

Guillem Gavalda Mestres

PLASTICIDAD CROMÁTICA
EN LA DESCRIPCIÓN GEMOLÓGICA
DEL «FORTALITIVM FIDEI» DE ALFONSO DE ESPINA*

I. INTRODUCCIÓN

El *Fortalitium Fidei* (1458-1460) de Alfonso de Espina, O.F., es uno de los tratados latinos de polémica religiosa con más reputación en la Europa premoderna, cuyo principal eje temático consiste en una apología del cristianismo y, por consiguiente, en una reprobación de las otras religiones establecidas en Castilla. Precisamente, gran parte de los testimonios manuscritos y editoriales del tratado coinciden en un mismo proyecto iconográfico, la representación de la «Fortaleza de la Fe» asediada por los enemigos espirituales del catolicismo: herejes, judíos, sarracenos y demonios. Esta tradición figurativa parece comprometerse con el plan alegórico que Alfonso de Espina ideó en el *probemium* de su obra: estilizar los cinco volúmenes de *Fortalitium Fidei* como las cinco torres de la «Fortaleza de la Fe»¹.

Además, en la quinta consideración del cuarto libro del tratado, titulada *De concordia et discordia legis Machometi cum lege Christi in articulis fidei et in preceptis*, se analizan, a partir de doce artículos, las similitudes y diferencias entre las leyes cristianas y las musulmanas. Concretamente, la introducción de cada uno de estos doce artículos ofrece una exposición gemológica que parece tener ciertos matices simbólicos. Así pues, en este estudio se pretende explorar tres proposiciones hermenéuticas en relación con

* Este estudio fue elaborado como parte de «El Talmud Latino: edición y estudio del dossier» [PID2020-112592GB-I00] en la Universidad Autónoma de Barcelona; con la beca FPI 2021 [PRE2021-101106], concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación; y como parte del Grupo de Investigación de la Generalitat de Catalunya «Islamolatina. Dimensiones Interculturales del pensamiento medieval y moderno» [SGR 00152] en la Universidad Autónoma de Barcelona.

1. Sobre algunas consideraciones de la tradición iconográfica del *Fortalitium Fidei*: Falk 2007, pp. 17-129.

estos doce artículos desarrollados en el *Fortalitium Fidei* de Alfonso de Espina:

1. que Alfonso de Espina parece tener un verdadero compromiso en atravesar su obra con una retórica alegórica;
2. que la *Postilla super Apocalypsim* de Hugues de Saint-Cher (1200-1263), O.P., organiza el material descriptivo en la exposición gemológica de Alfonso de Espina; y
3. que dicho material exegético garantiza una aproximación metafórica, esencialmente colorista, al texto.

Es más, esta descripción mineralógica parece recuperar un símbolo escatológico muy específico: la ciudad sagrada de Nueva Jerusalén del *Apocalipsis* de San Juan. A este respecto, la «Ciudad de Dios» y la «Fortaleza de la Fe» parecen ofrecer una misma experiencia imaginativa: el edificio espiritual del cristianismo. Por todo esto, Alfonso de Espina aprovecha la descripción de las doce piedras preciosas de los fundamentos de Nueva Jerusalén para enfrentar las virtudes cristianas contra los errores del islam. En otras palabras, cada una representa simbólicamente un principio de la espiritualidad cristiana.

2. ANÁLISIS

1. Es innegable la predisposición de Alfonso de Espina a explorar los principios poéticos del *Apocalipsis* de San Juan en el *Fortalitium Fidei*². Sin embargo, concretamente, la quinta consideración del *De bello sarracenorum* parece establecer un diálogo muy oportuno entre las simbologías profética y escatológica que representan la «Fortaleza de la Fe» y la Baja Edad Media castellana. En efecto, la génesis de los estatutos de limpieza de sangre³, las dinámicas de coacción cristianas⁴, el efervescente tránsito espiritual entre religiones⁵, el problema dinástico de Martín el Humano y el

2. Si bien, a partir del siglo XIII creció la producción de textos sobre la llegada del Anticristo y el fin del mundo, fue en el siglo XV cuando estos temas empezaron a explorarse de un modo más efusivo. La obra de Alfonso de Espina está atravesada por las lecturas escatológicas y tendencias formales de la época. Cfr. Randolph 1975, pp. 76-100; McMichael 2006, p. 224.

3. Sicroff 1960, pp. 100-1; Sicroff 1985, pp. 96-101; Rodríguez 2017, pp. 150-63.

4. Nieto Soria 1996, pp. 179-86; Rábade Obradó 1999, pp. 369-80; Suárez Bilbao 2004, pp. 465-74.

5. Entre otras, tanto el pogromo de 1391 como las campañas predicativas de Vicent Ferrer para la promulgación de las Leyes de Ayllón promovieron ese fenóme-

Interregno catalanoaragonés⁶, o, entre otras, las polarizadas nuevas sensibilidades dentro de la Iglesia católica⁷ acabaron materializándose en una producción de textos de predicación cuyo diseño retórico disputaba y polemizaba sobre el problema social castellano y europeo⁸. Alfonso de Espina parece atender a esta sensibilidad literaria, inspeccionando y recuperando los símbolos escatológicos del *Apocalipsis* con el fin de caracterizar la situación histórica del siglo XV⁹. En este sentido, el tratado del *Fortalitium Fidei* recoge estos principios, de ahí que la decisión de entregarse plenamente a la reflexión de un símbolo escatológico, como lo es la «Nueva Jerusalén», parezca deliberada. Así pues, es posible que toda la quinta consideración del cuarto libro del *Fortalitium Fidei* constituya uno de los proyectos retóricos más reseñables con los que Alfonso de Espina erige su tratado. Además, la eficacia poética de la alegoría de «Fortaleza de la Fe», sin lugar a duda, alcanza tal significación que acaba vertebrando toda la composición del *Fortalitium Fidei* y, visto que el programa retórico de las doce piedras preciosas constituye una alegoría arquitectónica, es indiscutible entrever que Alfonso de Espina pretende establecer ciertas relaciones simbólicas en su exposición.

Para empezar, la descripción de la Nueva Jerusalén se inscribe en un marco retórico apocalíptico, cuyo desenlace es la destrucción del mundo antiguo, tiranizado por Satanás, y la restauración de un nuevo orden. Este escenario caracteriza a la Nueva Jerusalén como el eje de la restauración cósmica, descendiendo de los cielos y dispuesta para la humanidad¹⁰. En

no de conversiones multitudinarias. Cfr. Fernández Suárez 1992, p. 32; Contreras 1995, p. 458; Rábade Obradó 1999, pp. 370-5; Corral 2014, pp. 65-6.

6. Abella et al. 2012, pp. 61-71; Morelló 2012, pp. 245-7; Navarro 2012, pp. 50-9.

7. La adopción de nuevos valores en las campañas de evangelización resultó en la aparición de órdenes mendicantes. Igualmente, el abandono de la litúrgica tradicional estimuló espiritualidades que se acercaban a la ascética, la mística y la peregrinación. Ríos 1993, pp. 130-3.

8. Algunas de las narrativas castellanas del siglo XV que exploraron estos temas pueden encontrarse en: Jerónimo de Santa Fe, *Contra Judaeos* (1414); Pablo de Santa María, *Scrutinium scripturarum* (1434); Pedro de la Caballería, *Zelus Christi contra Judaeos et Sarracenos infideles* (1450); et cetera.

9. Sobre algunas de las principales consideraciones y bibliografía sobre la influencia del *Apocalipsis* de Juan en la espiritualidad medieval, véase la colección de ensayos editada por Emmerson-McGinn 1992.

10. Uno de los símbolos más reseñables en la construcción retórica de Nueva Jerusalén está prefigurada en la imagen de la esposa adornada para su marido (*Rev. 21:2: et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut spon-*

este sentido, la Nueva Jerusalén configura el restablecimiento de la comunidad cristiana y simboliza la comunión entre el mundo supracelstial y el terrenal. Asimismo, y más importante, parece establecerse una analogía entre la «Ciudad de Dios» y la «Tierra Prometida» a partir de la exploración del mismo topos: las piedras de los fundamentos de la Nueva Jerusalén representando los doce Apóstoles y las gemas de la coraza del Sumo Sacerdote representando las doce tribus de Israel¹¹.

2. Por lo que se refiere a la descripción de los fundamentos de la Nueva Jerusalén, el texto corresponde a *Apoc.* 21:19-20, donde se significa las bases de la «Ciudad de Dios» a partir de las doce piedras preciosas que prosiguen: jaspe, zafiro, calcedonia, esmeralda, sardónico, sardio, crisolito, berilio, topacio, crisoprasa, jacinto y amatista. Es más, Alfonso de Espina siempre reproduce las glosas de la *Postilla super Apocalypsim* de Hugues de Saint-Cher¹², sin mencionarlas, al principio de cada uno de los doce artículos¹³.

sam ornatam viro suo). Esta imagen pretende significar a Nueva Jerusalén como Nueva Israel. Por consecuencia, se establece un paralelismo antitético con la destrucción de Babilonia, personificada en la ramera sentada sobre la bestia escarlata y adornada con joyas. Cfr. Draper 1988, pp. 42-3.

11. Se establecen ciertos paralelismos entre las doce piedras preciosas de la coraza del Sumo Sacerdote (*Ex.* 28:17-21: *ponesque in eo quattuor ordines lapidum in primo versu erit lapis sardius et topazius et zmaragdus in secundo carbunculus sapphyrus et iaspis in tertio ligyrius achates et amethystus in quarto chrysolithus onychinus et berillus inclusi auro erunt per ordines suos*) y los fundamentos de Nueva Jerusalén (*Rev.* 21:19-20: *fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata fundamentum primum iaspis secundus sapphyrus tertius carcedonius quartus zmaragdus quintus sardonix sextus sardius septimus chrysolithus octavus berillus nonus topazius decimus chrysoprassus undecimus hyacinthus duodecimus amethystus*) a pesar de tratarse de distintas gemas. Parece haber cierto debate académico sobre el posible simbolismo zodiacal que representarían las piedras preciosas descritas en la Biblia (Charles 1920, pp. 315-6; Reader 1981, pp. 433-57), sin embargo, no está claro si la retórica del *Apocalipsis* establece estas relaciones. Cfr. Draper 1988, p. 44; Pichanicová 2021, pp. 28-31.

12. Sobre la obra de Hugues de Saint-Cher, véase Lerner 1985, pp. 157-89. Especial atención merece Bataillon et al. 2004.

13. Con el fin de facilitar la comparación de ambas propuestas retóricas, ofrezco la transcripción correspondiente a una fracción de la parte inicial de las tres primeras piedras preciosas: jaspe, zafiro y calcedonia. Por un lado, ofrezco la edición de Straßburg (Jean Mentelin) [ante 1472] del *Fortalitium Fidei* de Alfonso de Espina y, por el otro, de la edición de Venzia (Nicolaum Pezzana) [1703] de la *Postilla Super Apocalypsim* de Hugues de Saint-Cher.

Alfonso de Espina,
Fortalitium Fidei, IV, V
 Straßburg (Jean Mentelin) [ante 1472]

Hugues de Saint-Cher,
Postilla super Apocalypsim XXI
 Venezia (Nicolaum Pezzana) [1703]

JASPE	Item per iaspidem figuratur prima uirtus theologica, que est fides, que nunquam in Sanctis marcessit, sed semper manet in uirore boni operis, sic iaspis uiridis coloris est. In illis quidem marcida est, ymmo mortua qui fidem habent et non cum fide opera (...). (f. 158v)	Et fundamentum primum iaspis.] Haec est fides quae nunquam in Sanctis marcescit, sed semper permanet in virore boni operis. In illis quidem marcida est, immo mortua: qui fidem habent & non fidei opera (...). (f. 426v)
ZAFIRO	Item per hunc lapidem preciosum figuratur secunda uirtus theologica, que est spes sanctorum, qui per celicam conuersationem celo sereno sunt similes, sicut saphirus, et ueri solis radiis percussi qui radii sunt amoris insignia, que in sua conuersacione et in sua Passione, Resurrectione et Ascensione ostendit in se (...) (f. 159v)	Sapphyrus.] Haec est spes sanctorum, qui per celicam conversationem coelo sereno sunt similes, sicut sapphyrus, & in sua Passione, Resurrectione, & Ascensione ostendit Dominus in se (...). (f. 426v)
CALCEDONIA	Predictus lapis, secundum Ysidorum, est ex lapidibus ardentibus similis palenti lucerne, ut dicit hic Glosa. Calefactus autem a sole, uel digitorum atteritu palias et kartarum fila a se rapere dicitur (...) (f. 160v)	Tertium Calcedonius.] Ut dicit Isidorus, ejusdem virtutis est, cujus ligurius, sed tamen vilior, & est ex lapidibus ardentibus similis pallenti lucernae, ut dicit in Glosa. Calefactus a sole, vel digitorum atriru paleas & chartarum folia ad se rapere dicitur (...) (f. 426v)

Este material exegético le permite, no solamente vertebrar su discurso a partir de una influyente autoridad teológica, como lo es el dominico francés, sino también disfrutar de las herramientas retóricas que constituyen la glosa¹⁴. En efecto, Hugues de Saint-Cher ofrece una descripción concisa sobre las propiedades físicas y metafísicas de cada piedra preciosa, siguiendo la estela de una extensa tradición de textos patrísticos¹⁵, así

14. Sin lugar a duda, Alfonso de Espina tuvo que haber consultado algún manuscrito de la *Postilla* de Hugues de Saint-Cher, puesto que las ediciones de la obra se produjeron entre 1482 y 1703, tiempo después de la confección del *Fortalitium Fidei*. Sobre el potencial manuscrito que Alfonso de Espina debió utilizar, no existe ninguna información esclarecedora hasta el momento. Sobre los manuscritos y las ediciones de la *Postilla*: Carra de Vaux 2004, pp. 46-7; Stirnemann 2004, p. 40.

15. La escolástica medieval del siglo XIII desarrollada por autores como Guilberto Noguent, Hugues de Saint-Cher, Tomás de Aquino o Vincent de Beauvais parece

como de algunas formalidades de los lapidarios medievales¹⁶. Y Alfonso de Espina, suscribe su narrativa a estos mismos cánones retóricos. Si bien Alfonso de Espina parece aprovechar las herramientas expresivas de la *Postilla* de Hugues de Saint-Cher y, por extensión, del *Apocalipsis* de San Juan, merece la misma atención significar ambas propuestas conceptuales. Tanto el eje alegórico del *Fortalitium Fidei* como la imagen profética del *Apocalipsis* pretenden establecer una estrategia reparadora ante el inminente cataclismo universal, para San Juan el Armagedón y para Alfonso de Espina la depravación espiritual del siglo XV. Así pues, el símbolo arquitectónico de la ciudadela sagrada simboliza el remedio último del cristianismo. No obstante, mientras que la «Ciudad de Dios» materializa una solución conclusiva a la destrucción mundial, la «Fortaleza de la Fe» representa un símbolo de resistencia ante la crisis moderna. Sin lugar a duda, Alfonso de Espina, sabedor de los textos bíblicos, dispuso su obra a partir de estos patrones poéticos concretos, con el fin de formular y reimaginar una restauración del territorio castellano¹⁷.

Dicha propuesta emocional parece responder también a una estilización deliberada del diseño formal de la quinta consideración del *De bello saracenorum*. Muy posiblemente, el método compositivo de la *Postilla* de Hugues de Saint-Cher, que Alfonso de Espina reproduce, tiene ciertas resonancias de la glosa del *In Apocalypsim Joannis* de Ricardo de San Víctor (1110-1173)¹⁸, cuya interpretación exegética concurría con un especial compromiso por la plasticidad retórica del lenguaje bíblico¹⁹. Sin embargo, el empleo del lenguaje en la glosa de Hugues de Saint-Cher sugiere un diálogo referencial con la tradición bíblica y clásica. En este sentido, Hugues de Saint-Cher destina a la descripción de cada piedra preciosa una inspección enciclopédica y, por consecuente, el texto despliega una mayor

estar vinculada a un cierto sentido historicista y pedagógico. Consecuentemente, los escritos agustinianos fueron profundamente explorados por los enciclopedistas de la Plena Edad Media. Cfr. Vergara 2000, pp. 424-33.

16. Algunas teorizaciones sobre las gemas preciosas, estudiadas desde la filosofía natural, se incorporaron a ciertas propuestas hermenéuticas de la Biblia. Por estas razones la ciencia mineralógica se concretó, eventualmente, como un instrumento para acceder a Dios, por ejemplo, ya desde obras como las de San Epifanio de Chipre o Basilio de Cesarea hasta Marbodo o Alfonso X. Cfr. Nieto Ibáñez 2007, pp. 99-107; Pasero 2017, pp. 336-41.

17. Sobre algunas consideraciones de alegorías religiosas propuestas en la simbología arquitectónica del castillo, ver: Whitehead 2003, pp. 87-90.

18. Sobre algunas propuestas estéticas de Ricardo de San Víctor, ver: Palmén 2016, pp. 239-49.

19. Kraebel 2012, pp. 329-30.

tridimensionalidad en su exposición²⁰. En este sentido ambos teólogos, Ricardo de San Víctor y Hugues de Saint-Cher y, por extensión, Alfonso de Espina escenifican cada piedra preciosa con una analogía poética: el jaspe verde como un brote despuntando; el zafiro azul como un cielo sereno; la calcedonia pálida como un fuego de lámpara; la esmeralda verde amargo como los boscajes; el sardónico tricolor es negra, blanca y roja como los hombres mundanos, el candor de la conciencia y el ardor del martirio; el sardio rojo y espeso como la sangre; el crisolito dorado como los destellos del mar cristalino; el berilio glauco como la gracia; el topacio áureo y transparente como el esplendor del sol; la crisoprasa cetrina como el zumo de puerro coagulado; el jacinto rojizo, evanescente y resplandeciente con la luz; y, finalmente, la amatista purpura y violeta como una rosa en flor con vetas parecidas a unas llamaradas de vino.

Esta descripción colorista dota de una inusual vivacidad plástica la obra de Alfonso de Espina. Si bien la alegoría de la «Fortaleza de la Fe» se particulariza con propuestas metafóricas muy circunstanciales dentro del *Fortalitivm Fidei*²¹, en este caso, la voluntad del autor de completar su proyecto literario con una fuente, cuya capacidad poética es indiscutible, es, al menos, sospechosa. En este sentido, el compromiso estético de Alfonso de Espina, en la descripción multicolor de los fundamentos de Nueva Jerusalén y, por ende, de la «Fortaleza de la Fe», no parece azaroso.

3. Dichas elecciones hermenéuticas implican un desafío metodológico en la coordinación del proyecto retórico de la *Postilla* en el tratado del *Fortalitivm Fidei*. Por un lado, la perspectiva enciclopedista de la glosa de Hugues de Saint-Cher permite a Alfonso de Espina planificar su proyecto literario sin interrumpirlo formalmente y, por otro, la propuesta metafórica de la descripción de las piedras preciosas proporciona herramientas estéticas para la puesta escénica del tratado castellano. Sea como sea, esta densidad poética, concentrada en la quinta consideración, lleva a dos reflexiones: la primera, que dichas resoluciones retóricas, como ya se ha señalado, deben tener un impacto conceptual en el diseño alegórico de la «Fortaleza de la Fe», y, la segunda, que las doce analogías empleadas revelan una función narrativa subyacente²². Sobre esta segunda premisa debe esta-

20. Por ejemplo, aparte de la tradición bíblica, Hugues de Saint-Cher tiene un gran compromiso con las descripciones de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla para con las presentaciones cromáticas de las doce piedras preciosas de Nueva Jerusalén.

21. Principalmente en el *probemium* de su obra, donde Alfonso de Espina vincula directamente la pentalogía del *Fortalitivm Fidei* con un castillo de cinco torres.

22. La influencia del *Symbolum Apostolorum* en la construcción del discurso gemo-lógico de Alfonso de Espina es indudable. Es más, el autor aprovecha cada piedra

blecerse, pues, que existe un sentido del color que conmueve el texto del *De bello sarracenorum* del mismo modo que existe una función simbólica en las alegorías cromáticas de las gemas del *Apocalipsis*²³. Así pues, se emplea la *viriditas* como propiedad mística del florecimiento y la nutrición cósmica en la germinación del jaspé, significando la fe; en la frondosidad y pureza boscosa de la esmeralda, simbolizando la castidad y la virginidad; en la palidez templada y virtuosa del berilio, figurando la justicia; y en los destellos dorados en verdinegro zumo de puerro de la crisoprasa, representando la eternidad. Se explora el azul lumínico y celestial del zafiro como insignia de la esperanza. Se da protagonismo el sardónico tricolor, a partir del ennegrecimiento de su capa inferior, como la humildad. Se expone el blanco cálido y llameante de la calcedonia como la caridad; el dorado vidrioso, marino y centelleante del crisolito como la inocencia bautismal y los prodigios milagrosos; y el resplandor irisado y refulgente del topacio como la contemplación. Se introduce el rojo sangrante del sardio como la pasión y el martirio; el rojizo evanescente y alterable del jacinto como la compasión; y, finalmente, el púrpura rosado de la amatista como la dignidad real²⁴. Estas afinidades que se establecen entre las gemas preciosas, sus colores y los parámetros sensibles del mundo son, sin lugar a duda, el catalizador retórico del texto. Alfonso de Espina entiende el valor simbólico de la écfrasis cromática de las gemas de la Nueva Jerusalén y lo aprovecha para definir las virtudes del cristianismo. En conjunto, cada piedra preciosa tiene un color singular y, por consiguiente, cada color deviene la figura de una virtud teológica del catolicismo.

Si bien la quinta consideración del cuarto libro del *Fortalitium Fidei* podría prescindir de la autoridad de Hugues de Saint-Cher y, por consecuencia, de la concentración multicolor de su exégesis, Alfonso de Espina decide premeditadamente hacer uso de la *Postilla*. Estas razones parecen

preciosa para introducir las doce declaraciones dogmáticas de los artículos de fe, relacionándolos con los correspondientes apóstoles. Sobre la tradición de vincular las doce piedras preciosas de Nueva Jerusalén con el *Symbolum Apostolorum*: Draper 1988, pp. 42-3.

23. Sobre la imaginería de Nueva Jerusalén y sus piedras preciosas, véase Clapton 1899, pp. 1-218; Du Rand 1988, pp. 66-82; Šedinová 2000, pp. 33-42; Pasero 2017, pp. 230-4; Naudé-Miller-Naudé 2020, pp. 4-14; *et caetera*.

24. Sobre los conceptos de *viridis*, *aureus* y *purpureus* y otras aproximaciones de lecturas filosóficas del cromatismo, influenciadas por Aristóteles, en época medieval y moderna, véase Edgerton 1969, pp. 111-8; Maisonneuve 1988, pp. 253-72; Jervis 2013, pp. 176-88. Especial atención a la edición de García Ureña et al. 2022, donde se presentan distintas aproximaciones al color verde en los *corpora* bíblicos hebreos, griegos y latinos.

orientar el diseño del texto, como se ha planteado anteriormente, a unas formalidades poéticas. Ahora bien, la exposición de las disparidades entre las leyes cristiana y musulmana del *Fortalitium Fidei*, que se detallan a continuación de cada piedra preciosa, prosiguen con cierta naturalidad al estilo del autor. Por este motivo, dicha interrupción poética y colorista al principio de cada artículo parece responder a un fin preciso: concretar las doce virtudes dogmáticas del cristianismo con una retórica simbólica. Y, por lo tanto, estilizar la presentación del texto a partir de un lenguaje sugestivo y evocador. Sin embargo, este interés de Alfonso de Espina para con los símbolos de la narración del *Fortalitium Fidei* sugiere ciertas disrupciones en la continuidad formal de todo el tratado. A fin de cuentas, el estudio gemológico y su descripción cromática y simbólica es adyacente a la exposición del texto. Además, los argumentos utilizados para determinar las semejanzas entre el catolicismo y el islam no inciden en ningún momento con las analogías de la «Ciudad de Dios». Por este motivo, las doce digresiones cromáticas introductorias al principio de cada uno de los artículos parecen indicar un plan retórico mayor: la ininterrupción de una imagería simbólica en el tratado del *Fortalitium Fidei*.

3. CONCLUSIONES

La extensiva alegoría de la «Fortaleza de la Fe» y la preocupación de Alfonso de Espina por completarla conceptualmente a través de su obra encajan perfectamente como causas directas de la estilización del lenguaje en la quinta consideración del cuarto libro del *Fortalitium Fidei*. En este sentido, el autor del tratado emplea doce digresiones exegéticas, al inicio de cada uno de los artículos que conforman dicha consideración, con un destacable eje temático: las piedras preciosas de la Nueva Jerusalén. En este sentido, Alfonso de Espina aprovecha las analogías bíblicas sobre el cromatismo de las gemas y las virtudes que representan para especificar la materia de cada sección. En este caso, el empeño en explorar el episodio apocalíptico de la Nueva Jerusalén parece implicar la necesidad de continuar completando y significando la alegoría arquitectónica de su tratado. En definitiva, la restauración de los valores cristianos que Alfonso de Espina defiende queda prefigurada en el simbolismo cromático de las piedras preciosas de la «Ciudad de Dios».

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Alfonso de Espina, *Fortalitium Fidei*, Straßburg, Jean Mentelin, ante 1472.
- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem*, vol. II. *Proverbia-Apocalypsis, Appendix*, ed. R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- Hugues de Saint-Cher, *Postilla super Apocalypsim*, Venezia, Nicolaum Pezzana, 1703.
- Ricardo de San Víctor. *In beati Joannis Apocalypsim libri septem*, Vlaanderen, Theodoricus Martinus Alostensis, 1513 (PL CXCVI. *Richardi a Sancto Victore opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1855).

2. Estudios

- Abella, J et al. 2012. *De Martín I a Fernando I: Itinerario de un compromiso* (1410-1412), en Sesma Muñoz 2012, pp. 61-94.
- Bataillon, L.-J. et al. (ed.). 2004. *Hugues de Saint-Cher* († 1263). *Bibliste et Théologien*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 1).
- Carra de Vaux, B. 2004. *La constitution du corpus exégétique*, en Bataillon et al. 2004, pp. 43-63.
- Charles, R. H. 1920. *The Revelation of St. John*, Edinburgh, T. & T. Clark.
- Clapton, E. 1899. *Precious stones of the Bible: Descriptive and symbolical*, London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co.
- Contreras, J. 1995. *Judíos, judaizantes y judeoconversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión*, en A. Alcalá (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid, Ámbito, pp. 457-77.
- Corral, N. 2014. *El pogrom de 1391 en las Crónicas de Pero López de Ayala*, en «Ab initio», 10, pp. 61-75.
- Draper, J. A. 1988. *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, en «Neotestamentica», 22, pp. 41-63.
- Edgerton, S. Y. 1969. *Alberti's Colour Theory: A Medieval Bottle without Renaissance Wine*, en «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 32, pp. 109-34.
- Emmerson, R. K. - McGinn, B. 1992. *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Falk, B. 2007. *Assaults on the Faith: Imagining Jews and Creating Christians in the Late Middle Ages*, New Brunswick New Jersey (Tesis doctoral).

- Fernández Suárez, L. 1992. *Iglesia y judíos. Matizaciones en la responsabilidad de la expulsión*, en «Anuario de historia de la iglesia», 1, pp. 27-38.
- García Ureña, L. et al. 2022. *The Language of Colour in the Bible. Embodied Colour Terms Related to Green*, Berlín-Boston, De Gruyter.
- Jervis, W. 2013. *German Colour Terms: A Study in their Historical Evolution from Earliest Times to the Present*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins (Studies in the History of the Language Sciences 119).
- Kraebel, A. 2012. *Richard of St Victor. On the Apocalypse of John (Selections)*, en «Interpretation of Scripture: Theory», pp. 327-70.
- Lerner, R. E. 1985. *Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of Hugh of St Cher*, en *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell (Studies in Church History: Subsidia 4), pp. 175-89.
- Maisonneuve, R. 1988. *Le symbolisme sacré des couleurs chez deux mystiques médiévales: Hildegarde de Bingen et Julienne de Norwich*, en «Senefiance: Les couleurs au Moyen Âge», 24, pp. 253-72.
- McMichael, S. J. 2006. *The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the Fortalitium Fidei of Friar Alonso de Espina (d. 1464)*, en «Medieval Encounters», 12, pp. 224-73.
- Morelló, J. 2012. *Las relaciones monarquía-papado en la etapa final del Gran Cisma y la sucesión de dos modelos distintos de transferencia fiscal en la Corona de Aragón*, en Sesma Muñoz 2012, pp. 233-64.
- Naudé, J. - Miller-Naudé, C. 2020. *The Septuagint Translation as the Key to the Etymology and Identification of Precious Stones in the Bible*, en «HTS Theological Studies», 76.4, pp. 1-17.
- Navarro, G. 2012. *La historiografía moderna del Compromiso de Caspe*, en Sesma Muñoz 2012, pp. 41-60.
- Nieto Ibáñez, J. M. 2007. *El 'Lapidario' griego de San Epifanio de Chipre: mineralogía clásica y tradición bíblica*, en *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. Actas del XXXV Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 4-6 mayo 2006), Roma, Estratto, pp. 99-107.
- Nieto Soria, J. M. 1996. *Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)*, en «La España Medieval», 19, pp. 167-238.
- Palmén, R. 2016. *The Experience of Beauty: Hugh and Richard of St. Victor on Natural Theology*, en «Journal of Analytic Theology», 4, pp. 234-53.
- Pasero, D. 2017. *El Lapidario Cristiano del Códice &-II-16 de la Real Biblioteca de El Escorial: Estudio Interpretativo*, en «Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas», 40, 84, pp. 259-78.
- Pichanicová, V. 2021. «*Lapides Pretiosi Omnes Muri Tui...*» *Use and Representation*

- of Precious Stones in Religious Objects of the Latin West in the Early Middle Ages*, Brno, Masaryk University (Tesis doctoral).
- Rábade Obradó, M. P. 1999. *La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV*, en «La España Medieval», 22, pp. 369-93.
- du Rand, J. A. 1988. *The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21:9-22:5)*, en «Neotestamentica», 22, pp. 65-86.
- Randolph, D. 1975. *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington, University Press of Kentucky.
- Reader, W. 1981. *The Twelve Jewels of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations*, en «Journal of Biblical Literature», 100.3, pp. 433-57.
- Ríos, M. L. 1993. *Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media*, en *Actas de la III Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 3-7 agosto 1992), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 129-60.
- Rodríguez, H. 2017. «*Macula Infamiae*» en los expedientes de limpieza de la Catedral de Toledo (1577-1623), en «Historia y Genealogía», 7, pp. 147-88.
- Šedinová, H. 2000. *The Precious Stones of Heavenly Jerusalem in the Medieval Book Illustration and Their Comparison with the Wall Incrustation in St. Wenceslas Chapel*, en «Artibus et Historiae», 21, pp. 31-47.
- Sesma Muñoz, J. A. (ed.). 2012. *La Corona de Aragón en el Centro de su historia 1410-1412. El Interregno y el Compromiso de Caspe*, Zaragoza, Universidad.
- Sicroff, A. 1960. *Les controverses des Statuts de «Pureté de sang» en Espagne du XV au XVII siècles*, Paris, Didier.
- Sicroff, A. 1985. *Los Estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus.
- Stirnemann, P. D. 2004, *Les manuscrits de la «Postille»*, Bataillon et al. 2004, pp. 31-42.
- Suárez Bilbao 2004. *Cristianos contra judíos y conversos*, en J. I. de la Iglesia (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. *Actas de la XIV Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 4-8 agosto 2003), Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 445-82.
- Vergara, J. 2000. *La didáctica bajomedieval una apuesta por la pedagogía activa*, en «Revista Española de pedagogía», 61, 226, pp. 511-25.
- Whitehead, C. 2003. *Castles of the Mind: A Study of Medieval Architectural Allegory*, Cardiff, University of Wales Press.

ABSTRACT

Chromatic Plasticity in the Gemological Description of Alfonso de Espina's Fortalitium Fidei

This paper aims to discuss some allegorical motives of the fifth consideration of Alfonso de Espina's *Fortalitium Fidei*, that is, *De Bello Sarracenorum*. In this section, the author presents the twelve articles of the Christian faith prefigured as the twelve gemstones of the foundations of Jerusalem. The aesthetics and color analogies of the text are analyzed and, additionally, the relationship between Saint John's *Apocalypse* and the allegory of the Fortress of Faith are studied.

KEYWORDS: *Fortalitium Fidei*, Alfonso de Espina, Hugues de Saint-Cher; Apocalypse, Gemstones.

Guillem Gavalda Mestres

ORCID: 0000-0002-5986-6867

Universitat Autònoma de Barcelona

guillem.gavalda@uab.cat

