

# *Et occidetur virtute Domini Antichristus a Mikaele arcangelo. Paisaje y escatología en Sant Miquel de Lliria (s. XIV d.C.)*

Antonio Carlos LEDO CABALLERO

Universitat de València  
antonio.ledo@uv.es

## RESUMEN

El presente artículo intenta determinar las razones por las que el santuario de Sant Miquel de Lliria, uno de los más importantes de la actual provincia de Valencia, se consagró al arcángel guerrero. Se estudia para ello la historia de su culto en Occidente, haciendo hincapié en aspectos como su relación con los lugares elevados y la frecuente proximidad de sus santuarios con aquellos dedicados a la Virgen. Atenderemos también a aspectos fundamentales del contexto histórico, como los movimientos de renovación espiritual medievales, la influencia del médico y teólogo Arnau de Vilanova en la Valencia de principios del siglo XIV y las profecías escatológicas vinculadas a la llegada del Anticristo.

**Palabras clave:** San Miquel de Lliria, arcángel San Miguel, simbolismo del paisaje, montañas sagradas, Arnau de Vilanova, Anticristo.

*Et occidetur virtute Domini Antichristus a Mikaele arcangelo.*  
Landscape and eschatology in Sant Miquel de Lliria (14th century A.D.)

## ABSTRACT

We try to determinate in this article the reasons for which the shrine of Sant Miquel de Lliria, one of the most important of the current province of Valencia, was consecrated to the war-like archangel. To achieve this goal, we study the history of St. Michael's worship in west Europe, emphasizing aspects as his relation with high places and the frequent proximity of his shrines with those dedicated to the Virgin. We will attend also to fundamental aspects of the historical context, as the medieval movements of spiritual renovation, the Arnau de Vilanova's significance in Valencia at the beginning of XIV century and the eschatological prophecies linked to the arrival of the Antichrist.

**Keywords:** Santa Miquel de Lliria, archangel Saint Michael, landscape symbolism, sacred mountains, Arnau of Vilanova, Antichrist.

SUMARIO: 1. Lliria y San Miguel. 2. La sacralidad del paisaje y el simbolismo de la montaña. 3. Ángeles y arcángeles. 3.1. El culto a San Miguel en Oriente. 3.2. El santuario del monte Gargano y el culto a San Miguel en Occidente. 3.3. San Miguel en la Península Ibérica. 4. La sintaxis cultural María-Miguel. 5. El ambiente religioso. 5.1. Los movimientos de renovación espiritual y la escatología apocalíptica. 5.2. Arnau de Vilanova y su influencia: beguinas y beatas. 5.3. San Miguel y el Anticristo. 6. Bibliografía.

FECHA DE RECEPCIÓN: 06 DE 07 DE 2015  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 05 DE 09 DE 2015

## 1. LLÍRIA Y SAN MIGUEL

Llíria es la populosa capital de la comarca valenciana de El Camp de Túria. Situada a unos 25 km de Valencia, la ciudad se halla dominada por el suroeste por el monte nombrado *Pich* (271 msnm), más conocido como *Muntanya de Sant Miquel* al estar coronado por el santuario dedicado al arcángel y en el que centraremos estas líneas.

Las noticias que nos permiten esclarecer la historia de este santuario provienen de una colección de crónicas manuscritas redactadas antes de la guerra civil por Francesca de Paula Joan, archivera de San Miguel que extractó diversos documentos que en su mayoría desaparecieron en 1936<sup>1</sup>. A tenor de lo consignado en estas crónicas, hoy se tiene por seguro que el santuario fue fundado como beaterio en 1326 por el rey aragonés Jaime II<sup>2</sup>, y desde muy pronto se convirtió en un importante centro de culto capaz de reunir el día de la festividad de su patrón a una más que numerosa multitud procedente de diversas comarcas valencianas<sup>3</sup>.

Hasta el día de hoy, los intentos por dilucidar porqué el beaterio se colocó bajo la protección del arcángel guerrero y no de cualquier otra figura religiosa se han llevado a cabo desde la perspectiva de la arqueología, la historia medieval, la historia del arte o, incluso, la antropología. Ofrecer una explicación conjunta que aúne estas miradas diversas es el objetivo que nos proponemos alcanzar con el presente trabajo.

En la década de los setenta del pasado siglo, Luis Martí Ferrando, cronista de la villa de Llíria, editó una obra dedicada a la historia del santuario<sup>4</sup> en cuyo capítulo séptimo se aducían una serie de razones para explicar la titularidad del centro: la devoción personal del rey, el carácter guerrero de la figura de San Miguel, en perfecta consonancia con el clima bélico propio de la época medieval y con el carácter de viudas de guerra de las primeras ocupantes del beaterio<sup>5</sup>, y, finalmente, *la costumbre que había entre los primitivos cristianos de dedicar al glorioso Príncipe todos los templos y castillos que la antigüedad pagana consagró a los dioses tutelares de la guerra*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Rosalén 1991, 103, n. 4.

<sup>2</sup> Transcribimos aquí el texto en la versión ofrecida por Sarthou Carreres (s/a., 533), que, con escasas variaciones reproducen la mayor parte de los autores: *L'Magetad d'En Jaume II, dit l'Just, ynstititiu l'Ermiter d'Sent Michael, eb devotes donnes eremiticades et almoynades per zon encarch, e subjugat als Clergues d'l'Vila d'Liria: e les dites donnes constanment pregasen a Deu no bandegés e lansés zon ira al seu regne en castich de l'anima tacada de zon fill En Jaume.*

<sup>3</sup> Rosalén 1991, 112-114.

<sup>4</sup> *Historia del Real Monasterio de San Miguel de Liria*. Se trata de una edición no paginada en la que faltan también referencias al lugar o la fecha de edición, aunque se supone cercana al año 1974.

<sup>5</sup> Podría resultar tentador atribuir a este arcángel militar el papel de vigilante de los musulmanes que todavía habitaban en la Llíria cristiana, especialmente si se tiene en cuenta lo sucedido en la morería de Valencia, donde se edificó una iglesia bajo esta misma advocación que, no obstante, no tardó mucho en desaparecer (Narbona 1996, 315). Pero mal se avendría esta hipotética función con la decadencia en la que ya estaría sumida la aljama edetana en las primeras décadas del siglo XIV (Llibrer 2003, 109).

<sup>6</sup> El autor resta importancia a ciertas opiniones que defendían la aparición de San Miguel en el cerro edetano, cuestión muy interesante en tanto que prueba los esfuerzos por equiparar nuestro santuario a otros grandes centros de culto en los que también se habría producido la epifanía del arcángel.

El antiguo beaterio (hoy monasterio) se construyó en buena medida sobre el templo de la antigua ciudad ibera de Edeta<sup>7</sup>, lo que explica que no pocos autores aludieran a la continuidad de culto desde época precristiana hasta los siglos medievales. Este fue el caso del también cronista Domingo Uriel, quien, mucho antes que Martí Ferrando, se hacía eco de las noticias aparecidas en *rancios cronicones del Real Monasterio de San Miguel* de un templo pagano dedicado a cierta deidad protectora de pastores y de rebaños, y servido por vestales<sup>8</sup>. Otros autores, han remarcado el paralelismo del santuario edetano con otros cultos rendidos también en lugares altos, caso de Mitra, Wotan<sup>9</sup> o Mercurio, dios también psicopompo<sup>10</sup>. La idea de la continuidad cultural fue considerada por Helena Bonet como a tener en cuenta en su magnífica monografía sobre la Edeta ibérica, aunque reconocía la falta de cualquier indicio probatorio<sup>11</sup>.

La ubicación en alto y el modelo que supuso el santuario itálico del Monte Gargano ha sido otro de los aspectos sobre el que se ha incidido a la hora de analizar la advocación del beaterio edetano; de hecho, se ha afirmado que la existencia de un centro bajo la protección de San Miguel en la montaña que domina la ciudad de Lliria resultaba normal<sup>12</sup> o, incluso, previsible<sup>13</sup>, siguiéndose en este caso el mismo razonamiento que considera la fisonomía concreta de los innumerables calvarios que en la cristiandad son y han sido como una transposición del Gólgota. Pero, según nuestro modo de ver, esta que podemos denominar dimensión figurativa no puede tenerse como una explicación completa. El investigador está obligado a encontrar las razones fundamentales de la afinidad de los lugares y de lo sagrado más allá de la evidencia del código cultural<sup>14</sup>, por lo que no podemos considerar la erección y la advocación concreta de nuestro santuario fuera un hecho «normal» o «previsible». Merece la pena recordar las palabras del filósofo franco-israelí Stéphane Mosès cuando afirmaba que *el pasado no se puede presuponer; como tampoco es previsible el futuro. Sólo a partir del presente como instancia de interpretación se abre retrospectivamente la dimensión del pasado*<sup>15</sup>.

## 2. LA SACRALIDAD DEL PAISAJE Y EL SIMBOLISMO DE LA MONTAÑA

Nuestro estudio del santuario edetano parte del hecho de su ubicación sobre un monte con un gran dominio visual sobre el paisaje circundante. Como han recordado

<sup>7</sup> Bonet 1995, 364-366.

<sup>8</sup> Uriel 1924, 85.

<sup>9</sup> Rozalén 1991, 108s.

<sup>10</sup> Civera 2006, 43; id. 2011, 331.

<sup>11</sup> Bonet 1995 517. Cualquier nuevo intento de probar o insinuar esa pretendida continuidad entre la religiosidad de la antigüedad edetana y el beaterio medieval tendría que considerar, de manera obligatoria, la fundada sospecha sobre el culto betílico rendido a una divinidad femenina en el templo ibérico al que hemos hecho referencia; *vid.* Bonet-Mata 1997, 123-131; Seco 2010.

<sup>12</sup> Rosalén 1991, 109.

<sup>13</sup> Catalán 2011, 334.

<sup>14</sup> Albert 2005, 67.

<sup>15</sup> Mosès 1997, 106.

numerosos autores, fue el paisaje el primer escenario donde el hombre pudo tener conciencia de lo sagrado, y que realidades como la bóveda celeste, el agua y, por supuesto, las montañas comenzaron desde muy pronto a manifestar una idiosincrasia religiosa propia<sup>16</sup>. Desde este punto de vista, el paisaje constituye un código de símbolos en el que se establecen interacciones dinámicas entre fuerzas naturales y culturales, entre elementos materiales e inmateriales que lo dotan de una coherencia y de una simbología clara para cada sociedad concreta, apareciendo como una construcción ideológica y/o política<sup>17</sup>. Y a pesar de que se ha afirmado su incapacidad para dar sentido al medio natural, el cristianismo no pudo abstraerse de este principio, acabando por disponer de su propio bagaje semántico, de sus propias referencias históricas o míticas que le permitieron valorizar en términos religiosos un cierto número de realidades naturales, entre ellas las montañas<sup>18</sup>.

No creemos necesario incidir en este lugar sobre el rico simbolismo de la montaña, desarrollado por el estudio comparado de las religiones. Además del Gólgota cristiano, en este apartado podemos incluir el monte Meru de la mitología india, el Sumbur/Sumur/Sumeru para los pueblos uralo-altaicos, el binomio montaña-fuente vivificante común en diversas religiones anatólicas<sup>19</sup> o la asimilación a la idea de montaña que se evidencia en la consideración de la *Ka'aba* como el lugar más alto para los musulmanes<sup>20</sup>.

Resulta evidente que la montaña ofrece, como se ha dicho, *una vasta cantera al simbolismo de la verticalidad*<sup>21</sup>; por sus características propias, se acerca a las regiones superiores repletas de fuerzas sagradas y participa de su carácter trascendente. Por su naturaleza elevada, las montañas constituyen un punto de unión entre el cielo y la tierra, permitiendo pasar de un ámbito cósmico a otro, aspecto que las vincula al concepto del *axis mundi*<sup>22</sup>. De hecho, la muerte redentora de Cristo aconteció en un monte que, lejos de constituir un mero elemento accesorio, aparece como una trasposición sensible tanto de su identidad metafísica como de su misión mediadora entre Dios y los hombres<sup>23</sup>. Pero en la jerarquía de intercesores divinos, inmediatamente debajo de Cristo aparece la Virgen María, circunstancia que ayuda a entender la frecuencia con la que los santuarios marianos se ubican sobre una elevación, rasgo este último compartido con los centros de culto al arcángel Miguel.

<sup>16</sup> Eliade 1974a, 44-54; íd. 1992, 101-105. No es ajeno a este principio la especial preferencia de la que han dado muestra la mayoría de las religiones por los santuarios naturales sobre los contruidos por el hombre (Albertz 1999, 111).

<sup>17</sup> López 2012.

<sup>18</sup> Albert 2005, 67.

<sup>19</sup> Lebrun 1995, 23.

<sup>20</sup> Eliade 1974b, 129s.; Meslin 1978, 215.

<sup>21</sup> Albert 2005, 68.

<sup>22</sup> Eliade 1992, 37-47; Ries, 2012.

<sup>23</sup> Albert 2005, 68.

### 3. ÁNGELES Y ARCÁNGELES

#### 3.1. EL CULTO A SAN MIGUEL EN ORIENTE

Los más antiguos textos bíblicos hebreos presentan los ángeles (*mal'akh*, *malakh'im*) como diversas manifestaciones del poder de Dios, al tiempo que sugieren una existencia separada como mensajeros o mediadores<sup>24</sup>. En el período postexílico, en un proceso en el que parece determinante el contacto con otros complejos religiosos como el Zoroastrismo, estas figuras comenzarán a individualizarse, apareciendo así los siete ángeles principales del libro de Tobías (12, 15), uno de los cuales es Miguel.

La llegada del cristianismo, o más concretamente, la cristología del resucitado, marcó la superioridad de Cristo respecto a los ángeles (Hbr 1, 4-14; Ap 19, 9-10; 22, 6-9), que apenas poseen importancia en las narraciones evangélicas sobre el magisterio de Jesús<sup>25</sup>, lo que puede explicarse por las suspicacias que el culto a los ángeles despertó entre la intelectualidad cristiana. El ejemplo más temprano lo encontramos en la carta que Pablo dirigió a los cristianos de la ciudad de Colossas en Frigia<sup>26</sup>, una de las regiones en las que primeramente se manifestó la devoción cristiana hacia estas figuras<sup>27</sup>: *nadie con simulada humildad o culto de ángeles os niegue el promedio de la victoria metiéndose en cosas que no ha visto* (Col 2, 18)<sup>28</sup>. Un siglo después, Ireneo clamó también contra la invocación a los ángeles (*Adv. haer.* 2, 32, 5), mientras que Orígenes apuntaba que *la naturaleza de ellos* (los ángeles) *y los oficios a que están destinados, no nos permitirá dirigir confiadamente nuestras oraciones a otro que al Dios supremo* (*Cels.* 5, 5). Y fue en otra ciudad frigia, Laodicea, donde tuvo lugar el concilio (363-364 d. C.) cuyo canon 35 consideraba *un pecado a un cristiano abandonar la iglesia de Dios y apartarse para invocar a los ángeles*<sup>29</sup>. De finales de ese mismo siglo IV datan las admoniciones de San Agustín contra la erección de iglesias en honor a los ángeles<sup>30</sup>, y ya en la siguiente centuria, Teodoreto de Ciro declaraba en su comentario a Col 2, 18 que *el mal que el apóstol Pablo denuncia, continuó por largo tiempo en Frigia y Pisidia*<sup>31</sup>, regiones donde el arcángel producía curaciones a través del agua<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Albertz 1999, 72. La palabra hebrea *mal'akh* nombra al mediador sobrenatural entre Dios y su pueblo, mientras que *malakh'im* designaría al humano que realiza también funciones de mensajero. La traducción al griego llevada a cabo en la *Biblia de los Setenta* tuvo en cuenta los dos vocablos al traducir *mal'akh* por ἄγγελος, que designa cualquier mensajero, divino o humano. Sin embargo, la transliteración latina *angelus* tuvo desde el principio el sentido de entidad divina (Arnold 2013, 9; Milch 1962, col. 59).

<sup>25</sup> Es significativa la ausencia del arcángel Miguel en estas mismas narraciones (Arnold 2013, 26).

<sup>26</sup> La carta dataría, de aceptar su autoría paulina, en la década de los 60 del siglo I d. C. (Estrada 2006, 157).

<sup>27</sup> Leclercq 1933, 903; Sensi 2007, 240-43, con abundante bibliografía.

<sup>28</sup> La inferioridad de los ángeles respecto a Cristo se expone también claramente en Hbr 1, 4-14.

<sup>29</sup> Hendriksen 2007, 105.

<sup>30</sup> *Pues nuestra felicidad no consiste en la visión de ángeles, sino en la contemplación de la Verdad, por la cual amamos a los mismos ángeles y nos congratulamos con su dicha (...). Tampoco les edificamos templos, pues rehúsan semejante honra* (*De ver. rel.* 55, 110).

<sup>31</sup> Hendriksen, *loc. cit.*

<sup>32</sup> Mango 1984-1986, 53s. El mismo autor consideraba la aparición del culto al arcángel Miguel en el suroeste de Anatolia y su posible relación con algunos elementos asociados a divinidades frigias, como mon-

Pero las reacciones contra el culto angélico no iban a prosperar. Sabemos por Sozómeneo (*Hist. Ecles.* 2.3.7-13) y Malalas (4, 13) de la fundación o conversión de antiguos centros en santuarios dedicados al arcángel Miguel en la orilla europea del Bósforo por iniciativa de Constantino<sup>33</sup>; se trata tal vez la primera manifestación de la denominada *teología cristiana de la victoria*, con el arcángel como *archistrategos* de las milicias celestiales y salvaguarda de la seguridad tanto de la estabilidad del imperio como de la ortodoxia religiosa<sup>34</sup>. Atendiendo a la multitud de iglesias levantadas en su honor, entre las que destaca la erigida en el mismo palacio imperial de Constantinopla, puede afirmarse que en el siglo V el culto a San Miguel estaba plenamente consolidado en Oriente<sup>35</sup>. Con todos estos antecedentes se produciría la exportación de su culto a Occidente<sup>36</sup>.

### 3.2. EL SANTUARIO DEL MONTE GARGANO Y EL CULTO A SAN MIGUEL EN OCCIDENTE

El primer centro de culto occidental a San Miguel corresponde al que el *Martirologio Jeronimiano* sitúa en la sexta milla (séptima según otras fuentes) de la Vía Salaria<sup>37</sup>, identificado arqueológicamente con las estructuras que se erigieron entre finales del siglo IV y la primera mitad del V sobre los restos de una villa romana anterior<sup>38</sup>. El hallazgo de elementos hidráulicos apunta a un uso cultual del agua, característico de los centros orientales dedicados al arcángel<sup>39</sup>. Pero la expansión de su culto por Europa se inicia con el ya mencionado centro devocional del monte Gargano<sup>40</sup> en la Apulia, un centro con una larga tradición como santuario terapéutico en el que medaban tanto el poder curativo de las aguas que allí brotaban, como la práctica de la *incubatio*, elementos que se mantendrán tras la cristianización del lugar<sup>41</sup>.

---

tañas, fuentes y cuevas (ibid. 61 s.). Pero también en Egipto aparecieron desde muy pronto santuarios rurales y urbanos dedicados al arcángel; el más antiguo se encontraba en Alejandría, en un lugar otrora consagrado a Saturno (Otranto-Carletti, 1990, 9s.).

<sup>33</sup> Peers 1998, 110-112; Otranto 2007, 386.

<sup>34</sup> Mango 1984-86, 58-60; Arnold 2013, 49-55.

<sup>35</sup> Para el culto de San Miguel en Oriente continúan siendo referencias básicas los trabajos de Rohland (1977) y Saxer (1985).

<sup>36</sup> Mango 1984-86, 62; Otranto 2007, 386.

<sup>37</sup> Duchesne 1892, 4. El sacramentario leoniano o veronense (siglos V-VI) se refiere a la fecha en que fue dedicada la basílica (*Mense septembris, XXVI, pridie kalendas octobres, Natale basilicae Angeli in salaria*), que ha permanecido hasta hoy como la principal festividad del arcángel (Duchesne, *loc. cit.*). Este primer centro de culto occidental dedicado al arcángel ya se erigió en un lugar elevado, concretamente en lo que en la Edad Media se conocía como *Mons S. Angeli* y hoy como *Castel Guibileo*, (Duchesne *loc. cit.*; Bianchini-Vitti 2003, 221, n. 75).

<sup>38</sup> Bianchini-Vitti 2003, 175-177 y 221-225.

<sup>39</sup> Bianchini-Vitti 2003, 226; Senzi 2007, 245s.

<sup>40</sup> Senzi 2007, 241s. La bibliografía generada sobre este lugar es muy amplia. Además de los títulos que aquí citaremos se puede encontrar una actualizada visión bibliográfica en los trabajos de J. Ch. Arnold (2013, 67-92) y L. Shwartz (2013, *passim*).

<sup>41</sup> Lassandro 1983, 206s.; Otranto-Carletti 1990, 13s.; Sensi 2007, 244.

La noticia más antigua del monte Gargano como santuario cristiano corresponde a la *Vita santi Laurentii*, datada en el siglo VI<sup>42</sup>, aunque interesa destacar sobre todo el *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano*, texto anónimo cuya redacción se ha datado entre los siglos VI y X<sup>43</sup>. La obra recoge tradiciones de épocas distintas con el único objetivo de vincular la aparición milagrosa del arcángel con la dinastía lombarda<sup>44</sup>, y se considera pieza clave en la expansión occidental del culto a San Miguel.

El *Liber de apparitione* se escalona temáticamente en tres episodios, interesándonos especialmente el primero de ellos, que narra la huida de un toro propiedad de un rico propietario llamado Gargano, personaje de un innegable carácter epónimo. Tras organizarse la búsqueda, el animal es encontrado en las proximidades de una gruta del monte, pero dado lo difícil de su recuperación, el mismo Gargano decide lanzarle una flecha que, inexplicablemente, desvía su trayectoria y acaba clavándose en el improvisado arquero<sup>45</sup>. Los testigos del caso, intuyendo la actuación de un poder sobrenatural en el suceso, deciden narrarlo al obispo local. Este dispone tres días de ayuno para conocer la voluntad divina, al cabo de los cuales se le aparece el arcángel para comunicarle su voluntad de erigirse en *inspector atque custos* del lugar<sup>46</sup>.

Desde del siglo VII el santuario del Gargano se convirtió en un importante centro de peregrinación, y muy pronto su fama se extendió fuera de Italia<sup>47</sup>. Así lo atestiguan las inscripciones murales conservadas en el mismo santuario y el conocimiento en Europa del texto de la *Apparitione*, constatado desde principios del siglo IX; todo ello revertirá en la expansión por Occidente de lo que se ha denominado como el *modelo santuariale garganico*<sup>48</sup>.

Si bien se mantuvo durante años que la introducción del culto a San Miguel en Francia se produjo desde Irlanda, hoy en día se tiene como más probable su procedencia meridional, a lo largo del valle del Ródano, mientras que su rápida expansión durante época carolingia parece explicarse por las relaciones de la nobleza de Austrasia con sus parientes lombardos<sup>49</sup>. La frecuente asociación del arcángel con lugares elevados llevó a Olga Rojdestvensky a considerarlo como un auténtico *roi des sommets y symbole adéquat de la civilisation impériale*<sup>50</sup>. El ejemplo más notorio lo

<sup>42</sup> Bonnery 1997, 11.

<sup>43</sup> Otranto 1983, 211s. y 235; Shwartz 2013, 464.

<sup>44</sup> Otranto 1983, 235-239. Sus problemas de datación no son ajenos a *l'assoluta mancanza di ogni riferimento storico preciso* (ibid., 212), por lo que ha sido considerada como inútil a efectos de intentar fijar cronológicamente los hechos que narra.

<sup>45</sup> Sobre los paralelismos con la leyenda que vinculaba este mismo santuario con el héroe homérico Diómedes, *vid.* Lassandro 1983, 207-209.

<sup>46</sup> El episodio del toro, símbolo del culto al arcángel en el Gargano, conocerá una notable expansión a lo largo de la Europa medieval como motivo iconográfico; *vid.* Otranto-Carletti 1990, 15-27.

<sup>47</sup> Otranto 2003.

<sup>48</sup> Otranto 2007, 390-392.

<sup>49</sup> Juhel-Vicent 2007, 185 y 191; Shwartz 2013, 460.

<sup>50</sup> Rojdestvensky 1922, 33s. La misma autora consideraba a San Miguel como el patrón del imperio carolingio (ibid., 29-40), papel que, a pesar de la innegable devoción profesada por Carlomagno hacia el arcángel, parece corresponder a San Martín (Heinz 2007, 45).

encontramos en el santuario normando que desde principios del siglo VIII se levanta en la cima del Monte Tumba, conocido desde entonces como *Mont Saint Michel au péril de la mer* debido a su aislamiento intermitente que sigue el desarrollo de las mareas. Contamos también en este caso con un texto que pormenoriza los detalles de la fundación, la *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis in monte Tumba*, redactada hacia 820<sup>51</sup>. La tendencia a la ubicación en alto se constata también en casos como los de la capilla de Saint Michel-d'Aiguilhe, sobre una impresionante aguja volcánica de 85 m de altura; Saint Michel de Tonnerre, documentado desde 980; la iglesia de Sant Michael en Burdeos, iniciada en el s. VIII, y la más tardía capilla de Puy-Saint-Michel en Creuse, erigida a 824 m de altura<sup>52</sup>.

La topografía marcada por el Monte Gargano puede constatarse en muchas otras regiones de Europa occidental. En Irlanda, el primer indicio documental del culto a San Miguel aparece en una obra del siglo VIII titulada *In trinitate spes mea*<sup>53</sup>. El principal centro de culto, el Skellig Michael (*Scelig Mhichil* en gaélico), se ubica en un islote rocoso de 218 m. de altura y distante una docena de kilómetros de la costa suroccidental irlandesa<sup>54</sup>.

La tendencia a ubicar al arcángel en lugares prominentes se hace también patente en la isla británica, donde conocemos por Beda el Venerable de la existencia de oratorios dedicados al arcángel desde principios del siglo VIII. En esta zona, a la influencia del Gargano, visitado por peregrinos anglosajones desde el siglo VII, hay que unir las del normando Mont Saint Michel<sup>55</sup>. Son numerosos los ejemplos tanto en Escocia<sup>56</sup>, como en Inglaterra, donde destaca el santuario de St. Michael's Mount en Cornualles. Contamos también para este caso con un relato epifánico, el *Miracula in Monte s. Michaelis in Cornubia* (s. XIV), que deja traslucir la influencia de las noticias que recoge la *Legenda Aurea* tanto para el Monte Tumba como para el santuario del Gargano<sup>57</sup>. También en Cornualles se encuentra la capilla de Roughtor, y para el resto de la isla podemos citar, entre otros, el centro de peregrinación de Skirrid Fawr cerca de Abergavenny, en Monmouthshire, o los de Glastonbury Tor y Brent Tor en Devon<sup>58</sup>.

En el mundo germánico se repite la «topografía aérea» que marcaron los modelos del Monte Gargano o del Mont Saint-Michel. También aquí se ha defendido la continuidad del culto que recibiera el dios Wotan en lugares elevados con el tributado al ar-

<sup>51</sup> Otranto 2007, 393s.

<sup>52</sup> Rojdestvensky 1922, 30s. y 34; Juhel-Vicent 2007, 193 y 203.

<sup>53</sup> Picard 2007, 135.

<sup>54</sup> Otranto 2007, 399. Su ubicación en el extremo occidental del mundo conocido por aquella época le concede a este lugar el valor de frontera con el Más Allá (Picard 2007, 142). Además de las tradiciones greco-latinas sobre el *Elysium* y las Islas de los Bienaventurados, hay que recordar que el *Lebhor Gabhala Eireann* («Libro de las Conquistas de Irlanda») llama *Tech Duinn* o «casa de Donn» (divinidad irlandesa de los muertos) a una isla ubicada al suroeste de Irlanda, lugar de destino de los difuntos (de Vries 1977, 89s.). Sobre la tendencia ubicar los lugares consagrados a San Miguel hacia occidente, *vid.* Otranto 2007, 409s.

<sup>55</sup> Jones 2007, 167; Otranto 2007, 399s.

<sup>56</sup> Otranto, 2007, 399s.

<sup>57</sup> Johnson 2005, 67s.

<sup>58</sup> Jones 2007, 160s. y 167s.



cángel. La idea, recogida por Jacob Grimm en su *Deutsche Mythologie* (1835), no ha encontrado una aceptación unánime entre los investigadores<sup>59</sup>, si bien parece evidente que en algunos casos concretos puede verificarse la continuidad de culto; así ocurre en el Godesberg cercano a Bonn, o en el Gudesberg de Hesse, ambos con capillas o iglesias dedicadas al arcángel<sup>60</sup>. La búsqueda de lugares elevados se constata en el monasterio de San Miguel de Heidelberg, fundado en 863<sup>61</sup>, o en Brackenheim, cerca de Heilbronn; también en la iglesia de San Miguel sobre el Michelsberg<sup>62</sup>, en la basílica fundada en 722 por San Bonifacio sobre el roquedo basáltico de Amoeneburg<sup>63</sup>, y en la abadía benedictina de Michaelsberg, cercana a Siegburg, erigida en 1064.

La continuidad de culto se ha aducido también para el ámbito escandinavo, donde se constata de nuevo la tendencia a ubicar los centros de culto al arcángel en lugares elevados tanto en la llana Dinamarca, como en la montañosa Noruega, donde destaca el santuario de Tønsberg, documentado desde finales del siglo XII<sup>64</sup>.

### 3.3. SAN MIGUEL EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

La primera mención hispánica a San Miguel aparece en las actas del XI Concilio de Toledo (675) con la firma de *Julianus, ecclesiae monasterii sancti Michaelis abbas*<sup>65</sup>. El arcángel formó parte del santoral de las comunidades mozárabes<sup>66</sup>, y su primera aparición documentada en el ámbito litúrgico corresponde a un sacramentario toledano del siglo IX<sup>67</sup>. En la siguiente centuria ya era conocido el relato de la aparición del arcángel sobre el Monte Gargano, tal y como certifican la referencia en la *Biblia de León*, datada en 960, y en otros manuscritos hispanos<sup>68</sup>.

La afirmación beligerante del cristianismo por parte la monarquía astur-leonesa explica la abundancia de iglesias y otros centros bajo la advocación de San Miguel en la frontera con los musulmanes<sup>69</sup>. En el norte de Portugal se ha detectado la consabida tendencia a erigir las iglesias dedicadas al arcángel *em áreas orográficamente caracterizadas por una topografía de relevo*, concretada en varios ejemplos en el territorio bracarense de época de Fernando I<sup>70</sup>; a estos podemos añadir los de San Miguel

<sup>59</sup> Rojdestvensky 1922, 2-5; Heinz, 2007, 39-51.

<sup>60</sup> Otranto 2007, 400.

<sup>61</sup> Heinz 2007, 51.

<sup>62</sup> Otranto 2007, 400.

<sup>63</sup> Rojdestvensky 1922, 32.

<sup>64</sup> Coviaux 2007, 65 y 73, con bibliografía.

<sup>65</sup> García Rodríguez 1966, 135, con otras menciones hispánicas tempranas; *vid.* Henriet 2007, 116.

<sup>66</sup> Que asumirían, como receptores de la herencia cultural visigoda, la consideración que de los arcángeles hiciera Isidoro de Sevilla (Et. VII, 5, 12), para quien el nombre de *Miguel* venía dado «porque nadie mejor es capaz de poner de manifiesto lo que Dios puede hacer» (*Michael interpretatur, Quis sicut Deus (...). Et ex ipso opere nomen est eius, quia nemo valet facere quod facere potest Deus*); *cf.* Gregorio Magno, *Hom. Ev.* II, 14, 9.

<sup>67</sup> Henriet 2007, 113s.

<sup>68</sup> Férotin 1912, col. 835; Fábrega 1953, 219

<sup>69</sup> Sobre este particular, véase Linage Conde 1973.

<sup>70</sup> de Gouveia 2007, 85-93.

de Guimaraes<sup>71</sup>, San Miguel de Entre-os-Rios, en el concejo de Penafiel (Oporto)<sup>72</sup>, o los más meridionales de San Miguel en Montemor-o-Velho<sup>73</sup> y San Miguel de Mota, este último erigido en un altozano en el que tenemos atestiguado el culto a un dios subterráneo como fue *Endovellicus*<sup>74</sup>. Añadamos el oratorio dedicado a San Miguel que formaba parte del complejo sacro-palatino que Alfonso II hizo construir en Oviedo<sup>75</sup>, y la iglesia de San Miguel de Lillo en el cercano monte del Naranco<sup>76</sup>.

No merece la pena detenerse en la relación de todos los lugares de culto en el antiguo reino de Castilla dedicados al arcángel donde se constata la ubicación en alto, aunque debemos resaltar algún caso especialmente relevante, como el de la iglesia de San Miguel el Alto en Toledo, fundada tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI. También parece oportuno recordar que la mayor elevación del macizo del Moncayo (2315 m) se conoce como Pico de San Miguel.

Por lo que respecta a Navarra, podemos comenzar con la iglesia de San Miguel de Villatuerta, cuya datación en el siglo XI la convierte en la iglesia más antigua de las que se conservan en el antiguo reino<sup>77</sup>; el templo se levanta en un paraje cercano a la ruta jacobea denominado Cuesta del Moro. También en la iglesia de San Miguel en Estella se constata la búsqueda de lugares prominentes para el arcángel<sup>78</sup>, pero, sin duda, los ejemplos más representativos son los monasterios de Izaga y San Miguel de Excelsis, para los que ha apuntado la suplantación de cultos precristianos, una posibilidad que no puede generalizarse para muchos otros centros que comparten esta misma circunstancia. A los dos ejemplos antes citados podemos añadir las capillas castrales de Huarte-Pamplona y Monreal<sup>79</sup>.

La devoción hacia el arcángel que vivió Cataluña a lo largo de los siglos X y XI se explica tanto por la importancia de Cluny en Europa<sup>80</sup>, como por la influencia del santuario del monte Gargano, objeto de donaciones testamentarias por parte de nobles catalanes desde el siglo X<sup>81</sup>. Especialmente elocuente es el caso del condado de Urgell, cuyos dirigentes recurrieron a San Miguel para conferir a su empresa reconquistadora un auténtico espíritu de cruzada<sup>82</sup>, lo que explica que en las seis comarcas centrales catalanas (Anoia, Bages, Berguedà, Osona, Ripollès, Solsonès) se hayan documenta-

<sup>71</sup> David 1947, 228.

<sup>72</sup> Ferreira-Almeida 1981-1982, 134.

<sup>73</sup> de Gouveia 2007, 95.

<sup>74</sup> Lambrino 1951; Cardim 2002.

<sup>75</sup> La primera mención del oratorio aparece en la crónica del obispo Pelagio (inicios del s. XII), donde se afirma que se accedía *per gradus* (Henriet 2007, 121-123.).

<sup>76</sup> No es este el lugar para profundizar sobre la controversia sobre las advocaciones en el complejo palatino del Naranco; sobre estas cuestiones *vid.* Henriet 2007, 123s. con abundante bibliografía.

<sup>77</sup> Henriet 2007, 125.

<sup>78</sup> Martínez de Aguirre 1984, 454.

<sup>79</sup> Jimeno 2003, 229s.

<sup>80</sup> Aunque hablaremos de él más adelante, resulta sintomático que el renombrado monasterio de Cuxà (o Cuxà), dedicado originalmente a San Germán, cambiara su devoción por la del arcángel tras su reconstrucción en 953 (Moreu-Rey 1971, 374s.; Español 1997, 179).

<sup>81</sup> Español 1997, 179.

<sup>82</sup> Moreu-Rey 1971, 377-383; Español 1997, 179-184.

do hasta un total de 66 iglesias románicas dedicadas a nuestro arcángel, la mayoría de las cuales se encuentran en el interior o en las proximidades de un castillo<sup>83</sup>.

El arcángel se erige, efectivamente, en el protector celestial de la mayoría de las construcciones castrales catalanas. La asociación de su culto con los lugares elevados en el ámbito catalán<sup>84</sup> se hace patente también en lugares tan representativos como el monasterio de Sant Miquel d'Escornalbou, (Riudecanyes, Tarragona), fundado en la segunda mitad del siglo XII, y, sobre todo, en Montserrat, donde antes de la fundación del cenobio por el abad Oliva en el siglo XI existían allí tres ermitas dedicadas a San Acisclo, Santa María y San Miguel<sup>85</sup>.

Tras su reconquista por los poderes cristianos, también en el Reino de Valencia se implanta el paradigma constructivo habitual de los santuarios vinculados a San Miguel. Uno de los primeros ejemplos lo encontramos en la ermita románica de Sant Miquel de les Torrocelles (Llucena, Castellón), erigida en un castillo cuya estratégica situación sobre un cerro permitía controlar el único camino practicable hacia Atzeneta<sup>86</sup>. Parecidas circunstancias se repiten en el caso de la ermita de Sant Miquel de Corbera. Levantada sobre restos islámicos en una pequeña elevación de 69 m de altura, pero con un amplio control visual, se convertirá muy pronto en centro de peregrinación y objeto de la generosidad testamentaria de no pocos de sus devotos<sup>87</sup>.

#### 4. LA SINTAXIS CULTUAL MARÍA – MIGUEL

Creemos que los ejemplos hasta aquí expuestos, junto con aquellos a los que no hemos hecho referencia por cuestiones lógicas de espacio, demuestran lo habitual de la asociación del culto a San Miguel y los lugares elevados en el Occidente medieval, una asociación reforzada por la intensa proyección plástica de la que fue objeto la figura del arcángel, muy importante en el ámbito catalán<sup>88</sup>, y en la que se repetían insistentemente las escenas que recordaban sus apariciones en el monte Gargano, en el Mont Saint Michel o sobre el mausoleo de Adriano<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Cabestany-Matas 1997, 143.

<sup>84</sup> Moreu-Rey 1971, 383; Español 1997, 179 y 185.

<sup>85</sup> Alarcón 2007, 23.

<sup>86</sup> Escrig 1998, 45-47. La ermita es actualmente uno de los puntos de descanso de los peregrinos que todos los años se dirigen desde Les Useres al santuario de Sant Joan de Penyagolosa.

<sup>87</sup> Gómez i Sahuquillo 2005-2006.

<sup>88</sup> Rodríguez Barral 2007, 143s.

<sup>89</sup> Rodríguez Barral 2005, 113. Como ejemplos notorios podemos citar las pinturas de la iglesia de Sant Pau de Casseres y las de San Miguel de Barluenga (Huesca), ambas del siglo XIII, o las del castillo de Alcañiz, todas ellas con una representación del Gargano (Serra 1984; Lapeña 2006, 32; Rodríguez Barral 2007, 149 y 151s.). El famoso santuario itálico tampoco falta en una de las principales manifestaciones de la plástica *miquélica* en Cataluña, el conocido como *Frontal de los Ángeles*, del segundo cuarto del siglo XIV y prácticamente contemporáneo a la época de fundación del beaterio edetano (Rodríguez Barral 2007, 144, fig. 60). En esta y en otras obras similares se ha querido ver la influencia de las narraciones contenidas en *La Leyenda Aurea* de Santiago de la Vorágine, fundamental para explicar la difusión por la Europa bajomedieval de la figura, apariciones y milagros del arcángel (Rodríguez Barral 2005-2006, 66, n. 5; Lapeña 2006, 31).

Con todo, estamos ya en condiciones de entrever lo idóneo que debió parecer el monte edetano que aquí consideramos para albergar un santuario bajo la advocación del arcángel<sup>90</sup>, pero en esta decisión también pudo pesar alguna realidad del paisaje humano preexistente, concretamente la antigua mezquita principal de la Lliria musulmana, reconvertida para el culto cristiano como iglesia dedicada a la Virgen María<sup>91</sup>.

Que la primera iglesia de la Lliria reconquistada estuviera bajo la advocación de la Virgen no es de extrañar habida cuenta de que la madre de Cristo ha sido considerada como la auténtica patrona de la expansión de los reinos cristianos hacia el sur peninsular<sup>92</sup>. Pero más allá de la importancia creciente de María como paladina de los reinos cristianos en su lucha contra el Islam, con la consiguiente pérdida de peso específico en este sentido del arcángel<sup>93</sup>, lo que interesa destacar ahora es la repetida proximidad entre las iglesias, capillas o altares dedicados a una y a otro. Y de nuevo es en el santuario del Gargano donde encontramos el paradigma original, pues es allí donde se documenta por primera vez la asociación de culto entre San Miguel y María al contar esta última con un altar en la misma gruta donde se produjo la epifanía del arcángel. La proximidad se repetirá en el Mont Saint-Michel, con la iglesia de Notre Dame sous Terre debajo de la dedicada al arcángel<sup>94</sup>. A partir de estos ejemplos, la asociación cultual se multiplica. En Francia la encontramos en la abadía de Goudarques (Gard), del siglo VIII, en los edificios de época carolingia integrados en la abadía benedictina de Saint-Bénigne en Dijon, en las capillas de María y San Miguel en Rocamadour (departamento de Lot) o en la catedral de Le Puy-en-Velay (Auvernia), dedicada a María y próxima a la ya citada iglesia de Saint Michel d'Aiguilhe<sup>95</sup>. Pero, por la influencia que irradió en tierras catalanas y aragonesas, es necesario destacar la abadía benedictina de Sant Miquel de Cuixà: allí, la advocación y disposición de sus distintos edificios inspiró al monje Garsías, quien a mediados del siglo XI escribía que *enfrente de la reina está el terrible y divino Miguel como para protegerla*<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> Dentro de la tipología de los santuarios de montaña se ha distinguido el grupo de los pequeños cerros que actúan como sedes de un poder numínico cuyos efectos repercutían directa y poderosamente en la vida de la comunidad próxima (Miranda 2006, 213; Albert 2005, 69) y entre los cuales cabría incluir nuestro caso. La escasa elevación de algunos de estos cerros numínicos recuerda a los *bamá* o altozanos por los que las tribus hebreas sintieron preferencia a la hora de fijar sus santuarios (Albertz 1999, 157). Consideremos también que el Mont Saint-Michel se eleva tan sólo a 80 metros por encima del océano.

<sup>91</sup> Fue ya en las décadas finales del s. XIII cuando se abordaron las obras que acabaron convirtiéndola en el bellissimo templo conocido desde el siglo XVII como *La Sang*; *vid.* Llibrer 2011.

<sup>92</sup> Especialmente reveladoras en este sentido son las famosas *Cantigas* de Alfonso X y la frecuencia con la que se canta en ellas la acción de la Virgen en la frontera (Henriet 2007 131, n. 96; Alarcón 2007, 16).

<sup>93</sup> Un proceso en el que saldrán también beneficiadas las figuras de Santiago, San Millán o San Jorge (Henriet, 2007, 113 y 129s.).

<sup>94</sup> Bonnery 1997, 12s.

<sup>95</sup> Bonnery 1997, 14-16; Juhel-Vincent 2007, 198.

<sup>96</sup> Bonnery 1997, 11 y 14.

La vecindad entre los cultos de María y de San Miguel puede constatarse también en Gran Bretaña<sup>97</sup>, así como en numerosos ejemplos hispanos<sup>98</sup>, pero por centrarnos únicamente en tierras catalanas, citaremos los del monasterio de Santa María de Lillet y la iglesia circular de San Miguel erigida en un monte próximo; el conjunto monumental formado por las tres iglesias de origen visigótico de Tarrasa, prácticamente contiguas y dedicadas a Santa María, San Miguel y San Pedro; o el ejemplo tardío del castillo de Sant Miquel en Girona. Pero es necesario detenernos de nuevo en Montserrat, donde, tras la construcción del cenobio, la vinculación entre María y San Miguel siguió presente en la simbología ascensional que domina el lugar y explicitada en un camino jalonado por varias ermitas con advocaciones diversas. La fuerte subida culmina en un punto a partir del cual puede verse ya claramente el monasterio y el descenso que a él conduce; no parece casual que en este mismo punto se levante una ermita cuyo titular no es otro que el arcángel<sup>99</sup>.

Esta frecuente proximidad entre los santuarios o capillas dedicadas a la Virgen María y a San Miguel ha sido explicada por cierta proximidad funcional en tanto que ambos eran tenidos como los principales intercesores entre las almas de los hombres y el Juez Supremo y Creador<sup>100</sup>. Además, en su faceta de nueva Eva, María participaba también en la lucha contra el diablo en virtud de la enemistad eterna entre su linaje y el de la serpiente que se afirma en Gn 3, 15<sup>101</sup>.

Esta analogía funcional entre María y el arcángel se apoya en una serie de textos entre los que destaca el pasaje bíblico de la mujer parturienta que, revestida de símbolos astrales (*mulier amicta sole*), es acosada por un dragón que, tras intenta devorar el fruto de sus entrañas, es vencido en batalla por San Miguel y sus ángeles. El dragón, identificado directamente en el texto con Satanás, intentará posteriormente ahogar a la mujer arrojándole por su boca un río que acabará siendo tragado por la tierra (Ap 12, 1-17).

No es lugar este para analizar las raíces y paralelismos del pasaje<sup>102</sup> o su profusa

<sup>97</sup> Jones 2007, 166.

<sup>98</sup> Tal vez el caso más conocido sea el ya comentado complejo prerrománico ovetense de Santa María del Naranco y San Miguel de Lillo, pero podemos citar también la Iglesia románica de San Miguel de Entre-os-Rios, en la provincia portuguesa de Oporto, próxima a la capilla de *Nossa Senhora da Cidade*, advocación explicada por hallarse en el solar de la antigua *civitas* de *Anegia* (Ferreira-Almeida 1981-1982, 131). Y por centrarnos en una zona elegida casi al azar, la situación se repite en los templos románicos, o de origen románico, de las localidades segovianas de Sacramenia, Fuentidueña y Ayllón.

<sup>99</sup> Fernández Terricabras 2005, 196.

<sup>100</sup> Bonnery 1997, 19. Bajo esta perspectiva es comprensible que la intercesión de María y San Miguel fuera la más reclamada en los preámbulos de los testamentos bajomedievales (Le Goff-Schmitt 2003, 36). Resulta pertinente recordar aquí las palabras de Tirant en sus últimos momentos de vida: *Verge Maria, àngel custodi, àngel Miquel, empareu-me, defeneu-me* (Rodríguez Barral 2007, 143 y n. 10).

<sup>101</sup> Deaut 1966, col. 903; Alarcón 2007, 23s. Sobre los problemas que suscita este pasaje en la Vulgata y la controversia suscitada sobre el falso papel atribuido a la mujer, *vid.* Warner 1991, 319s.

<sup>102</sup> En pasajes como Is 51, 9 (*¡Despierta, despierta; vístete de fuerza, / brazo de Yavé; / despierta como antaño / en los días de las generaciones antiguas! / ¿No eres tú el que hindió a Rahab, / y traspasó al Dragón?*) o Dn 8, 10, con el macho cabrío que *hizo caer a la tierra muchas estrellas*, se evidencian los fundamentos veterotestamentarios del episodio del Apocalipsis; se han señalado, además, el paralelismo con textos como los oráculos sibilinos, los libros de Qumran o la IV Égloga de Virgilio. Para analogías con relatos míticos egipcios y griegos *vid.* Guadalajara 1996, 63-79; Boto 2002-2003, 54, n. 3.

simbología<sup>103</sup>. Nos interesa destacar la figura de la mujer, objeto desde muy pronto del esfuerzo exegético de teólogos y comentaristas de las Escrituras que intentaron dilucidar si bajo la metáfora femenina se escondía una referencia a María o a la misma Iglesia<sup>104</sup>. No obstante, a lo largo de la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media, autores como Quodvultdeus, Andrés de Cesarea o Ambrosius Autpertus vieron en la *mulier* un símbolo dúplice de ambas, María e Iglesia, si bien la fusión no se consuma plenamente hasta el siglo XIII al calor de una nueva sensibilidad mariolátrica<sup>105</sup>. Es en esta misma centuria en la que se aprecia un cambio en la interpretación del texto apocalíptico, pues hasta ese momento habían permanecido vigentes los planteamientos exegéticos tardoantiguos que lo entendían bajo un prisma en cierto modo triunfalista, como una especie de recapitulación del tiempo de la Iglesia en el mundo. Será también en esta época cuando surjan las interpretaciones escatológicas de la mano de figuras como Joaquino da Fiore<sup>106</sup>, sobre el que volveremos más adelante.

Pero lo que resulta evidente es que el texto del Apocalipsis fundamentaba el papel del arcángel como protector de la Virgen<sup>107</sup>, un papel al que se le acabaron aplicando los ideales del amor cortés o caballeresco<sup>108</sup> y que inspiraría otras intervenciones milagrosas y muy conocidas de San Miguel. Entre estas últimas merece la pena recordar la que se recoge en la *Leyenda Dorada* en favor de una parturienta engullida por el mar cuando intentaba llegar al famoso santuario normando dedicado al arcángel, y que hizo en esta ocasión honor al nombre completo con el que era conocido: *Saint-Michel-sur-perill-de-la-Mer*. No resulta necesario un análisis especialmente minucioso para ver en el relato un trasunto del pasaje apocalíptico arriba mencionado a tenor de la coincidencia de varios elementos clave: una parturienta en peligro, la protección de san Miguel, la amenaza desbaratada de las aguas<sup>109</sup> y, podríamos añadir, la feliz consecución del parto.

Junto al episodio del Apocalipsis y sus réplicas medievales, se ha de tener en cuenta la tradición literaria sobre el *transitus* o *adsumptio* de la Virgen María y para la que se ha aducido un origen en Egipto<sup>110</sup>. La versión que gozó de mayor popularidad en el Occidente medieval fue, sin duda, el *Transitus Mariae*, conocido también como *Pseudo-Melitón* por su falsa atribución al obispo de Sardes. El texto, en el

---

<sup>103</sup> En cuanto al papel del dragón en el pasaje, apenas puede dudarse de su traducción simbólica como el mal absoluto, como el mismo Diablo, que, aunque fracasado en su ataque hacia la mujer y su hijo por la intervención de San Miguel, no cejará en su empeño por destruir la Iglesia, especialmente a partir de la llegada del Anticristo (Boto 2002-2003, 55).

<sup>104</sup> Boto 2002-2003, 53.

<sup>105</sup> Boto 2002-2003, 58; Fernández Conde 2005, 464.

<sup>106</sup> Boto 1998, 334.

<sup>107</sup> Y, por extensión, del pueblo de Dios encarnado en la Iglesia, un papel con claros antecedentes en pasajes del Antiguo Testamento, como en el libro de Daniel donde ya aparece como protector de Israel (10, 21; 12, 1).

<sup>108</sup> Sirva como ejemplo el conocido como *Apocalipsis de la reina Eleonor*, de mediados del siglo XIII (Domènech 2008, 573). Sobre la devoción caballeresca a María, *vid.* Warner 1991, 202-210; Boto 1998, 337s.

<sup>109</sup> Boto 2002-2003, 73s.; de la Vorágine 1982, II, 622.

<sup>110</sup> Bover 1946, 429-431; de Santos 1966, cols. 904s.

que no faltan referencias al papel del arcángel Miguel como custodio del alma de la Virgen<sup>111</sup>, se verá plasmado profusamente en tallas de madera, bordados y vasos pintados, al tiempo que formará parte de los programas decorativos de numerosas catedrales francesas e inglesas<sup>112</sup>. Su popularidad explica que también en la *Leyenda Dorada* apareciera una versión propia en la que no falta la figura de San Miguel presentando el alma de María a Cristo<sup>113</sup>.

Por tanto, y recapitulando lo comentado en las últimas páginas, el paisaje entendido en un sentido lato, esto es, el entorno natural y el resultado de la acción antrópica en el mismo, concretada esta última en la construcción de una iglesia consagrada a la Virgen, se erige en uno de los factores que explican la elección final del titular del santuario que aquí estudiamos. Pero para poder ofrecer un panorama lo más completo posible de las razones que condujeron a la fundación de un beaterio bajo la advocación del arcángel en la Lliria del Trescientos, es absolutamente imprescindible que nos preguntemos por la problemática religiosa más importante del momento<sup>114</sup>.

## 5. EL CONTEXTO RELIGIOSO

### 5.1. LOS MOVIMIENTOS DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL Y LA ESCATOLOGÍA APOCALÍPTICA

Los siglos centrales del Medievo vieron aparecer una serie de movimientos que tenían como denominador común la crítica hacia una Iglesia rica, poderosa y cada vez más alejada del ideal de vida evangélico. La recuperación de un misticismo personal e interior que relegara a un plano secundario las prácticas ritualizadas, el anhelo por un cristianismo más espiritual y el sentimiento de la arribada de una nueva edad precedida por la aparición del Anticristo, precursor a su vez de la vuelta de Cristo vaticinada en el libro del Apocalipsis, son algunas de las coordenadas históricas que explican la proliferación a partir del siglo XIII de proyectos de reforma radical que insistían en la preparación espiritual ante la inminencia del final de los tiempos<sup>115</sup>.

Se suele considerar al abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202) como el más importante autor apocalíptico de la Edad Media, y su obra como el punto de partida de todas las corrientes impregnadas de escatología crítica<sup>116</sup>. En su programa profético, para algunos el que mayor influencia ejerció en Europa hasta la aparición del marxismo<sup>117</sup>, el año 1260 debía inaugurar la Tercera Edad o Edad del Espíritu, la

<sup>111</sup> Amiot 1966; Warner 1991, 127.

<sup>112</sup> Warner 1991, 123-132.

<sup>113</sup> 2011, 481.

<sup>114</sup> Martínez de Aguirre 1984, 442.

<sup>115</sup> Fernández Conde 2005, 428s.

<sup>116</sup> McGinn 1979, 126; Guadalajara 1996, 135.

<sup>117</sup> Cohn 1993, 107.

época del reino de los religiosos, de la observancia espiritual del Evangelio y, por consiguiente, incompatible con una Iglesia incardinada en las estructuras de poder<sup>118</sup>.

Las profecías de Joaquín de Fiore, merecedoras de escasa atención en un primer momento, fueron asumidas y comentadas por los franciscanos espiritualistas, partidarios de la interpretación más radical de las enseñanzas de San Francisco y su pauperismo a ultranza<sup>119</sup>, lo que acabó por convertirlos en la auténtica referencia no solo para el profetismo escatológico de inspiración joaquinista, que veía en ellos a los hombres que debían guiar al mundo en la Tercera Edad<sup>120</sup>, sino también para los seguidores de lo que ya en el siglo XIII se conocía como el *Libre Espiritu*. En este heteróclito movimiento las mujeres desempeñarán un papel especialmente activo<sup>121</sup>, destacando entre ellas las conocidas como beguinas y sobre las que habremos de volver más adelante.

Hoy en día parece fuera de toda duda que la expansión de estos movimientos por los territorios de la corona catalano-aragonesa comenzó desde el foco irradiador del sur de Francia<sup>122</sup>. En este proceso resultó clave la figura del teólogo franciscano Pierre de Jean Olieu u Olivi (1248-1298), seguidor convencido de la escatología de Joaquín de Fiore y considerado como el principal maestro de los espirituales y beguinos de Languedoc y Provenza. De su obra cabe destacar la *Postilla super Apocalypsim*, en la que expresa su convencimiento de que la verdadera pobreza constituía el arma más poderosa contra el Anticristo, la llegada del cual consideraba también muy próxima<sup>123</sup>. Olivi entabló amistad y ejerció una más que notable influencia sobre un personaje que ha sido considerado como un verdadero *compañero de ruta* y con el que compartiría su inquebrantable fidelidad a las doctrinas de Joaquín de Fiore, el médico y teólogo Arnau de Vilanova<sup>124</sup>, elemento clave a la hora de explicar tanto la fundación de nuestro beaterio como su advocación concreta<sup>125</sup>.

## 5.2. ARNAU DE VILANOVA Y SU INFLUENCIA: BEGUINAS Y BEATAS

Sería ilusorio, al tiempo que innecesario, presentar aquí un simple esbozo de la compleja obra y personalidad de este intelectual valenciano (ca. 1240-1311), objeto en las últimas décadas de una intensa labor historiográfica<sup>126</sup>. Los especialistas suelen dividir su obra en tres etapas: la primera de ellas, de marcado carácter peda-

<sup>118</sup> Pou 1996, 162; Fernández Conde 2005, 429

<sup>119</sup> Estos *espiritualistas* llegarán a atribuir al abad calabrés una serie de ideas que incluso alcanzarán mayor influencia que las auténticas (Cohn 1993, 110).

<sup>120</sup> Fernández Conde 2005, 430.

<sup>121</sup> Fernández Conde 2005, 415.

<sup>122</sup> Guadalajara 1996, 192; Fernández Conde 2005, 426.

<sup>123</sup> McGinn 1997, 178-180; Fernández Conde 2005, 432.

<sup>124</sup> Pou, 1996 161 y 433.

<sup>125</sup> Rosalén 1991, 105s.

<sup>126</sup> Una buena prueba de ello son las actas de las distintas *Trobades* internacionales de estudios centradas en su vida y obra, la tercera y última de las cuales se celebró en 2011.



gógico, finalizaría con la publicación del tratado titulado *De consummatione saeculi* en el año 1297. Se inicia entonces una segunda fase, en la que cobrarán especial protagonismo los planteamientos escatológicos y apocalípticos, referidos en buena medida a una de las principales preocupaciones de la Europa del momento, la llegada del Anticristo<sup>127</sup>, pronosticada por Arnau para el año 1378<sup>128</sup>. A partir de 1305 se iniciaría la tercera etapa, en la que Arnau compuso, en muchos casos en su lengua vernácula, tratados de carácter espiritual en los que asumirá sin fisuras los planteamientos de movimientos laicos como la tercera orden de los franciscanos y los beguinos, a los que, en la más pura línea del ya mencionado Olivi, deseaba instruir y proveer de instrumentos adecuados para la lucha inminente contra el Anticristo<sup>129</sup>. La *Lliçó de Narbona*, *De helemosina et sacrificio* y *Alia informatio beguinorum*, esta última escrita ya al final de su vida, son las obras en las que el médico valenciano condensa su asunción de los principios del beguino, al tiempo que plantea una defensa cerrada contra la persecución de la que es objeto este movimiento por parte de la jerarquía eclesiástica<sup>130</sup>.

En el movimiento beguinal, que floreció especialmente en los Países Bajos, norte de Francia y Alemania, cabe incluir a las beatas hispanas<sup>131</sup>, a las que dedicaron páginas satíricas y vergonzantes autores como el Arcipreste de Talavera, el infante Don Juan Manuel y Jaume Roig<sup>132</sup>. Pero al margen de estas consideraciones, nos interesa destacar que uno de estos beaterios hispanos que se rigieron por los principios inspiradores del beguino europeo es el que nos ocupa en estas líneas<sup>133</sup>. Conviene recordar en este punto que su fundación, acaecida en 1326, partió de la iniciativa del rey Jaime II de Aragón (1291-1327), cuya familia había dado numerosas muestras tanto de su simpatía hacia los movimientos de renovación espiritual, como de su interés por todo aquello que tuviera que ver con profecías y revelaciones. A todo ello hay que unir la estrecha relación que mantuvo el monarca con Arnau de Vilanova<sup>134</sup>, médico de la familia real desde 1281<sup>135</sup>.

Hoy en día se tiene por seguro que entre el monarca y el médico valenciano existió una afinidad que duró hasta pocos meses antes de la muerte de este último; prueba de ello son las numerosas ocasiones en las que el rey acudió a defender de los ataques de teólogos y eclesiásticos<sup>136</sup> a quien consideraba su *médico, consejero*

<sup>127</sup> Guadalajara 1996, 125.

<sup>128</sup> Batllori 1947, 57; Le Goff-Schmitt 2003, 256. Además del tratado citado, las obras en las que el médico valenciano expresa sus inquietudes escatológicas son el *Tractatus tempore adventus Antichristi* (1299) y el *Tractatus de Mysterio cymbalorum Ecclesiae* (1301); hoy se tiene por apócrifa la *Expositio super Apocalypsi*, considerada tradicionalmente como arnaldiana (Mensa 1997, 82; Fernández Conde 2005, 435, n. 206).

<sup>129</sup> Santi 1987, 145s.; Fernández Conde 2005, 435.

<sup>130</sup> Santi 1987, 147; Fernández Conde 2005, 435; Santonja 2003-2006, 220.

<sup>131</sup> Sánchez 1996, 290 y 345; Sarrión 2003, 45.

<sup>132</sup> Santonja 2003-2006.

<sup>133</sup> Rosalén 1991, 105-107.

<sup>134</sup> Pou 1996, 144; Rosalén 1991, 106; Fernández Conde 2005, 439.

<sup>135</sup> Santi 1987, 115; Mensa 1997, 17.

<sup>136</sup> Carreras 1987, 27.

y familiar<sup>137</sup>. Arnau, por su parte, debió ejercer una poderosa influencia sobre el rey, animándolo constantemente, al igual que a la reina Doña Blanca, a seguir una vida devota y humilde<sup>138</sup>, convenciéndolo incluso para que liderara una nueva cruzada contra los musulmanes, otra de las cuestiones recurrentes en la obras del intelectual valenciano<sup>139</sup>.

Pero no fue únicamente en el restringido círculo de la familia real aragonesa donde se proyectó la influencia de Arnau de Vilanova. Ya hemos comentado la tutela intelectual que ejerció sobre los beguinos de Valencia, una ciudad cuya peculiar situación sociopolítica explica el eco que en ella tuvieron las distintas corrientes doctrinales de carácter radical<sup>140</sup>. El dinamismo religioso del *cap i casal* explica también la extraordinaria difusión, especialmente entre los medios burgueses, de las obras de Arnau, incluso una vez muerto este<sup>141</sup>. Esta influencia se tradujo en un aumento importante del número de mujeres que abrazaron el beguinitismo, así como en una serie de iniciativas entre las que destaca la que llevó a cabo Ramón Guillem Catalá, ciudadano de Valencia, de fundar un hospital de beguinos de cuya gestión estaba explícitamente apartada la autoridad eclesiástica<sup>142</sup>.

Lo expuesto en los últimos párrafos justifica el que se haya considerado a Arnau de Vilanova como el auténtico mentor de su época<sup>143</sup>. Este reconocimiento, junto a la comentada ascendencia intelectual que ejerció sobre la familia real, nos autoriza a considerar su figura como uno de los principales factores que explican la iniciativa de fundar un beaterio por parte del rey Jaime II. Y si bien es verdad que el monarca se distanció del que había sido su médico personal dos años antes de que este falleciera<sup>144</sup>, no es menos cierto que poco después de su desaparición no tuvo ningún reparo en recibir a amigos y parientes de este último que buscaban la protección real ante el proceso al que fueron sometidas las obras del intelectual valenciano y que culminó con su condena formal en 1316<sup>145</sup>. Recordemos que, tal y como rezaba el documento que podemos considerar como el acta de fundación del beaterio, el rey daba protección a *dones eremiticades*<sup>146</sup> i *almoynades* que, sometidas a la autoridad civil, debían llevar una vida marcada por la pobreza, requisito este último que está en perfecta consonancia con el principio fundamental del movimiento beguinal. Recordemos que, siguiendo los pasos de Olivi, la pobreza fue considerada por el propio Arnau de

<sup>137</sup> Pou 1996, 151.

<sup>138</sup> Hinojosa 2006, 126.

<sup>139</sup> Carreras 1987, 28; Santi 1987, 231s.

<sup>140</sup> Pou 1996, 338; Rubio-Rodrigo 1984, 329.

<sup>141</sup> Pou 1996, 222; Fernández Conde 2005, 438s.

<sup>142</sup> Rubio-Rodrigo 1984, 329-331; Santi 1987, 153.

<sup>143</sup> Hinojosa 2006, 126.

<sup>144</sup> Pou 1996, 154; Mensa 1997, 30; Hinojosa 2006, 126.

<sup>145</sup> Pou 1996, 157; Rodrigo 1981, 245 y 249.

<sup>146</sup> Arnau de Vilanova exaltó el ideal eremita en obras como la *Lliçó de Narbona*, por lo que no cabe extrañarse de que los ermitaños figurasen entre los religiosos que también podían ser acogidos en el comentado hospital de beguinos de Valencia (Rubio-Rodrigo 1984, 333). Para la fascinación que ejerció la vida eremita en Arnau, véase Santi, 1987, 202s.

Vilanova como una de las principales armas de las que se debían proveer los fieles ante la inminente batalla contra el Anticristo<sup>147</sup>. Desde esta perspectiva resulta del todo coherente colocar el beaterio bajo la tutela de una entidad divina tan significada en la lucha contra esa figura diabólica.

### 5.3. SAN MIGUEL Y EL ANTICRISTO

Si bien es cierto que en 2Tes 2,8 puede leerse que el mismo Cristo destruiría al Anticristo *con el soplo de su boca*, el papel de San Miguel como aniquilador de este satánico personaje aparece ya en la versión latina de la *Sibila Tiburtina*<sup>148</sup>, copia de los siglos X-XI de un original datado hacia finales del siglo IV d. C.<sup>149</sup> La misma función se le atribuye al arcángel en los escritos de Beda el Venerable y en el tratado titulado *De ortu, vita et moribus Antichristi*, compuesto hacia 950 por el abad Adso de Montier-en-Der y considerado como el mejor ejemplo de la confusión reinante sobre si sería el propio Jesucristo o el arcángel Miguel quien debía matar finalmente al Anticristo<sup>150</sup>. Pero a pesar de esas dudas, la relevancia de la figura de San Miguel parece innegable en una época en la que, como ya hemos comentado, el profetismo escatológico hizo del Anticristo una preocupación real y constante a nivel europeo, una preocupación que en el ámbito catalán se tradujo, más allá de los escritos arnaldianos, en una gran producción literaria centrada en estos temas<sup>151</sup>. Para nuestros propósitos resulta especialmente ilustrativo el *Libre dels àngels* del gerundense Francesc d'Eiximenis (1392), en el que el arcángel se erige en pieza fundamental de todo el entramado apocalíptico<sup>152</sup>, cumpliendo funciones como la de *il.luminar los elets del temps final perquè no puxen ésser enganats en les grans aparences dels sofismes e falses rahons e sofisticis miracles del fill de perdió, Antecrist*<sup>153</sup>. En este ambiente cobran pleno sentido gestos tan significativos como la fundación por parte del obispo Ramón Gastó (1312-1348) de una capilla dedicada a San Miguel en la catedral de Valencia<sup>154</sup>, pero también, como

<sup>147</sup> Esta idea es desarrollada en su *Philosophia catholica et divina tradens artem annichilandi versutias maximi Antichristi et omnium membrorum ipsius*, enviada al papa y al Sacro Colegio con sendas cartas fechadas en Niza el 29 de agosto de 1302 (Cánovas-Piñero 1976, 26).

<sup>148</sup> *Et occidetur virtute Domini Antichristus a Mikaele arcangelo in monte Oliveti* (Sackur 1898, 186). Con San Jerónimo arranca la tradición de ubicar el final del Anticristo en el Monte de los Olivos, considerado como un *Axis mundi* o centro del Universo (Guadalajara 1996, 147; McGinn 1997, 110-119; Castro 2011, 65 s), un aspecto que nos remite a la simbología de los lugares elevados a la que hacíamos referencia al inicio de este trabajo.

<sup>149</sup> McGinn 1979, 43s.

<sup>150</sup> McGinn 1997, 119. El texto, según la edición de E. Sackur (1898, 113), reza así: *sive dominus Iesus interfecerit illum potentia virtutis sue sive archangelus Michael interfecerit illum, per virtutem domini nostri Iesu Christi occidetur, non per virtutem cuiuslibet angeli vel archangeli.*

<sup>151</sup> Guadalajara 1996, 206-232.

<sup>152</sup> Guadalajara 1996, 211.

<sup>153</sup> Eiximenis 1983, 122.

<sup>154</sup> Rodrigo 2013, 21. Sanchis Sivera negaba la fundación de la capilla por parte del obispo Gastó, a quien atribuía una mera remodelación. Aducía para ello un documento datado en 1260 que mencionaba un altar *sub invocatione beati Michaelis archangeli* (1909, 286 y n. 2), pero parece lógico que en la nueva fábrica de la

hemos intentando demostrar a lo largo de estas páginas, la elección del arcángel como la figura bajo cuya protección debía ponerse el beaterio de Lliria.

Por tanto, y a modo de recapitulación final, creemos que fueron las coordenadas históricas que enmarcaban aquellas primeras décadas del siglo XIV, especialmente las preocupaciones escatológicas y el temor al Anticristo, intensamente analizadas por Arnau de Vilanova, una de las claves que explican la advocación del santuario erigido en el monte edetano, en el que, además, y como hemos tenido ocasión de comprobar, se cumplían una serie de condiciones<sup>155</sup> que lo convertían en un lugar adecuado para que fuera el arcángel Miguel, y no cualquier otro santo o entidad divina, quien permaneciera vigilante y dispuesto a evitar el triunfo de las fuerzas del Maligno.

## BIBLIOGRAFÍA

- C. Alarcón Román, «Clasificación y fuentes de la leyenda de Montserrat», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007) 5-28.
- J.-P. Albert, «Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux?», en S. Brunet, D. Julia y N. Lemaitre (eds.), *Montagnes sacrées d'Europe. Actes du colloque «Religion et montagnes»* (Tarbes, 2002), París, 2005, 65-71.
- R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (trad. esp.), Madrid, 1999.
- F. Amiot, s.v. *Virgen, Apocalipsis de la*, en *Enciclopedia de la Biblia*, VI, Barcelona, 1966, cols. 1223s.
- J. Ch. Arnold, *The Footprints of Michael the Archangel. The Formation and Diffusion of a Sainly Cult (c. 300-c. 800)*, Basingstoke, Hampshire, 2013.
- M. Batllori, *Arnau de Vilanova. Obres catalanes. I. Escrits religiosos*, Barcelona, 1947 (reimpr., Barcelona, 1987).
- M. Bianchini, M. Vitti, «La basilica di San Michele Arcangelo al VII miglio della via Salaria alla luce delle scoperte archeologiche», *Rivista di Archeologia Cristiana* 79 (2003) 173-242.
- H. Bonet Rosado, *El Tossal de Sant Miquel de Lliria*, Valencia, 1995.
- H. Bonet, C. Mata, «Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición», *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18 (1997) 115-146.

---

seo valentina, cuya primera piedra se colocó en 1262 (ibíd., 2), se construyera *ex novo* la capilla dedicada a San Miguel. Dado el escaso margen de tiempo que debió mediar entre la construcción de las naves laterales de la catedral (erigidas normalmente en las últimas fases constructivas de estos edificios) y el pontificado del obispo Gastó, no parece razonable pensar que la capilla se encontrara ya en un estado que aconsejara su renovación. En todo caso podría aducirse el deseo de aumentar su dignidad o magnificencia, lo que es también perfectamente coherente con la idea que aquí defendemos. Queremos agradecer al profesor Mateu Rodrigo sus valiosas indicaciones sobre esta cuestión.

<sup>155</sup> A las que debemos añadir su ubicación hacia el occidente respecto a la comentada iglesia de Santa María, si bien su posición relativa es claramente hacia el suroeste. Sobre estas cuestiones, *vid.* Otranto 2007, n. 18; Heinz 2007, 51s.

- A. Bonnery (1997), «Les sanctuaires associés de Marie et Michel», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 28 (1997) 11-20.
- G. Boto Varela, «Mulier Amicta Sole. Acotaciones al programa apocalíptico de la catedral tardorrománica de León», en J. I. Ignacio de la Iglesia Diarte (coord.), *Mileranismos y milenaristas en la Europa Medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1998, 327-348.
- G. Boto Varela, «Cénit y eclipse de la mujer apocalíptica. Los atributos astrales en la iconografía mariana de la Baja Edad Media», *Lambard. Estudis d'art medieval* 15 (2002-2003) 53-85.
- J. M. Bover, «La Asunción de María en el *Transitus W* y en Juan de Tesalónica», *Estudios Eclesiásticos* 20 (1946) 415-433.
- F. Cabestany i Fort, M<sup>a</sup>. T. Matas i Blanxart, «Advocació de Sant Miquel a les capelles dels castells de la marca del Gaià i del Penedès (s. X-XI)», *Lambard: Estudis d'art medieval* 10 (1997) 141-150.
- E. Cánovas, F. Piñero, *Arnaldo de Vilanova. Escritos condenados por la Inquisición*, Madrid, 1976.
- J. Cardim Ribeiro, «Endovellicus», en J. Cardim Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, 79-90.
- J. Carreras i Artau, «Pròleg», en M. Batllori (ed.), *Arnau de Vilanova. Obres catalanes. I. Escrits religiosos*, Barcelona, 1987, 11-49.
- J. M. Castro Carracedo, *Tipología y caracterización del pensamiento apocalíptico en la literatura medieval inglesa*, Salamanca, 2011.
- J. I. Catalán Martí, «El Arcángel San Miguel de Lliria en la estampa valenciana», en J. Hermosilla (dir.), *Lliria, Historia, Geografía y Arte*, 2, Valencia, 2011, 333-345.
- A. Civera Marquino, «Descripció dels espais: monestir, església i espais musicístics», en *Sant Miquel de Lliria*, Valencia, 2006, 25-50.
- A. Civera Marquino, «Real Monasterio de Sant Miquel», en J. Hermosilla (dir.), *Lliria, Historia, Geografía y Arte*, 2, Valencia, 2011, 323-332.
- N. Cohn, *En pos del Milenio* (trad. esp.), Madrid, 1993.
- S. Coviaux, «Saint Michel en Scandinavie au Moyen Âge», en P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 63-80.
- P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal. Du VIe au XIIe siècle*, Coimbra, 1947.
- R. le Deaut, s.v. *Asunción*, *Enciclopedia de la Biblia*, I, Barcelona, 1966, cols. 903s.
- S. Domènech García, «Iconografía de la mujer del Apocalipsis como imagen de la Iglesia», en R. García Mahiques y V. F. Zuriaga Senent (eds.), *Imagen y cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*, I, Valencia, 2008, 563-580.
- L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire* II, Paris, 1892, version digital <https://ia601009.us.archive.org/17/items/duchesne02/duchesne2.pdf>. [acceso: 29.11.2014].
- F. Eiximenis, *De Sant Miquel Arcàngel* (Valencia, 1392), ed. de C. J. Wittlin, Barcelona, 1983.
- M. Eliade, *Imágenes y Símbolos* (trad. esp.), Madrid, 1974a.
- M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (trad. esp.), Madrid, 1974b.

- M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (trad. esp.), Barcelona, 1992.
- J. Escrig Fortanete, *Llucena: una historia de l'Alcalatén: sociedad, poblamiento y territorio*, Castellón, 1998.
- F. Español, «Culte et iconographie de l'architecture dédiés a Saint-Michel en Catalogne», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuixà* 18 (1997) 175-186.
- J. A. Estrada, «Las primeras comunidades cristianas», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 2006, 123-187.
- F. Fábrega Grau, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, I, Madrid-Barcelona, 1953.
- F. J. Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón-Oviedo, 2005.
- I. Fernández Terricabras, «Montserrat, montagne sacrée. Spiritualisation du territoire montagnard dans un massif catalán (XVIe-XVIIIe siècles)», en S. Brunet, D. Julia y N. Lemaître (eds.), *Montagnes sacrées d'Europe. Actes du colloque «Religion et montagnes»* (Tarbes, 2002), París, 2005, 192-205.
- M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozárabes*, París, 1912, versión digital <https://archive.org/details/lelibermozarabic06cath> [acceso: 25-6-14]
- C. A. Ferreira de Almeida, F. G. Almeida Lopes, «Eja (Entre-os-Rios). A Civitas e a Igreja de San Miguel», *Portugalia*, Nova sèrie, 2-3 (1981-1982) 131-139.
- S. García Lasheras, «San Miguel Arcángel en la imaginería gótica oscense», *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Inst. de Estudios Altoaragoneses* 113 (2003) 277-292.
- C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Valladolid, 1966.
- M. Gómez i Sahuquillo, «L'ermita romanicogòtica de Sant Miquel de Corbera (València)», *Lambard: Estudis d'art medieval* 18 (2005-2006) 159-180.
- M. de Gouveia, «S. Miguel na religiosidade moçarabe (Portugal, séc. IX-XI)», en P. Bouet, G. Otranto A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 81-112.
- J. Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996.
- A. Heinz, «Saint Michel dans le Monde Germanique. Histoire-culte-liturgie», en P. Bouet, G. Otranto A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 39-55.
- W. Hendriksen, *Comentario al Nuevo Testamento. Colosenses, Filemón* (trad. esp.), Bogotá, 2007.
- P. Henriët, «Protector et defensor ómnium. Le culte de Saint Michel en Péninsule Ibérique (Haut Moyen Âge)», en P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 113-131.
- J. Hinojosa Montalvo, *Jaime II y el esplendor de la Corona de Aragón*, Donostia, 2006.
- R. Jimeno Aranguren, *El culto a los santos en la cuenca de Pamplona (siglos V-XVI): estratigrafía hagiomímica de los espacios sagrados urbanos y rurales*, Pamplona, 2003.
- R. F. Johnson, *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, Woodbridge, 2005.
- G. Jones, «The cult of Michael the Archangel in Britain. A survey, with some thoughts on the significance of Michael's May feast and angelic roles in healing and baptism», en

- P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 147-182.
- V. Juhel, C. Vincent, «Culte et sanctuaires de Saint Michel en France», en P. Bouet, G. Otranto A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 183-207.
- S. Lambrino, «Le dieu lusitanien Endovellicus». *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français du Portugal* 15 (1951) 93-147.
- A. I. Lapeña, «Santos y devociones preferidas en Aragón en los siglos de esplendor del canto gregoriano», en L. Prensa, P. Calahorra (coords.) *IX-X Jornadas de Canto Gregoriano*, Zaragoza, 2006, 13-52.
- D. Lassandro, «Culti precristiani nella regione garganica», en M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano, 1983, 199-209.
- J. Le Goff, J.-C. Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval* (trad. esp.), Madrid, 2003.
- R. Lebrun, «La religiosidad y lo sagrado en la Anatolia antigua y en los cultos de Asia Menor», en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, 1995, 21-39.
- H. Leclercq, s.v. *Michel (culte de saint)*, *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de Liturgie*. XI, 1, Paris, 1933, cols. 903-907.
- J. A. Llibrer Escrig, *El finestrall gòtic: l'església i el poble de Llíria als segles medievals*, Valencia, 2003.
- J. A. Llibrer Escrig, «La iglesia de Santa María o de La Sang», en J. Hermosilla (dir.), *Llíria: Historia, Geografía y Arte*, II, Valencia, 2011, 210-227.
- A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península ibérica*, 3 vols., León, 1973
- L. López, «El Poder Religioso en el Paisaje Europeo Occidental», *Agali Journal. Journal of Social Sciences and Humanities* 2 (2012) 59-75.
- C. Mango, «St. Michael and Attis», *Deltion tēs Christianikēs Archaïologikēs Hetaierías*, 12 (1984-1986) 39-62.
- F. Marco Simón, «Procopio, Bell. 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos», en F. J. Presedo, P. Guinea, J. M. Cortés y R. Uría (eds), *Χαῖρε. II Reunión de historiadores del mundo griego* (Sevilla, 1995). Sevilla, 1997, 497-511.
- L. Martí Ferrando, *Historia del real monasterio de San Miguel de Liria*, s/l., ca. 1974.
- M. Martínez de Aguirre Aldaz, «La portada de San Miguel de Estella. Estudio iconológico», *Príncipe de Viana* 173 (1984) 439-462.
- B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.
- B. McGinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal* (trad. esp.), Barcelona, 1997.
- M<sup>a</sup>. L. Melero Moneo, «La Mujer Apocalíptica y San Miguel: modelos miniados en San Miguel de Estella», *Ephialte* 4 (1994) 166-173.
- J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova*, Barcelona, 1997.

- M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones* (trad. esp.), Madrid, 1978.
- J. Michel, s.v. *Engel II (jewish)*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Stuttgart, 1962, cols. 60-97.
- A. M. Miranda Duque, «Arqueología del espacio simbólico en el concejo de Salas (Asturias). Dos montes sagrados: El Visu y el Picu Muxagre y el culto a Taranus», *Territorio, Sociedad y Poder* 1 (2006) 205-220.
- H. Moreu-Rey, «La Dévotion à saint Michel dans les pays Catalans», en M. Baudot (ed.), *Millénaire Monastique du Mont Saint-Michel. III. Culte de Saint-Michel et pèlerinages au mont*, Paris, 1971, 369-388.
- S. Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (trad. esp.), Madrid, 1997.
- R. Narbona Vizcaíno, «Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia Medieval», *Saitabi* 46 (1996) 293-319.
- J. M. Nieto Soria, I. Sanz Sancho, *La época medieval: Iglesia y cultura*, Madrid, 2002.
- G. Otranto, «Il Liber de apparitione, il santuario di san Michele sur Gargano e i Longobarde del Ducato di Benevento», en M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milán, 1983, 210-245.
- G. Otranto, «Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa», en R. Barcellona y T. Sardella (eds.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoro*, Soveria Mannelli, 2003, 329-360.
- G. Otranto, «Note sulla tipología degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale, en P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 385-415.
- G. Otranto, C. Carletti, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari, 1990.
- G. Peers, «The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and Ancient Art», *Byzantion* 48 1 (1998) 110-120.
- J.-M. Picard, «La diffusion du culte de Saint Michel en irlande Médiévale», en P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 133-146.
- J. M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Alicante 1996<sup>3</sup>.
- J. Ries, *El símbolo sagrado* (trad. esp.), Barcelona, 2012.
- M. Rodrigo Lizondo, «La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova», *Dynamis* 1 (1981) 241- 273.
- M. Rodrigo Lizondo, «La heráldica en la puerta de los Apóstoles de la catedral de Valencia», *Archivo de Arte Valenciano* 94 (2013) 17-28.
- P. Rodríguez Barral, «Eiximenis y la iconografía de San Miguel en el gótico catalán», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 46 (2005) 111-124.
- P. Rodríguez Barral, «La justicia del más allá: su proyección visual en el retablo de los Puixmarín de la catedral de Murcia», *Miscelánea Medieval Murciana* 29-30 (2005-2006) 65-74.



- P. Rodríguez Barral, *La justicia del más allá. Iconografía en la Corona de Aragón en la baja Edad Media*, Valencia, 2007.
- J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes*, Leiden, 1977.
- O. Rojdestvensky, *Le culte de Saint Michel et le Moyen Age Latin*, Paris, 1922.
- F. Rosalén Igual, «La religiositat popular en un santuari supracomarcal: El cas de sant Miquel de Lliria», *1er Congrés d'estudis comarcals del Camp de Túria*, Valencia, 1991, 103-133.
- F. Rosalén Igual, «Evolució històrica del Reial Beateri de Sant Miquel», en AA.VV., *Sant Miquel de Lliria*, Valencia, 2006, 21-24.
- A. Rubio Vela, M. Rodrigo Lizondo, «Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa-hospital i els seus llibres», *Quaderns de Filologia* 1 (1984) 327-341.
- E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898 (reimpr. Torino, 1963).
- E. Sánchez Santos, «La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos (1139-1917)», *Anthologia Annu* 43 (1996) 287-586.
- J. Sanchis Sivera, *La Catedral de Valencia. Guía histórica y artística*, Valencia, 1909.
- F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, Valencia, 1987.
- P. Santonja, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos», *Revista de Historia Medieval*, 14 (2003-2006) 209-227.
- A. de Santos Otero, s.v. *Asuncionistas, apócrifos*, *Enciclopedia de la Biblia*, vol. I, Barcelona, 1966, cols. 904-907.
- A. Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición. Siglos XVI al XIX*, Madrid, 2003.
- C. Sarthou y Carreres, «Provincia de Valencia, II», en F. Carreras y Candi (dir.), *Geografía General del Reino de Valencia*, Barcelona, s/a.
- V. Saxer, «Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michael en Orient jusqu'à l'icônoclasme», en I. Vazquez Janeiro (ed.), *Noscere Sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore*, I, Roma, 1985, 357-426.
- I. Seco Serra, «Santuarios betílicos en la protohistoria peninsular: el caso de San Miguel de Liria», en T. Tortosa Rocamora et alii (coords.), *Debates en torno a la religiosidad protohistórica*, Madrid, 2010, 169-175.
- M. Sensi, «Santuari e culto di S. Michele nell'Italia centrale», en P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, 2007, 241-280.
- R. Serra i Rotés, «Les pintures romàniques de Sant Pau de Casserres», *L'Erol* 10 (1984) 27-29.
- L. Schwartz, «Gargano Comes to Rome: Castel Sant'Angelo's Historical Origins», *The Journal of Ecclesiastical History* 64 3 (2013) 453-475.
- D. Uriel, «El cerro de San Miguel de Liria, ¿solar de la Gran Edeta?», *Archivo de Arte Valenciano*, 10 (1924) 75-85.
- S. de la Vorágine, *La leyenda dorada*, J. M. Macías (ed.), Madrid, 1982 (reimpr. Madrid, 2011).
- J. de Vries, *La religion des celtes* (trad. fr.), París, 1977.
- M. Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María* (trad. esp.), Madrid, 1991.