del *Aureum Opus*, f. 1. h. 1391. Archivo Municipal de Alzira. Atribuido a Domingo Crespi

2. Entre la amplia bibliografía sobre las cruzadas, por ejemplo, JONATHAN SIMON CHRISTOPHER RILEY-SMITH: *The Crusades: A History*. 1987 (2005, segunda edición); *The Oxford illustrated history of the crusades*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
3. FRAY FRANCISCO DIAGO: *Apuntamientos recogidos... para continuar los Anales del Reyno de Valencia desde el rey Pedro III hasta Felipe II*. Acción Bibliográfica Valenciana, Valencia, (Mss. h. comienzos del s. XVII) 1936-1946, vols. II; L. VII, cap. LIX.
4. JOSEPH VICENTE ORTI Y MAYOR: *Fiestas centenarias con que la insigne, noble, leal, y coronada ciudad de Valencia celebró en el día 9 de octubre de 1738 la quinta centuria de su Christiana Conquista*, Antonio Bordazar, Valencia, 1740.

Jaime I acogió en sus dominios a Constanza Hohestaufen, hija del emperador Federico II y de su tercera esposa Blanca Lancia D'Angliano, así como esposa de Carlo Juan III Dukas Vatatzes, emperador de Nicea. A su muerte en 1307 dejó a los reyes de Aragón sus bienes y derechos, así como el cuidado de su mausoleo.⁵ Si bien el intento de Jaime I de recuperar Tierra Santa no prosperó, su sucesor Pedro III el Grande, casado con la nieta de Federico II, vinculó a su corona el derecho al título de señor de Jerusalén cuando Sicilia pasó a manos aragonesas tras las Vísperas Sicilianas. En época medieval, la Corona de Aragón tuvo una especial relación con el Mediterráneo, y como tantas otras fijó su interés en el reino de Jerusalén. Las negociaciones de Jaime II de Aragón favorecieron el rescate de cautivos, el envío de reliquias y la apertura en 1303 de las iglesias cristianas en tierras del sultán. Jaime II de Aragón respaldó que la custodia y administración de Belén y del Santo Sepulcro pasara a los franciscanos (compartidas con griegos y armenios ortodoxos), establecidos en el monte Sión del Cenáculo.

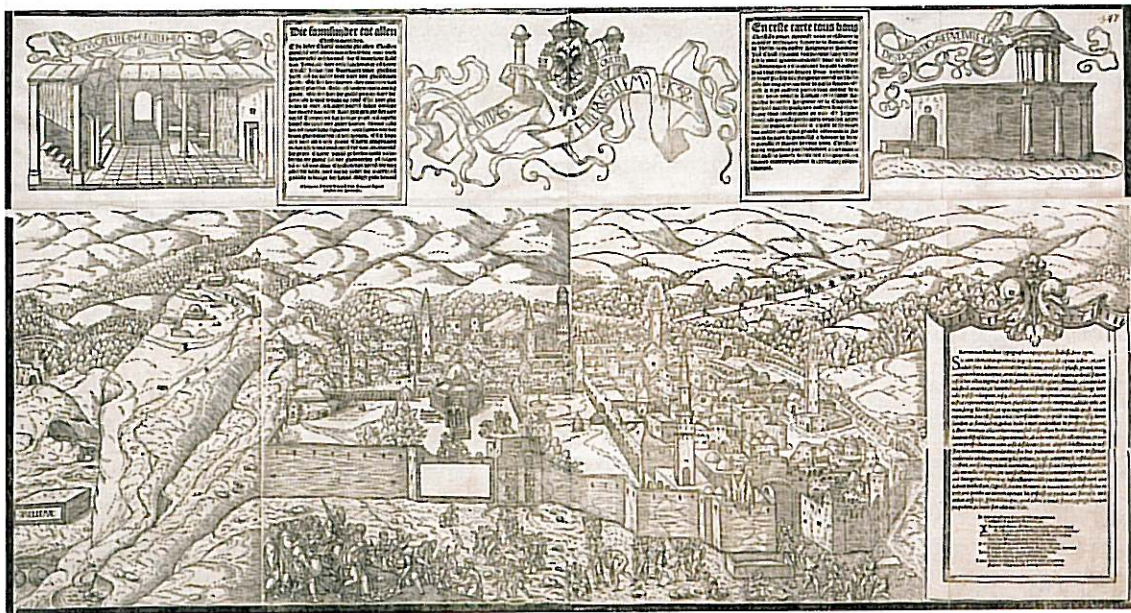


Fig. 2. Herman Beerntz van Borculo, grabado «Civitas Hierusalem... 1538», 39 x 73,1 cm. Collectie Centraal Museum, Utrecht, inv. n. 6.869. Imagen y copyrights CMU/ Ernst Moritz

No solo el poder político tuvo las continuas mudanzas que hemos esbozado, sino que dentro de las mismas se sucedieron en la titularidad de los edificios venerados por la tradición cristiana. Así, el control de los lugares sagrados estuvo en poder de los griegos hasta el siglo X, en el de los latinos durante el reino cruzado, retornó a los primeros con la conquista por Saladino en 1187 y, a partir del siglo XIII, se restablecieron los latinos. Un vaivén que afectó a los edificios, más cuando, en algunas ocasiones, las otras religiones del Libro tenían su interés puesto en ellos. Una situación de confrontación que afectó los inmuebles a través de la destrucción, la restauración selectiva y la desidia.

5. MARGARITA ORDEIG: *Constanza Hohenstaufen, emperatriz de Grecia*, iglesia de San Juan del Hospital, Valencia, 2000.

En el siglo XIII, con la presencia de los franciscanos, se redefinieron muchos de los lugares cristianos en Tierra Santa, y el interés de la corona aragonesa por ella fue alimentado por intelectuales, muchos franciscanos de ideas mesiánicas: Ramon Llull; el infante fray Pedro de Aragón; el médico y políglota Arnau de Vilanova, que hacia finales del siglo XIII y principios del siglo XIV encomendó a la monarquía aragonesa y siciliana la tarea de la reconquista de Jerusalén; Pedro Nolasco, que fundó la orden de los mercedarios a comienzos del siglo XIV con el objetivo de redimir cautivos de los musulmanes, y el teólogo Francesc Eixemenis, a finales del siglo XIV y a principios del siglo XV, que recogió en sus obras diversas profecías sobre la toma de Jerusalén, señaló el triunfo de la Iglesia coincidiendo con un papa santo y un emperador que establecerían en Jerusalén el reino espiritual, y en 1408 fue nombrado patriarca de Jerusalén.⁶

Al tiempo, Roberto de Anjou, rey de Nápoles (1309-1343), que reclamó el título de rey de Jerusalén, hizo peregrinación a Tierra Santa y a su vuelta consiguió del soldán de Babilonia (Egipto) permiso para que los franciscanos pudieran también residir en los lugares santos del cristianismo (el Santo Sepulcro; en el monte Sión, el Santo Cenáculo y el convento fundado por su esposa doña Sancha de Nápoles; en el valle de Josaphad, el sepulcro de Nuestra Señora la Virgen; y en Belén, el lugar del nacimiento y pesebre) y realizar a su costa las construcciones necesarias para su vida física y litúrgica. La concesión fue confirmada por Clemente VI en 1342 con la bula *Gratias agimus*, e introdujo a favor de los monarcas napolitanos el conocido como Real Patronato de los Santos Lugares, por el que los franciscanos pasaron a custodiarlos a través de la Custodia de Tierra Santa.

Estos derechos y el título de señor de Jerusalén pasaron a Alfonso V de Aragón poco después de la conquista del reino en 1442. A la muerte de este y la separación de reinos lo recibió nuevamente la casa de Anjou, pero desde finales de siglo XV los Reyes Católicos vincularon el patronato y la custodia de los santos lugares que los franciscanos ostentaban, con una cabeza espiritual, el obispo guardián, un franciscano de origen italiano con sede en el citado convento, y una cabeza administrativa y económica en manos del procurador, un franciscano español. El patronato financiero supuso una aportación constante, ya en 1489 se estableció un fondo de 2000 ducados anuales, y obligaba a supervisar las cuentas, mientras que el protectorado político se brindaba a través del apoyo diplomático.⁷ Los Reyes Católicos, con la toma del reino de Granada, completaron el proceso de conquista militar frente a los musulmanes en el sur europeo y defendieron su primacía en los intereses vinculados a Tierra

-
6. P. ATANASLO LÓPEZ (OFM): «Datos para la biografía de Fr. Francisço Eximenis, Patriarca de Jerusalén», *Archivo Ibero Americano*, t. II, 1904, pp. 229-240.
 7. SAMUEL EIJÁN (OFM): *España en Tierra Santa: Siglo XVII*, Herederos de J. Gili, Barcelona, 1910; *Relaciones mutuas de España y Tierra Santa a través de los siglos*, Santiago de Compostela, 1912; *Hispanidad en Tierra Santa. Actuación diplomática*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1943; *El Real Patronato de los Santos Lugares en la historia de la Tierra Santa*, Ibarra, Madrid, 1945-1946; AGUSTÍN ARCE: *Miscelánea de Tierra Santa, (¿Jerusalén?)*, 1950 ss.; M. SINOPOLI: *L'Opera della Terra Santa. Contributo storico-giuridico*, Roma, 1950; VV. AA.: *Custodia di Terra Santa, 1342-1942*, Jerusalén, 1951; «La huella de España en Tierra Santa», monográfico de la *Revista Geográfica Española*, 1952, 32; M. PICCIRILLO (dir.): *La Custodia di Terra Santa e l'Europa*, Roma, 1983.

Santa. En la tradición mesiánica, a finales del siglo XV, el fraile catalán Joan Alemany profetizó que un monarca español encabezaría a través del norte de África una cruzada sobre Jerusalén, y cómo David vencería a Goliat. El proyecto de Cristóbal Colón de abrir nuevas vías comerciales con Oriente y descubrir las minas del rey Salomón se presentaba como una vía de financiación para ello. Unas ideas que mantuvo hasta sus últimos días, como muestra su inacabado libro y recopilación de citas proféticas del mismo sesgo: «Liber sive Manipulus de auctoritatibus, dictis, ac sententiis et prophetis circa materiam recuperande sancte civitatis, et montis Dei Syon».⁸

En lo político, Fernando el Católico reclamó el título de señor de Jerusalén desde la toma de Nápoles, cuya confirmación recibió en 1510, aunque lo usó con anterioridad. A ello le legitimaban sus derechos dinásticos, que exaltaron obras como la de Cristóbal de Santiesteban, *Tratado de la sucession de los reynos de Jerusalem y de Napoles* (Zaragoza, 1503), y ratificaba esta dignidad la acción diplomática y militar. Por la primera, el embajador Pedro Mártir de Anglería consiguió del sultán de Egipto en 1502, entonces soberano de Palestina, la protección de los santos lugares y los cristianos en oriente, así como el derecho a reparar los edificios en las ciudades vinculadas a la vida de Jesús. En cuanto a lo militar, era indudable que, junto a Isabel de Castilla, había finalizado el gobierno de los musulmanes en el sur de Europa y su objetivo podría fijarse en Tierra Santa.

Con anterioridad, Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, defendió su ascendencia en el rey Salomón, pero fue la corona aragonesa la que tuvo durante el siglo XIV una amplia presencia política y comercial en el Mediterráneo oriental, que en el siglo XV se centró en el occidental, y le sirvió para vincular a sus monarcas con los reinos de Sicilia y Nápoles, con los que se vinculaba el reino de Jerusalén. Será esta actuación la que conducirá a la búsqueda de cierta legitimación a través de las imágenes como descendientes de la casa de David. En la segunda mitad del siglo XIV, entre las diferentes vías de mitificación de los monarcas aragoneses, comienza a establecerse esta asociación. Por ejemplo, la primera inicial del *Aureum Opus*, que recogía los privilegios concedidos a la capital del reino de Valencia, y por ello se custodiaba en su casa de la ciudad, actualmente en el archivo municipal de Alzira, muestra en la primera inicial a Jaime I según la iconografía de David;⁹ y a mediados del siglo XV Alfonso V el Magnánimo adoptó entre sus divisas el nudo de Salomón o de la orden angevina del mismo nombre.

La Edad Moderna en España, a tenor de la herencia de la corona aragonesa, estuvo marcada por una protección directa de los santos lugares, y se mantuvo una política constante por asimilar ambos espacios en el proceso de configuración de la monarquía renacentista.

8. C. DELNO WEST Y AUGUST KLING: *The «Libro de las profecías» of Christopher Columbus*, Gainesville, Universidad de Florida, 1991.

9. AMADEO SERRA DESFILIS: «En torno a Jaime I: de la imagen al mito en el arte de la Corona de Aragón de la Baja Edad Media», en VÍCTOR MINGUEZ (ed.): *Visiones de la Monarquía Hispánica*, Universitat Jaume I, Castellón, 2007, pp. 321-348. El *Opus Aureum* de Alzira (h. 1391) se ha interpretado como una copia del existente en la casa de la ciudad de Valencia, encargada por la Batlía a Domingo Crespí (véase NURIA RAMÓN MARQUÉS: *El origen de la familia Crespí: iluminadores valencianos*, Mutua Segorbina de Seguros, Segorbe, 2002, pp. 33-34).

No obstante, no se dio una expedición capaz de recuperar Tierra Santa, y básicamente se limitó a mantener el ideal de cruzada en el marco de la lucha contra el Turco, favoreciendo la publicación de bulas de santa cruzada. En concreto, la letra apostólica por la que exponían indulgencias, remisión de pena temporal por los pecados y gracias espirituales concedidas a los que participaran en recuperar Tierra Santa, se inició con el papa Inocencio III, pero pronto se concedieron a cambio de una determinada cantidad de dinero para ayudar a los ejércitos del rey en su lucha contra los infieles.¹⁰ En España la impresión de las bulas de Cruzada fue una concesión que consiguieron los Reyes Católicos del papa Sixto IV en 1479 para sufragar los gastos de su guerra contra el reino de Granada, y conseguido este continuaron alentadas. Sirva como ejemplo el llamamiento de cruzada, jubileo y procesión que los jurados de la ciudad de Valencia hicieron en 1501,¹¹ tras el levantamiento de las Alpujarras, firmado por el papa Alejandro VI por causa de la expedición del rey contra «los malvados turcos enemigos de la fe católica y por la recuperación de la Casa Santa de Jerusalem». Para el mantenimiento de la fe y para anunciar la indulgencia y jubileo de la santa cruzada, los jurados de la ciudad decidieron que el domingo de Pascua a las dos horas se realizase una devota, solemne y general procesión desde la catedral, por el portal de los Apóstoles, y las plazas de las Cortes y San Bartolomé (por la iglesia homónima con capilla dedicada al Santo Sepulcro), hasta el portal de Serranos, donde sería recibida la santa indulgencia, jubileo y bula con las banderas e insignias de la vera cruz de la santa cruzada. Finalmente, la procesión regresaría por el mismo camino, que por disposición municipal debería estar limpio y decorado, hasta la catedral, donde se harían fiestas y gracias.

Este tipo de procesiones conquistaron el espacio urbano e hicieron presente un anhelo que estaba muy vivo en el ideario colectivo merced a un ambiente apocalíptico, mesiánico, de contribución literaria y franciscana que se desarrolló en la península ibérica a finales del siglo XV, y sobre todo en la Corona de Aragón.¹² Un profetismo milenarista de hondas raíces medievales, reavivado en parte gracias a la imprenta y a las nuevas corrientes espirituales e incluso literarias. Se publicaron obras medievales, como el *Dotzé llibre del Chrestia* (1484) o el *Regiment de la Cosa Publica* (1499) de Francesc Eiximenis, las de fray Vicente Ferrer, Joan de Rocatallada, Pere Azamar y Jeroni Torella, autor de *De la venguda de Antichrist* (publicada en Valencia a finales del siglo XV, 1514 y 1520); se difundió la *devotio moderna* a través de la *Vitae Christi* de Ludolfo de Sajonia, traducida por Joan Roís de Corella; y obras de caballería como la de Joanot Martorell, *Tirant lo Blanc*, que como príncipe del imperio griego de Constantinopla pudo personificar el espíritu de Cruzada... y que alimentaron tanto el mesianismo oficial o de estado, como otro popular que resquebrajaba la autoridad del primero, como es el caso

10. JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE: *Historia de la Bula de la Santa Cruzada en España*, Vitoria, 1958; JOSÉ ANTONIO BENITO RODRÍGUEZ: «La bula de Cruzada: De la Reconquista de Granada a su implantación en las Indias», en *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*, Granada, 1994, pp. 533-546.

11. Archivo Municipal de Valencia (AMV), Manual de Consell, A-50, ff. 506v-508.

12. PEDRO TENA TENA: *La labor literaria de Martínez de Ampíes y el Viaje de la Tierra Santa*. Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid en 1995.

del *Encobert*, un héroe que vencería al islam culminando su gesta con la toma de Jerusalén. Durante las germanías valencianas, la figura adquirió gran protagonismo y, aunque decapitada su figura más emblemática en 1522, surgieron epígonos como la invención de que el encubierto seguía vivo en Flandes bajo el nombre de Enrique de Mendoza, ahora convertido en el supuesto duque de Pera (título del gran mariscal del Imperio griego que el emperador Federico puso bajo las órdenes de Tirant para combatir las fuerzas del Soldán y del Gran Turco), «hijo primogénito del príncipe Juan de Trastámara», peregrino y cruzado llamado a recuperar los lugares santos.¹³

El éxito del profetismo de personajes como el duque de Pera respondía en gran medida a las limitaciones de la monarquía por resolver el triunfo sobre el islam, como mantenía viva la constante solicitud de apoyo espiritual por oraciones, y el económico a través de las bulas de cruzada, de cuya constante presencia y difusión nos hablan las obras de Juan de Garnica, *Explicación a las Sanctas bullas de la Cruzada, Difunctos, y Compossición* (Madrid, 1578), y la del fraile Manuel Rodríguez, portugués y descalzo franciscano en el convento de San Francisco de Valencia, *Explicación de la bulla de la Santa Cruzada*, que conoció multitud de ediciones, como la primera de 1589 en Alcalá de Henares por Juan Iñiguez de Lequerica, la de 1591 en Valencia por Gabriel Ribas, y otras muchas con adiciones, la última en 1618 en Barcelona por Sebastian Matevad, aunque el género continuó hasta avanzado el siglo XVIII.

Pero no solo se mandaba dinero para combatir, aunque el campo de batalla se hallase muy lejos de Tierra Santa, sino para mantener en ella a los franciscanos, muchos españoles y los inmuebles, lo que suponía una relación permanente, en la que rivalizaron las principales potencias cristianas. En 1516 la ocupación turca de Jerusalén puso fin al dominio de los mamelucos de Egipto, y ante el nuevo poder las negociaciones del «cristianísimo» rey de Francia y del «católico» rey de España se sucedieron. En 1540 Francisco I obtuvo la liberación de los religiosos de Jerusalén y la restitución de sus bienes. Por su parte, el «católico» y rey de Jerusalén recibió a los franciscanos que solicitaban amparo de todos aquellos lugares santos y de toda la cristiandad. Por ejemplo, fray Antonio de Aranda, que estudió en Alcalá de Henares, vivió en Tierra Santa en el monasterio del monte Sión entre 1529 y 1531, momento en el que marchó a Europa con un cometido secreto del guardián de dicho monasterio para Carlos V, al que fue a ver a Alemania.¹⁴ Hacia mediados del siglo XVI los franciscanos mandaron una nueva delegación¹⁵ para exponer que, a pesar de que los religiosos y conventos de aquellos santos lugares tenían muchos privilegios del Turco, eran constantes las vejaciones

13. PABLO PÉREZ GARCÍA Y JORGE ANTONIO CATALÁ SANZ: *Epígonos del encubertismo. Proceso contra los agermanados de 1541*. Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000. PABLO PÉREZ GARCÍA: «El Reino de Valencia como territorio abierto: el milenarismo agermanado y postagermanado (1522-1541)», en *XVIII Congrés Internacional d'Història de la Corona d'Aragó*. Universitat de València y Fundació Jaume II el Just, Valencia, 2005, vol. II. PABLO PÉREZ GARCÍA: «Literatura y subversión: el Duque de Pera, de príncipe del Imperio Griego a líder escatológico», en *Problemas actuales de la Iberoromanística*, Universidad Estatal de Moscú, 2006, pp. 119-141.

14. Probablemente sea el mismo que fue nombrado por Carlos V confesor de sus hijas las infantas en 1547, y murió en 1555. OFM. CASTRO: «Fr. Antonio de Aranda, OFM, confesor de doña Juana de Austria», *Archivo Ibero-Americano*, 37, 1977, 101-138.

y extorsiones que recibían de sus ministros. En concreto, sobre el monasterio de monte Sión del Cenáculo, convertido en mezquita en 1524, y tras la ocupación de los frailes de algunas habitaciones y capilla, expulsados en 1551, denunciaban el asalto y su transformación, «que agora es todo a imitación de turcos y moros», y que amenazaban con tirarles y tomarles el convento de la Natividad y pesebre en Belén y los demás lugares sagrados. Para evitar tales circunstancias, reclamaban como defensor un representante del Gran Turco, como lo tenían cónsules y mercaderes francos cristianos, lo que supondría un gasto de 300 escudos de oro al año, que desde Marsella o Mesina se enviarían a Trípoli. Por otro lado, solicitaban el reparo de iglesias y templos, «particularmente el simborrio mayor que está sobre el Santísimo Sepulcro en Hierusalem, y toda su capilla que se va cayendo a pedaços, y la Iglesia grande en Bethleem, que se llueve toda, y amenaza una gran ruyna». Para lo que estimaban un coste de 10 000 escudos de oro, que aconsejaban enviarlos a través de Marsella. Una solicitud que aspiraba a lo perentorio en contraposición al despliegue de la restauración de la Cúpula de la Roca por Suleimán el Magnífico (1520-1566). Finalmente, solicitaban ayuda para responder a las deudas: unos 3000 escudos de oro, con intereses del 20 %.

Con el título de rey de Jerusalén culminaba una aspiración que compartieron muchos de los monarcas de la península ibérica, y aunque en siglos venideros bajo los Austrias y Borbones la presencia física en Tierra Santa estuvo más lejana, adquirió especial relevancia como arcano y se vinculó a ámbitos funerarios de legitimación dinástica. El salomonismo, que germinó en Castilla principalmente en tiempos de Alfonso X, que se consideraba descendiente de Salomón y aconsejaba construir los templos a imitación del edificado por el rey bíblico, arraigó fuertemente en la casa de Austria,¹⁶ incluso desligando en el ideario colectivo la procedencia del título de rey de Jerusalén. Así, la *Jerusalén conquistada* (1609) de Lope de Vega, epopeya épica basada en la tercera cruzada, al modo de la *Gerusalemme conquistata* (1580) de Torquatto Tasso, ambientada en la primera, vinculó el derecho sobre Jerusalén de la casa de Austria a través del canje por el reino de Chipre con Ricardo Corazón de León.

En 1556, en el arco de entrada de la Capilla Real de Sevilla, se acabaron de colocar las estatuas de reyes de Judá, en cuyo diseño participó el pintor flamenco Pedro de Campaña, y entre cuyos imagineros destacó Lorenzo de Bao.¹⁷ De las seis figuras reconocibles, cinco coinciden con las de la portada de la basílica de El Escorial (Josafat y Ezequías, David,

15. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, legajo, 2640, n. 324. Fray Gaudencio (San Canti), guardián de Jerusalén, envió al Padre de Chocas, comisario y procurador de los conventos y lugares santos, y a fray Gaspar Pilo. Por estas fechas llega a Jerusalén Pere Perera, canónigo beneficiado en la catedral de Tortosa, cuya descripción está en el cap. V de la obra de Josep Sessé, *Libro de la Cosmografía universal del mundo*.

16. FERNANDO CHECA CREMADES: *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1987; *Carlos V y la imagen del poder en el Renacimiento*, Madrid, 1999. VÍCTOR MÍNGUEZ: «El rey de España se sienta en el trono de Salomón. Parentescos simbólicos entre la casa de David y la casa de Austria», en MÍNGUEZ, o. cit., pp. 19-55. JEAN-PATRICE BOUDET: «El modelo del rey Sabio en los siglos XIII y XIV: Salomón, Alfonso X y Carlos V», PATRICK BOUCHERON Y FRANCISCO RUIZ GÓMEZ (coords.): *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Universidad de Castilla La Mancha, 2009, pp. 53-74.

17. ALFREDO JOSÉ MORALES: *La Capilla Real de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1979, pp. 44, 62-64 y 148.

Salomón, Josías y Manaqués, h. 1580-1584), lo que ha llevado a señalar su posible relación con el Templo de Jerusalén, y son una muestra del ambiente de estudios sobre arquitectura bíblica en el que surge y legitiman el monasterio.¹⁸ Por un lado, Juan Bautista Villalpando defendió la identidad del Templo de Salomón aportada por el libro tercero de los Reyes y el de la visión de Ezequiel, e intentó demostrar la compatibilidad de la revelación divina a través de las Sagradas Escrituras con la cultura clásica transmitida principalmente a través de Vitrubio, arquitecto romano de la época de Augusto, que en su opinión era depositaria del saber de la arquitectura proporcionada por Dios, y que en el Renacimiento se estudió con atención.¹⁹ De hecho, la dedicatoria que Juan Gracián hizo al rey en la edición al castellano del Vitrubio de 1582 se refería al monarca como «otro Salomón y príncipe de los arquitectos». Estas ideas contaron con el apoyo y patrocinio de Felipe II y de su arquitecto Juan de Herrera. Por otro lado, la impresión de biblias facilitó reconstrucciones gráficas más rigurosas, principalmente por hebraístas, como el francés François Vatable²⁰ y el español Arias Montano. Este, cuya propuesta fue anterior a la de Villalpando, criticó las conclusiones del jesuita porque consideraba que la imaginación completaba excesivamente la exigua descripción bíblica. La estricta separación entre el templo salomónico y la visión de Ezequiel, y la consideración de El Escorial como superación del templo bíblico, contó con el apoyo del cronista jerónimo fray José de Sigüenza.²¹

En 1554 Carlos V cedió el reino de Nápoles y el reino de Jerusalén a su hijo el príncipe Felipe para darle el título de rey en su viaje a Inglaterra. Un año más tarde, reconoció vasallaje a la Santa Sede por los reinos de Jerusalén y las Dos Sicilias. Tiempo después, Felipe II encabezó distintas órdenes de caballería: las castellanas de Santiago, Calatrava y Alcántara, y posteriormente de la aragonesa de Montesa, y de las órdenes portuguesas de Santiago, Cristo y Avis. El monarca favoreció los estudios que mostraran las conexiones entre Tierra

-
18. RENÉ TAYLOR: «Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la "idea del Escorial"». *Traza y Baza. Cuadernos Hispánicos de Simbología, Arte y Literatura*, 6, 1976. CORNELIA VON DER OSTEN SACKEN: *El Escorial. Estudio Iconológico*. Xarait, Madrid, 1984. FERNANDO MARIAS: *El largo Siglo XVI. Los usos artísticos del Renacimiento Español*. Taurus, Madrid, 1989, pp. 518-541. JUAN ANTONIO RAMÍREZ: *Dios, Arquitecto. J. B. Villalpando y el templo de Salomón*. Siruela, Madrid, 1994. JUAN RAFAEL CUADRA BLANCO: «El Escorial y el Templo de Salomón», *Anales de Arquitectura*, 7, 1996, pp. 5-15; «El Escorial y la recreación de los modelos históricos», *Arquitectura*, 311, 1997, pp. 47-52.
19. JUAN BAUTISTA VILLALPANDO Y JERONIMO PRADO: *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac Templi Hierosolymitani. Commentariis et imaginibus illustratus...* Roma, 1596 y 1604, vols. III. En gran medida, difundida en castellano a través de una selección de pasajes por MARTIN ESTEBAN: *Compendio del rico aparato, y hermosa arquitectura del Templo de Salomón, y de la magestad y grandeza del mismo rey*. Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615. JUAN ANTONIO RAMÍREZ, o. cit., 1994. GUY LAZURE: «Un vehemente deseo de comprender la imagen de aquel famoso Templo se adueña de mí»: Seeing and understanding the Temple of Solomon according to Juan Bautista Villalpando S.J. (1605)», *Word & Image*, 24, 2008, pp. 413-426.
20. PAUL VON NAREDI-RAINER: «Between Vatable and Villalpando: aspects of postmedieval reception of the Temple in Christian art», *Jewish Art*, 1997-1998, 23/24, pp. 218-225. ANTONIO MARTÍNEZ RIPOLL: «F. Vatable y R. Étienne, o la metamorfosis de la arqueología bíblica», en RAMÍREZ, 1994, pp. 90-93.
21. Previamente Arias Montano publicó su interpretación de la planta general, la sección longitudinal y algunos detalles del templo de Salomón en *Biblia Regia o Poliglota Antuerpiense*. Cristóbal Plantino, Amberes, 1572. FRAY JOSÉ DE SIGÜENZA: *Tercera parte de la historia de la Orden de San Gerónimo*, Imprenta Real, Madrid, 1605.

Santa y España, proponiendo esta como una nueva Jerusalén.²² Esta medida que ensalzaba su reino hispano y, aunque evidenciaba la frustración de no pisar el jerosolimitano, servía de estímulo para su logro.

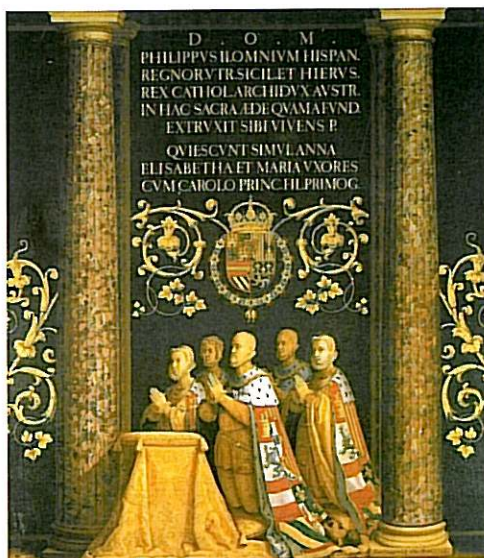


Fig. 3. Juan Pantoja de la Cruz, *Cenotafio de Felipe II*, realizado por Pompeo Leoni en El Escorial

Del interés de Felipe II por Tierra Santa queda constancia por las visitas recibidas de franciscanos y por los informes de sus enviados, como el jesuita Diego de Salazar, que pasó por Valencia en 1588, visitó numerosos templos en Italia y en 1590 llegó a Jerusalén; el 9 de diciembre de 1592 informó a Su Majestad, y repartió imágenes, que habían tocado muchas reliquias y los lugares de Tierra Santa, y agua del Jordán. Este viaje formaba parte de un proyecto más amplio a santuarios de España, como ya hiciera Ambrosio de Morales por orden del mismo monarca, pero también a otros de fuera, con el objetivo de satisfacer la obsesión por las reliquias y con su utilidad inmediata en asegurar la vida del joven príncipe.²³

Sin embargo, la labor para frenar las agresiones se centró en negociaciones diplomáticas con componente económico. Los franciscanos pagaban cada año grandes tributos al Gran Turco y sus ministros por la ocupación y conservación del Santo Sepulcro, el pesebre de Belén, el convento de San Salvador (en el que se establecieron poco después de su expulsión en 1551 del convento del monte Sión)... En 1604 Enrique IV de Francia consiguió del sultán turco la protección de los santos lugares, pero se centró en iglesia de la Resurrección en Jerusalén, y en la de los peregrinos franceses y sus aliados. Por su parte, a los monarcas hispanos se les presuponía y exigía el natural compromiso por recuperar Jerusalén que les otorgaba su título.

22. ADAM G. BEAVER: *A Holy Land for the Catholic Monarchy: Palestine in the making of modern Spain, 1469-1598*. Thesis (Ph.D., Dept. of History) Harvard University, 2008. Consultado el extracto disponible en internet.

23. JACOBO SANZ HERMIDA: «Un peregrino real: Diego de Salazar (S.J.) y el voto de Felipe II», *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura*, Universidade do Porto, Oporto, 2004, pp. 221-230.

Fray Bernardino Amico, natural de Gallipoli, dedicó a Felipe III y a su embajador Francisco de Castro, el *Trattato delle piante de' sacri edifizii di Terra Santa* (Roma, 1609), el más preciso y difundido trabajo con grabados de los edificios sagrados fruto de cuatro años de campo. A través de sus dos ediciones, la segunda en Roma en 1620, ampliada y dedicada al *granduca* Cosimo II, también de larga tradición en el interés por Tierra Santa, se aprecian sus múltiples intenciones: estimular la peregrinación, consolar a los fieles que no pudieran llevarla a cabo, facilitar la contemplación espiritual, crear un modelo de representación de los edificios sacros en occidente y, a través de su envío a los príncipes católicos, «l'acquisto di Terra Santa». ²⁴ Sin embargo, sus acciones distaron de acercarse a ello y se centraron en el sacrificio económico. Felipe IV concedió a los franciscanos licencia para que los conventos de Tierra Santa pudiesen pedir limosna en España, ²⁵ que en gran medida intentaba mitigar, y a su vez estimulaba, la ocupación de edificios cristianos: en 1624, el convento de San Juan, que el procurador español rescató a través de su compra; en 1633, los conventos de Belén y Nazaret (este último, el procurador español consiguió que se devolviera, pero en 1658 fue nuevamente ocupado); en 1667, el albergue de peregrinos de Jaffa... Realmente, los fondos servían para el mantenimiento de los frailes, la asistencia a los peregrinos y, principalmente, el pago a los turcos. Esta administración se ordenó desde 1660 a través de la «Obra Pía de los Santos Lugares», dirigida por un «Comisario general de Tierra Santa» (cargo ya instaurado en 1583), residente en el convento de San Francisco el Grande en Madrid, que supervisaría los fondos remitidos desde Europa y América, y con abrumador predominio de los hispanos.

Los fondos escasamente sirvieron para restaurar los espacios más emblemáticos y, con ello, tener un conocimiento más preciso de las obras intervenidas. El propio pacto de coexistencia fijado por 'Umar Ibn Al Jattab, que en el año 638 d. de C. entró en Jerusalén como líder del ejército musulmán, estableció la prohibición a cristianos y judíos de construir nuevos edificios de culto o repararlos cuando estuviesen situados en las zonas de los musulmanes. Estas limitaciones se acrecentaron en determinados lugares por la convivencia de diferentes ramas cristianas o por tensiones con los judíos. Estos últimos, por ejemplo, consideraban que en el monasterio del monte Sión el Cenáculo se encontraba la tumba de David, conflicto que se atajó con su conversión en mezquita. La resistencia a cualquier cambio adquiere límites insospechados hasta nuestros días en el Santo Sepulcro por la convivencia de diferentes ramas del cristianismo.

En 1555 fray Bonifacio de Ragusa, guardián de San Salvador, consiguió de Suleimán el Magnífico permiso para restaurar y redecorar la Anástasis del Santo Sepulcro, que ya hemos señalado se encontraba en un estado deplorable, y rehacer el edículo de época cruzada, en cuyo altar, sobre la tumba, que se creía de la época de Constantino, se encontró un trozo de madera con un pergamino con las palabras «Helena Magni». Ya restaurado, fray Blas de

24. PADRE BELLARMIANO BAGATTI: «Fra Bernardino Amico, disegnatore dei Santuari Palestinesi alla fine del '500», MICHELE PICCIRILLO: *La Nuova Gerusalemme. Artigianato palestinese al servizio dei Luoghi Santi*. Custodia di Terra Santa – Editrice Velar, 2007, pp. 233-238.

25. Real Academia de la Historia (RAH), F-20, ff. 105-108 v y 109-110v (2.ª foliación).

Buyza,²⁶ comisario de Tierra Santa entre 1619 y 1621, describió la arquitectura que cobijaba el Santo Sepulcro con las siguientes palabras: «cúpula o cimborio muy grande, en forma circular, con soportales en el contorno, sustentados en gruesas columnas y pilastras que entre sí hacen arcos, sobre que está fundada por de dentro la máquina». Del cimborio se decía que se encontraba en mal estado, pues faltaban planchas de plomo, y que por el óculo entraban el agua y las aves. Como solución óptima para remediar estos males, el autor proporcionó la que presentó Pedro Téllez-Girón y Fernández de Velasco, duque de Osuna y virrey de Nápoles de 1616 a 1620;²⁷ esto es, substituir la madera de toda la coronación de la cúpula por una de fábrica, con ventanas con vidrieras a la moderna y linterna proporcionada. Conscientes de que para esta obra se requería la difícil firma del Gran Turco, en su defecto se proponía substituir las planchas de plomo a escondidas, alternativa que evidenciaba la dificultad que entrañaba cualquier tipo de acción por la citada convivencia de celosas comunidades, como también lo muestran las otras propuestas: eliminar la capilla que los «gófitos» hicieron a las espaldas del Santo Sepulcro cuando los franciscanos estuvieron presos en Damasco, restituir las placas de mármol de las paredes, abrir ventanas y enlucir. En la iglesia de Belén, fray Blas de Buyza apuntaba que su cúpula cubierta de plomo, sobre la que los turcos disparaban sus arcabuces, requería de nuevas tablas de plomo, y el monasterio de nuevas celdas. Finalmente, la iglesia del Sepulcro de Nuestra Señora, en el valle de Josafat, estaba necesitada de alguna obra que evitase el agua que bajaba por el monte de los Olivos, y que se abriesen ventanas.

Más de cien años después, la situación no era mejor. Diego de Andrade, procurador general de la Santa Custodia de Jerusalén entre 1714 y 1719, dejó constancia escrita de los testimonios orales que mostraban la lucha de los franciscanos con los griegos por la posesión de los santuarios desde 1632, y de la fuerte oposición de los musulmanes a todo cambio. Por ejemplo, y cercano a los hechos, señala cómo desde 1695 los franciscanos buscaban la restauración de la cúpula del Santo Sepulcro, pero los griegos se oponían por temor a perder derechos, y algunos sectores de ascendencia morisca también eran contrarios a beneficiar a los católicos. Finalmente, consiguieron el permiso para restaurar la cúpula de la Anástasis y se derribaron los pisos superiores del campanario de la época de los cruzados, lo que supuso un levantamiento de musulmanes y el asalto al convento de San Salvador el 31 de mayo de 1719.²⁸ Una situación de sobresaltos que pervive en la Edad Contemporánea: en 1808 un

26. FRAY BLAS DE BUYZA: *Relación nueva, verdadera y copiosa de los sagrados lugares de Jerusalén y Tierra Santa...1622*. Contenido en AGUSTÍN ARCE: *Documentos y textos para la historia de Tierra santa y sus santuarios, 1600-1700*, Jerusalén, 1970; t. I (1600-1622). Extractado en JOSEPH RAMON JONES (ed.): *Viajeros Españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Miraguano-Polifemo, Madrid, 1998, pp. 387-411.

27. Pedro Téllez-Girón, Toisón de Oro, virrey de Sicilia (1610-1616) y Nápoles (1616-1620), fue apresado este último año acusado de la «conjuración de Venecia» para debilitar el poder español en el norte de Italia y aspirar al dominio de Nápoles.

28. DIEGO DE ANDRADE: *Carta escrita a nuestro reverendísimo padre fray Joseph García, ministro general de toda la orden de nuestro padre San Francisco, por el reverendo padre fray Diego de Andrade, procurador general de la Santa Custodia de Jerusalén, en que le dà sucinta noticia del sedicioso rebelion, sucedido en dicha santa ciudad, dia 31 de mayo del año passado de 1719, contra los religiosos, por el motivo de la fabrica y reparos del Sagrado Templo del santissimo sepulcro de nuestro señor Jesu-Christo*. Francisco Guasch, Barcelona, 1720.

incendio destruyó la cúpula del Santo Sepulcro; durante las guerras napoleónicas, los griegos consiguieron permiso para restaurarlo, momento que aprovecharon para borrar las huellas de las cruzadas o la presencia católica; en 1927 un terremoto dañó el edificio; en 1934 y 1949 se padecieron incendios; y en 1960 se levantaron paredes para separar las diferentes comunidades.²⁹

Cruzados, peregrinos, franciscanos y otros informantes

No solo el rey y su círculo disponían de información directa sobre Tierra Santa. Un trasiego de personajes de ida o vuelta hacia o desde tal destino impregnaba la sociedad, que en los territorios de la Corona de Aragón era especialmente sensible, tanto por tradición histórica, como por su situación geográfica con importantes puertos que permitían enlazar con los lugares de salida hacia Tierra Santa. Cuando Fernando el Católico recibió la confirmación al título de rey de Jerusalén, se consolidó un nuevo perfil del peregrino que inicia y organiza su viaje por el motivo devoto de ver reliquias y santuarios, pero a la vez satisface su curiosidad y afán de novedades. Una demanda que, gracias a la imprenta, dará lugar a la publicación de numerosas guías, cuyas funciones abarcan desde el viaje real y guía para el itinerario, al libro como instrumento de meditación sobre los lugares de la Pasión en la idea ignaciana de situación del lugar, hasta el viaje imaginario como libro de maravillas.³⁰ Los libros de vistas de ciudades también tuvieron una clientela constante vinculada a estos fines, como prueba el gran éxito de la *Cosmographia Universalis* (1550) de Sebastian Münster y el *Civitates Orbis Terrarum* (1572-1588) de Georg Braun y Franz Hogenberg.

La diversidad apuntada se insinúa ya en la obra de gabinete y ficción de Juan de Mandavilla o Jean de Mandeville, de la segunda mitad del siglo XIV, que dedicó los primeros capítulos a Tierra Santa y consideró Jerusalén como corazón y centro de la Tierra, como venía recogiendo en algunas cartas y mapas desde el siglo XII.³¹ Tuvo un gran éxito durante la

También impresa en Madrid, 1720. EMILIO BARCENA DE LA FUENTE (OFM): *Cien años de cristianismo medio-oriental (1632-1732)*, Cairo, 1989. EVA LAPIEDRA: «Breve nota sobre los descendientes de moriscos en Jerusalén, a comienzos del siglo XVIII», *Shariq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, pp. 363-366.

29. Entre la amplia bibliografía sobre la basílica, por su carácter sintético y actualizado, pues incluye los avances arqueológicos e históricos de autores como L. H. VINCENT y F. M. ABEL (1912, 1914 y 1926), C. COUASNON (1974), V. CORBO (1981-1982), J. MURPHY-O'CONNOR (2000) y F. Díez FERNÁNDEZ (2004), destacamos EMILIO QUINTANILLA MARTÍNEZ: *La Basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén*, Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro, Zaragoza, 2004. Así como DENYS PRINGLE: *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Volume III The city of Jerusalem*, Cambridge University Press, 2007.
30. PALOMA MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA: «'Espejos', peregrinaciones y otras metáforas en la iconografía devocional del siglo XVI (1520-1558)», en FERNANDO CHECA (Dir.): *Carolus*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 121-137.
31. CHRISTIANE DELUZ: «Jerusalem, «coeur et milieu de toute la terre du monde» (Le Livre de Jean de Mandeville)», EVELYNE BERRIOT-SALVADORE (ed.): *Le mythe de Jerusalem. Du Moyen Âge à la Renaissance*, Saint-Étienne, Universidad de Saint-Étienne, 1995, pp. 91-100.

época medieval y se trasladó a la moderna a través de su publicación como libro. Primero en Valencia, en la imprenta de Jorge Costilla, en 1521, bajo el título *Libro de las maravillas del mundo y del viage a la Tierra Santa de Hierusalem*; después, en 1524, sin indicación de impresor; en 1540, en Valencia, a cargo de Joan Navarro; y en 1547 se imprimió en Alcalá de Henares por Arnao Guillén de Brocar bajo el título *Libro de las maravillas del mundo llamado selva deleytosa*.

También en el ámbito de la corona aragonesa se tradujo la obra de mayor rigor, *Viaje de la Tierra Santa*, de Bernardo de Breidenbach, deán de Maguncia, con grabados en madera del pintor de Utrech, Erhard Reuwich, que peregrinaron a Jerusalén en 1483-1484. Primero apareció una edición en latín y alemán (Maguncia, 1486), seguida de una alemana, francesa y flamenca. La edición castellana se publicó en Zaragoza por el impresor Paulo Hurus en 1498 y fue ampliada por su traductor, Martín Martínez de Ampiés, con un *Tratado de Roma* para atender las necesidades de los peregrinos que debían pedir autorización papal, y con comentarios que recogen las ideas mesiánicas expuestas principalmente por los franciscanos en la Corona de Aragón.³²

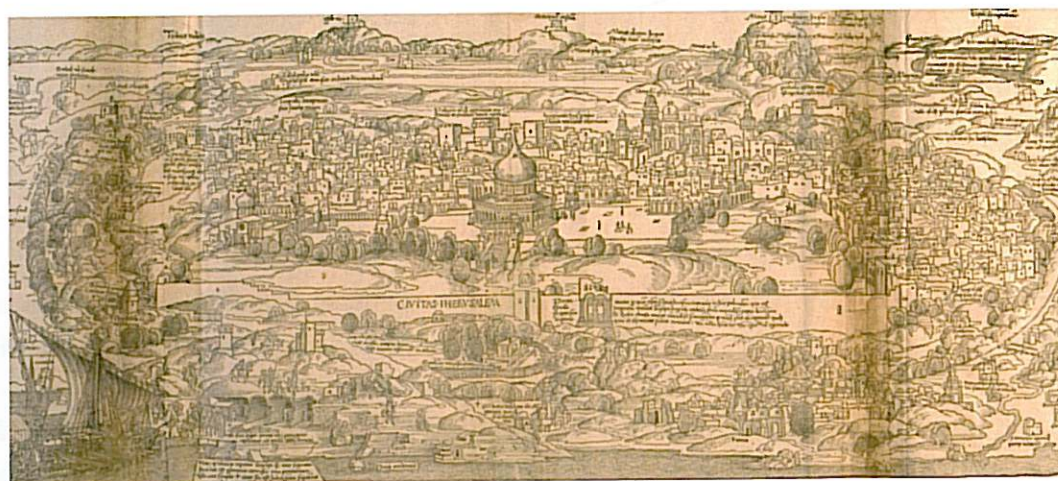


Fig. 4. Bernhard von Breydenbach, *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Mainz, 1486. Grabador Erhard Reuwich

Alonso Gómez de Figueroa publicó en 1514 una obra sobre el Gran Capitán³³ que, como conquistador de Nápoles, facilitó a la monarquía hispana el título de reyes de Jerusalén e incluyó su posible viaje a Tierra Santa relatado en verso y con diez estrofas dedicadas a Valencia, ciudad en la que estuvo de regreso y en la que se imprimió su obra. En definitiva, la unión de la biografía del conquistador de Nápoles, por lo que también se obtuvo el título del de Jerusalén, con el viaje a esta ciudad, trasladaba la responsabilidad de conquistar los lugares santos, que explícitamente pide con la unión de las potencias cristianas.

32. Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*; ed. facsímil con introd. de Jaime Moll, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974.

33. ALONSO GÓMEZ DE FIGUEROA: *Alcázar imperial de la fama del Gran Capitán*. Diego de Gumiel, Valencia, 1514. Edición moderna por Luis García-Abrines, Madrid, CSIC, 1951. Estudio en PEDRO TENA TENA: «Alonso Gómez de Figueroa: una biografía incompleta», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 9, 1990, pp. 187-203. Este último destaca su estancia en Valencia.

La fascinación favoreció que muchos se convirtieran en misteriosos transmisores orales o impresos de las maravillas vistas. Pedro Manuel de Urrea, señor de Trasmoz, entre agosto de 1517 y mayo de 1519, realizó un largo viaje que recogió en *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago* (Burgos, 1524), prohibida en el índice de la inquisitorial de mediados de siglo, y por ello prácticamente desconocida hasta época muy reciente.³⁴ En la literatura del momento aparecen misteriosos personajes de parecido bagaje que tipifican cómo la redención a través de la santa cruzada da paso a la del peregrino; es el caso del habitante de la ermita de Nuestra Señora, en el límite entre los reinos de Castilla y Valencia, que aparece en la narración de Bartholomé de Villalva y Estaña de 1577, que confiesa ser el capitán Ipalo de Granada, que purga el pecado de matar a su esposa por un engaño, y dice haber recorrido los tres principales centros de la cristiandad.³⁵



Fig. 5. Georg Braun y Franz Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum* (1572-1588) 1582.

A partir del dibujo del veneciano Domenico dalle Greche de 1546. Lo siguen con variantes Henri, barón de Beauvau (Jacob Garnich Nancy, 1615); Daniel Meissner, 1625; Jan Jansson, 1657

Ciertamente las tierras de la corona aragonesa fueron lugar de paso de muchos peregrinos hacia o de regreso de Santiago de Compostela, Roma o Jerusalén, lo que, unido a la tradición

34. PEDRO MANUEL DE URREA: *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2008, vols. II; estudio introductorio y edición crítica y anotada por Enrique Galé. ENRIQUE I. GALÉ CASAJÚS: «Aportación documental para el establecimiento de la biografía de Pedro Manuel de Urrea, señor de Trasmoz (I)», *Turiaso*, 14, 1997-1998, pp. 225-302; y (II), 15, 1999-2000, pp. 229-286.
35. LUIS ARCINIEGA GARCÍA: *El saber encaminado. Caminos y viajeros por tierras valencianas de la Edad Media y Moderna*. Conselleria de Infraestructuras y Transporte, Valencia, 2009.

histórica expuesta, justificaría una demanda que alentó el protagonismo de sus imprentas en la publicación de trabajos de viajes a Tierra Santa. En el caso de Barcelona, su puerto y la cercanía del santuario de Montserrat sirvió como atractivo; y en Valencia encontraron una notable escala por su situación en el concurrido camino de la antigua vía Augusta, con un fondeadero cercano, aunque las cartas de navegar apenas hicieron mención a la capital del Turia hasta finales del siglo XVI,³⁶ y un importante núcleo que podía satisfacer diferentes inquietudes, como la devota y la cultural, pues tenía edificios emblemáticos y reliquias de gran interés. Por ejemplo, como lugar de paso se cita a Valencia frecuentemente entre los peregrinos del norte de Europa, oeste y sur peninsular hacia Roma o Tierra Santa. Es el caso de Fadrique Enríquez de Ribera, caballero de Santiago y marqués de Tarifa, de acreditada trayectoria militar en la lucha contra los musulmanes y educado en la escuela de nobles con Pedro Mártir de Anglería, el ya citado embajador de los Reyes Católicos que consiguió del sultán de Egipto la protección de los santos lugares. Probablemente, con un estímulo ya juvenil, a finales de 1518 partió hacia Tierra Santa, con un capellán y numerosos criados, regresó en 1520 y escribió su peripecia.³⁷ Se defiende la existencia de una primera edición en Sevilla en 1521 y otra en Lisboa en 1580, y es segura su publicación en las mismas ciudades por Francisco Pérez en las casas del duque de Alcalá en 1606 y en la de Antonio Álvarez en 1608, respectivamente. El poeta Juan de la Encina le acompañó desde Italia y, a su regreso, marchó nuevamente a Roma. En el caso del marqués, el viaje, más que ningún otro hecho en su trayectoria, incluso la militar, es el que refleja con orgullo en dos inscripciones palaciegas: la que rodea el patio de su castillo en Bornos y las que culminan la fachada de su palacio en el barrio de Santa Cruz de Sevilla, conocido desde 1540 como Casa Pilatos, al iniciarse en él el vía crucis que consiguió se realizase hasta la Cruz del Campo. En este caso, la portada, realizada en Génova en 1528 por Antonio Maria Aprile da Carona, presenta en el entablamento una inscripción con los nombres de los padres del marqués y el suyo, que es culminada por una balaustrada con tres pedestales a modo de merlones con sendas cruces jerosolimitanas rodeadas todas con el mismo texto: «4 DIAS DE AGOSTO 1519 ENTRO EN IHERUSALEM». Y parecida alusión se hacía en el sepulcro que mandó hacer a su padre en el panteón familiar de la cartuja de las Cuevas, señalando que se encargó en Génova en 1520: «AVIENDO VENIDO DE HIERUSALEM EN EL ANNO DE MDXIX». Palacio y sepulcros son manifestaciones renacentistas que el marqués conoció en tierras italianas, inscritas en su peregrinar, lo que les otorgaba un valor añadido de evocación.

36. VICENÇ M. ROSELLÓ I VERGER: *Cartografia històrica dels països catalans*, Valencia, PUV, 2008, p. 237.

37. *Desde Sevilla a Jerusalén. Con versos de Juan de la Encina y prosa del primer marqués de Tarifa*, ed. de Joaquín González Moreno, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, Sevilla, 1974. Sobre el personaje y su periplo véase PEDRO GARCÍA MARTÍN: *La cruzada pacífica. La peregrinación a Jerusalén de don Fadrique Enríquez de Ribera*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997. Sobre el palacio y las consideraciones artísticas de su viaje VICENTE LLEÓ CAÑAL: *La Casa de Pilatos*. Electa, Madrid, 1998, pp. 23-41. VICENÇ BELTRÁN PEPIÓ: «Juan del Encina, el marqués de Tarifa y el viaje a Jerusalén», en FERNANDO CARMONA FERNÁNDEZ Y ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ (coords.): *Libros de viaje: actas de las Jornadas sobre Los Libros de viaje en el mundo románico*, Universidad de Murcia, 1996, pp. 73-86.



Fig. 6. Casa Pilatos, Sevilla

Fray Antonio de Aranda, que forma parte del grupo de cuarenta franciscanos que ocuparon los conventos de Tierra Santa entre 1529 y 1531, escribió *Verdadera informacion de la Tierra Sancta*, con varias ediciones a lo largo del siglo XVI.³⁸ El autor, tras la toma de Jerusalén por los turcos otomanos de Solimán, procuró mostrar la facilidad del viaje desde Venecia, subrayó las coincidencias entre España y Tierra Santa e intentó erradicar confusiones como la del templo de Salomón (s. X a. de C.) con la mezquita de la Cúpula de la Roca (s. VII). Sin embargo, «la iconografía del lugar» (como la denominó J. A. Ramírez) era ya demasiado poderosa.

| | | | |
|--|---|--|---------------------------|
| Bernardo de BREIDENBACH | <i>Viaje de la Tierra Santa</i> | Maguncia, 1486 (en latín y alemán). Siguieron otras ediciones. Zaragoza, Paulo Hurus, 1498; ampliada por su traductor, Martín Martínez de Ampíes. | |
| EL CRUZADO, franciscano custodio general en Tierra Santa | <i>Los misterios de Jerusalem</i> | ¿1501? Sevilla, Jacobo Cromberger, 1511-1515, 1515, 1520, 1529. Sevilla, 1533. | Viaje realizado h. 1485. |
| Alonso GÓMEZ DE FIGUEROA | <i>Alcazar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán... la Coronación y las cuatro partidas del mundo</i> | Valencia, Diego de Gumiel, 1514. | Entre ficción y realidad. |

38. FRAY ANTONIO DE ARANDA: *Verdadera informacion de la Tierra Sancta segun la disposicion en que en el año de mil quinientos y treynta el auctor la vio y passó*. imprenta de Juan de Ayala, Toledo, 1537. Publicado por JONES, o. cit., pp. 245-291 (ed. impr. Toledo, Juan Ferrer, 1550).

Arte en los confines del Imperio

| | | | |
|---|--|---|---|
| Jehan de MANDEVILLE (o Juan de Mandavilla) | <i>Libro de las maravillas del mundo y del viaje a la Tierra Santa de Hierusalem</i> | Valencia, Jorge Costilla, 1521. Valencia, 1524. Valencia, Joan Navarro 1540. Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, 1547. | |
| Juan de la ENCINA | <i>Tribagia o vía sacra de Hierusalem</i> | ¿Roma, 1521? ¿Lisboa, 1580? Sevilla, 1606. Lisboa, 1608. Madrid, 1786. | |
| Fadrique ENRÍQUEZ DE RIBERA, MARQUÉS DE TARIFA | <i>Este libro es de el Viaje que bize a Jerusalem,, Bornos... 1518... 1520 que entré en Sevilla</i> | ¿Sevilla, 1521? ¿Lisboa, 1580? Sevilla, Francisco Pérez, 1606. Lisboa, Antonio Álvarez, 1608. Madrid, Francisco Martínez Abad, 1733. | La edición de 1606 incluye los versos de Juan de la Encina. Ida pasa por Valencia. |
| Pedro Manuel DE URREA, señor de Trasmoz | <i>Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago</i> | Burgos, 1524. | Prohibida en el índice de la inquisitorial de 1551. |
| Fray Antonio DE ARANDA, franciscano | <i>Verdadera informacion de la Tierra Sancta segun la disposicion en que en el año de mil quinientos y treinta el auctor la vio y passó</i> | Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1533. Toledo, imprenta de Juan de Ayala, 1537. Alcalá de Henares, 1539; Sevilla, 1539; Toledo, 1545, 1550 y 1551; Alcalá de Henares, 1563, 1568 y 1584; Madrid, 1664. | Vivió en el monasterio del monte Sión entre 1529 y 1531. |
| Fray Antonio DE MEDINA, franciscano | <i>Tratado de los misterios y estaciones de la Tierra Sancta</i> | Salamanca, Juan de Cánova, 1573. | Vuelta por Valencia en 1514. |
| Pedro Escobar CABEZA DE VACA | <i>Lucero de la Tierra Sancta, y grandezas de Egipto y Monte Sinaí, agora nuevamente vistas y escriptas</i> | Valladolid, Bernardino de Santo Domingo, 1587. | |
| Francisco GUERRERO, Racionero, y maestro de capilla de la catedral de Sevilla | <i>El Viaje de Jerusalem</i> | Valencia, herederos de Juan Navarro 1590, 23 ediciones: Sevilla, J. de León, 1592; Valencia, herederos de Juan Navarro, 1593; Valencia, Juan Crisóstomo Gárriz, 1603; Zaragoza, 1631...; 1799. | Realizado en 1588-1589. |
| Juan CEVERIO DE VERA | <i>Viaje de la Tierra Santa, y descripcion de Ierusalem, y del S. Monte Libano, con relacion de cosas maravillosas, assi de las prouincias de Leuante, como de las Indias de Occidente con vn Itinerario para los peregrinos</i> | Roma, 1596. Madrid, Luis Sánchez, 1597. Pamplona, 1598 y 1613. | |
| Christian Kruik van ADRICHEM VAN DELF (Cristiano Adricomio Delfo / Christianus Crucius Adricomicus Delphus) | <i>Breue descripcion de la ciudad de Ierusalem y lugares circunuejimos... Va añadido... el Viaje de Ierusalem que hizo Francisco Guerrero</i> | Valencia, Iuan Chrysostomo Garriz, 1603. Traducción del dominico fray Vicente Gómez de la obra <i>Ierusalem sicut Christi tempore floruit</i> (Colonia, 1584) al que se añade el <i>Viaje a Jerusalem</i> de Francisco Guerrero. | |
| Miguel DE MATAS | <i>Devota peregrinación a la Tierra Santa</i> | Perpiñán, 1602. Barcelona, 1604. | |
| Fray Pedro de SANTO DOMINGO | <i>Del viaje que hizo a Jerusalem el año de MDC</i> | Nápoles, 1604. | |
| Joan PERERA, canónigo beneficiado en la catedral de Tortosa | <i>Libro del viaje a Jerusalem.</i> Publicado en el cap. V, ff. 58v-111, de la obra de Josep Sessé, <i>Libro de la Cosmografía universal del mundo</i> | Zaragoza, 1619. | Realizado en 1553 «Camino y peregrinación que hizo el canónigo Juan Perera, |

| | | | |
|--|---|---|--|
| | | | mi tío, desde Roma a Jerusalem y toda Siria hasta Egipto». |
| Fray Blas DE BUYZA, franciscano Comisario de la Tierra Santa | <i>Relación nueva, verdadera y copiosa de los sagrados lugares de Jerusalén y Tierra Santa, de las misericordias divinas que en ellos resplandecen, de los muchos trabajos y aflicciones que por conservarlos en piedad Christiana padecen los religiosos del seráfico padre San Francisco que los habitan, y de los grandes gastos que tienen con los Turcos</i> | Madrid, viuda de Alonso Martín, 1622. | |
| Mauricio DE ALCEDO AVELLANEDA | <i>Jerusalén Celeste...</i> | Madrid, María de Quiñones, 1642. | |
| Fray Antonio DEL CASTILLO, predicador apostólico, guardián de Belén, padre de las provincias de San Juan Bautista y comisario general de Jerusalén en los reinos de España | <i>El Devoto peregrino. Viaje a Tierra Santa</i> | Amberes, Plantiniana, 1655. 30 ediciones: 1654, 1655, 1656, 1660, 1663, 1664, 1665, 1666; 1700, 1705, 1710, 1719, 1722, 1730, 1737, 1742, 1755, 1758, 1759, 1760, 1769, 1781; 1806, 1850 y 1864. | |
| Pedro CUBERO SEBASTIÁN | <i>Segunda peregrinación del Doctor D. Pedro Cubero Sebastián..., hasta llegar a Valencia, de quien refiere las cosas notables.</i> | Valencia, Jayme Bordaraz, 1697. | |
| Eugenio SAN FRANCISCO | <i>Relicario y viaje, de Roma, Loreto, y Jerusalén... 1682</i> <i>Itinerario y segunda peregrinación</i> | Cádiz, Alférez Bartolomé Núñez de Castro, 1682 y 1693. Sevilla, 1712. | |

Fig. 7. Libros de viajes a Tierra Santa publicados en España en los siglos XV a XVII

Para establecer la importancia en las rutas de peregrinación de ciudades cercanas a puerto, como es el caso de Valencia, resulta significativo la enumeración de algunos de los personajes que por ella pasaron por este motivo. Por ejemplo, además del marqués de Tarifa, podemos destacar el caso de Ignacio de Loyola que, en 1535, llegó a la capital del Turia para iniciar su viaje hacia Jerusalén, después truncado, o del jesuita Diego de Salazar, en 1588 en peregrinación en nombre de Felipe II «por la salud, vida y felice suçcessión de su querido y amigo hijo y rey nuestro señor, don Philippe terçero»; y de vuelta de Tierra Santa pasó Antonio de Medina en 1514 y Francisco Guerrero, racionero y maestro mayor de la capilla de la santa iglesia de Sevilla, y su discípulo Francisco Sánchez a finales de siglo.³⁹ También lo testimonia su presencia

39. Embarcaron en Cartagena en 1598, pero empieza el relato en Venecia. Su regreso es de cabotaje y desde Barcelona terrestre. Tuvo numerosas ediciones, en español una de las primeras disponible en R. P. CALCRAFT (ed.), *El Viage de Hierusalem (Seville, 1592)*. Universidad de Exeter, Exeter, 1984. También se publica junto a otro viaje a Jerusalén traducido del latín en CHRISTIAN VAN ADRICHEM (1533-1585), *Breve descripcion de la ciudad de Ierusalem y lugares circunvezinos... / compuesta por Christiano Adricomico Delfo; y traducida... por... Vicente Gomez, de la Orden de Predicadores... Va añadido... el Viage de Ierusalem que hizo Francisco Guerrero*. Iuan Chrysostomo Garriz, Valencia, 1603. Dirigido al Patriarca Ribera, arzobispo, virrey y capitán general de Valencia. JULIO ALONSO ASENJO: «En torno al *Viaje de Jerusalén* de Francisco Guerrero», en RAFAEL BELTRÁN (ed.): *Maravillas, peregrinaciones y utopías*. PUV, Valencia, 2002, pp. 113-150. A. SOLANO CAZORLA (ed.), *El Viaje de Jerusalem. Francisco Guerrero*, Valencia, LEMYR, revista electrónica, 2000. Sigue la ed. de los herederos de Juan Navarro, Valencia, 1593, con estudio introductorio y útiles anotaciones.

en dos importantes obras de la segunda mitad del siglo XVII que narran su viaje: la de fray Antonio del Castillo y la de Pedro Cubero Sebastián. El primero nació en Málaga, profesó en 1623 como franciscano descalzo y marchó a Tierra Santa, donde permaneció siete años y fue guardián de Belén. A su vuelta fue nombrado capellán y confesor del rey y de los infantes, y fue comisario general de Jerusalén en los reinos de España. Murió en 1699. Fruto de su larga y profunda experiencia, escribió la guía de peregrinos de mayor y más continuado éxito con destino al escenario de la vida de Jesús, *El Devoto peregrino. Viaje a Tierra Santa* (1654), que dedicó a Felipe IV.⁴⁰ En sus muy directos y útiles consejos iniciales proponía al viajero llegar al destino de la forma más rápida a través de los puertos de mayor tráfico hacia oriente: Venecia, el más largo, o Marsella, Livorno, Messina o Malta; por lo que, para acceder a aquellos, los puertos de las ciudades mediterráneas españolas suponían una notable atracción. Y así le sucedió en su propio trayecto, que inició en Granada el 11 de julio de 1626, y por el que marchó hacia Valencia en busca de las galeras en las que pudiera embarcar. Tras varios incidentes, llegó a la capital valenciana, en la que permaneció cuatro días visitando santuarios y las maravillosas reliquias, entre las que subrayó la importancia del Santo Cáliz. En el Grao partió en falúa hasta Vinaroz, donde tampoco encontró las galeras. Finalmente, en Barcelona, y tras quince días de espera, embarcó con destino a Italia en las del conde de Monterrey.

En el caso del sacerdote Pedro Cubero Sebastián (1645-1696), su largo peregrinar durante diez años finalizó en Valencia,⁴¹ de la que destacó algunos monumentos y toda una serie de hitos espirituales, muchos de ellos testimonio de la lucha contra los musulmanes, como la imagen de Cristo en la cruz remitida por el mar en la iglesia de santa María del Grao; el convento del Remedio, de trinitarios, con la imagen del mismo nombre a quien invocó don Juan de Austria en la batalla de Lepanto en 1571, y donde se conservaba la aljuba del general de los Turcos, un estandarte de la Santa Liga, un círculo de campanas que se tocó solo durante la batalla y otras memorias; el monasterio de Santa Tecla y el crucifijo traído por los mercaderes Medina en 1539, después de acontecimientos milagrosos; la iglesia de San Bartolomé; el Colegio del Corpus Christi, que en sus palabras fue lo que más le arrebató las atenciones por «lo bien ideado, y executado de su arquitectura, teniendo motivo para imaginar, que su Fundador, qual otro Moyses en el Monte, recibió el diseño, y constituciones para su gobierno de Dios» (cap. XXXXVI, p. 156 y ss.)... De este modo, el reino de Valencia se mostraba como atractivo destino en las rutas de peregrinación, con lugares de amplia solera en esta vinculación, como la iglesia del Santo Sepulcro –San Bartolomé en Valencia, con prodigiosas obras artísticas dejadas por los peregrinos, a las que Cubero en lo literario se sumaba, y con una amplia relación de lugares de gran devoción.

40. FRAY ANTONIO DEL CASTILLO: *El Devoto peregrino. Viaje a Tierra Santa*, Plantiniana, Amberes, 1655; su recorrido por tierras hispanas en el L. I, cap. V. La obra fue editada, al menos, en 1654, 1655, 1656, 1660, 1663, 1664, 1665, 1666; 1700, 1705, 1710, 1719, 1722, 1730, 1737, 1742, 1755, 1758, 1759, 1760, 1769, 1781; 1806, 1850 y 1864.

41. PEDRO CUBERO SEBASTIÁN: *Segunda peregrinación del Doctor D. Pedro Cubero Sebastián... hasta llegar a Valencia, de quien refiere las cosas notables*, Jayme Bordaraz, Valencia, 1697.

La omnipresencia de Jerusalén: predicaciones, ritos, advocaciones, objetos...

El siglo XVI hispano dirige especialmente su interés hacia Jerusalén, alentado por el hecho de que el título de rey recayese en la monarquía hispana, que poco antes había completado la reconquista con la toma de Granada, y cuya inercia de lucha contra el islam continuó por el litoral norteafricano, y chocó con la expansión del Imperio otomano, cuya frontera en el Mediterráneo en gran medida quedó fijada con la batalla naval de Lepanto en 1571, y dejó en la piratería y el corsario el constante agotamiento de las costas. En tierras hispanas, el reconocimiento en su monarca del título de señor de Jerusalén se produjo cuando era más distante la posibilidad de su recuperación. No obstante, la mera posibilidad alentó la supervisión de los asuntos concernientes a Tierra Santa y el desarrollo por el interés erudito de sus misterios; en lo cotidiano, como era consustancial al catolicismo, las alusiones a los sagrados lugares alimentaban la iconografía religiosa y dominaban el espacio urbano, y algunos objetos fueron dotados de tradiciones que les confería jerosolimitana procedencia.

A través de los sentidos del oído y la vista, el ánimo de los fieles fue constantemente interpelado por el recuerdo de Jerusalén. Así lo hacían las predicaciones; la liturgia, principalmente con la celebración de la Pasión y la Resurrección, y en las fiestas en honor de la Santa Cruz (el 3 de mayo, la invención de la Santa Cruz, y el 14 de septiembre, su exaltación), que tuvieron su origen en la basílica constantiniana, en la fiesta del aniversario de la dedicación de la basílica de Letrán, catedral de la Iglesia de Roma, y en la de una iglesia, puesto que la liturgia se centra en el simbolismo del edificio eclesial que representa a la comunidad de los fieles, y en salmos e himnos alusivos a Jerusalén, imagen de la Iglesia de Cristo, como el *Urbis beata Ierusalem*, himno del breviario monástico de finales del siglo VII propio de la liturgia de dedicación de las iglesias, el *Coelestis urbis Ierusalem*, del breviario romano, y el *Ierusalem mirabilis*;⁴² pero también muchos tipos de objetos contribuían a ello: libros, imágenes, reliquias...

Numerosas reliquias llegaron a tierras hispanas desde el otro lado del Mediterráneo. Algunas regresaron, como la tradición atribuía al cuerpo de la Virgen, que llevado por ángeles desde Jerusalén apareció sobre un pilar en Zaragoza y posteriormente fue devuelto al lugar de origen; y la mayoría se quedaron, como el cuerpo del apóstol Santiago, las contenidas en el arca que llegó a Sevilla, pasó a Toledo y, finalmente, a la catedral de Oviedo, o las de la catedral de Valencia. A ella, en 1256, san Luis rey de Francia envió la espina de la corona de Cristo; Constanza Hohenstaufen, emperatriz de Nicea, donó un *lignum crucis*; Alfonso V el Magnánimo, en 1437, depositó las de las capillas reales, como el *lignum crucis* de Martín el Humano, los relicarios del cabello de la Virgen en forma de peine de oro, la camisa de Jesús

42. NICOLE SEVESTRE: «Jerusalem mirabilis», DANIEL POIRION (ed.): *Jerusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, pp. 3-9. RAFAEL GARCÍA MAHIQUES: «La Jerusalén celeste como símbolo de la Iglesia. Su configuración durante el primer milenio», VÍCTOR MÍNGUEZ, INMACULADA RODRÍGUEZ Y VICENT ZURIAGA (eds.): *El sueño de Eneas. Imágenes utópicas de la ciudad*, Castellón, Universitat Jaume I, 2009, pp. 19-44.

realizada por su madre sin costura y el Santo Cáliz.⁴³ Este último fue utilizado constantemente por la pintura valenciana⁴⁴ en temas como los Salvadores Eucarísticos de medio cuerpo y la Última Cena, como muestran las obras de los seguidores de Juan de Juanes y los Ribalta, y que Bartolomé Matarana, en el fresco del refectorio del colegio del Patriarca Ribera, mostró con acentuado criterio de riguroso análisis a la antigua, con los apóstoles en triclinio.

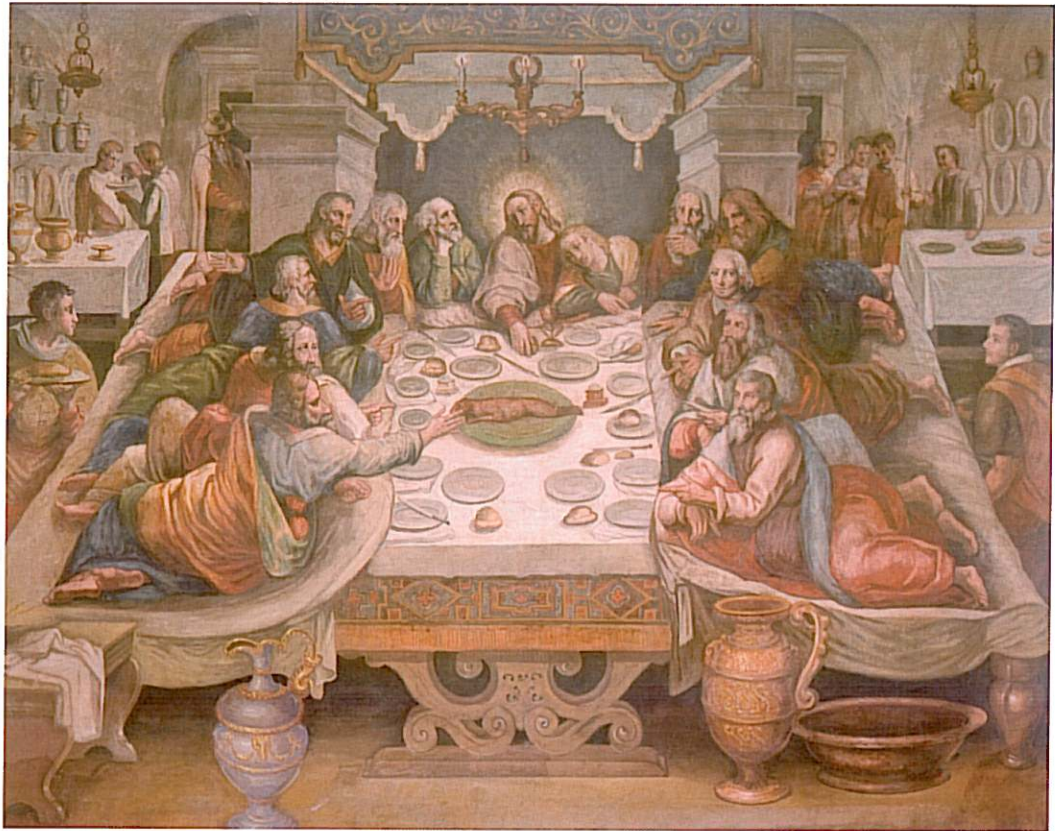


Fig. 8. Bartolomé Matarana, *Última cena*, fresco en el refectorio del Colegio del Corpus Christi de Valencia

Los franciscanos, que promovieron los viajes a Tierra Santa, también estimularon la *Translatio Jerusalem* mediante descripciones, guías, mapas, planos y objetos devocionales realizados por el artesanado palestino de Belén, Jerusalén y, desde 1681, de Ain Karim, para peregrinos y para su venta o muestra de agradecimiento a sus benefactores. En occidente, oriente estuvo presente a través de lucernas en terracota, anillos y brazaletes de metal, relicarios con edículos para llevar restos del arena o piedra del Santo Sepulcro o del calvario, madera de la cruz, etc.,

43. Principalmente a partir del minucioso trabajo de JOSÉ SANCHIS SIVERA, JOAN J. GAVARA, EDUARDO MIRA Y MIGUEL NAVARRO: *Reliquias y relicarios en la expansión mediterránea de la Corona de Aragón. El tesoro de la catedral de Valencia*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1998.

44. ALEJOS ALEJOS MORÁN: *Presencia del Santo Cáliz en el arte*, Ajuntament de València, 2000.

ampollas para conservar agua del Jordán o aceite de la lámpara que ardía sobre la tumba de Cristo; cruces y maquetas de los edificios sagrados de Tierra Santa realizados con madera de olivo y nácar...⁴⁵

Cruces de altar de madera y nácar encontramos, procedentes o, al menos, con fuerte impronta de la producción palestina, en numerosos lugares. Por ejemplo, en tierras valencianas podemos destacar la del Real Colegio de Corpus Christi o del Patriarca en Valencia, con inscripción L.D./GETSE/MANI, con la que guarda estrecha relación la de la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora, en Bocairent; pero también deben subrayarse los casos de L'Olleria, Beniarjó, Les Useres, Borriol, Benicàssim, Xàtiva, Massamagrell, Alzira y Sueca. En este último caso, una inscripción específica que fue regalada por los franciscanos a Enrique V (de Artois, pretendiente legitimista del trono de Francia) tras su visita a Tierra Santa, y donada por Jaime de Borbón y Borbón en recuerdo de la visita a la iglesia de Sueca de su hermana Alicia en 1927.

En cuanto a las maquetas de edificios de Tierra Santa, hay referencias de su producción desde la segunda mitad del siglo XV, pero el fenómeno se extiende coincidiendo con el traslado de los franciscanos al convento de San Salvador, el aumento del interés anticuario, y con la publicación de la obra de fray Bernardino Amico con diseños medidos de los edificios sagrados de Palestina (Santo Sepulcro, Natividad...), publicados primero en 1609 y ampliados en 1620. Friedrich Hasselquist, que viajó a oriente a mediados del siglo XVIII, constató que este tipo de maquetas eran compradas por los franciscanos para enviarlas a todos los países católicos de Europa, pero sobre todo a España y Portugal, en gran medida, se sobreentiende, como centros de redistribución hacia América. La excelente monografía que aborda esta producción,⁴⁶ sorprendentemente, no recoge ninguna en España, de ahí la importancia de la que damos a conocer de propiedad privada y procedente del convento de franciscanos observantes de Alfara del Patriarca, fundado por Gaspar Jaca en 1595. Se trata de una maqueta de la iglesia del Santo Sepulcro realizada con madera de olivo (tradicionalmente en estos casos se consideraba que era procedente del monte de los Olivos) y piezas e incrustaciones de nácar. La maqueta, en su aspecto externo e interno, observable a través de piezas móviles o desmontables, muestra las formas del edificio tras la intervención de los cruzados, sobre todo las presentadas en los grabados incluidos en la obra de fray Bernardino Amico del primer cuarto del siglo XVII, y previas a las reformas de época contemporánea ya mencionadas, como la eliminación del banco de la entrada que servía para el cobro de los peajes (señalada con «I»), eliminado en 1867. Como es frecuente, la maqueta presenta símbolos jerosolimitanos, como las cruces de Jerusalén, y franciscanos, como el cristológico bernardiano «IHS» o el de los brazos cruzados de Jesús y San Francisco de Asís. Entre las maquetas históricas del Santo Sepulcro, la que presentamos guarda estrecha relación con la conservada en el Museo de Béguinage en Turnhout, Bélgica, con carta de compra de 1684.

45. PICCIRILLO, o. cit., 2007.

46. *Ibidem*.

Coinciden en el tratamiento de volúmenes, el comedido equilibrio entre madera y motivos decorativos, algunos de los empleados en nácar e incluso en parte de la numeración empleada para identificar los diferentes espacios y elementos (y diferente de la difundida por Amico). Razones que conducen a otorgarle una cronología similar.

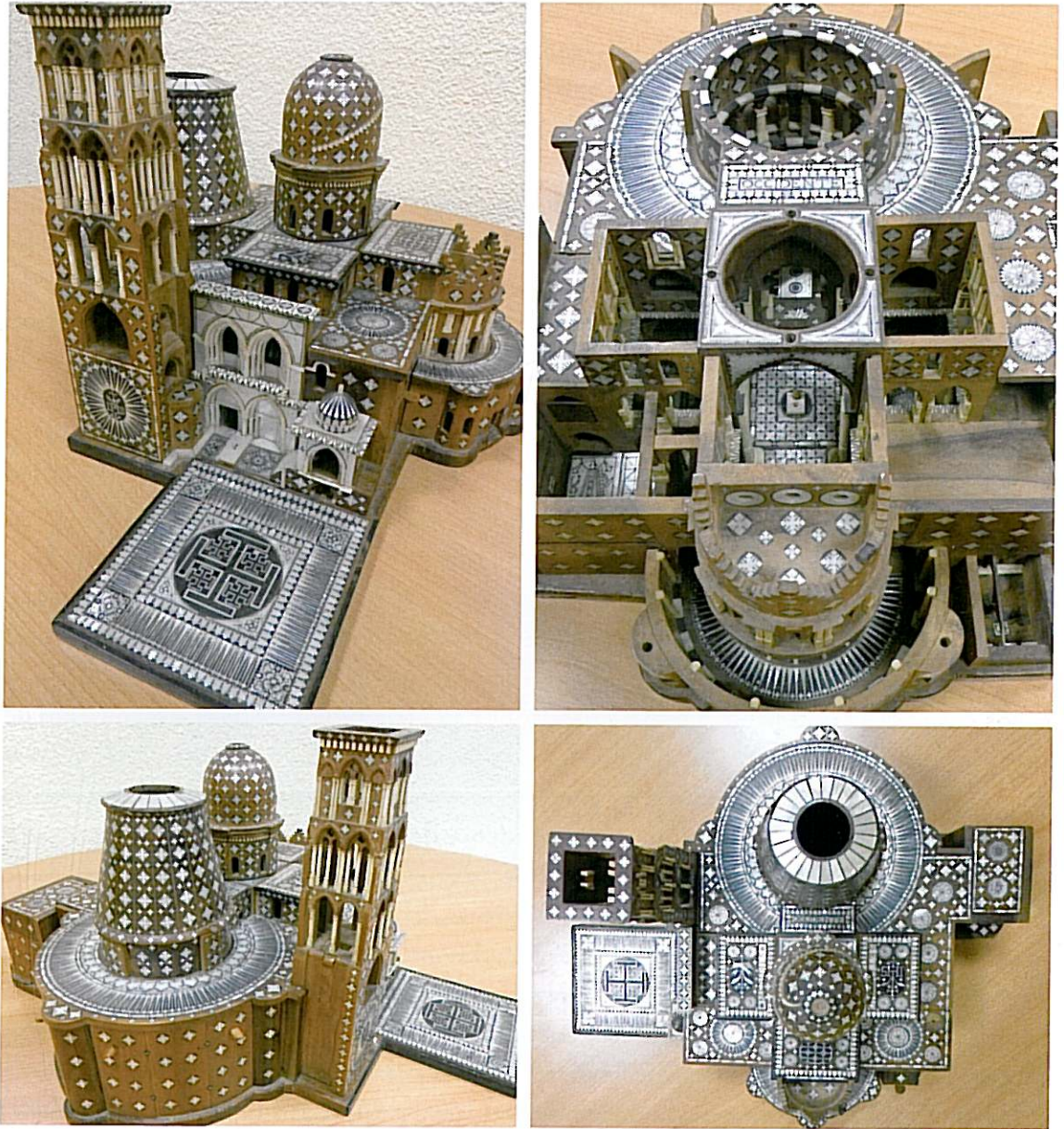


Fig. 9. Maqueta del Santo Sepulcro, madera de olivo y nácar, siglo XVII; colección privada en Valencia (España)

En otras ocasiones, era la procedencia del material y la transferencia que este había recibido las que contribuían a aumentar el valor de una imagen. En este sentido, este ambiente espiritual y cultural abierto a varios estímulos podría justificar, por un lado, una parte del éxito que alcanzaron los cuadros de los *madonneri*, especialmente desde la caída de Bizancio, con las

Virgenes de San Lucas, que se creía partían de la realizada por el evangelista,⁴⁷ y cuya tosquedad tenía gran capacidad de evocar o pasar por antigüedad evangélica y mover sentimientos de devoción; por otro, que Gaspar Escolano constata en su crónica del reino la veneración a numerosas tallas medievales y otras imágenes, y la presencia en la catedral de Valencia de la «memorable maravilla que le passo en Hierusalem a un Principe de Portugal» cuando al querer medir la tumba de Jesús con un turbante apareció impresa la longitud, faz y vestidos de cuando estaba vivo, además de cinco piedras muy grandes del citado sepulcro,⁴⁸ una bajo las cuales se colocaba el santo cáliz depositado en el monumento el día de jueves santo, además de custodiar otras piedras del pesebre, del monte de los Olivos, del lugar de la ascensión...;⁴⁹ y que Francisco Cubero destacase muchas de estas manifestaciones, entre las que descollaba la tradición que exponía que el relieve de la Virgen del Puig era de «graciosa hechura, hecha por manos de Ángel con parte del sepulcro en que fue enterrada la Virgen en el valle de Iosaphat», así como la presencia de la Santa Faz del monasterio de la Verónica, cerca de Alicante..., y que todavía en *El Museo Pictorico* (1724) de Antonio Acisclo Palomino eran objeto de atención en la relación de obras milagrosas, algunas *non manufactas*, que eran las que más se alejan de los criterios formales clásicos.

Otras imágenes, en su supuesta procedencia o hallazgo, evidenciaban la disputa entre las religiones del Libro y la mediación divina del bando cristiano. Así sucede con la Virgen de Monteolivete, que se apareció al soldado Pedro Aleixandre en el monte de los Olivos cuando huía de los musulmanes, el Cristo de Berito por su procedencia, o de El Salvador por la iglesia que lo alberga, que la tradición apuntaba que era el que el cardenal Palleoto atribuyó al mismo san Nicodemo en la ciudad de Beirut, arrojado al mar por los musulmanes en 1250 y que llegó a Valencia tras cruzar el Mediterráneo y remontar el Turia,⁵⁰ como representó siglos después el cuadro de Vicente Salvador. Y, en la Edad Moderna, destaca el Cristo del Rescate, crucifijo que, tras ser realizado por un escultor valenciano y embarcado hacia su destino en Cataluña o sur de Francia, cayó en manos de los piratas junto a bienes y personas y fue conducido a Argel y, tras vejaciones milagrosamente resueltas, fue comprado por los hermanos y mercaderes Medina que, después de otras peripecias, lo llevaron a Valencia hacia 1539. Se trasladó a la capilla de San Vicente Mártir (cárcel de san Vicente) en el convento de Santa Tecla, en la calle del Mar, según la tradición uno de los dos espacios no profanados en época islámica en Valencia. El franciscano descalzo Pedro Esteve, gran teólogo y significativamente nombrado en 1614 vicecomisario de Tierra Santa, para la que pedía limosnas, impulsó la devoción a esta imagen a través de obras en la capilla, la creación en

47. Sobre la importancia de este tipo de iconos en Valencia véase NURIA BLAYA: *Oriente en Occidente. Antiguos iconos Valencianos*, Bancaixa, Valencia, 2000.

48. GASPARD ESCOLANO: *Segunda Parte de la década primera de la historia de la insigne, y coronada ciudad y Reyno de Valencia*, Pedro Patricio Mey, Valencia, 1610, L. V, cap. III.

49. MARCOS ANTONIO ORTI: *Solemnidad festiva con que la insigne, leal, noble, i coronada Ciudad de Valencia, se celebró la feliz nueva de la canonización de su milagroso Arzobispo Santo Tomas de Villanueva*, Geronimo Vilagrassa, Valencia, 1659, cap. 7.

50. JUAN BAUTISTA BALLESTER: *Identidad de la imagen del S. Christo de S. Salvador de Valencia, con la sacrosanta... de Berito en la Tierra Santa...* 1672.

1622 de una cofradía y el encargo a Jerónimo Jacinto Espinosa del cuadro *El milagro del Cristo del Rescate* (1623, colección particular). La obra contó poco después con la guía de fray Juan Ximénez, *Relación del milagroso rescate del Crucifijo de las Monjas de San Joseph de Valencia que está en Santa Tecla* (1625), según la relación de fray Antonio Juan Andreu de San José. Hacia 1732 se produjo un nuevo intento de favorecer el culto a la preciada obra, que nuevamente incluyó la arquitectura, la pintura y la literatura.⁵¹

Estas narraciones perseguían aumentar la devoción a través del ejemplo de la Pasión, pero también avivar los ánimos en la lucha permanente contra los enemigos de la fe católica por las vejaciones que infringían a tan venerados elementos. Por ejemplo, el cronista Gaspar Escolano interpretó las numerosas fundaciones religiosas de finales del siglo XVI y principios del XVII como desagravio a las profanaciones y destrucciones producidas en otros lugares;⁵² y tratadistas de la reforma católica persiguieron la aculturación y conversión de los moriscos, quienes calificaban a los cristianos como «adoradores de trozos de palo», y la contestación a la iconoclastia protestante.⁵³

En la citada lucha, también las mismas personas y las instituciones traían el recuerdo de lo lejano y anhelado. De este modo, las órdenes fundadas en Jerusalén o custodias de sus santos lugares constituían en sí mismas una evocación de lo que pretendían, puesto que surgieron con la intención de proteger los citados lugares y a los peregrinos que los visitaran. En 1099 se fundaron la orden canonical y la ecuestre del Santo Sepulcro. En Aragón y Cataluña su presencia, en parte vinculada al proceso de reconquista, se remonta al siglo XII. A partir de 1342 los santos lugares pasaron a ser custodiados por los franciscanos, y en 1489 se ordenó la supresión de la orden del Santo Sepulcro y su anexión a la orden militar y hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta (también conocida como del Hospital), que dio lugar a numerosas protestas y, consiguientemente, a excepciones, como la del priorato del Santo Sepulcro de Calatayud y la de Santa Ana de Barcelona...⁵⁴

La orden del Hospital, surgida para atender a los peregrinos que llegaban a los santos lugares fue reconocida por el papa en 1113, participó en la conquista de Valencia y en ella fundó San Juan del Hospital, que fue hospital y albergue de peregrinos y recuerdo permanente de su compromiso en Tierra Santa. En esta sede sus cruces (primero blanca sobre fondo rojo y, desde mediados del siglo XIII, «Epatés» o de «pata de Verós», de extremos huecos y ocho puntas) aparecían en pintura en muros, en piedra en ventanas y claves, en madera... y bordadas en las vestiduras de sus miembros. El edificio adoptaba soluciones comunes próximas a lo

51. LUIS ARCINIEGA GARCÍA: «Procesión, a su paso por el palacio del Real, por la llegada a Valencia del Cristo del Rescate», *La Gloria del Barroco*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2009, pp. 268-273.

52. ESCOLANO, o. cit., col. 970.

53. BORJA FRANCO: «Redescubriendo a Jaime Prades, el gran tratadista olvidado de la Reforma Católica», *Ars Longa*, 19, 2010 (en prensa).

54. Destacan las publicaciones y los proyectos dirigidos por Wifredo Rincón, como las actas de las jornadas de estudio de la orden, celebradas cada cuatro años desde 1991, la revista *Anástasis*, anual e iniciada en 2009, y las publicaciones del Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro. Como obra de conjunto véase WIFREDO RINCÓN GARCÍA Y EMILIO QUINTANILLA MARTÍNEZ: *La Orden del Santo Sepulcro en España. 900 años de historia*, Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 1999.



Fig. 10. Acceso a la iglesia de San Juan del Hospital, Valencia

oriental, como la capilla funeraria exenta del patio sur y otras que eran un claro recuerdo de la conquista, como muestra su presbiterio, delimitado por columnas de fuste preislámico (una con decoración hebrea), y ambas con capitel califal del siglo X,⁵⁵ que soportan el arco toral de acceso al presbiterio con clave con el escudo de la orden, lo que visualiza estratigráficamente los grandes momentos históricos de la ciudad y reino. Además, el edificio conectaba con lo oriental a través de sus formas y de su carácter funerario, pues acogió el cuerpo de Constanza Hohenstaufen, emperatriz de Nicea o de los griegos, muerta en Valencia en 1307, y los de Irene Láscaris y Violante de Grecia, así como la capilla funeraria de la familia Joan, cuyo linaje también se vinculaba al de los emperadores bizantinos, y que ocuparon vitaliciamente el cargo de alcaide del Palacio del Real de Valencia desde finales del siglo XV hasta la segunda mitad del XVIII. La defensa de sus lazos fue expuesta por grandes cronistas

55. JOSEP VICENT LERMA ALEGRÍA Y PATRICE CRESSIER: «Un nuevo caso de reaprovechamiento de capiteles califales en un monumento cristiano: la Iglesia de San Juan del Hospital (Valencia)», *Cuadernos de Madinat al-Zabra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zabra*, 4, 1999, pp. 133-143.

regnícolas como Beuter, Viciano y Diago, pero adquirió difusión internacional con el erudito jesuita A. Kircher.⁵⁶

En la conquista de Valencia y Mallorca en el siglo XIII también participó la orden de los Pobres Caballeros de Cristo, comúnmente conocida como orden del Temple, aprobada en 1129 y con sede en la antigua mezquita de Al-Aqsa, enclavada en el antiguo recinto del templo de Salomón, por el que la orden tomó su nombre más común. En Valencia tuvieron la iglesia de Nuestra Señora del Niño Jesús sobre la morada de los descendientes del monarca Alí-Bufat Muley, aledaña a dicho torreón, después conocido como del Cid. Poco tiempo después fueron expulsados de Jerusalén, y la orden disuelta por Clemente V. En el reino de Valencia sus bienes dotaron la orden de Montesa, aprobada en 1317, cuya cabeza fue la fortaleza de Montesa, en el principal eje viario del reino valenciano que servía de acceso desde el sur, gobernado por musulmanes, y en el propio reino contiguo a un importante núcleo con esta población. Los Reyes Católicos, conseguida la conquista del reino de Granada en 1492, agregaron los maestrazgos a la corona y crearon el Consejo de Órdenes. En 1523 se incorporaron las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara, y en 1587 la de Montesa, y edificaron un nuevo templo en Valencia, que fue substituido por el que hoy persiste con carácter de sede tras el terremoto que asoló la fortaleza en el siglo XVIII, centuria en la que también se intervino sobre la de San Juan.

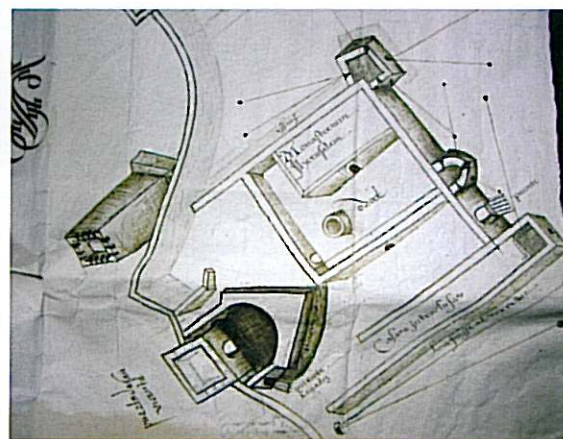
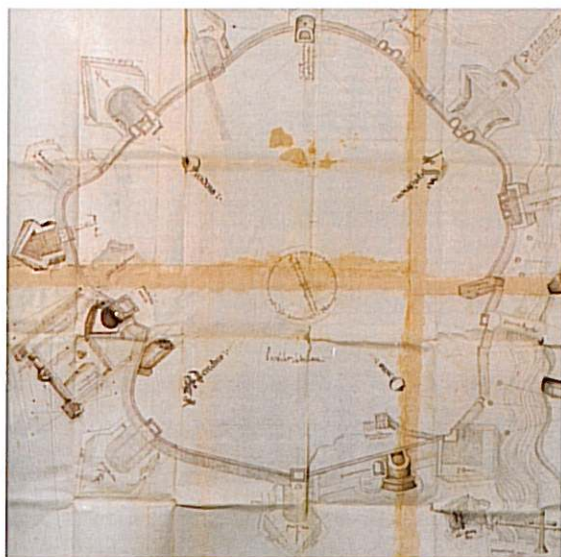


Fig. 11. Plano del proyecto de defensa de Valencia, por Pedro de Guevara en 1544 (Archivo duques de Alba, C-70-13) y detalle del convento de Jerusalén

56. ATHANASIVS KIRCHER: *Splendor & gloria Domus Joanniae*, Joannem Janssonium, Ámsterdam, 1672. Libro sobre Honorato Juan (castellanización frecuente del apellido Joan), maestro del príncipe Carlos, hijo de Felipe II, en el que hacía un recorrido por este linaje. Véase también LUIS ARCINIEGA GARCÍA: «Carrera profesional del maestro de obras del rey en el Reino de Valencia en época de los Austrias: La sucesión al cargo que ocupó Francisco Arboreda en 1622», *Ars Longa*, 2009, 18, pp. 109-131. Sobre San Juan del Hospital y Constanza véase FERNANDO LLORCA DIE: *San Juan del Hospital de Valencia, fundación del siglo XIII*, Prometeo, Valencia, 1930. MARTÍN BRAVO NAVARRO: *Iglesia de San Juan del Hospital: historia de una joya arquitectónico-religiosa de Valencia*, Valencia, Comisión Histórico-Artística de la iglesia de San Juan del Hospital, 2000.

Pero, sobre todo, de modo común, el recuerdo de Tierra Santa lo traían la nomenclatura que evocaba la vida de Jesús y los Apóstoles, de la Virgen..., y los lugares donde transcurrió. En este sentido, la toponimia, las advocaciones de los templos, capillas y cofradías, los vía crucis, etc. contribuían a una cierta dominación espiritual del territorio. Cartujas como las de Portaceli y Valldecríst aludían con sus nombres al final de un camino trascendente. Además, en el caso de la última, añadía que, por ser fundación real, disponía de numerosas reliquias y era ejemplo y representación del valle de Josafá;⁵⁷ además, dispuso en el aula capitular el altar con Santo Sepulcro, con escultura yacente de mármol traída por Luis Mercader a finales del siglo XV procedente de Italia, con siete figuras afligidas de bulto redondo en terracota realizadas en 1565 por Juan de Valenzuela, que Francisco Diago calificó de obra primorosa;⁵⁸ mientras que el prior de la segunda regaló un Cristo yacente, con las figuras afligidas pintadas en la misma caja, a la parroquia de Lliria en 1525, del que se conserva fotografía anterior a la Guerra Civil. El valenciano Pedro Juan de Villuga, a mediados del siglo XVI, estructuró muchas rutas de la primera guía de caminos realizada en España a partir de centros espirituales; en concreto, estableció el extremo de algunos de sus itinerarios en las citadas cartujas y relacionó Alicante y Valencia con Santiago de Compostela, así como con otros santuarios marianos.⁵⁹ En las ciudades, algunas fundaciones presentan advocaciones estrechamente vinculadas a los intereses militares de cruzada de sus fundadores, como el convento de Jerusalén por Luis Cavanilles (†1550), gobernador general del reino de Valencia (1521) y capitán de la guarda del emperador Carlos V, al que siguió en la campaña de Túnez (1535).⁶⁰ En fechas cercanas, el plano con el proyecto de defensa de Valencia realizado por Pedro de Guevara en 1544 mostraba una ciudad que se aproximaba al círculo, y en cuyos escasos elementos identificables destacaba este convento con su pozo, que junto a otras referencias simbólicas aproximaban la representación de la ciudad a una imagen de la Jerusalén celestial.⁶¹ En el mismo plano guarda un papel destacado el convento de Nuestra Señora del Remedio de frailes trinitarios, mandado construir por Guillem Ramón de Moncada, obispo de Tarazona y canciller del Rey Católico, y que precedía la parte más expuesta del recinto amurallado urbano, su extremo nororiental, el que apuntaba al mar y temible procedencia del enemigo. De hecho, este convento se convirtió en constante recuerdo de la lucha contra el Turco, como hemos visto señaló Cubero, y en él el pintor Juan Sariñena, como fondo del Calvario, evocó

57. MARTÍN DE VICIANA: *Libro Tercero de la Chronica de la inlicita y coronada ciudad de Valencia y de su Reyno*. (1564) La Sociedad Valenciana de Bibliófilos, Valencia, 1881, pp. 134 y 155-159. Véase AMADEO SERRA DESFILIS Y MATILDE MIQUEL JUAN: «La capilla de San Martín en la cartuja de Valldecríst: construcción, devoción y magnificencia», *Ars Longa*, 18, 2009, pp. 65-80.

58. VICENTE SIMÓN AZNAR: *Historia de la cartuja de Val de Cristo*, Altura, Fundación Bancaja, 1998, pp. 341-342.

59. ARCINIEGA: *El saber encaminado...* 2009.

60. ESCOLANO, o. cit., 1611, L. IX, c. v. También labró el castillo de Alginet.

61. Archivo duques de Alba, C-70-13. El plano de este proyecto ha sido reproducido y dado a conocer en JOSÉ JAVIER DE CASTRO FERNÁNDEZ Y FERNANDO COBOS GUERRA: «Inicio y desarrollo de la fortificación moderna en el reino de Valencia, 1544-1579», en ANTONIO SÁNCHEZ-GIJÓN (Ed.): *Luis Escrivá. Su apología y la fortificación imperial*. 2000, Biblioteca Valenciana, Valencia, pp. 16-37. Sus connotaciones simbólicas en JUAN FRANCISCO PARDO MOLERO: «Proyectos y obras de fortificación en la Valencia de Carlos V», *Estudis*, 2000, 26, pp. 137-176.

Jerusalén al modo de la antigua Roma. Las crónicas de la comunidad se apresuraron a considerar el edificio, sirviéndose de su ubicación junto a la Casa de Armas y hacia el mar, como baluarte de la ciudad, como por las mismas razones se arrogaron los franciscanos descalzos del convento de San Juan de Ribera, al otro lado del río, «primer Castillo, y Valuarte, que la Ciudad, en su defensa, tiene puesto, en frontera del mar, contra sus enemigos infernales».⁶²

Especial relevancia adquirió la advocación del Santo Sepulcro. En tierras valencianas la tuvo una capilla de la iglesia de Santo Bartolomé, bajo custodia de la orden del Santo Sepulcro de 1238 a 1458, y que incluso se defendió la advocación principal hasta la conquista cristiana; la colegiata de Gandía también tuvo una capilla con esta titularidad,⁶³ así como la catedral de Valencia detrás del altar mayor. El patriarca Ribera inauguró una en la cartuja de Portaceli en 1587⁶⁴ —recordemos la inclusión de esta cartuja en la guía de caminos de Villuga pocos años antes—, en Alcoy fundó el monasterio del Santo Sepulcro, cuya iglesia, bajo trazas de Honorato Martí, construyó Baltasar García entre 1596 y 1598,⁶⁵ y en su fundación del Colegio de Corpus Christi de Valencia creó una capilla del monumento o sepulcro, independiente de la iglesia, y con especial relevancia en la liturgia de Semana Santa y Pascua. Además, los albañiles valencianos tomaron como patrón la resurrección del Santo Sepulcro, que representaron en numerosas fiestas.

El caso de la iglesia de San Bartolomé es muy significativo de la restauración de algunas ideas. En el siglo XVI, con el avance de la imprenta al servicio de la construcción histórica, se persigue subrayar una pretendida «pureza de sangre» de manifestaciones arquitectónicas y de algunos vestigios del pasado, cuyos signos justificaran una tradición no contaminada por la ocupación musulmana. Así se defendió para la citada iglesia, también conocida como de los rabatines (mozárabes) o como pretendían otros del Sepulcro.⁶⁶ El cronista regnicola Pere Antoni Beuter, en 1538, señaló que, durante el destierro de Blasco de Alagó en Valencia por Jaime I, reparó y volvió a hacer esta antigua iglesia y monasterio de cristianos, con el

62. FRAY IVAN (Juan) XIMÉNEZ: *Relación del milagroso rescate del Crucifijo de las Monjas de San Joseph de Valencia que está en Santa Thecla y de otros crucifijos milagrosos de dicha ciudad, por el P. FR. Antonio Juan Andreu de San Joseph, de la orden de san Francisco*, Juan Chrisóstomo Garriz, Valencia, 1625, epístola dedicatoria.

63. En 1539 se habla de su reparación. MAITE FRAMIS MONTOLIU Y VICENT PELLICER I ROCHER: *La Seu de Santa Maria de Gandia. II. Documents per a la seua evolució constructiva i la seua projecció religiosa i social*, Amics de la Seu, Gandia, 2002.

64. FRANCISCO TARIN Y JUANEDA: *La cartuja de Porta-Coeli (Valencia). Apuntes históricos*, Manuel Alufre, Valencia, 1897, p. 82. Utiliza como fuente a Juan Bautista Giner (1629).

65. JOAQUÍN BÉRCHÉZ GÓMEZ: «La iglesia de Canals y la difusión del Renacimiento técnico en la arquitectura valenciana (A propósito de la bóveda "fornisa")», VV. AA.: *Tiempo y espacio en el arte. Homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, Editorial Complutense, 1994, t. I, pp. 525-536.

66. PERE ANTONI BEUTER: *Primera part de la Historia de Valencia...* Valencia, 1538, f. XVII; *Segunda parte de la Coronica general de España, y especialmente de Aragon, Cathaluña y Valencia*. Ioan de Mey, Valencia, 1551, c. XXXX. Seguirá esta opinión G. Escolano, F. Diago, M. A. Ortí, P. Esclapés, V. Boix... Por el contrario, siguiendo las dudas de Teixidor y Villanueva, R. Chabás defendió que los caballeros del Santo Sepulcro establecieron una capilla en San Bartolomé, y que la iglesia de los mozárabes valencianos fue San Vicente de la Roqueta (ROQUE CHABÁS LLORENS: *Los mozárabes valencianos*. Fortanet, Madrid, 1891). Jaime I la concedió a la Orden del Santo Sepulcro hasta que en 1458 se seculariza la orden y la iglesia pasa al clero secular. Véase sobre las distintas opiniones JUAN LUIS CORBÍN FERRER: *San Bartolomé, una parroquia con historia*, Tipográfica Colón, Valencia, 1990.

nombre primitivo del Santo Sepulcro. Precisamente, coincidiendo con la pérdida de la documentación que atestiguaba su historia a causa del incendio que en 1515 asoló su archivo, en las Cortes de Monzón de 1585, muy cerca de la visita de Felipe II a la capital valenciana, los presbíteros de la misma consiguieron que el monarca enviara un informe a su embajador en Roma donde exponía que esta iglesia, llamada del Santo Sepulcro antes de la reconquista y que estuvo a cargo de monjes basilios (hecho que Beuter daba como probable), servía de parada y hospital a los peregrinos que se dirigían hacia la de Jerusalén; tras la toma de la ciudad pasó a manos de los canónigos regulares del Santo Sepulcro y en tiempos de Calixto III quedó en manos del clero secular. Y así lo recogió la bula de Sixto V expedida en 1590. Significativamente, en este tiempo proliferan las obras de apoyo a las bulas de cruzada y se suceden actos milagrosos que revitalizan el recuerdo de Tierra Santa; por ejemplo, en 1587 se comunicó el robo de un pergamino que contenía la venerada imagen de Nuestra Señora de Jerusalén en Artajona, que decía haber sido realizada por el discípulo de Cristo Nicodemus y traída por un cruzado de la primera expedición, aunque el pergamino se ha considerado una falsificación del siglo XVI y la escultura se ha vinculado a los talleres lemosines del siglo XIII.⁶⁷

Gaspar Escolano constató a comienzos del siglo XVII que la capilla del Santo Sepulcro se encontraba a un lado de la capilla mayor de la iglesia, que tenía por insignia una cruz patriarcal en testimonio de que fue agregada a la del Santo Sepulcro de Jerusalén por merced de su patriarca, gozando de las mercedes y prerrogativas de aquella.⁶⁸ Marcos Antonio Ortí,



Fig. 12. Iglesia de San Bartolomé, Valencia, en el plano del padre Tosca, 1704. Ajuntament de València

67. JOSÉ MARÍA JIMENO JURIO: «Historia y leyenda en torno a la Virgen de Jerusalén de Artajona», *Príncipe de Viana*. 1966, 102-103, pp. 65-108.

68. ESCOLANO, o. cit., 1610, L. V, cap. V, col. 921.

a mediados de siglo, expuso cómo la fábrica del templo constataba su antigüedad, que incluía muy superiores grandezas, como la capilla del Santo Sepulcro; recogió la tradición que vinculaba su fundación al apóstol Santiago, su ininterrumpido culto en tiempo de infieles por la comunidad de basilios, aunque Jaime I cambió la advocación por la de San Bartolomé y la comunidad por la de canónigos del Santo Sepulcro; y señaló que tenía como armas la cruz patriarcal, pues fue agregada a la capilla del Santo Sepulcro de Jerusalén y a San Juan de Letrán en Roma.⁶⁹ A comienzos del siglo XVIII el padre Jordán recordaba la iglesia toda de cantería, fuerte y bien labrada, pero de tres tramos.

El aumento de los fieles y la angostura de la iglesia hicieron que Felipe II concediese la licencia para que se construyera una capilla de comunión, y que en 1666 se produjera la construcción de una nueva iglesia que substituyera a la anterior. Un año más tarde, al abrir los cimientos, se descubrió los restos de un edificio romano; en 1669 Clemente IX agregó la capilla del Santo Sepulcro de Valencia a la basílica de San Juan de Letrán de Roma; en 1671 se trasladó el Sacramento y en 1682 se dio la obra por finalizada. Por estas fechas, Vicente Mares, además de insistir en el carácter no contaminado de la iglesia, la destacó como una de las más insignes y hermosas por la devoción del Santo Sepulcro y por la «heroica obra que al presente se fabrica».⁷⁰ A finales de siglo, Pedro Cubero Sebastián recogió la tradición y subrayó su vinculación a San Juan de Letrán de Roma,⁷¹ como también Francisco Segura, que elogiosamente calificó el venerable sepulcro de esta capilla como «una viva representación del de la Basílica de Jerusalén».⁷² Algunos de sus elementos querían otorgar una enigmática apariencia de antigüedad; así, el retablo del altar de la capilla, realizado en relieve, salvo la escultura de Cristo que era de bulto, mostraba lo que se creía una inscripción antigua y dio lugar a numerosos debates que se trasladaron a París y Roma, y que conocemos por el grabado de mediados de siglo XVIII de Joaquín Giner, de gusto barroco y muy esquemático. Cuando en el XIX la composición de yeso y piedra del muro recibió un marco arquitectónico clasicista, la enigmática inscripción, por supuesta veracidad, se trasladó a la parte del entablamento,⁷³ y de acuerdo con el nuevo gusto lo litografió Vicente Aznar.

De la antigua fábrica solo se tienen algunas referencias, incluso contradictorias. En la sexta década del siglo XVII, Marcos Antonio Ortí indicó que era una iglesia de tres naves, abovedada, con arcos ojivos o decoración mudéjar, y toda de cantería.⁷⁴ En palabras de Agustín Sales, su laudatorio historiador, aunque descartó su fundación por el apóstol, defendió su origen en época de Constantino, la presencia de los basilios, su carácter cristiano durante la ocupación

69. MARCOS ANTONIO ORTÍ: *Segundo centenario de los años de la canonización del Apos(t)ólico, y Profético Varón San Vicente Ferrer... el año 1655...Valencia...* Gerónimo Vilagrassa, Valencia, 1656, pp. 40-41 y 310-313.

70. VICENTE MARES: *La Fénix Troyana*, Mateo Senén, Valencia, 1681.

71. CUBERO, o. cit., p. 164.

72. FRANCISCO SEGURA: *Elogio, que en honor del Santo Sepulcro de Christo venerado en la iglesia de san Bartolomé de esta ciudad*. Josef Estevan y Cervera, Valencia, 1798, p. 20.

73. Reproducidos en Chabás (1891, p. 27) y Corbín (1990, lám. IV). ANDRÉS DE SALES FERRI CHULIO: *Cristo en la estampería popular valentina*. Imprenta de Luis Palacios, Sueca, 2003, pp. 178-179.

74. Citado por CORBÍN, o. cit.

musulmana y su función como importante centro de peregrinación hacia Jerusalén, y apuntó que el primitivo espacio era reducido y estaba formado por una bóveda sostenida por dos grandes y fuertes columnas, cuya antigüedad infundía singular respeto. En su opinión, tras la conquista, se hizo la nueva iglesia y en 1666 fue nuevamente reformada, pero manteniendo en su sitio primitivo el altar original de la capilla del Santo Sepulcro, disposición que señaló en su tiempo: «permanece su delineación de excelente pincel en la moderna capilla por Dionisio Vidal, que alcanzó la fábrica primitiva». Sin embargo, a finales de siglo, M. A. Orellana, en esta capilla, solo le asignó la bóveda pintada al fresco y un óleo de la Resurrección.⁷⁵ El marqués de Cruilles también constató la tradición que apuntaba que en la capilla existió en el pasado una pintura que mostró aquella primitiva iglesia de tres naves, aunque muy reducida, sostenida por cuatro pilares.⁷⁶ La iglesia de sesgo barroco padeció un incendio en 1936 y, cuatro años más tarde, el derribo, precisamente cuando se tramitaba su declaración como monumento nacional, que solo pudo salvar su torre.

La evocación pictórica y arquitectónica de Jerusalén

Además de la predicación, la liturgia, los objetos, las advocaciones y la vinculación con órdenes y edificios en Tierra Santa, algunas soluciones arquitectónicas se han puesto en relación directa con aquellos posibles referentes (bien por su denominación, ubicación, forma geométrica, dimensiones...) transmitidos por cruzados, peregrinos y franciscanos que trasladaron su experiencia sensorial en una tierra de población mayoritariamente hostil a sus creencias. Además, al conocimiento de lo encontrado, se sumó el que se creyó alcanzar sobre el pasado mediante la exégesis arqueológico-visual, expresado a través de vistas de la ciudad, levantamientos de planos y alzados de edificios. De este modo surgió la codificación arbitraria a partir de arquetipos de prestigio de planta centralizada por la que la forma no era tan importante como la mera evocación de la idea de resurrección a través de intercambiables formas geométricas correspondientes a los edificios representativos de Jerusalén.⁷⁷ Es decir, por un lado, la mezquita de Omar o Cúpula de la Roca, de planta octogonal con una galería

75. AGUSTÍN SALES: *Memorias Históricas del Antiguo Santuario del Santo Sepulcro de Valencia*, Agustín Laborda i Campo, Valencia, 1746; y como contestación a diversas críticas, como la de Juan Bautista Vergara, publicó la 2.ª edición en 1752 y un año antes *Antiguo monasterio del Santo Sepulcro de basilianos, primitivos monjes de España*. MARCOS ANTONIO ORELLANA: *Biografía pictórica valentina o vida de los pintores, arquitectos, escultores y grabadores valencianos*. (Mss. h. 1800) Xavier de Salas, Madrid, 1930, p. 344.

76. MARQUÉS DE CRUILLES: *Guía urbana de Valencia Antigua y Moderna*, José Ríos, Valencia, 1876; t. I, p. 98.

77. Numerosos trabajos han subrayado la impronta de la arquitectura de Jerusalén en el occidente medieval. RICHARD KRAUTHEIMER: «Introduction to an Iconography of Medieval Architecture», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1942, 5, pp. 1-33. GENEVIEVE BRESCH-BAUTIER: «Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe-XVe siècles). Archéologie d'une dévotion», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*. 1974, 50, pp. 319-342. JUSTIN E.A. KROESEN: *The Sepulchrum Domini through the Ages. Its Form and Function*. Peeters, Lovaina, 2000. COLIN MORRIS: *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*. Oxford University Press, Oxford, 2005. RENATA SALVARANI: *La fortuna del Santo Sepulcro nel Medioevo: spazio, liturgia, architettura*, Jaca Book, Milán, 2008.

circular, construida en 691-692 por maestros bizantinos en la amplia explanada del solar del antiguo templo de Salomón y auténtico referente visual de la ciudad, y en el que los judíos conmemoran la roca donde Abraham estuvo a punto de sacrificar a Isaac, y los musulmanes la roca en la que Mahoma ascendió al cielo; y, por otro, la basílica del Santo Sepulcro, construida tras su descubrimiento en tiempos de Constantino, espacio siempre cristiano donde se veneraba el Gólgota, la gruta donde Santa Elena encontró la cruz, y el Sepulcro de Cristo, en este caso en la rotonda de la Anástasis, que fue el único espacio de época romana que, aunque transformado, llegó a época medieval, presentando una planta circular con cierre de estructura cónica con óculo abierto en su centro; y, en Roma, el Panteón, también de planta circular y óculo central, pero en una nítida y monumental cúpula. Con el reino cruzado, la mezquita de la Roca fue cristianizada, entendiéndose que era la reconstrucción realizada por Adriano del antiguo templo bíblico, y así aparece en múltiples vistas de la ciudad, por lo que la identificación se consolidó y mantuvo desaparecida la presencia cristiana en el poder, como lo fija en gran medida el grabado de Erhard Reuwich, en la obra de Bernardo de Breidenbach, traducida como *Viaje de la Tierra Santa*. Como estudió J. A. Ramírez, la imagen del Templo de Salomón y de Jerusalén, por influencia de cruzados y peregrinos, quedó vinculada a estos importantes referentes, lo que explicaría la proliferación iconográfica del Templo de Jerusalén como edificio centralizado (circular u octogonal), y que fue tan determinante o más que el relato bíblico,⁷⁸ incluso que las representaciones reales. En este sentido, es muy significativo que, aunque fray Antonio de Aranda en *Verdadera información de la Tierra Santa* (1533, ff. 26v y 66) aclarare esta «confusión», y señale que la mayoría de edificios son edificaciones cruzadas que mantuvieron los nombres, los lugares y las formas que consideraron originales, se mantuviera tozudamente: Sebastian Münster en la *Cosmographia Universalis* (1550), Francisco Guerrero en *El viaje de Jerusalem* (1590)... Sin lugar a dudas, la ciudad real importaba menos que la imaginable, por ser más grandilocuente, por carecer de la presencia islámica y por permitir su uso metafórico, interpretando lo propio, a través de la arquitectura a la romana o de lo cotidiano como una nueva Jerusalén que hacía más presente el espacio anhelado.

En ese deseo de un conocimiento del pasado, que además salvara la decepción por lo conservado, a partir del siglo XVI se desarrolló intensamente la exégesis bíblica mediante reconstrucciones gráficas efectuadas por teólogos y arquitectos de inquietudes en las Sagradas Escrituras, como F. Vatable, A. Montano, C. Van Adrichen, J. B. Villalpando...; e incluso la topografía arquitectónica, como manifiesta el franciscano Bernardino Amico de Gallipoli en su *Trattato delle piante de' sacri edifizii di Terra Santa* (Roma, 1609; segunda edición ampliada en Florencia, 1620), en el que reproduce con medidas precisas y rigor formal los edificios sagrados.

78. JUAN ANTONIO RAMÍREZ: *Construcciones ilusorias. Arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*, Alianza, Madrid, 1983; *Edificios y sueños (Ensayos sobre arquitectura y utopía)*, universidades de Málaga y Salamanca, 1983; «Evocar, reconstruir, tal vez soñar (Sobre el Templo de Jerusalén en la historia de la arquitectura)», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 1990, II, pp. 131-150; JUAN ANTONIO RAMÍREZ (ed.): *Dios arquitecto. J. B. Villalpando y el Templo de Salomón*, Siruela, Madrid, 1991. DANIEL WEISS: «Hec est domus domini firmiter edificata: the image of the Temple in Crusader art», *Jewish Art*. 23/24, 1997/1998, pp. 210-217.



Fig. 13. Remate de la fachada retablo del monasterio de San Miguel de los Reyes, Valencia, segundo cuarto del siglo XVII

Estas vías de acercamiento eran complementarias y contradictorias, e incluso no eran ajenas a la influencia de la arquitectura coetánea, ni a las intenciones políticas por hacer de España la Nueva Jerusalén.⁷⁹ Por esta razón, las referencias suelen ser de procedencia confusa y se muestran difusas, a veces como mera sinécdoque por la que una parte pasa a referir el todo. Entre los referentes arquitectónicos procedentes de soluciones de Tierra Santa, por ejemplo, se ha mencionado la ubicación del trasagrario y capilla de la comunión detrás del altar con la capilla del Santo Sepulcro de Jerusalén; en concreto, a través del románico borgoñón, como en San Benigno de Dijon, y que recogieron algunas capillas funerarias tardomedievales españolas, de cierto desarrollo autónomo y con planta o cierre octogonal, como la del condestable de Burgos, don Álvaro de Luna en Toledo y los Vélez en Murcia, ochavos centralizados de nítido sentido resurreccional y unidas más o menos orgánicamente a los ábsides de las respectivas catedrales.⁸⁰ Grandes deambulatorios que creaban una concepción casi centralizada, así como baptisterios, capillas autónomas, cúpulas de tambor octogonal y cimborrios establecieron una analogía, en su ideación o en su recepción, con la arquitectura de Tierra Santa que perseguía los valores de antigüedades míticamente bíblicas, en ocasiones acrecentadas. En el caso de la catedral de Valencia, se combina un monumental cimborrio

79. ADAM G. BEAVER, o. cit., cap. IV.

80. AGUSTÍN BUSTAMANTE GARCÍA Y FERNANDO MARÍAS: «La catedral de Granada y la introducción de la cúpula en la España del Renacimiento», *Boletín del Museo e Instituto Canon Aznar*, 1982, VIII, pp. 103-115.

octogonal en el crucero y, tras el altar, la capilla del Sepulcro, mandada renovar por el notario Gaspar Eiximeno y con retablo de alabastro con la Resurrección, realizado en 1535 por Gregorio de Vigarny Pardo.⁸¹ El presbiterio se reformará en el siglo XVII creando un auténtico sanctasanctorum.

Muchos elementos arquitectónicos también han sido identificados como referencias bíblicas del templo y palacio de Salomón o de la tienda de la reunión. Así se ha destacado para las medievales puertas y ventanas en esviaje, columnas entorchadas, nervios sogueados, portadas y bóvedas de símiles textiles...⁸² y las barrocas columnas salomónicas, presentes en fachadas retablo de comunidades que deseaban marcar su vinculación con Tierra Santa. Este es el caso del monasterio jerónimo de San Miguel de los Reyes, donde en el segundo cuarto del siglo XVII se establece una relación con el pasado evangélico de su fundador, Fernando de Aragón, duque de Calabria, que se consideraba descendiente del rey Baltasar, por lo que en el remate de la fachada se disponen columnas salomónicas, las esculturas de los tres reyes magos y el relieve de la estrella que los guió; o como sucede en el convento del Carmen, cuya orden era la única fundada en Tierra Santa, en concreto en el monte Carmelo, cerca de Haifa, donde Elías vivió como ermitaño. Los albañiles valencianos, que tenían como patrón la resurrección del Santo Sepulcro, emplearon frecuentemente estos recursos a través del



Fig. 14. Carro de los albañiles, con la reconstrucción del templo de Salomón, en las fiestas de exaltación de la Inmaculada de 1662

81. JOSEP MARTÍNEZ RONDÁN: *El retablo de la Resurrección de la Seu de València*, Sagunt, 1998.

82. En el caso valenciano, a partir de una bibliografía internacional, ARTURO ZARAGOZÁ CATALÁN: «Inspiración bíblica y presencia de la Antigüedad en el episodio tardogótico valenciano», *Historia de la ciudad. II. Territorio, sociedad y patrimonio. Una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*, ICARO, Universitat de València, Ajuntament de València, 2002, pp. 166-183.

mundo festivo, llegando al paroxismo en las fiestas de exaltación de la Inmaculada de 1662, puesto que en su tarasca y carro evocaron el Templo de Salomón en la acción de reconstruirlo tras la profanación de Antíoco Epífanes, y con coplas en los laterales en las que se comparaba a la Virgen con los elementos urbanos y arquitectónicos, e instrumentos de trabajo, que eran competencia del oficio.⁸³

Sin duda, también la finalización de la basílica de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia pudo influir en este ambiente culto y de exaltación de la construcción y, por otro lado, sirvió para conectar con una antigüedad clásica de la ciudad, como se aprecia en las inscripciones romanas colocadas en la base del edificio hacia la plaza, y con otra bíblica, como manifiesta la obra de Joseph Vicente del Olmo, *Lithologia*, publicada con motivo de los hallazgos de las citadas lápidas romanas en el proceso de cimentación, y en cuyo frontispicio, las figuras de Romo y Jaime I se hallan en ordenes compuestos, con combinaciones dóricas y corintias y con cabezas de león en las metopas, características muy cercanas a los presentadas por Juan Bautista Villalpando en sus *Explanaciones*, dedicadas al Templo de Salomón.⁸⁴



Fig. 15. Vicente Macip, Santo Entierro en el retablo de la catedral de Segorbe, hoy en su museo diocesano, realizado entre 1529 y 1532

83. PILAR PEDRAZA: *Barroco efímero en Valencia*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1982.

84. JOSEPH VICENT DEL OLMO: *Lithologia o Explicación de las piedras y otras Antigüedades halladas en las canchales que se abrieron para los fundamentos de la Capilla de nuestra Señora de los Desamparados de Valencia*, Valencia, 1653. JOAQUÍN BÉRCHEZ GÓMEZ: «Consideraciones arquitectónicas sobre la capilla de la Virgen de los Desamparados», *Vº Centenario Advocación «Mare de Deu dels Desamparats»*, Comisión Vº Centenario, Valencia, 1994.

La cultura arquitectónica barroca hispánica expresó de modo constante su interés por el Templo de Salomón, desde situaciones superficiales a otras sumamente profundas, pues, como se ha llegado a apuntar, podría reescribirse toda la historia del barroco español e hispanoamericano tomando como hilo conductor la idea del Templo de Jerusalén.⁸⁵ Al menos, con gran frecuencia, esta idea estuvo presente en textos panegíricos sobre la interpretación de grandes construcciones, y tan dispares como El Escorial, la catedral de Jaén,⁸⁶ donde se custodia la Verónica, o la mezquita de Córdoba. En esta última, Pablo de Céspedes, para legitimarlo, relacionó la arquitectura bíblica y lo cordobés, bien sea cartaginés, romano o musulmán, y habló de la columna salomónica como vestigio del Templo de Salomón,⁸⁷ que, como expresión de la imagen de Dios, el benedictino fray Juan Andrés Ricci llevó al límite a través de su propuesta de un trémulo sistema de orden salomónico.⁸⁸ Por su parte, el fecundo Juan Caramuel escribió «Architectura civil, recta y obliqua considerada y dibuxada en el templo de Ierusalen⁸⁹ [...] promovida a suma perfección en el templo y palacio de S. Lorenzo cerca del Escorial...», en la que defendió el origen divino de lo

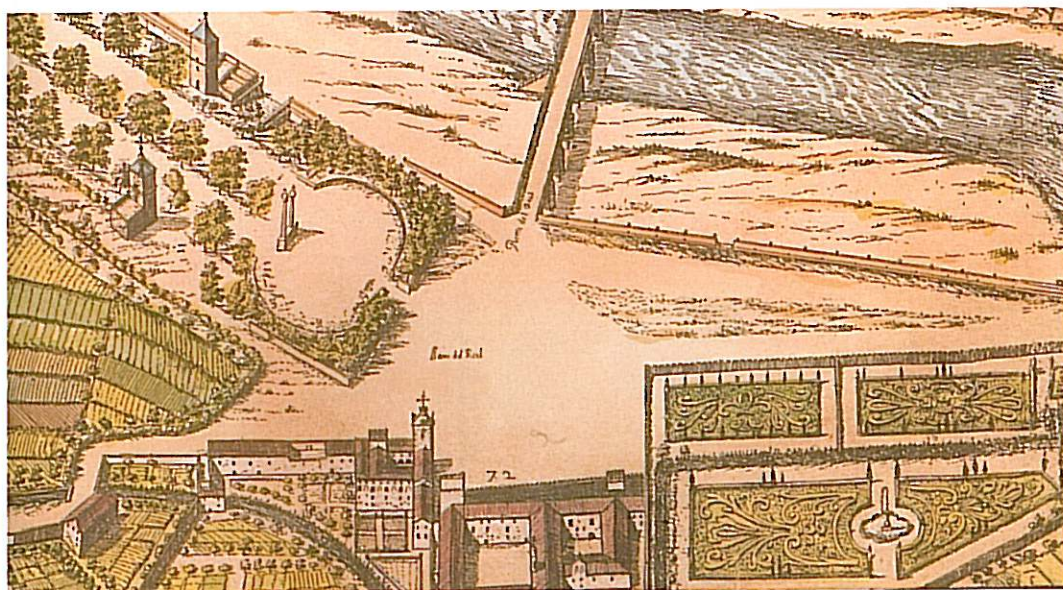


Fig. 16. Vista del palacio del Real y Alameda de Valencia

85. RAMÍREZ: *Dios, Arquitecto. J. B. Villalpando y el templo de Salomón*, Siruela, Madrid, 1994.
86. JAIME GARCÍA BERNAL: «El Templo y el imaginario festivo del barroco: A propósito de la descripción panegírica de Núñez Sotomayor», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 2008, 30, pp. 273-318. Una de las propuestas de la justa poética de 1660 fue comparar la catedral de Jaén con el Templo de Salomón.
87. JESÚS RUBIO LAPAZ: *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*, Granada, 1993.
88. JOAQUÍN BÉRCHÉZ Y FERNANDO MARIAS: «Fray Andrés Ricci y su arquitectura teológica en el contexto barroco», FERNANDO MARIAS Y FELIPE PEREDA (eds.): *La Pintura Sabia de Fray Juan Andrés Ricci de Guevara*, Antonio Pareja, Toledo, 2002, pp. 88-121. También publicado en *Annali di Architettura*, 14, 2002, pp. 251-280.
89. JUAN CARAMUEL: *Architectura recta y obliqua*, Turner, Madrid, 1984. Facsímil de la ed. de Vegeven, Emprenta Obispal, por Camillo Corrado, 1678, con estudio introductorio de ANTONIO BONET CORREA: «Juan Caramuel de Lobkowitz polígrafo paradigmático del Barroco, estudio preliminar», vol. I, pp. 7-51.

oblicuo y el carácter recordatorio de la arquitectura mosaica, de la que constató su recuperación en su tiempo, y cuyas ideas tuvieron pronta presencia en las portadas del crucero de la colegiata de Játiva, proyectadas y realizadas por el arquitecto matemático Joan Aparicio.⁹⁰

En este contexto, la reforma de los presbiterios de importantes catedrales españolas constituye una nítida exaltación del salomonismo, como sucede en Santiago de Compostela entre 1658 y 1677 y en Valencia entre 1674 y 1682. En el primer caso con traza de Pedro de la Torre e intervención de José de Vega y Verdugo, con referentes, como el Templo de Salomón, y otros de San Pedro del Vaticano, que a su vez tenían conexión con el anterior, como las columnas salomónicas.⁹¹ En el caso valenciano participaron el arquitecto Juan Pérez Castiel, el matemático Félix Falcó de Belaochaga y los maestros Julio Capuz, Sebastián Martínez, Juan Claramunt y Tomás Sanchis, que crearon un sanctasactórum bíblico (desmontado) en torno al venerado altar de plata (fundido), con ricos materiales y policromía de oros, jaspes y otros materiales, y columnas salomónicas, ángeles y serafines gravitando en torno al altar.⁹²

La liturgia, las reliquias y otros objetos, las advocaciones, los elementos arquitectónicos y otros recursos mnemotécnicos se utilizaban para traer a la memoria la tierra que pisó Jesús, y de la que era rey nominal el monarca hispano, pero el rigor no fue necesariamente una prioridad, y esto se aprecia claramente en las representaciones pictóricas. Ante la ausencia de precedentes o de rigor para discernirlos entre todas las imágenes disponibles, se produce una cierta incapacidad por reflejar el pasado de un espacio prácticamente inaccesible y, por el contrario, constantemente propuesto de manera diverso.⁹³

En época de los Austrias consta la existencia en tierras valencianas de textos e imágenes del antiguo Jerusalén; por ejemplo, procedente de la casa real de Aragón en Nápoles, entre los bienes del duque de Calabria se encontraban cuatro paños grandes de su destrucción, que se vendieron en 1552 por 900 ducados, y son los que, tal vez por error, Alonso de Santa Cruz, en su crónica de Carlos V, vinculó a Mencía de Mendoza, II Marquesa del Cenete y

90. JOAQUÍN BÉRCHEZ Y MERCEDES GÓMEZ-FERRER: *La seo de Xàtiva. Historia, imágenes y realidades*, Generalitat Valenciana, 2007, pp. 70-85.

91. MIGUEL TAÍN GUZMÁN: «Posibles citas hierosolimitanas en el baldaquino y la pérgola de la catedral de Santiago de Compostela», *XV CEHA*, Universitat Illes Balears, pp. 493-505.

92. JOAQUÍN BÉRCHEZ Y FRANCESC JARQUE: *Arquitectura Barroca Valenciana*, Bancaixa, Valencia, 1993. JOAQUÍN BÉRCHEZ: «*La arquitectura barroca*», *La ciudad de Valencia*, Universitat de València, 2009, t. II, pp. 324-333.

93. Sobre la representación y simbología de Jerusalén véanse CAROL HERSELLE KRINSKY: «Representations of the Temple of Jerusalem before 1500», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1970, 33, pp. 1-19. ROBIN, FRANÇOISE: «Jérusalem dans la peinture», POIRION, *Jerusalem...*, 1986, pp. 33-64. BERRIOT-SALVADORE: *Le mythe de Jerusalem...* 1995. HAROLD L. OSHER: *Jerusalem 3000: Three Millennia of History*. Portland, Universidad de Southern Maine, 1996. ALIZA COHEN-MUSHLIN Y BIANCA KÜHNEL (eds.): *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*. Monográfico de la revista *Jewish Art*. vol. 23/24, 1997/1998. Sobre las imbricaciones entre las fórmulas de representación de la Jerusalén real y la celeste véase MARIA LUISA GATTI PERER (dir.): «*La dimora di Dio con gli uomini*» (*Ap 21,3*): *immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*. Milano, Vita e Pensiero, 1983. STANISLAW KOBIELUS: «La Jérusalem céleste dans l'art médiéval», en BERRIOT-SALVADORE, *Le mythe de Jerusalem...* 1995, pp. 101-122. Así algunos trabajos del citado volumen monográfico de la revista *Jewish Art*. vol. 23/24, 1997/1998. WILLIAN J. HAMBLIN Y DAVID ROLPH SEELY: *El templo de Salomón. Historia y mito*, Akal, Madrid, 2008.

viuda del duque;⁹⁴ así como el códice *De bello judaico* de Flavio Josefo (UVEG, BH, Ms. 836), ilustrado en los talleres italianos. Temática sobre la guerra de los judíos, que contenía la descripción de Jerusalén y su templo, que también se encontraba presente en las más importantes bibliotecas, como la de Matías Mercader, el marqués de Cenete, el tercer duque de Gandía... Además, en el inventario de Juan de Vermoalen, impresor procedente de Bramante, se documenta en 1617 un lienzo de la ciudad de Jerusalén.⁹⁵ La poderosa familia Borja tuvo especial atención a este motivo, pues el influyente jesuita y coleccionista de arte Gaspar de Borja y Velasco, nombrado cardenal en 1611, lo fue con el título de Santa Cruz de Jerusalén, en Roma, entre 1616 y 1630, y por las mismas fechas la genovesa Artemisa Doria Careto, esposa de Carlos de Borja, duque de Gandía, poseía un cuadro grande de la ciudad de Jerusalén⁹⁶. En el inventario de 1688 consta la venta de un cuadro con esta temática por dos libras y media, que es uno de los que más valor alcanzó.⁹⁷

Sí nos han llegado numerosas representaciones pictóricas cuya temática exigía mostrar como fondo la ciudad de Jerusalén. Obviamente, pocas fueron tan rigurosas como las que fueron fruto de apuntes del natural, como la de Enrico Reuwich en 1483, Vittore Carpaccio hacia 1500 en la tabla de la predicación de San Estéfano (Museo del Louvre), Jan van Scorel para el tríptico de la Confraternidad de los caballeros de Tierra Santa en Haarlem (1526, Centraal Museum Utrecht), Pieter Coecke van Aelst en 1533-1534... No obstante, algunas fueron transmitidas a través del grabado: la de Reuwich en la obra de Bernhard von Breydenbach de 1486 y la de Scorel a otros grabados,⁹⁸ como por ejemplo el que Herman van Borculo grabó con escudo imperial formado por las columnas de Hércules, el lema *Plus Ultra* y fecha de 1538, y con las imágenes de la Capilla de la Natividad de Belén y el Santo Sepulcro. Comparten con este grabado muchos rasgos los de S. Münster, P. Ligorio, D. Bertelli, G. F. Camoccio, G. Braun, A. van Adrichen...

Sin embargo, en la elección de las representaciones, más que el rigor de las experiencias, en la mayoría de los casos fueron más poderosas las influencias flamencas e italianas de representación al servicio de ideas de profundidad y composición y, en el mejor de los casos, de las convenciones aceptadas como signo. La imagen de Jerusalén, frecuentemente representada como una ciudad amurallada, entre montañas y en ocasiones cercana a un río y al mar, con influencias italianas o flamencas es, sobre todo, habitual en las representaciones de la Pasión de Jesucristo. Así, por ejemplo, lo hace con impronta flamenca Jacomart en la espiga del

94. Archivo de Protocolos del Real Colegio Seminario de Corpus Christi (APCC), Joan Bellot, II.682; 28 de marzo de 1552.

95. MARÍA JOSÉ LÓPEZ AZORÍN: *Documentos para la Historia de la pintura valenciana en el siglo XVII*, Fundación para el Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2006.

96. Archivo Histórico Nacional (AHN), NOBLEZA, Osuna, legajo 540, caja 2, n.º 68 y 68 bis. 24 de septiembre de 1632, memoria de los bienes propios de la duquesa viuda, firmada por su hijo Francisco de Borja, VIII duque de Gandía.

97. AHN, NOBLEZA, Osuna, legajo 569.

98. VV. AA: *Jan van Scorel d'Utrecht. Retables et tableaux de son atelier vers 1540*. Musée de la Chartreuse, Douai, 1977. LOUIS VAN EMPELEN: «Kunst en Kaart: De Civitas Hierusalem 1538 van Herman van Borculo», *Caert-Thresoor*, 25, enero 2006, 3, pp. 72-80.

retablo de San Lorenzo y San Pedro de Verona en Catí, el maestro de Artés (Pere Cabanes) en la Piedad custodiada en el Museo de Bellas Artes de Valencia, y Rodrigo de Osona en el Calvario de la iglesia de San Nicolás en Valencia. Con mayor vinculación con lo italiano, Paolo de San Leocadio, en el desaparecido retablo de la colegiata de Gandía, en pinturas del convento de santa Clara, etcétera;⁹⁹ Fernando Llanos en la escena de la resurrección del retablo mayor de la catedral de Valencia; Fernando Yáñez de la Almedina en el calvario y Felipe Pablo de San Leocadio en la oración en el huerto, ambas en el citado museo. Especial interés al representar estos temas adquiere, en los fondos, el tratamiento del camino y el mar, que tiene explicación por sus posibilidades narrativas, compositivas al servicio de la profundidad, metafóricas de camino de perfección cristiana e incluso psicológicas, pues en el deseo de conmover e incitar la meditación devota muestran los únicos elementos inmutables desde los acontecimientos representados: el cielo y el mar. Un mar injustificable geográficamente, pero que, por un lado, adquiriría base a través de la errónea interpretación de grabados de gran difusión que utilizaron diferentes escalas, como el de Erhrard Reuwich para el libro de Breidenbach; y que, por otro, en favor de la oración mental que propugnaban algunas corrientes espirituales, permitía la composición de lugar de lo lejano y remitía al único medio posible para acceder al mismo.

Por otro lado, en la Edad Moderna se extiende la adaptación a una nueva época y sistema de representación, el tradicional sistema anacrónico de figuración por el que el espacio de un tiempo remoto se representa con formas coetáneas, entre ellas las arquitectónicas, que permiten establecer en el espectador cierta complicidad por afinidad de la esfera vital. Por otro lado, la *Verdadera informacion de la Tierra Sancta* (1537) de fray Antonio de Aranda, de gran impacto en su época, insistía en las coincidencias geográficas entre España y Tierra Santa, por lo que, en busca de un mayor rigor, se legitimaba la búsqueda de la libre evocación en lo próximo. En este sentido, la representación con pretensión de dimensión urbana real evidencia el escaso valor que adquirirían los rasgos identificables de la ciudad de Jerusalén, que se reducen a sus murallas y, en ocasiones, a la presencia de edificios de planta circular u octogonal, como muestran las variables soluciones adoptadas por un mismo pintor en un mismo proyecto. Tal es el caso de Paolo de San Leocadio en el desaparecido retablo de la colegiata de Gandía, realizado de 1502 a 1508, y el de Vicente Macip en el retablo de la catedral de Segorbe, hoy en su museo diocesano, realizado entre 1529 y 1532 y que muestra representaciones de perfil valenciano, pero diversas. Así, en la Crucifixión, la ciudad en medio de la llanura se aproxima al perfil de Valencia, mientras que en el Santo Entierro la ciudad sobre colina lo hace a Segorbe, principalmente en elementos intramuros del doble recinto amurallado y su culminación en el alcázar, como así lo expuso, basándose en la tradición oral, Teodoro Llorente,¹⁰⁰ y con

99. La monografía más actualizada en XIMO COMPANYY: *Paolo da San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya, Gandia*, CEIC Alfons el Vell, 2006.

100. TEODORO LLORENTE: *Valencia. Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia*, Barcelona, 1887, t. I, pp. 145-146. Sobre el pintor véase FERNANDO BENITO DOMÉNECH Y JOSÉ LUIS GALDÓN: *Vicente Macip (h. 1475-1550)*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1997. Por el contrario, en otras representaciones, como el santo entierro de colección particular, la ciudad de Jerusalén por ubicación y perfil de cubiertas y agujas se inspira en fuentes nórdicas.

anterioridad habían constatado los ingenieros militares. Con este tipo de vista urbana de aspecto realista combinada con algún edificio de planta centralizada, guarda estrecha relación el retablo de San Pedro Mártir y San Nicolás Obispo, en Valencia, realizado por Juan de Juanes.¹⁰¹ No obstante, en la mayoría de sus obras, utilizó para recrear Jerusalén representaciones de la Antigüedad romana, con paisajes que se difuminan, montículos de arquitecturas fortificadas y ruinas clásicas, mármoles de colores o jaspes... Tiempo después, Juan Sariñena, en el fondo de Calvario procedente del convento del Remedio, también evocó Jerusalén a través del remedo de la antigua Roma. Muestra de la fuerza que adquiere la representación de Jerusalén como mimesis del lugar que cobija la manifestación artística, sirvan los retablos clasicistas de la colegiata del Santo Sepulcro de Calatayud, sede de uno de los prioratos de la Orden del Santo Sepulcro, muchos de cuyos miembros conocían Jerusalén, pero cuyos paisajes urbanos realizados en relieve se ponen en relación con los de la ciudad aragonesa que los alberga.¹⁰²

Ante las múltiples formas de representación de la arquitectura, alejadas de un claro estereotipo, encontramos desde soluciones por las que el contexto narrativo otorga la identificación a la arquitectura representada, hasta otras donde la iconografía del lugar está claramente al servicio de la narración. En este último caso, podemos señalar algunos elementos que aparecen como constante, y que en el siglo XVI identificamos con nitidez al analizar su tratamiento individualizado como símbolos vinculados a la Inmaculada Concepción: la ciudad murada, con la puerta dorada y la torre de David, edificios de planta centralizada octogonal y circular, etc. Los cuadros con esta temática de Juan de Juanes son elocuentes. Por su parte, Jerónimo Jacinto Espinosa, pintor del siglo XVII de cuidados y rigurosos fondos arquitectónicos, integrará como motivos de la letanía la arquitectura coetánea valenciana.¹⁰³

El mundo del grabado difundió diversas interpretaciones sobre el Templo de Jerusalén a lo largo del siglo XVI, como el inventado por Frans Floris, grabado por Philippe Galle en 1558 y editado por Hieronymus Cock; el editado por Gerard de Jode en *Thesaurus Sacrarum Historiarum*; la reconstrucción de los muros de Jerusalén del pintor y grabador Vigil Solis, que aparece en series bíblicas, como *Biblishe Figuren dess Alten Testaments gantz künstlich gerissen...* (Nuremberg, 1565). Y es en este ámbito, con pretensiones de difusión, cuando se producen más hibridaciones y transferencias de cualidades entre las obras existentes, entre las que sin duda destaca la del Templo de Salomón, destruido por Nabuconodosor primero y por Tito en el año 70, y por confusión ignorante o premeditada asociado a edificios de planta centralizada, como la mezquita de la Cúpula de la Roca.

La representación de Jerusalén es sumamente diversa. En ocasiones, como hemos visto, marcada por las propuestas nórdicas o flamencas e italianas y, en el siglo XVI, con su

101. Sobre el pintor véase FERNANDO BENITO DOMÉNECH: *Joan de Juanes. Una nueva visión del artista y su obra*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2000. No obstante, el autor relaciona el aspecto urbano con el del «Calvario de la Redención», col. Orts-Bosch, de Vicente Macip (p. 67).

102. AGUSTÍN SANMIGUEL MATEO: «Una visión de Jerusalén en tres retablos de la colegiata del Santo Sepulcro de Calatayud», *II Jornadas de estudio. La orden Santo Sepulcro*. Zaragoza, Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro, 1996, pp. 359-372.

103. ALFONSO E. PÉREZ SÁNCHEZ: *Jerónimo Jacinto de Espinosa (1600-1667)*, Generalitat Valenciana, 2000, p. 57.

interpretación con tratamientos realistas de la realidad más próxima. En la mayoría de las ocasiones, la temática es la que nos permite identificar la ciudad, que suele presentar escasas constantes. La principal son las murallas de una ciudad de convulsa historia. A veces, es el propio nombre; en otras ocasiones, son las características de algunos de sus edificios, pues convierte en objetos simbólicos la representación de plantas centralizadas circulares y octogonales. El conocimiento real de los edificios en Tierra Santa aumentaba la devoción, pero en sentido inverso la decepción por unas obras constantemente mutiladas, por lo que la labor de recreación a través de la antigüedad adquiriría mayor relevancia. Trabajos como el de fray Bernardino Amico, comisionado entre 1593 y 1597 para levantar planos, contenido en su *Trattato...* (Roma, 1609; segunda edición ampliada en Florencia, 1620), y empleados en la segunda mitad del siglo en la obra de fray Antonio del Castillo, no fueron apenas utilizados para las representaciones, que se prefirió deambularan por el mundo de la libertad creativa, confiando en la identificación por el efecto contextual de la temática representada o en el de algunas referencias a través de símbolos: murallas, cúpulas, torres, edificios circulares y octogonales...

Tan poderosas resultaron algunas de estas imágenes que, entre las diversas iniciativas por solventar el deplorable estado de la cubierta de la Anástasis, Pedro Téllez-Girón y Fernández de Velasco, duque de Osuna y, de 1616 a 1620, virrey de Nápoles, lo que confería cierta legitimidad en el asunto, propusiera sustituirla por una cúpula de cantería con tambor con cuerpo de luces, calota y linterna, como podría encontrarse en San Pedro o en las mismas representaciones pictóricas que aludían a Jerusalén, con lo que la evocación se proponía para redefinir el elemento evocado.

También es interesante el uso de la imagen asociada a Jerusalén en un momento de nuevo impulso de la propaganda política como medio de exaltación. Así sucedió a comienzos del siglo XVIII en las obras auspiciadas en la Alameda de Valencia por Rodrigo Caballero Llanes, superintendente general de la justicia, policía, guerra y hacienda del reino de Valencia. El funcionario real canalizó un proyecto amplio de renovación de la imagen urbana de la zona del palacio real, con la pretensión de vincularlo a la nueva monarquía y de dejar evidencia de su participación en el empeño, mostrando con ello su cercanía y fidelidad a Felipe V. De este modo, dirigió las reformas en el Palacio del Real y las de la contigua Alameda, donde se actuó para convertirla en lugar de esparcimiento urbanizado y exaltación de la nueva monarquía.¹⁰⁴ Las acciones llevadas a cabo por Caballero no respondían tanto a unas consignas de exaltación real cuanto a un deseo de agasajo con el que, además, poder vincular su persona. No dejaba lugar a dudas su deseo de configurar junto al palacio uno de los principales

104. Sobre el paseo de la Alameda véase LUIS MINGUET Y ALBORS: *La Alameda de Valencia: el Prado, la Alameda, la ermita de la Soledad, el paseo de la Alameda*, Valencia, 1910. JOSÉ LUIS CORBÍN FERRER: *Desde los jardines del real a la plaza de Tetuán*. Federico Doménech, Valencia, 1985. JUAN J. GAVARA PRIOR: «El Paseo de la Alameda de Valencia. Historia urbana de un espacio para la recreación pública (1644-1994)», *Ars Longa*, 1994, 5, pp. 147-157. LUIS ARCINIEGA GARCÍA: «Construcción, usos y visiones del Palacio del Real de Valencia bajo los Borbones», *Archivo de Arte Valenciano*, 2005, 85, pp. 21-39. JOSÉ FRANCISCO BALLESTER-OLMOS Y ANGUÍS: *El paseo de la Alameda de Valencia*, Ajuntament de Valencia, 2006.

recursos lúdicos y simbólicos de la ciudad, en cuyas torres aparecen su escudo y nombre junto a los del rey. Además, Rodrigo Caballero sufragó junto a la Alameda la ermita de la Soledad, un lugar de devoción y enterramiento familiar, pero de connotaciones políticas, pues mostraba su impronta militar y servicios durante la guerra de Sucesión.

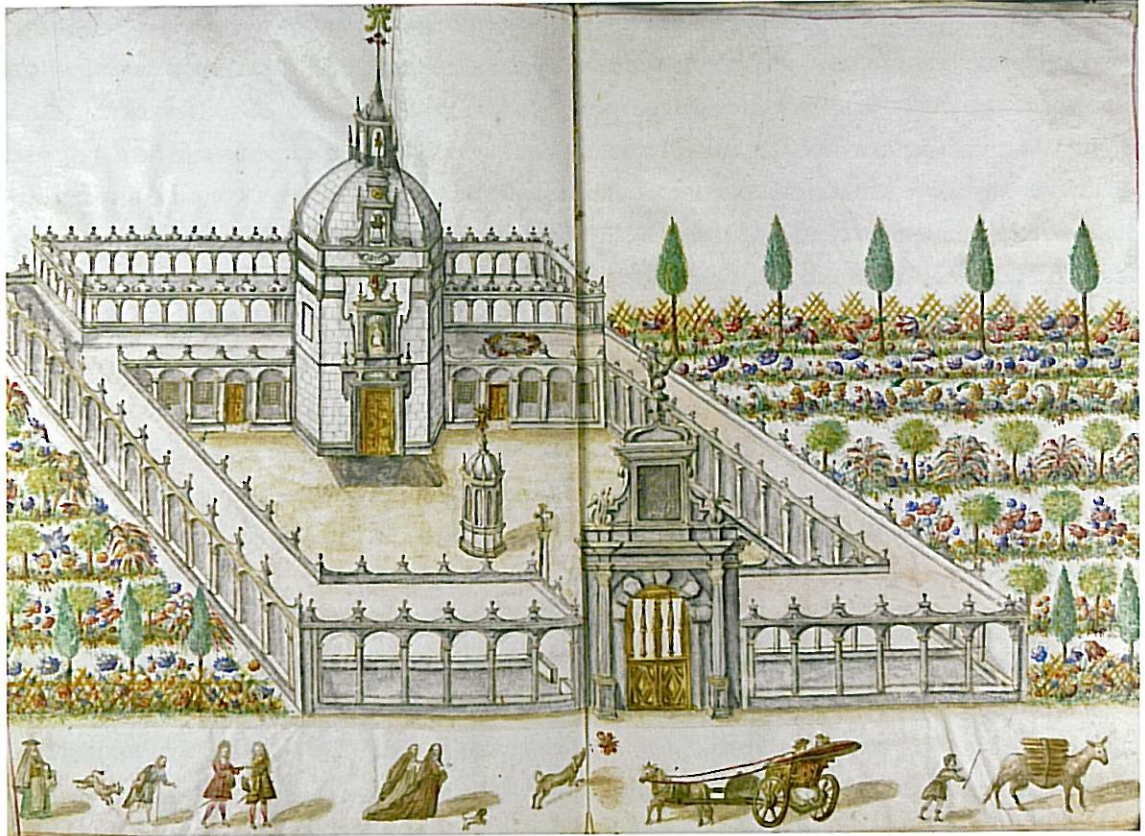


Fig. 17. Ermita de la Soledad, dibujo de Francisco Campos en el libro de Rodrigo Caballero Llanez, Colegio de Corpus Christi de Valencia

La ermita finalizada en 1716 fue derribada en 1810 ante el avance de las tropas napoleónicas, pero su esquema es visible en su parte trasera en el grabado del plano de Tosca, y ahora podemos mostrar la configuración de su frente y más ambiciosa propuesta a través de la localización de las bellas ilustraciones que contiene su probanza de méritos para ingresar en la Orden de Santiago. Una vista de la ermita, con la fecha de su finalización en la portada, nos muestra la importancia que adquiere el remate con el escudo de la Orden de Santiago, acorde con el sesgo del documento que debía mostrar la limpieza de sangre, linaje y oficio, y que se reflejaba también en el nombre de las torres de la Alameda: San Felipe y Santiago, en referencia al nombre del monarca y al del santo patrón de España y protector de la monarquía, y la homónima orden a la que pertenecía Caballero y presidía el rey. Surgida en el siglo XII para proteger a los peregrinos hacia Santiago de Compostela y desde 1523 vinculada a la corona, carecía de su prístino cometido, pero mantuvo la secular lucha armada contra el infiel como caballeresco signo de prestigio y preeminencia social.

En este punto es oportuno recordar que desde el bando borbónico se alimentó una propaganda política que connotaba la guerra de Sucesión como guerra de religión o cruzada, al tener las fuerzas austracistas apoyos no católicos, y estableciendo un paralelismo entre decadencia religiosa y decadencia política.¹⁰⁵ No es casual que en los jardines del Palacio del Real, en tiempos y responsabilidad del superintendente y caballero santiaguista, Dionís Vidal pintara entre los adornos al fresco por un total de 100 libras un retrato del rey a caballo, pisando turbantes y medias lunas y trofeos de campaña.¹⁰⁶ Se trataba de una representación alegórica, «mitohistórica», que lo enlazaba con la iconografía de Santiago Matamoros y de los monarcas medievales que destacaron en la Reconquista. Prácticamente se optó por un sincretismo de distintas formas conocidas de enaltecimiento del monarca. Bajo la tradicional composición ecuestre del apóstol, se le representó victorioso sobre tropas austracistas en el grabado de Juan Bautista Ravanals, que sirve de frontispicio al libro *Glorias de el señor D. Felipe Quinto, Rey de las Españas y Emperador del Nuevo Mundo* (Madrid, Francisco Antonio de Villa-Diego, 1708), que surgió a partir de la predicación seis años antes del franciscano Antonio Cabrera en la población valenciana de Carcagente. Respecto a la tradición de los monarcas medievales, es significativo que en el obelisco erigido en Almansa para conmemorar la victoria de Berwick se hiciese mención a la celebrada en el mismo lugar en 1255 por Jaime I.

El ambicioso proyecto de renovación urbana de Caballero está al servicio de la exaltación dinástica y personal, por la que la reciente victoria militar, que la propaganda política revistió de connotaciones religiosas, recupera las pretensiones mesiánicas de ocupar Tierra Santa. Los elementos que tradicionalmente se habían empleado durante siglos para evocar Jerusalén aparecen desmembrados, fruto de procedencias muy dispersas y en armonía con otras exigencias, como las funcionales, y otros estímulos, como los estéticos. Una situación que es común, pues, lejos de una imitación formal, se persigue a través de una cultura visual, hasta inconsciente, el establecer signos que permitan la evocación de una idea con la que compartir sus propiedades, y con ello legitimar la arquitectura propuesta en una arquitectura clásica, a la antigua, principalmente bíblica.

En este proyecto pueden identificarse como posibles referencias jerosolimitanas las columnas del paseo de la Alameda, como fusión simbólica de los pilares Jaquín (fuerza) y Boaz (estabilidad) del Templo de Salomón y de las columnas de Hércules. Unión de pretensiones en parte contenidas en el grabado de 1538 con el escudo imperial y la ciudad de Jerusalén de Herman Beerntz van Borculo, y que mantuvo monumentalizada la causa austracista en la iglesia de San Carlos Borromeo en Viena,¹⁰⁷ y en Valencia en el dosel a modo de manto que pudo servir de salón del Trono para el archiduque Carlos en el desaparecido

105. MIGUEL MORÁN: «El retrato cortesano y la tradición española en el reinado de Felipe V», *Goya*. 1980, 159, pp. 152-161. El desarrollo de estos aspectos en el palacio valenciano en ARCINIEGA, o. cit., 2005.

106. Archivo del Reino de Valencia (ARV), Real Patrimonio, Bailía, Letra B, expediente 55.

107. HANS SELDMAYR: *Épocas y obras artísticas*, Rialp, Madrid; vol. II, pp. 170-182. Citado en los diversos trabajos de J. A. Ramírez.

Huerto de Pontons,¹⁰⁸ donde mostraba a través de la heráldica los escudos de dominios hispanos, austriacos, italianos..., y el de Jerusalén.

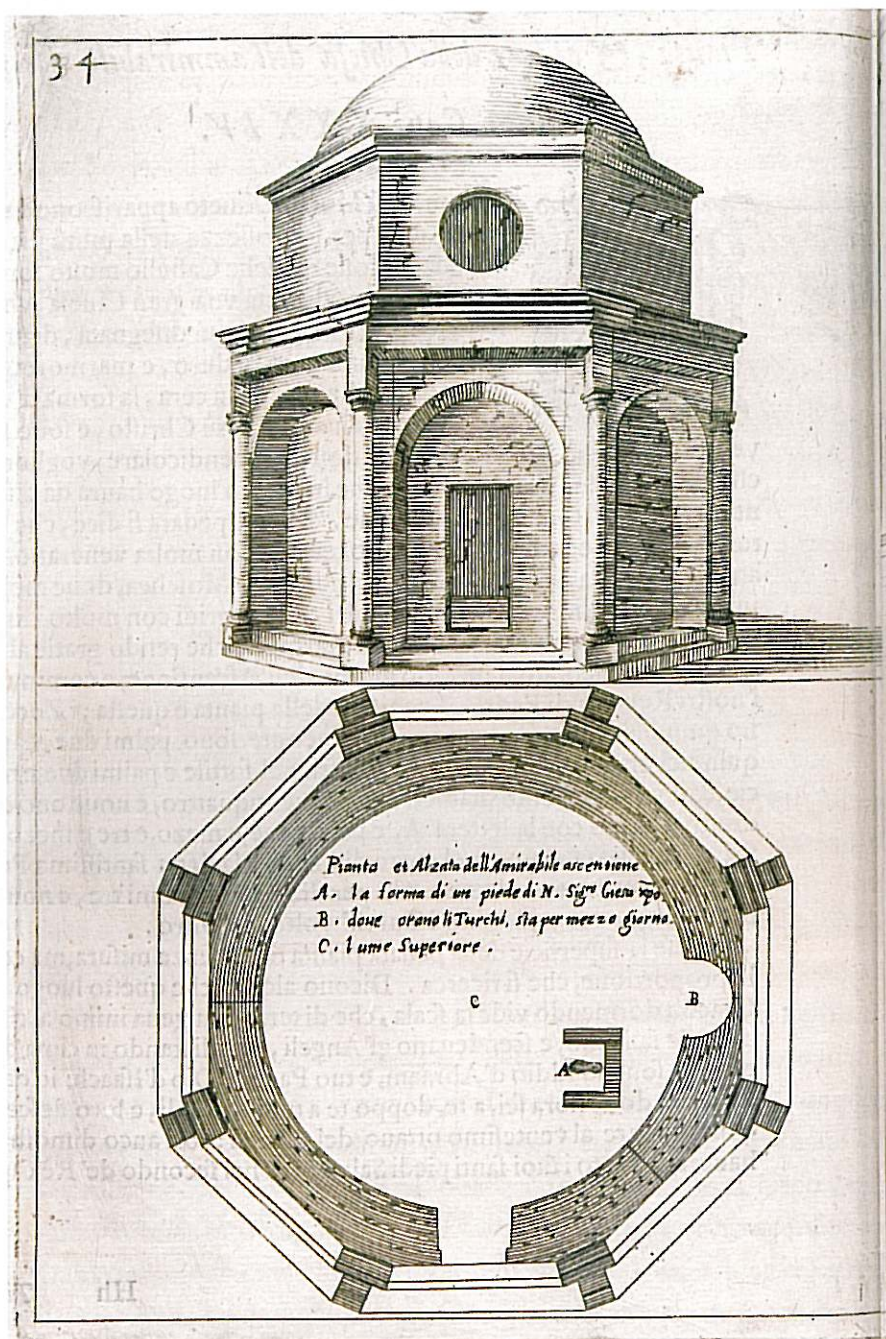


Fig. 18. Iglesia de la Ascensión, afueras de Jerusalén, en la obra de Bernardino Amico de Gallipoli, *Trattato delle piante de' sacri edifizii di Terra Santa*. Segunda edición ampliada en Florencia, 1620. BN, ER, 1774, lám. 33

108. PABLO GONZÁLEZ TORNEL: «Un posible Salón del Trono del Archiduque Carlos de Austria. La villa de Antonio Pontons en Valencia», *Potestas: Religión, poder y monarquía*, 2010, 3, pp. 227-247.

La planta octogonal de la ermita recordaba la amplia tradición que vinculaba la forma poligonal con la idea del Templo de Salomón y, por extensión, con la de Jerusalén. Y tempranamente lo asumieron los cruzados al substituir en el monte de los Olivos el destruido Imbomon por la iglesia de la Ascensión, de estilizada disposición octogonal. El edificio que guarda estrecha relación con el aspecto de la ermita de la Soledad no aparece en las vistas de Jerusalén porque tradicionalmente se toman desde el mismo monte en el que se encuentra, pero recibió cuidada atención en planta y alzado por fray Bernardino Amico a comienzos del siglo XVII. Además, parecida forma geométrica presenta en las vistas de la ciudad la torre de Josafá en la obra de Georg Braun y Franz Hogenberg, y la iglesia de Santa Ana en los grabados que parten de los utilizados en las obras de Jean Zuallart, Franciscus Quaresmius y Electus Zwinner. En el occidente cristiano se dio frecuentemente en iglesias vinculadas a las órdenes surgidas en Tierra Santa y a los caminos de peregrinación, como en la iglesia del Santo Sepulcro de Torres del Río (Navarra) y en la de la Vera Cruz (Segovia),¹⁰⁹ y continuó durante la Edad Moderna; en concreto, a finales del siglo XVII, se desarrolla la planta octogonal en el interior de la iglesia de San Lorenzo en Turín, realizada entre 1668 y 1687 con proyecto de Guarino Guarini, y en la jesuita de San Luis de Sevilla, construida entre 1699 y 1731 con planos de Francisco de Figueroa.

También como posible referencia de la ermita al templo salomónico puede entenderse su explanada porticada, bien como aparece en grabados con vistas de Jerusalén y libros de viajes para peregrinos, donde se mostraba el Haram al-Sharif ('noble santuario' en árabe, donde se levantó el Templo de Salomón) y en su centro el edificio octogonal de la cúpula de la Roca, asociado desde época medieval con el citado templo, o al menos con su reconstrucción parcial por Constantino, Justiniano o Heraclio, como se aprecia claramente en las obras de fray Antonio de Angelis, que siguieron con variantes Francesco Valggio y fray Bernardino Amico y, a partir de la esquematización de Jean Zuallart (Giovanni Zuallardo) en *Il Devotissimo viaggio di Gerusalemme...* (Roma, F. Zanetti & Gia. Ruffinelli, 1587), Johannes van Cootwijk, George Sandys, Aquilante Rochetta y Antonio del Castillo en *El devoto peregrino* (1664), la más difundida en el ámbito hispano; bien en imaginarias imágenes y reconstrucciones topográficas de la segunda mitad del siglo XVI, especialmente las que partían de la interpretación alegórica del venerable monje inglés Beda o de las de Maimónides y Nicolás de Lyra, como la del español Arias Montano en la *Biblia Regia* (Amberes, 1572) y la del sacerdote católico holandés Christian van Adrichen en *Jerusalem sicut Christi tempore floruit* (Colonia, 1584), con participación en el mapa del pintor mecliniense Juan Verheyden, con sanctasanctorum cuadrado, pero con la estructura porticada más desarrollada, y que siguieron con variantes Marc Antonio Palazzolo, Georg Braun y Franz Hogenberg, Francisco Guerrero, Nicholas Langlois y Alexis Hubert Jaillot.

109. JAVIER MARTÍNEZ DE AGUIRRE: «Aproximación iconográfica a la iglesia del Santo Sepulcro de Torres del Río» (Navarra), en *Imágenes y promotores en el arte medieval*, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 153-165. AMELIA LÓPEZ YARTO: *La iglesia de la Vera Cruz de Segovia y la Orden del Santo Sepulcro*, Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro, 2008.

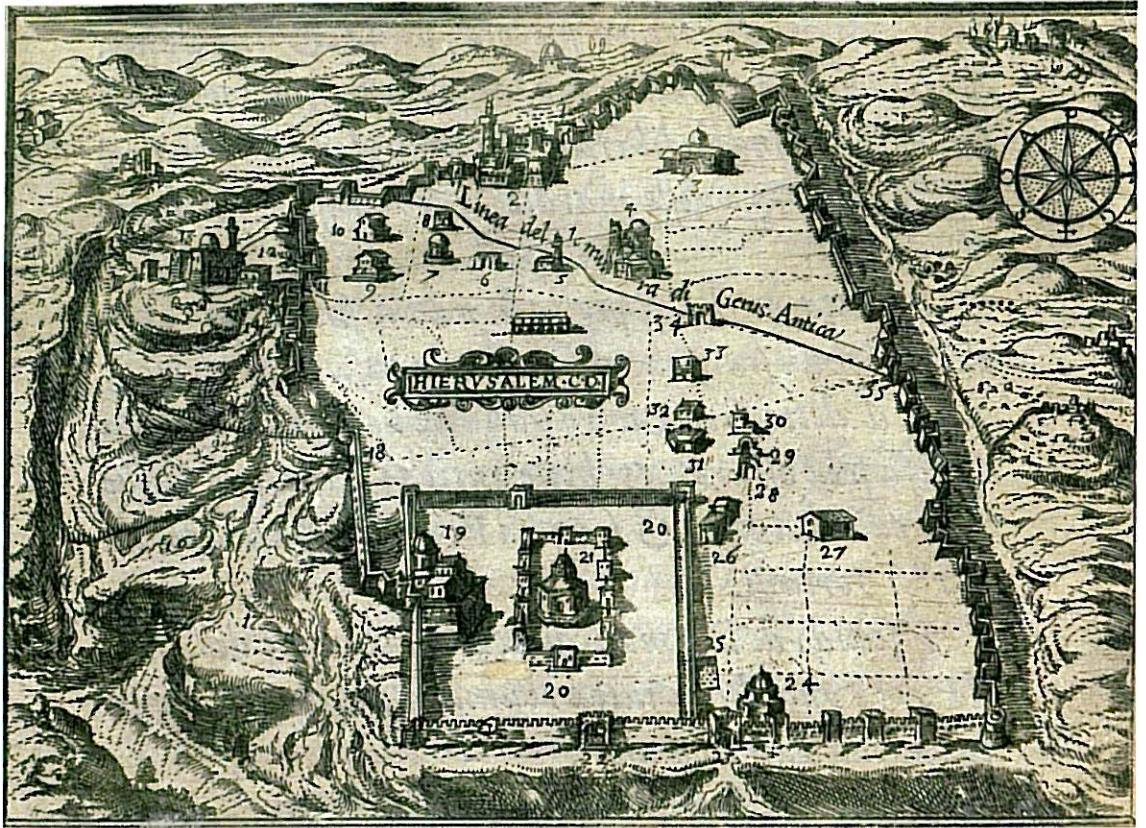


Fig. 19. Grabado contenido en Jean Zuallart (Zuallardo, Giovanni), *Il Devotissimo viaggio di Gerusalemme...* Roma, F. Zanetti & Gia. Ruffinelli, 1587. Lo siguen con variantes Johannes van Cootwijk, 1619; George Sandys, 1621 y 1669; Aquilante Rochetta, 1630; y Antonio del Castillo, *El devoto peregrino*. 1664

Otro elemento que refuerza el recuerdo de Jerusalén en esta ermita es que incluye un calvario con vía crucis, en concreto realizado con piedra desgajada de las inmediaciones del castillo de Santa Bárbara de Alicante durante la campaña militar de la guerra de Sucesión en la que participó Caballero, y con lo que nuevamente la expresión religiosa se expresaba con contenidos político-militares que servían como exaltación del funcionario. El calvario con vía crucis surgió en la Edad Media ante la dificultad de peregrinar a Tierra Santa y lo difundieron ampliamente los franciscanos.¹¹⁰ El cuidado por la correspondencia condujo incluso a copiar las distancias reales, como sucedió en el oratorio de la Casa Santa de Jerusalén, en Zamora, ermita erigida en 1417 por Alfonso Fernández Cuadrado, canónigo de Zamora, que en dos ocasiones acudió a Jerusalén para traer la misma hechura del Santo Sepulcro y de las otras estaciones.¹¹¹ En la Edad Moderna se sucedieron los proyectos evocativos de Tierra Santa a través de las medidas o formas del lecho fúnebre de Cristo, el edículo sobre su tumba, edificios concretos, el vía crucis... En este sentido, uno de los más ambiciosos fue

110. ALBERT STORME: *La voie douloureuse*. Franciscan Printing Press, Jerusalén, 1973.

111. La inscripción y la historia de esta ermita, derribada en 1890, se recoge en JOSE MARIA QUADRADO: *Recuerdos y Bellezas de España*, Madrid, 1861, p. 416.

el planteado en el norte de Italia por Galeazzo Alessi,¹¹² para el que propuso una planta octogonal en el exterior para un nuevo Templo de Salomón en Varallo. Literariamente tuvo gran importancia la propuesta de Christian van Adrichen, puesto que su citada obra ordenó el sentido de la peregrinación a través del recorrido histórico que refleja el vía crucis, y que será ampliamente difundido en castellano a través de la traducción realizada por el dominico valenciano Vicente Gómez en 1603, *Breve descripción de la ciudad de Jerusalén*, que fue incluida en otras obras de semejante temática. También la obra de fray Bernardino Amico lo incluyó en su *Trattato...* en cuatro partes con vistas sucesivas.

En abril de 1716 se hizo la fundación de la vía sacra desde el convento de San Juan de la Ribera, donde ya estaba una cruz de piedra blanca y negra, hasta la ermita, que significativamente en las crónicas franciscanas pasa a denominarse «del Santo Sepulcro, y Soledad», pues en ella ya estaba colocado el relieve de alabastro con la Piedad (Virgen con su hijo en brazos, asistidos de José de Arimatea y María Magdalena), «cuyas imágenes se hallaron debajo de tierra y las colocó a nivel del altar, sirviendo de último passo de la Via Crucis Sacra», en concreto, bajo el nicho de la Soledad, en el banco del retablo realizado con variadas y ricas piedras. Fundador y franciscanos señalaron los lugares donde debían erigirse las doce cruces restantes, formadas por pedestal, columna y cruz, que mandó hacer en Alicante el fundador de los peñascos desprendidos por la mina que, para ganar el castillo de aquella ciudad, mandó pegar fuego Felipe V. Tras diversas demoras, el 18 de octubre de 1716 se recorrió la vía sacra con presencia del virrey y la nobleza valenciana.

En enero de 1717, desde la iglesia de San Pedro, se trasladó a la ermita el cuerpo de la esposa del fundador, fallecida en 1711, y en cuyo lugar decidió por vía testamentaria tener su última morada si moría en Valencia. Sin embargo, Rodrigo Caballero dejó Valencia para ocupar otros importantes puestos al servicio del monarca en Barcelona, La Coruña y Salamanca, y cedió la ermita y vía sacra a los franciscanos del convento de San Juan de Ribera. Posteriormente, su destrucción privó de la riqueza de matices pretendida y por la que por analogía, basada en una amplia tradición iniciada en época medieval, la ermita se vinculaba a la arquitectura de los santos lugares y, con ello, a elementos arquitectónicos que referían a la idea de resurrección y vida eterna, así como con una tradición militar victoriosa que tenía como fin último el mesiánico compromiso de recuperar Jerusalén, de la que era monarca Felipe V, a cuyo servicio estaba Caballero, de la Orden de Santiago.

112. GALEAZZO ALESSI: *Libro dei misteri. Progetto di pianificazione urbanistica, architettonica e figurativa del Sacro Monte di Varallo in Valsesia*, 1565. Existe ed. facs. de A. Forni, Milán, 1974; y un estudio en MARIO VIANELLI: *La nuova Gerusalemme. Il Sacro Monte de Varallo in Valsesia*, Bolonia, Emmevu, 1995. También véase el análisis realizado por J. A. Ramírez en las obras citadas.