

Fray Alfonso de Mella y el milenarismo espiritual joaquinista en el Señorío de Vizcaya a finales de la Edad Media



Bazán Díaz, Iñaki*

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
i.bazan@ehu.eus

Recibido: 30/03/2023.
Aceptado: 03/05/2023.

Resumen

En este artículo se analizan los orígenes intelectuales y las tesis doctrinales del líder de los herejes de Durango, fray Alfonso de Mella. En relación a la primera cuestión, se expone someramente el surgimiento y condena de las tesis franciscanas espirituales de raíz joaquinista y su posterior asunción por grupos de observantes radicales entre finales del siglo XIV y el primer tercio del siglo XV, como el liderado por fray Felipe de Berbegal, con importantes vínculos con la secta duranguesa. Y en relación a la segunda cuestión, se analizan dos testimonios documentales: la carta que fray Alfonso de Mella remitió al monarca de Castilla, la única fuente directa conservada, y la respuesta a la misma realizada por un anónimo impugnador de su contenido, texto editado por primera vez en 2021. De la confrontación de ambos documentos se comprueba la difusión de esas tesis franciscanas espirituales en el Señorío de Vizcaya entre las décadas de los años 30 y 40 del siglo XV.

Palabras clave: Herejes de Durango, fray Alfonso de Mella, fray Felipe de Berbegal, franciscanos espirituales, Joaquín de Fiore, milenarismo.

Brother Alfonso de Mella and Joaquinist Spiritual Millenarianism in the Lordship of Biscay at the End of the Middle Ages

Abstract

This article analyses the intellectual origins and doctrinal theses of the leader of the Durango heretics, brother Alfonso de Mella. In relation to the first question, the emergence and condemnation of the Franciscan spiritual theses of Joaquinist roots

* Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Paseo de la Universidad, nº 5, 01006 Vitoria-Gasteiz (España). i.bazan@ehu.eus; <https://orcid.org/0000-0003-3407-6233>.

Este artículo se realiza en el marco de dos proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación: "BARMER: del barco al mercado. Actividad económica, relaciones sociales y conflictos armados en las ciudades y villas portuarias de la Europa Atlántica bajomedieval" (PID2020-118105GB-I00) y "Transformaciones sociales en el nordeste de la Corona de Castilla (1200-1525)" (PID2021-124356NB-I00). También se realiza en el seno del Grupo de Investigación del Gobierno Vasco "Sociedades, Procesos, Culturas (siglos VIII a XVIII)", referencia IT1465-22.

and their subsequent assumption by groups of radical observants between the end of the 14th century and the first third of the 15th century, such as the one led by brother Felipe de Berbegal, with important links to the Durango sect, are briefly described. In relation to the second question, two documentary testimonies are analysed: the letter that brother Alfonso de Mella sent to the King of Castile, the only direct source preserved; and the reply to it by an anonymous challenger of its contents, a text published for the first time in 2021. A comparison of both documents reveals the spread of these Franciscan spiritual theses in the Lordship of Biscay between the 30s and 40s of the 15th century.

Keywords: heretics of Durango, brother Alfonso de Mella, brother Felipe de Berbegal, spiritual Franciscans, Joaquín de Fiore, millenarianism.

El milenarismo espiritual joaquinista: de los franciscanos espirituales del siglo XIII a los observantes del siglo XV

Desde los tiempos del profeta Daniel hasta los del monje calabrés Joaquín de Fiore (m. 1202) las visiones apocalípticas, milenaristas y escatológicas han estado presentes en la religión judeo-cristiana. Pero sería este último el que, con su visión teológica de la Historia en clave trinitaria y de corte milenarista, sembraría la disidencia que protagonizaron franciscanos espirituales, apostólicos o herejes de Durango,¹ entre otros, a lo largo de los siglos bajomedievales. Joaquín de Fiore introdujo un tercer *status mundi* en la Historia de la humanidad, la Edad del Espíritu Santo, que tras un inicio convulso supondría un periodo de bienestar en el que el nuevo hombre espiritual (*vir spiritualis*) alcanzaría, por un lado, la libertad espiritual al ampliarse la gracia liberadora de todo error y pecado; y, por otro, la plenitud intelectual (*spiritualis intelligentia*), recibida a través de un nuevo Pentecostés, que permitiría culminar la revelación del mensaje sobre la salvación que habían iniciado los profetas, Jesús y los apóstoles. Este tercer *status mundi* supondría también un tiempo de renovación de la Iglesia, al convertirse en *spiritualis Ecclesia*, liberada de la decadencia moral, de la contaminación mundana y de las ataduras feudales para vivir la pureza y la pobreza evangélica, alcanzar la unidad entre la comunidad latina y griega, y la conversión de los infieles. Dios enviaría un *praedicator veritatis*, de profunda fe, iluminado por el Espíritu Santo e inspirado por las Sagradas Escrituras, que portaría el mensaje de *renovatio* de la Iglesia. De este modo Joaquín de Fiore sustituía la esperanza ultraterrena por otra terrenal.²

Aunque el monje calabrés no fue considerado hereje, algunas de sus proposiciones sí fueron cuestionadas, como su Edad del Espíritu Santo y su eclesiología por Tomás de Aquino; e incluso condenadas, como las referidas a la teología de Pedro Lombardo y la Trinidad (IV Concilio de Letrán, 1215). Sin embargo, serían las reinterpretaciones y adaptaciones de sus postulados realizadas por disidentes de la Iglesia institucional las que sufrirían mayor censura y las que generarían expectativas de satisfacer los anhelos milenaristas de distintos colectivos, entre ellos el constituido por los desheredados.³ Respecto de estas revisiones del discurso del abad ha señalado Josep Ignasi

1 Sobre esta herejía que se extendió por diversas comarcas del Señorío de Vizcaya en la década de los años 40 del siglo XV véase la monografía de Bazán (2007a).

2 Los principales textos que se conservan de Joaquín de Fiore son: *Concordia Novi et Veteris Testamenti* (Venecia, 1519), *Expositio in Apocalypsim* (Venecia, 1527, reprint Frankfurt: Minerva Verlag, 1964) y *Psalterium decem chordarum* (Venecia, 1527). No se ha conservado el *De contemplatione Trinitatis*. En la actualidad se dispone de una edición crítica de la *Opera omnia* de Joachim Abbas Florentis publicada por el Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Selge, 2002). Para un acercamiento a la vida, obra e influencia de Joaquín de Fiore pueden consultarse, entre otros autores, a Reeves (1969), Saranyana (1979), West y Zimdars-Swartz (1986 [1983]), De Lubac (1988), Potestà (2010), Potestà & Rainini (2016) o Riedl (2017).

3 Con la llegada de la Edad del Espíritu Santo hubo quien consideró que se iniciaba una "Iglesia invisible, sin jerarquía, sacramentos y culto externo, en que imperara el espíritu de pobreza, de paz y de inteligencia espiritual de la Escritura" (Jedin, 1973, t. IV, p. 411).

Saranyana (2003, p. 228) que “el profeta Joaquín ha sido mistificado y su mistificación ha dado lugar al *joaquinismo*. Hay en el *joaquinismo* algo del verdadero Joaquín; pero también hay ficción en él”.

En esta línea argumental, y antes de continuar, es necesario señalar que la recepción de las tesis del abad Joaquín de Fiore dentro de la orden franciscana, pero también fuera de ella, especialmente entre los grupos disidentes próximos a su ideología de sublimación de la pobreza voluntaria, es un fenómeno sumamente complejo. Esta complejidad deriva, como se ha señalado, de las constantes reinterpretaciones y adaptaciones de su Edad del Espíritu Santo desde que fuera enunciada a finales del siglo XII hasta que grupos observantes radicales en el siglo XV la difundieran en sus prédicas, pero en cierto modo con un parecido accidental respecto al original. En efecto, las tesis joaquinistas sufrieron un constante “manoseo” a lo largo de los siglos por los espirituales, los *fraticelli* y los observantes, y las diversas facciones en las que se subdividieron cada uno de estos grupos dentro de la órbita de la orden franciscana, dejando al margen otros grupos como dulcinistas, begardos o hermanos del Libre Espíritu. En consecuencia, en esta primera parte del trabajo se esbozará una somera evolución y difusión de las tesis joaquinistas, incidiendo tan solo en algunos hitos, para contextualizar y entender cómo alcanzaron el siglo XV y fueron adaptadas por algunos miembros de la observancia, entre ellos por fray Felipe de Berbegal, y establecer de este modo una filiación ideológica entre su grupo disidente y el de fray Alfonso de Mella en Durango (Señorío de Vizcaya).

Una de las primeras revisiones se produjo en el seno de la recién constituida orden franciscana a raíz del debate sobre la intangibilidad de la regla y del testamento de san Francisco. Se trató de un debate extremadamente conflictivo, capaz de fracturar la orden por dentro y de tensionar las relaciones con la jerarquía eclesíastica. Así, tras fallecer el santo de Asís, el papa Gregorio IX promulgó la bula *Quo Elongati* (1229), donde el testamento fue considerado no vinculante y, en consecuencia, la regla podía ser interpretada. Esta decisión propició el surgimiento de dos posturas antagónicas en el seno de la orden: una acomodaticia o favorable a la modulación del rigorismo de la regla, representada por los *relaxati* o *comunidad* (más tarde conocidos como *conventuales*); y otra, más purista, contraria a interpretar la regla y a relajar el ideal de vida propuesto por el santo, representada por los *zelanti*.

Los *zelanti* se convertirían en *espirituales* al unir sus planteamientos sobre la pobreza absoluta con la visión trinitaria de la Historia y de la Iglesia de raíz joaquinista. Esta fusión se expresaría por primera vez en la obra *Liber introductorius in Evangelium aeternum* de Gerardo de Borgo San Donnino (m. 1276), donde se glosaba la Edad del Espíritu Santo de Joaquín de Fiore y se anunciaba el advenimiento del *Evangelio eterno* o espiritual, superador del Nuevo Testamento. En 1255, un año después de que viera la luz esta obra, fue condenada por la curia romana y el papa Alejandro IV (Congar, 1961; Cusato, 1990; Fornari, 1994; Manselli, 1997; Burr, 2001). Pero, ¿por qué los franciscanos *zelanti* abrazaron las tesis joaquinistas de la Edad del Espíritu Santo y se consideraron los elegidos para la *renovatio* de la Iglesia? Entre los argumentos se pueden citar, en primer lugar, que les agradaba el espíritu de pobreza inherente a la Edad del Espíritu Santo, donde ningún particular poseería nada como propio, puesto que todo sería común. En segundo lugar, Joaquín de Fiore profetizaba que la reforma de la Iglesia, su *espiritualización*, vendría de la mano de una nueva orden de varones espirituales y los *zelanti* razonaron que se refería a ellos, por lo que asumieron el papel de *espirituales*. Y, en tercer lugar, vieron en san Francisco la encarnación de ese *praedicator veritatis* enviado por Dios que ayudaría al arribo de la Edad del Espíritu Santo.

Otro franciscano que fusionaría los ideales de santidad de la pobreza evangélica con las especulaciones proféticas del abad de Fiore fue Pedro Juan de Olivi (m. 1298) en obras como *Postilla in Apocalypsim*.⁴ Consideraba que en sus días combatían entre sí la Iglesia carnal de la curia romana y la espiritual de los pobres evangélicos.⁵ Esa contienda finalizaría con el advenimiento de la Edad del Espíritu Santo, cuando tendría lugar la paz espiritual, el triunfo de la cruz de Cristo y la conversión de los sarracenos y demás infieles.⁶ Esta cuestión de la conversión del islam resultaría recurrente, ya que, por ejemplo, el cardenal Pierre d'Ailly, seguidor de las profecías joaquinistas, se referiría a ella en su cosmografía *Ymago mundi* (1410) (Pérez de Tudela, 1991; Buron, 1930); algo que también estaría presente en el mensaje de fray Alfonso de Mella.

Las posturas defendidas por los franciscanos espirituales contaron con el respaldo del papa Celestino V (m. 1296), pero con Bonifacio VIII (1294-1303) se produciría un retroceso y se iniciaría la persecución. Por ello, Ubertino de Casale (m. 1330), discípulo de Olivi, consideró que Bonifacio VIII era la bestia del Apocalipsis. No obstante, bajo el pontificado de Clemente V (1305-1314) se tendieron puentes entre ambas corrientes franciscanas y se dieron por buenos algunos planteamientos de los espirituales (bula *Exivi de Paradiso*). Pero con Juan XXII (1316-1334) se produciría un punto sin retorno, pues la curia romana apostó por las tesis conventuales frente a las espirituales, condenándolas por heréticas. En la bula *Sancta Romana* (1317) los franciscanos espirituales fueron denominados *fraticelli* (“hermanos pequeños” en italiano) y en la *Gloriosam Ecclesiam* (1318) se desacreditó la existencia de una Iglesia carnal y otra espiritual, y que hubiera finalizado el tiempo del Evangelio de Cristo.⁷ Tras la muerte de Ángelo Clareno (1337), uno de los líderes de los *fraticelli*, el movimiento se fue disgregando en diferentes grupos a lo largo del siglo y medio que pervivieron, algunos contaminados o conectados con otros movimientos heréticos, como los apostólicos, los begardos o los Hermanos del Libre Espíritu.

En resumen, los otrora espirituales, y ahora bautizados como *fraticelli*, defendían la intangibilidad de la regla y del testamento de san Francisco; rechazaban la propiedad de los bienes materiales (*usus pauper*) y defendían la pobreza evangélica, negada por Juan XXII a través de la bula *Cum inter nonnullos* (1323); impugnaban la Iglesia carnal, su jerarquía y clero por haber abandonado ese ideal de pobreza; y asumían las ideas joaquinistas que expresaron Gerardo de Borgo San Donnino y Pedro Juan Olivi: san Francisco era el restaurador de la vida evangélica que inauguraría la Edad del Espíritu Santo, la regla era el orden establecido por Dios para la salvación de los *virii spirituales*, Juan XXII era el precursor del Anticristo, las persecuciones que sufrían por parte de la Iglesia carnal preludiaban el fin de los tiempos... Todas estas tesis se encontraban recogidas, por ejemplo, en el *Decalogus evangelicae paupertatis* de un discípulo de Ángelo Clareno y en el *Tractatus contra fraticellos* del cardenal e inquisidor Jacques Fournier, futuro Benedicto XII (1334-1342).

4 Esta obra también se conoce como *Lectura super Apocalypsim*. Hay una edición de J. Schlageter publicada en Grottaferrata por la Librería Internazionale Francescana en 2003 y otra de Warren Lewis publicada en Nueva York por el Franciscan Institute Publication, de 2015. No obstante, aquí se seguirá la versión *on line* de Alberto Forni (Roma, 2022), realizada a partir del manuscrito latino 713 conservado en la Biblioteca Nacional de Francia.

5 “Unde et hic subditur: ‘que vino ire fornicationis sue potavit omnes gentes’. Sicut vinum carnaliter delectat et inebriat et suo fervore et ebrietate ad iram effrenatam et furibundam provocat, sic carnalis ecclesia se et omnes gentes sibi subiectas inebriavit et corruptit fedis carnalitatibus et symoniacis cupiditatibus et terrena gloria huius mundi, et dum erat in paganismo inebriavit omnes idolatria sua, et tunc et nunc tamquam ebria exarsit in ira[m] contra viros spirituales et contra vires et influxus Spiritus Sancti” (Olivi, 2022 [Ed. Forni], p. 556).

6 “in tertio decimo centenario, a passione et resurrectione Christi inchoando, sunt Sarraceni et ceteri infideles scilicet per eius ordinem cum multis martiriis convertendi” (Olivi, 2022 [Ed. Forni], p. 482).

7 Eubel (1898), doc. 297, pp. 134-135 (*Sancta Romana*) y doc. 302, pp. 138-142 (*Gloriosam Ecclesiam*). Sobre los *fraticelli* puede consultarse, entre otros, Bihl (1909), Lea (1956 [1887]), Schmitt (1964) o Lodone (2017).

Las disensiones en el seno de la orden franciscana no cesaron con la expulsión, condena y persecución de los espirituales en el papado de Juan XXII y la victoria de los conventuales. Una nueva crisis en el seno de la orden tendría lugar a partir del siglo XIV con el retorno, de nuevo, de las demandas de observancia de la regla, algo común a otros institutos religiosos del periodo.⁸ Se aspiraba a una reforma que posibilitara el retorno al ideal primigenio de la regla frente a las interpretaciones acomodaticias de los conventuales. Este anhelo se vería influenciado por los tradicionales ideales espirituales. Las comunidades observantes se establecían en lugares aislados y agrestes, para vivir una experiencia eremítica como reacción a la conventual. No obstante, el rigorismo inicial del retiro quedaba atemperado con la actividad predicadora a la que fueron afectos los impulsores de la reforma observante. Esta reforma terminaría por institucionalizarse gracias a la bula *Ite vos in vineam meam* del papa León X (1517), al autorizar una orden separada de los conventuales, la *Ordo Fratrum Minorum Regularis Observantiae*.

En Italia el fenómeno de la observancia se inició en Umbría, cuando grupos franciscanos obtuvieron autorización para retirarse a eremitorios y observar la regla sin las restricciones pontificias. Ante estas iniciativas, el general de la orden, Guillermo Farinier, nombrado en 1349, advertía sobre los problemas y desviaciones que podían ocasionar estas iniciativas por estar penetradas de elementos de los *fraticelli*. Un segundo intento de reforma observante fue liderado por Paoluccio Trinci a partir de 1368 y esta vez la iniciativa sí contó con el apoyo del ministro general y del papa Gregorio XI. En la década de los 70 ya se habían fundado más de una decena de casas observantes y cuando Trinci falleció en 1391 la reforma se había extendido por Italia. A esta primera generación le sucedió otra liderada por los “cuatro pilares” que organizaron y consolidaron la reforma observante: san Bernardino de Siena (ingresó en 1402), san Juan de Capistrano (ingresó en 1414), beato Alberto Berdine de Sarteano (ingresó en 1415) y san Jacobo de la Marca (ingresó en 1416).

También en las postrimerías del siglo XIV se extendía la reforma observante por las tres provincias franciscanas de la península Ibérica: Santiago, Castilla y Aragón. Así, Gonzalo Mariño iniciaba la reforma en tierras portuguesas, integradas en la provincia de Santiago, y conseguía que el papa de Aviñón, Benedicto XIII, sancionara en 1407 los conventos observantes que había fundado. En el caso de la provincia de Castilla, dividida en siete custodias, empezaron a surgir casas bajo el signo de la observancia en Llerena (1400), La Rábida (antes de 1412), Medina del Campo (1414), Fuerteventura (1416) o en La Aguilera (1404) y el Abrojo (1415). Estos dos últimos eremitorios fueron fundados por el reformista fray Pedro de Villacreces (m. 1422). Incluso en el Señorío de Vizcaya, en el pequeño y agreste islote de Ízaro, también se establecería una comunidad observante en 1422. Y, por último, en la provincia de Aragón, entre 1390 y 1413, se fundaron cuatro eremitorios con autorización papal y formaron una custodia: Manzanera, Chelva, Segorbe y Santo Espíritu del Monte, impulsado por Francesc Eiximenis.

En esta provincia aragonesa destacó la figura del observante fray Felipe de Berbegal, impulsor de una congregación que radicalizó el espíritu de reforma observante y fue condenado por hereje (Pou y Martí, 1991 [1930], pp. 23-36). Esa congregación fue bautizada con el apelativo de la *capuchita*, en referencia al nuevo hábito que impuso, más corto, más ceñido y con una capucha piramidal, supuestamente similar al portado por el propio san Francisco. Inicialmente Berbegal fue un divulgador más de la observancia por tierras aragonesas y con autorización papal, como la concedida por

⁸ Sobre esta nueva crisis las siguientes obras, entre otras, servirán de apoyo al discurso que sigue: Odoardi (1975), Bandin (1930), Lejarza et al. (1957), Uribe (1960), Brengio (1963), Martínez Vega (1996), García Oro (1979 y 1988), Iriarte (1979), Uribe (1988), Rucquoi (1996) o Piron (2009).

Martín V en 1426. Su extremismo y disidencia se manifestaron a raíz de la promulgación de las *Constituciones Martinianas* (1430) por el referido pontífice y redactadas por una comisión de teólogos liderada por Juan Capistrano con objeto de establecer unos estatutos que posibilitaran la unidad entre conventuales y observantes. Estas constituciones no convencieron a todos. Algunos conventuales las consideraron excesivas y rigurosas, por lo que solicitaron dispensa para su cumplimiento. En el espectro contrario, grupos de observantes las juzgaron timoratas para impulsar la reforma. Entre los segundos se encontraba fray Felipe de Berbegal, para quien las referidas constituciones suponían claudicar y relajar los ideales de la observancia, según expuso en su obra *Apostilla*. Su crítica fue rebatida por el propio Capistrano en mayo de 1431.⁹ Atribuía a Berbegal, y a su congregación, diversos errores: 1) pretender vivir en el espíritu de libertad, como si fueran begardos; 2) usar un hábito diferente al establecido por la orden; y 3) defender opiniones en sintonía con los *fraticelli*.¹⁰ Estos errores, junto a otros excesos, fueron los que contribuyeron a su condena por parte de Eugenio IV. En la bula de excomunión, promulgada el 3 de octubre de 1431, se mencionaron las siguientes cuestiones: 1) usar un hábito no admitido; 2) difamar a los franciscanos obedientes con sus superiores; 3) defender las tesis heréticas de los *fraticelli* y de los husitas; 4) provocar discordia en el pueblo y con el clero regular;¹¹ y 5) seducir, con sus predicaciones, a ciertas beguinas que vestían el hábito de la tercera orden sin autorización alguna. Eugenio IV solicitó la intervención del obispo de la diócesis de Valencia, Alfonso de Borja, futuro Calixto III, y de los correspondientes de las diócesis de Zaragoza y de Tarazona para instruir un proceso donde examinar la congregación de Berbegal; para prohibir que nadie viviera bajo la disciplina de ninguna orden que no estuviera aprobada canónicamente; para que esas “beguinas” fueran devueltas a sus casas con hábito seglar honesto; para castigar a los culpables; y para enviar a fray Felipe de Berbegal a Roma junto con el resto de cabecillas de su grupo: Pedro de Barcelona, Alfonso de Spagia, Martín de Fontana, Guillermo de Albusa y Ángel Tovar. El mismo día de promulgación de la referida bula, Eugenio IV recababa la colaboración de los concejos de Barcelona y Valencia, del rey Juan II de Navarra, de la infanta Catalina de Castilla y del rey Alfonso V de Aragón para erradicar la reforma observante planteada por Berbegal, la congregación de la *capuchita*. Finalmente, una comisión pontificia condenó a Berbegal por hereje, pero se desconoce su destino final (Bazán, 2007a, pp. 173-177 y 637-639).

La secta herética liderada por fray Alonso de Mella en Vizcaya revela importantes conexiones con Berbegal y su congregación. Se puede mencionar que compartieron integrantes, como a los referidos fray Guillermo de Albusa (Albora/Alvisia según la fuente) y fray Ángel Tovar; y que también fueron acusados de provocar altercados con el clero local, de embaucar a beguinas o beatas¹² y de ser considerados *fraticelli*.

⁹ *Incipit responsio facta per reverendum patrem fratrem Johann em de Capistrano ordinis minorum observancie Apostillis factis per fratrem Berbegallum dicti ordinis super constitutionibus dicti ordinis auctoritate domini Martini pape quinti in generali capitulo Assisii celebrato factis 1430 die 21 iunii*. Esta refutación a Berbegal se localiza en el código vaticano 7339 (Ehrle, 1892, pp. 71-72). El texto está organizado de la siguiente manera: en primer lugar, se exponen las constituciones; en segundo lugar, la *Apostilla Berbegalli*, que las critica; y, en tercer lugar, la *responsio* o réplica de Capistrano a la *Apostilla*.

¹⁰ El beato Bernardinus Aquilanus (1902, p. 66), contemporáneo de Berbegal y cronista de la orden franciscana, lo tacharía de líder de los *fraticelli* catalanes en su *Chronica fratrum minorum observantiae*: “et hoc ideo, quia semel contra quosdam fraticellos, qui errant in Catalonia, haereticos sibi fuit facta commissio”.

¹¹ En 1425, por ejemplo, el papa ya había condenado a ciertos “frates errantes et delinquentes” que en nombre del Espíritu Santo predisponían a su auditorio contra el clero secular. Estas condenas contra los excesos de los predicadores observantes se reiterarían con el tiempo. Véase Rucquoi (1996, p. 84).

¹² Berbegal fue acusado por Eugenio IV de seducir a ciertas beguinas que vestían el hábito de la tercera orden sin autorización (“quod dicitur praedicatoris suasionem quasdam mulieres, vulgariter nominatas Beguinas, habitu tertii ordinis facti eiusdem sine aliqua professionis emissionem sumpsisse et ad libitum suum vivere”) (Bazán, 2007a, p. 638). En el caso de Mella y de su grupo parece que dirigieron espiritualmente a las beatas de la ermita de Santiago en Durango, fundada en 1439 mediante una bula de Eugenio IV, y que adoptaron también el hábito de la tercera orden de San Francisco. Estas beatas serían excomulgadas en 1441 por seguir a los franciscanos herejes de Durango (Bazán, 2007a, pp. 181-196).

En la época ya se manifestó este vínculo, en concreto el dominico fray Juan López de Salamanca o de Zamora (c. 1389-1479) escribió en sus *Evangelios moralizados*:

en nuestro tiempo algunos herejes modernos quisieron enfiñir [sic] tercera venida e reparo del mundo por la persona del Espíritu Santo, e usurpar quisieron su descendida, como fue frai Gaudio en Portugal, e en Cataluña frai Vervegal, e fray Guillén en Viscaya.¹³ E los fines de aquéstos dio testimonio qual espíritu los movía, que su eregía es vana, destos capuchos¹⁴ e valdenses condepnada e reprobada por una extravagante de lohán vicéssimo segundo ha más de çient años (Jiménez Moreno, 2002, pp. 830-833).¹⁵

No obstante, ¿hasta qué punto los herejes de Durango pueden ser considerados epígonos de la congregación *berbegaliana* o formaban parte de un magma común de disidencia observante y por eso, pero también por cercanía geográfica (Aragón de Vizcaya), algunos de sus miembros terminaron integrándose en las filas de Mella?

Los herejes de Durango en la senda del milenarismo espiritual joaquinista

El problema para abordar los errores defendidos por los herejes de Durango radica en que las fuentes directas son pocas y fragmentarias; en que se ha perdido y destruido buena parte de la documentación procesal; en que los testimonios que se conservaban y que están dentro del marco cronológico de los hechos son indirectos, poco explícitos y muy vagos; y en que los testimonios a medida que se alejan en el tiempo carecen de rigor.¹⁶

Aunque las fuentes de los debeladores y perseguidores de la herejía de Durango no utilizaron el término *fraticelli* para aludir a sus errores,¹⁷ sí que hubo quienes *a posteriori* les asignaron esa filiación, siendo el primero Esteban de Garibay y Zamalloa, cronista de Felipe II y oriundo de la localidad guipuzcoana de Mondragón, cercana a Durango en unos 25 km: “vn religioso, llamado Fray Alonso de Mella, hermano de don Juan de Mella, Obispo de Zamora, que despues fue Cardenal, auia caydo en las heregias y viciosos errores de los Fraticellos” (1571, t. II, li. XVI, cap. XXXI). Y, ¿qué errores eran esos? El propio Garibay se encarga de aclararlo, al precisar que “fueron [los] condenados por el Papa Bonifacio octauo, y después por Iuan vigessimo segundo, y otros Pontifices, auiendo sido grande emulo y perseguidor desta heregia don Gil de Albornoz, Cardenal de san Clemente”. Por tanto, el testimonio de Garibay remite a los postulados defendidos por los franciscanos espirituales, también presentes, probablemente, en el grupo de Berbegal.

Lo que sí se sabe, con cierta certeza, es que el grupo de franciscanos liderado por fray Alfonso de Mella pretendía una reforma observante más extrema de la orden para vivir la pobreza evangélica y defendía las tesis espirituales de renovación del mundo y de

¹³ Con toda probabilidad fray Guillén era fray Guillermo, uno de los compañeros de Berbegal que luego se integró en el grupo de Mella en Durango.

¹⁴ Aquí el autor podía estar refiriéndose a la congregación de Berbegal, conocida con el apelativo de la *capuchita*.

¹⁵ Sobre la relación del grupo de Mella con el de Berbegal, véase Manuel Ambrosio Sánchez (1998), García Fernández (1999, pp. 169, 176, 178 y 2004, p. 88), Bazán (2007a, pp. 258-265).

¹⁶ Sobre el problema de las fuentes para el estudio de la herejía de Durango véase Bazán (2007a, pp. 147-392 y 2007b, pp. 32-39).

¹⁷ Por ejemplo, en la respuesta dada por el papa Eugenio IV en 1441 a los excomulgados por seguir la secta de fray Alfonso de Mella no se aclara en qué consistieron sus errores, señalando tan solo que no sentían la doctrina católica según debían los fieles cristianos; véase Bazán (2007a, pp. 194-196).

la Iglesia a partir del estado de perfección que se alcanzaría en la Edad del Espíritu Santo. Esto es lo que se deriva del discurso contenido en el único documento conservado del propio heresiarca: la carta remitida al monarca de Castilla para justificar su huida al reino nazarí de Granada tras desencadenarse la persecución de su grupo.¹⁸ Por ello, a continuación, se realizará un análisis pormenorizado del contenido de la *Littera... ad regem Castelle*, para después contrastarlo con la *Resposio apologetica*.

En la *Littera... ad regem Castelle* fray Alfonso de Mella aclara las razones de su huida, junto a otros hermanos de la orden, al reino nazarí de Granada. Según expone, sus prédicas no encontraron el clima apropiado para su difusión en tierras vizcaínas debido a la incredulidad de los cristianos y a “la crueldad de las rígidas e injustas leyes” establecidas contra quienes pensaban de forma diferente en materia de fe a lo enseñado por los antiguos doctores (§3). Con esas leyes fueron perseguidos a muerte por unos clérigos, a los que califica de irreligiosos, que contaron con el favor del monarca y de ciertos señores. En consecuencia, se vio obligado a huir a Granada, a pesar de “predicare veritatem sancti Evangelii” (§2). ¿Cuál era la verdad del santo Evangelio que predicaba y por qué era el profeta que debía propagarla?

Mella explica en su *Littera... ad regem Castelle* que Dios le manifestó en su corazón que “su santa Ley y sus santos Evangelios no han sido declarados suficientemente hasta el día presente” y que era necesaria “una nueva y urgente declaración para iluminar a los que están en las tinieblas de la infidelidad” (§3). Es decir, la revelación del mensaje de salvación contenido en las Sagradas Escrituras no había concluido con Jesús y los apóstoles, por ello Dios le encomendó la misión de comunicar lo que faltaba. Como argumento menciona que Dios no culminó su obra en un único día y “hasta el presente no sabemos que sus obras estén completas” (§8). A partir de aquí refiere un relato de la creación y de las empresas divinas con hitos que van desde Adán, Noé, Abraham, Moisés, David, Salomón, Zorobabel, Matatías y San Juan Bautista hasta Jesucristo, quien “manifestó la verdad en el mundo” que hasta el presente no había sido conocida. Con este argumento demostraba que todas las obras de Dios no culminaron en un solo día, sino en diversos tiempos (“cuando le plazca hacerlas”), y ahora era el momento de un nuevo hito, cuando el “Espíritu de Jesucristo revela claramente en los corazones y mentes de sus servidores que la gracia ha sido restablecida y conservada para la final bendición y consuelo de sus elegidos, mucho más que en otros tiempos pasados” (§11). Es decir, Mella planteaba que era ahora cuando se iniciaba un nuevo tiempo de revelación impulsado por el Espíritu de Jesucristo para comunicar que se reactivaba ese favor sobrenatural y gratuito que Dios concedía a los fieles para encauzarlos en el camino de la salvación eterna.¹⁹

18 La carta de fray Alfonso de Mella fue intitulada por un copista como *Littera per fratres de observantia se dicentes ad regem Castelle missa, super habenda disputacione in favorem legis Mahometi, tanquam sub zelo declarande evangelice legis, et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440* y se localiza en el Ms. Cod. Vat. Lat. 2923 (fols. 180v y 183v), donde se recogen escritos del maestro salmantino Juan de Segovia sobre el islam (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.2923?ling=it). Esta carta ha sido editada en latín por Cabanelas (1950, pp. 233-250) y en latín-castellano por Muro Abad (1994a y 1994b, pp. 43-62) y Bazán (2007a, pp. 681-690). Recientemente Martín Baños (2021, pp. 183-200) ha editado una versión bilingüe al hilo de su estudio sobre la *Resposio apologetica* que recibió la *Littera* de Mella. Esta es la edición que se seguirá en este artículo por estar actualizada y numerados los párrafos e ideas que expuso el heresiarca, lo que facilita su localización tanto en latín como en castellano. Sobre los problemas de datación de la *Littera* de Mella, véase, entre otros, Goñi Gaztambide (1975, pp. 22-228), Meseguer (1984a, p. 361), García Fernández (1994, p. 107), Bazán (2007a, 243-247), Arcelus (2011, p. 468) o Martín Baños (2021, pp. 23-33). La historiografía debate si fue remitida al monarca Juan II (c. 1442) o Enrique IV (c. 1454).

19 Pedro Juan Olivi señalaba al respecto en su *Lectura super Apocalipsim*: “Intelligentiam etiam libri scripturarum sanctorum et operum divinorum habebit non solum sibi, sed etiam in plena potestate tradendi aliis et docendi. Nam in prioribus quinque ecclesie statibus non fuit concessum sanctis quantumcumque illuminatis aperire illa secreta huius libri que in solo sexto et septimo statu erant apertius reseranda, sicut nec in primis quinque etatibus veteris testamenti fuit prophetis concessum clare aperire secreta Christi et novi testamenti in sexta etate seculi reserandis et reseratis” (Olivi, 2022 [Ed. Forni], p. 484).

En ese nuevo tiempo, que Mella denomina del “sacrosanto septenario”,²⁰ también sería cuando el Espíritu Santo instauraría una “santa Iglesia única y católica” y gobernarían quienes sí se sometieran a la justicia de Dios, no como acontecía en esos momentos. Estos gobernantes, tanto eclesiásticos como laicos, pensaban que con sus trabas, que denomina “ataduras de poco monta”, podrían

retener la verdad y hacer que Jesucristo no salga del sepulcro de la Vieja Escritura, cubierto con la nueva Escritura al tercer día, que es el del Espíritu Santo, que nos declara todo lo que previamente habíamos oído en los Proverbios y nos conduce desde el fuego de la servidumbre de la ley de los hombres hasta la perfecta libertad de la ley divina, conforme a aquello del apóstol: “Donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad” (§17).

Mella proclamaba que “nos hallamos en el fin de los tiempos”, cuando se alumbraría uno nuevo, el del Espíritu Santo, que traería una “nueva Escritura”, un tercer Testamento,²¹ y la libertad espiritual, la plena, inspirada por la ley divina y no basada en la “servidumbre de la ley de los hombres”, aquella apegada al mundo y que carecía del conocimiento espiritual. Para reforzar su discurso recurriría al criterio de autoridad de san Pablo en su segunda epístola a los corintios.²²

La misión de introducir este nuevo tiempo, “gran día del señor”, que llegaría muy pronto, fue asumida por el grupo de Mella, “indignos siervos” de Dios, quienes con la “espada de la verdad espiritual” matarían a los “infeles sacerdotes de Baal y a los de los bosques sagrados, que desde hace tanto tiempo tienen engañado al pueblo del Señor” (§14). Con esta referencia el heresiarca durangués se presentaba como un alter ego del profeta Elías, al que Dios envió para extirpar la idolatría de los sacerdotes de Baal (1 R 16 y 18), como ahora les enviaba a ellos contra los sacerdotes indignos

20 Esta expresión de Mella para aludir al inicio del milenarismo espiritual *joaquinista* tiene su referente en el *Apocalipsis*. El evangelista Juan estructura el *Apocalipsis* en septenarios, series de siete elementos (iglesias, sellos, trompetas, visiones y copas) que anuncian el itinerario hacia la salvación. Cuando resuene la séptima trompeta se alcanzará “el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos” (Ap 11, 15-16). Es el momento de recompensar a los “siervos de Dios” y de “destruir a los que destruyen la tierra” (Ap 11, 18). El mensaje central del *Apocalipsis* es la “culminación de la obra salvífica del Cordero que comprende la destrucción definitiva del mal y la *apokatástasis* de la creación” (Ayuch, 2004, p. 259); es decir, restaurar el principio de los tiempos, cuando se retornaría a ser uno con Dios. Conviene recordar que el siete es una cifra recurrente en la Biblia para significar perfección, plenitud o armonía, algo consustancial a la cultura semítica, egipcia o griega. En este sentido se puede aludir al septenario del *Génesis*, al narrar la creación en siete días (Gn 1, 1-2,4). Igualmente, *El Libro de Daniel*, obra apocalíptica, incluye un pasaje que alude a las setenta semanas y en la última sería cuando se materializaría la justicia divina (Dn 9). El *Apocalipsis* siríaco de Baruch, contemporáneo del de San Juan, también establece una división de siete etapas que jalonan la venida del mesías. En definitiva, se trata de una técnica narrativa que escoge una cifra con un simbolismo especial con objeto de estructurar un discurso lleno de significado. No obstante, sobre esta cuestión, como en otras muchas, fray Alfonso de Mella parece beber directamente de la interpretación del *Apocalipsis* en clave espiritual realizada por Pedro Juan Olivi en su *Lectura super Apocalipsim*.

21 Mella parece referirse al Evangelio del Espíritu Santo o Eterno que vendría a suceder al Evangelio de Jesucristo y al que diera carta de naturaleza Gerardo de Borgo San Donnino en su *Liber introductorius in Evangelium Aeternum* (1254). Aunque el referente de Mella al respecto podría ser nuevamente Pedro Juan Olivi: “Sicut enim nubes est supra inter nos et celum suscipiens solis radios et temperans nobis eos, et est purgans aquis pluvialibus et fecundis ipsasque ad fructificationem terre nascentium moderate effundens, sic est hec scriptura sacra spiritualiter; in caritate etiam et sapientia Dei erit ut sol ad irradiandum finaliter totum orbem et ad formandum solarem diem tertii generalis status mundi” (Olivi, 2022 [Ed. Forni], p. 484).

22 “Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Co, 3, 17). Joaquín de Fiore también había incidido sobre esta cuestión de la completa libertad espiritual y con la que el discurso de Mella muestra sintonía: “El primero de los tres estados [...] tuvo lugar en la época de la ley, cuando el entonces pequeño pueblo del Señor estuvo sometido a las coacciones de este mundo, sin poder acceder a la libertad del Espíritu, en tanto no hubo llegado aquel que dice: ‘Si el Hijo os libertare seréis verdaderamente libres’ (Juan 8, 36). El segundo estado apareció bajo el orden de la Iglesia y dura hasta hoy, en la libertad respecto del futuro. Pues el apóstol dice: Porque en parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando venga lo que es perfecto, entonces lo que es en parte será quitado (1 Cor. 13, 9-20). Y en otro lugar: Porque el Señor es el Espíritu; y donde hay Espíritu del Señor, allí hay libertad (2 Cor. 3, 17). El tercer estado vendría en el fin del mundo, ya no oculto bajo el velo de las letras, sino en la completa libertad del Espíritu. Cuando el falso evangelio del hijo de la perdición y sus profetas sean apartados y destruidos, entonces, los que entiende de justicia resplandecerán [sic] como el firmamento y alumbrarán eternamente como las estrellas (Daniel 12, 3)”; véase *Expositio Apocalipsim. Liber introductorius* (Venecia, 1527, fol. 5), citado por Carozzi (2000 [1996], p. 110).

que les perseguían por revelar lo que restaba del plan divino y que mantenían engañado al pueblo del Señor sin permitirle avanzar hacia la libertad espiritual.²³ Una clara referencia a quienes sostenían la Iglesia carnal corrompida y liderada por una jerarquía que hacía dejación de funciones y practicaba el absentismo diocesano.²⁴ Por tanto, Dios otorgaría, a través de ellos, “el agua viva de la doctrina espiritual con la cual se renueve la faz de la tierra y vivan en Espíritu todos los que hasta ahora en la carne morían, en la renovación de la vida espiritual y del conocimiento espiritual” (§15). Mella, junto a “otros hermanos de mi religión”, con los que huyó a Granada, era el heraldo del nuevo tiempo que predicaba la “veritatem sancti evangelii” y que debía extirpar la influencia de la Iglesia carnal para alumbrar la Iglesia espiritual. Ese nuevo tiempo sería regido por los hombres espirituales, libres de la servidumbre o ataduras mundanas y quienes asumirían el papel de la jerarquía eclesiástica.

A pesar de utilizar términos tan duros, como “matar con la espada de la verdad espiritual” a los infieles sacerdotes de la Iglesia carnal, no se refería a aniquilarlos físicamente, sino a erradicar su magisterio e influencia perniciosa por medio de un combate dialéctico en el seno de una comisión establecida para disputar sobre sus prédicas y que solicitaba al monarca. Esa “gladio spiritualis veritatis” les otorgaría el conocimiento y el ingenio necesario para defender sus planteamientos y “matar” (derrotar) a los nuevos sacerdotes de Baal y de los bosques sagrados. Por tanto, no sería correcto interpretar este mensaje de Mella como el anuncio de un milenarismo revolucionario del tipo taborita de su tiempo que pretendía introducir a sangre y fuego a los fieles en esa nueva época; ni tampoco de un milenarismo paradisiaco, con excesos tan caros a otras sectas heréticas precursoras, como la Hermandad del Libre Espíritu, o coetáneas como la de los adamitas o picardos.

En definitiva, fray Alfonso de Mella en su *Littera... ad regem Castelle* expuso el contenido del mensaje que proclamaba por tierras vizcaínas, profetizando el inicio de un nuevo tiempo introducido por el Espíritu Santo. Esta nueva edad, o tercer tiempo en terminología joaquinista,²⁵ supondría un progreso definitivo hacia la salvación y se evidenciaría a través de una serie de signos: el advenimiento de un nuevo o tercer Testamento; el acceso al conocimiento espiritual del mensaje que faltaba revelar por intercesión del Espíritu Santo, a modo de nuevo Pentecostés; el establecimiento de la libertad espiritual, superadora de las servidumbres y ataduras terrenales; una mayor abundancia de la gracia que Dios concedía a los fieles; el paso de la Iglesia carnal a la Espiritual, la única, santa y católica. El mundo, la humanidad y la Iglesia conocerían un proceso de “renovación espiritual” y Mella, junto con sus correligionarios, sería el heraldo del nuevo tiempo (¿un *praedicator veritatis* como profetizaba Joaquín de Fiore?) y quien derrotaría, como Elías, a las huestes de la Iglesia carnal que mantenían a los fieles en la ignorancia.

23 Olivi también aludía a esa lucha contra los sacerdotes paganos de Baal, teniendo como criterio de autoridad a Joaquín de Fiore: “Per unum quattuor animalium, secundum loachim, designatur quartus ordo, scilicet heremiticus, qui suo exemplo et documento tradidit monachis quinti temporis zelum officii iudicarii contra peccantes in domo Dei et precipue in cenobiis suis, sicut Helias pater, ordinis heremitici exemplator, accensus zelo occidit prophetas Baal” (Olivi, 2022 [Ed. Forni], p. 568).

24 No solo el alto clero era merecedor de esas objeciones, también lo era el clero diocesano que ofrecía una imagen deplorable desde el punto de vista moral y de incumplimiento de sus obligaciones de cura de almas. El Señorío de Vizcaya no era una excepción, pero en su caso existía un doble factor multiplicador que contribuía a agudizar el problema: la extensión del régimen de las iglesias propias o de patronato laico y la prohibición al obispo y a sus delegados de entrar al territorio vizcaíno por mandato del Fuero Viejo de 1452. Sobre el particular véase, entre otros, Val Valdivieso (1986), Muro Abad (1994a y 1994b), Bazán (2007a, cap. IV, punto 3 y 4), Curiel Yarza (2009).

25 “El siglo futuro, que vendrá después de la resurrección, debe ser asignado al Espíritu Santo, por que [sic] entonces no sólo las almas, que son por naturaleza las criaturas más sutiles, sino que también nuestros cuerpos se harán espirituales y serán los templos del Espíritu; y cuando se hayan disuelto todas las corrupciones de la carne, sólo el Espíritu reinará en nosotros”; véase *Expositio Apocalipsim*, f. 6 citado por Carozzi (2000 [1996], p. 111).

Como se puede comprobar, todos estos planteamientos de este franciscano reformista que pretendía una observancia literal de la regla establecida por el *poverello* de Asís, como el grupo de Berbegal, estaban imbuidos de resabios de las profecías joaquinistas propias de los espirituales.²⁶ Pero, ¿de qué tradición pudo considerarse heredero?: ¿de un Ubertino de Casale y su *Arbor vitae crucifixae Iesu Christi*, de un Pedro Juan Olivi y su *Lectura super Apocalypsim*,²⁷ de los discípulos de Ángelo Calreno que recogieron sus postulados en la obra *Decalogus evangelicae pauperatis*, o de la deriva de los *fraticelli* disgregados en diversos grupos que llegaron hasta el siglo XV, como el de Berbegal? El mensaje profético sobre la Edad del Espíritu Santo construido por Joaquín de Fiore, cuando se alcanzaría la reforma de la Iglesia, pasando de carnal a espiritual, gracias a una nueva orden de varones espirituales, fue mistificado y reinterpretado para dar respuesta a las aspiraciones de cada grupo en particular. Lo que está claro es que el grupo de franciscanos observantes de Mella disponía en la orden de suficientes materiales reelaborados en clave joaquinista en los que beber y formarse. Y no eran los únicos, ya que la persistencia de los planteamientos espirituales y su influencia en los grupos de reforma observante se puede constatar, por ejemplo, entre los seguidores de Pedro de Villacreces en los eremitorios de La Aguilera y el Abrojo, donde se leía la disputa habida en Aviñón entre los espirituales liderados por Ubertino de Casale y los conventuales (Lejarza et al., 1957, pp. 711, 714; Rucquoi, 1996, p. 83);²⁸ entre el grupo de *clarenos* que entraron en la órbita de la observancia a mediados del siglo XV (Bihl, 1909); entre el grupo ya mencionado de fray Felipe de Berbegal; o entre los propios “cuatro pilares” de la observancia, como Bernardino de Siena (Blondeel, 1935 y 1936).

La predicación de este nuevo tiempo espiritual, con sus signos y particularidades, en las merindades vizcaínas de Durango, Marquina y Busturia, entre finales de los años 30 y comienzos de los 40 del siglo XV, puso en aprietos a Mella con las autoridades civiles y eclesiásticas del Señorío, del obispado de Calahorra y La Calzada, y de la Corona de Castilla, pero con toda probabilidad también sería lo que con anterioridad había llevado a fray Alfonso de Mella ante los tribunales eclesiásticos en Italia en la década de los años 30.²⁹

26 En 1952 Eugenio Asensio (2000 [1952], p. 84), apoyándose en el testimonio de la carta de Mella, ya apuntaba que “las profecías del abad Joaquín calentaban también las cabezas en Vasconia y Castilla. [...] sus ideas derivan en línea recta del *Evangelio eterno*, de Joaquín de Fiore”.

27 Como se ha podido comprobar en el análisis del contenido de la carta, es evidente que Olivi sería, con toda probabilidad, una de las fuentes del discurso espiritual de Mella. Así lo considera también Martín Baños (2021, pp. 54, 56).

28 El pensamiento de Pedro Villacreces (1957, pp. 687-713) se encuentra recogido en su *Memoriale religionis*. En esta obra se exponen las ideas de san Francisco a cumplir y recogidas en el *Floreto*, como, por ejemplo, su deseo de que sus frailes no “poseyesen algunos lugares por derecho de propiedad, mas que morasen siempre en ello assí como peregrinos e aduenedizos. [...] Esta fue su intención dél desde el comienço de su conuersión fasta la fin, que la pobreza fuese guardada en todas sus casas” (*Floreto* 2, X, 4-6; Arcelus, 1998). Precisamente, Juana M^a Arcelus, tras cotejar la carta de Mella con el *Floreto* y las *Fontes Franciscani*, llega a la conclusión de que estos textos estaban entre sus lecturas. A modo de ejemplo señala que Mella argumentaba su discurso con frases como “a través de sus humildes siervos, pobres en ciencia y filosofía mundana” y en las *Fontes Franciscani* se decía: “dar sçiencia de discreción neçesaria a los verdaderos humildes e pobres” (Arcelus, 2011, p. 471).

29 En 1434 fue juzgado por una comisión compuesta por tres cardenales y condenado a permanecer recluido durante diez años en el convento franciscano de Santa María del Monte (Perusa). Sin embargo, fue absuelto y rehabilitado por el papa Eugenio IV, gracias a la mediación de su hermano, Juan de Mella, obispo de Zamora. Fue autorizado a trasladarse al convento de Santa María del Poyo (diócesis de Coria), donde permanecería nueve años consagrado a la vida regular y con la prohibición de confesar a seglares. No bien iniciado ese “destierro” se presentó ante Eugenio IV en Florencia para que de nuevo intercediera por él. Una vez más fue absuelto de las irregularidades, de las cuales no se informa en la documentación papal, y se le autorizó a residir en cualquier convento franciscano, sin que sus superiores le molestaran por los errores que habían provocado la condena inicial. No obstante, Eugenio IV le prohibiría predicar en público, aunque esta vez sí autorizaría la confesión (breve *Exigit tuae*, 1 marzo 1435). Predicar era importante para Mella, así que saltándose la prohibición papal consiguió licencia del obispo franciscano fray Pedro Gracet y nuevamente comenzó a difundir su mensaje en público. No se indica cuál era, pero sí que debía ser poco ortodoxo, ya que sus superiores se quejaron ante el papa, quien revocó esa licencia (breve *Ad futuram rei memoriam*, 7 febrero 1436). Un año después, el 5 de enero de 1437 (bula *Illa quotidiana*), Eugenio IV autorizaba a fray Alfonso a abandonar la orden franciscana sin licencia de ningún superior e ingresar en un monasterio cartujo o benedictino de su elección. A partir de aquí se pierde la pista al heresiarca hasta que reaparece en Vizcaya. Estos documentos han sido editados por Hüntemann (1929) y Ruiz de Loizaga (2001, pp. 143-148).

La *Littera... ad regem Castelle*, además de explicar las razones de su huida a Granada y la esencia del mensaje que difundía, también tenía una tercera justificación, la de solicitar la constitución de una comisión que analizara sus postulados en materia de fe. El herejarca fugitivo se permite señalar al rey las cualidades que deberían poseer quienes formarían parte de esa comisión: observantes de sus reglas, como lo eran él y sus compañeros; conocedores y defensores de la ley divina; capaces de comprender y examinar con prudencia y ecuanimidad sus supuestos errores doctrinales a la luz de la fe y de la razón; honestos y humildes, y no personas henchidas de vanidad, ambición o ira. La idea de constituir esta comisión para disputar sobre sus postulados había sido inspirada por Dios al propio herejarca (§5-6).

Al respecto de esta solicitud, Mella realiza dos advertencias al monarca. La primera advertencia era que no desoyera esa petición, porque se enfrentaría a las consecuencias que se derivaran de esa negativa. En primer lugar, que Mella quedaría excusado de continuar predicando “en público lo que hasta este punto creemos por inspiración divina” (§7) porque no se habría demostrado su error por ninguna comisión. Y, en segundo lugar, estaría la consecuencia de la desobediencia a Dios, quien había inspirado a Mella la idea de la comisión para debatir sus proposiciones; y, en consecuencia, podría ocurrirle lo mismo que a la reina Vasti, que perdió la corona en favor de la joven hebrea Esther al no obedecer a su esposo, el rey persa Asuero, de asistir a un banquete.³⁰

La segunda advertencia de Mella al monarca era que no le menospreciara por una supuesta insuficiente preparación teológica para poder comprender los misterios del mensaje evangélico que todavía permanecían sin ser desvelados y por no estar a la altura de la *disputatio* que solicitaba. En contrario argumenta que, como se ha señalado ya, había recibido el encargo de Dios (“inspiración divina”), disponía de la “gladio spiritualis veritatis” y era un eslabón más de esa cadena de profetas, patriarca o doctores de la Iglesia que a lo largo de la Historia habían contribuido a completar la revelación del mensaje divino contenido en las Sagradas Escrituras. Pero, además, Mella recordaba al monarca que Dios, por “boca de sus humildes siervos, pobres en ciencia y filosofía mundana”, poseía el poder “de manifestar los profundos misterios de las divinas Escrituras, que hasta ahora permanecen selladas”. En apoyo de su argumentación añadía que el nacimiento de Jesús fue anunciado a unos “rústicos pastores”, al que no habían reconocido los “sabios del templo”, y que los primeros seguidores de Jesús fueron unos “pescadores iletrados”, mientras que los sabios fueron quienes le crucificaron (§12). Por tanto, “no desprecie Vuestra Alteza nuestra insuficiencia y rusticidad, pues Dios tiene el poder de concedernos elocuencia y sabiduría” (§7).

Una última cuestión en relación con los postulados doctrinales defendidos por Mella, que se menciona de pasada en la *Littera... ad regem Castelle* y no ha sido objeto de especial interés por los investigadores, es la transubstanciación. Sobre los herejes de Durango se han planteado un gran número de filiaciones y una de ellas ha sido la de precursores de la Reforma (Carriazo, 1925; Cabanelas, 1950; García Fernández, 1994). Una de las señas de identidad de los reformistas fue negar la transubstanciación, comenzando por uno de sus más conspicuos precursores, John Wyclif, pero ese no parece ser el caso de los de Durango. Fray Alfonso, al hilo de la aclaración de cómo el mensaje de la salvación había sido revelado en diferentes momentos y por diferentes protagonistas, señala que tras Juan el Bautista llegó Jesucristo para manifestar la “verdad en el mundo” que hasta su tiempo permanecía oculta y para proporcionar un “nuevo camino” por el que avanzar. Ese “nuevo camino” estaba “cubierto con su propia carne, la cual es necesario que coma aquel que con su sabor desee adorar su

³⁰ El pasaje bíblico de la pérdida del favor real por Vasti en Est 1, 1-22; el pasaje de cómo fue sustituida por Esther en Est 2, 1-18.

escondida divinidad” (§9). Es decir, los fieles recorrían ese “nuevo camino”, comiendo la carne de Jesucristo, al participar del misterio eucarístico instituido en la Última Cena. Por tanto, esta afirmación parece rebatir el argumento de que los herejes de Durango defendían postulados próximos a la Reforma, por lo que a la cuestión de la transubstanciación se refiere.

La *Littera... ad regem Castelle* de fray Alfonso de Mella tenía como objeto, como se ha señalado, justificarse por su huida al reino nazarí de Granada, exponer los argumentos principales de su mensaje, solicitar la constitución de una comisión donde poder debatirlos y, por último, algo que tanto a sus contemporáneos como a los cronistas y estudiosos posteriores ha desconcertado sobremanera: abogar por la “fe que guardan y en la que creen los sarracenos” (§18-19). Advertía que no eran infieles, que creían en un único Dios verdadero, al que adoraban y honraban con una “fe, temor, humildad, reverencia y devoción” que debían imitar los cristianos, y que “creen y reconocen todos los sagrados hechos y dichos de Jesucristo”. Al contacto con la religión islámica Mella comprobaría las concomitancias entre ambos credos. Esta apología de la religiosidad de los musulmanes hizo que en la época se considerara que Mella había renegado y se había convertido al islam.³¹ Como consecuencia de ello, fue tildado no sólo de apóstata, sino también de traidor, porque Castilla estaba en guerra con el reino de Granada.

Conviene recordar en este punto algunas cuestiones ya enunciadas por Joaquín de Fiore y por los joaquinistas. Comenzando por el primero, profetizó el advenimiento de un tercer *status mundi*, la Edad del Espíritu Santo, cuando se alcanzaría la unidad de la Iglesia y la conversión de los infieles. Entre los segundos cabe mencionarse, por ejemplo, a Pedro Juan de Olivi, quien defendía que tras la victoria de la Iglesia espiritual sobre la carnal se produciría la conversión de los sarracenos; o al cardenal Pierre d’Ailly, para quien también se produciría la extinción del islam y su conversión al catolicismo. Dado que Mella defendía la llegada del nuevo tiempo del Espíritu Santo y el establecimiento de una Iglesia espiritual santa, única y católica, ¿estaría insinuando que los musulmanes no estaban lejos de integrarse en ese proceso, pues contaban con una buena base? En la *Littera... ad regem Castelle* señalaría que “Dios no es solamente el Dios de los cristianos, sino que es el Dios de todos aquellos que creen rectamente en Él, y que a través de obras dignas cumplen sus mandatos” (§19). ¿La religión islámica se habría integrado o estaba en camino de hacerlo en la Iglesia espiritual? ¿Era lo que Mella predicaba en esas tierras nazaríes y lo que le llevó a ser condenado a muerte y ejecutado por los musulmanes según se refiere en la crónica de Juan II?

La Responsio apologítica a la *Littera... ad regem Castelle* de fray Alfonso de Mella

Fray Alfonso de Mella esperaba que el rey de Castilla atendiera su demanda de constituir una comisión donde debatir sus proposiciones doctrinales. Parece ser que su petición no fue atendida, pues no se tiene noticia de ningún debate entre Mella y una comisión de teólogos; sin embargo, sí existe el testimonio de una respuesta por

³¹ No fueron pocos los que consideraron que la huida de Mella al reino nazarí de Granada y las palabras en favor del credo islámico eran una prueba de su conversión a la religión musulmana. Por ejemplo, el 13 de mayo de 1444, el presbítero vizcaíno Íñigo Pérez de Irrazábal acusaba a Juan Pérez de Láziz, bachiller en decretos y arcipreste de la merindad de Busturia (Señorío de Vizcaya), ante el papa Eugenio IV por ser correligionario de fray Alfonso de Mella, quien predicaba “falsas machometricas et hereticas opiniones” (Bazán, 2007a, pp. 202-205). Es más, algunos estudiosos de la herejía de Durango han visto cierta relación con el misticismo espiritual islámico de los *suffes* (Cabanelas, 2007; Goñi Gaztambide, 1975); otros, por el contrario, niegan que se hubiera convertido (Arcelus, 2011).

escrito al contenido de la carta. Se trata de la *Responsio apologitica ad epistolam fratris Alfonsi de Zamora catholico regi domino nostro missam*.³² El autor de la *Responsio apologitica* contesta y rebate cada una de las cuestiones que Mella aborda en su *Littera... ad regem Castelle*. Para ello construye una estructura dialógica de réplica que busca refutar la autenticidad de los argumentos esgrimidos por Mella y lo hace dirigiéndose a él personalmente. Incluso le interpela directamente sobre pasajes de la *Littera* que a su juicio resultaban confusos para que aclarara su postura, como si Mella fuera a recibir esa réplica y luego contestarla. En otras palabras, la *Responsio apologitica* supone, salvando las distancias, una especie de *disputatio* en la que su autor expone las tesis de Mella, las analiza e impugna las que estima erróneas, apoyándose en argumentos de autoridad extraídos de la Biblia, de las epístolas de san Pablo, de textos de padres de la Iglesia como san Agustín o de bulas papales, en especial las de Juan XXII.

Al igual que la *Apostilla* de fray Felipe de Berbegal tuvo su *responsio* de la mano de san Juan Capistrano, la *Littera* de fray Alfonso de Mella tendría la suya. En este caso poco se sabe sobre el autor de esta *Responsio apologitica*, tan solo los pequeños retazos que sobre su persona menciona en el propio texto. Parece ser un religioso natural de Zamora, como el propio hereje, pues se refiere a él como “compatriota fray Alfonso”. Pero no era franciscano, pues achacaba a Mella las imprudencias de los “hermanos de su orden”, sin incluirse. De esta forma dejaba clara la vinculación de Mella con los errores de los franciscanos espirituales. Se podría decir que pudieran tener cierta familiaridad, pues se dirige a él reiteradamente como “amigo fray Alfonso”. Este “compatriota” y “amigo” en el pasado abogó a su favor cuando fue acusado de heterodoxo. Parece contar con conexiones en la corte, pues tiene noticia de la carta de Mella al día siguiente de su recepción. A lo largo de la *Responsio apologitica* demuestra conocer bien la carta, la cita reiteradamente y algunos pasajes casi literalmente. Tiene una gran capacidad argumentativa y demuestra conocimiento de la materia sobre la que disputa con Mella, como si de un diálogo entre ambos se tratara.

El texto está estructurado en cuatro partes. Un preámbulo, donde se exponen los argumentos que llevaron al anónimo autor a redactar la *Responsio apologitica* (§1-9); una primera parte, donde reprocha a Mella su huida al reino de Granada (§10-23); una segunda, donde rebate el contenido doctrinal de la *Littera... ad regem Castelle* y establece una genealogía directa con las tesis de los espirituales franciscanos (§25-114); y una tercera, donde responde al sorprendente planteamiento de Mella de generar un espacio de diálogo y comprensión entre cristianos y musulmanes (§115-160). A continuación, se desarrolla el contenido de cada una de estas cuatro partes.

En el preámbulo, el autor de la *Responsio apologitica* (§1-9) reconoce que con anterioridad ya se había acusado a Mella de sembrar “errores contra la fe católica” (§1), pero que él lo había defendido por considerar que era un predicador entusiasta, como un “potro de pura sangre” que todavía no había atemperado su carácter. ¿Este “compatriota” de fray Alfonso se estaba refiriendo a las predicaciones que le habían conducido hasta los tribunales eclesíasticos en Italia en la década de los años 30? Ahora, nuevamente era advertido sobre Mella, al informarle de que otra vez “ha caído ese compatriota tuyo” (§3) y “ha pasado [...] al reino de Granada” (§4), donde se ha convertido a la “secta de Mahoma” (§5). Ante su incredulidad le trasladaron una copia de la *Littera... ad regem Castelle* y tras leerla, en especial la parte que aludía a la religión islámica, reconoció que “un torrente de lágrimas me impidió seguir adelante” (§6). Ante este escrito, el “compatriota” anónimo decide que ya no podía defenderlo más

32 Martín Baños (2021, pp. 33-64 y 65-179) ha realizado la edición bilingüe latín-castellano y el estudio de este inédito que forma parte del códice 14 de la Librería Gótica de la catedral de Oviedo. Las referencias a la *Responsio apologitica* se realizarán siguiendo la división en párrafos y apartados establecida en esta edición. Agradecemos al profesor Martín Baños que nos proporcionara la noticia de esta edición.

y que debía responderle: “si en otras circunstancias y ante otros te justificué, ahora trataré de acusarte, dirigiendo mi pluma contra ti” (§8). De esta confesión se desprende que la *Responsio apologitica* fue una iniciativa exclusivamente personal, motivada por la consternación provocada por el contenido de la carta de fray Alfonso de Mella, a quien hasta entonces tenía en cierta consideración. A pesar de esta justificación, ¿impostada?, cabe plantear la posibilidad de que actuara como portavoz de quienes en el entorno de la corte habían tenido noticia de la recepción de la carta de Mella. Por tanto, el autor de la *Responsio apologitica* tratará de “impugnar, así pues, socorrido por la ayuda divina, tu antedicha carta” (§9). Para ello estructurará su discurso en tres partes, que ya han sido señaladas: primera, para reprochar las razones esgrimidas por Mella para justificar su huida; segunda, para responder e impugnar su discurso doctrinal erróneo; y tercera, para censurar su defensa de la religión islámica.

En esa primera parte de la *Responsio apologitica* (§10-24) se critica la cobardía de Mella, y de sus correligionarios, por huir a Granada, a tierra de los “agarenos”, para evitar su persecución, captura y muerte por predicar una “verdad evangélica”, que la gracia de “Dios te ha inspirado”, y que, según ellos, no era conocida hasta el presente por “Padres y doctores nuestros de la Santa Madre Iglesia” (§10). Con esa huida por temor a la muerte por predicar la “verdad evangélica” demostraban no ser “auténticos espirituales”. Un comportamiento que no casaba con supuestos “hombres perfectos” (§11) que hubieran “recibido el Espíritu Santo”,³³ pues si así fuera no habrían “abandonado la predicación del santo Evangelio por una simple persecución”. Así, de esa huida se deducía que no lo habían recibido (§15). Deberían haber tomado ejemplo del comportamiento valiente frente a la muerte de san Pedro, san Pablo o san Vicente (§16-17) y entender que “Cristo no dijo: ‘Bienaventurados quienes huyen de la persecución’, sino ‘bienaventurados los que sufren persecución por justicia’” (§21). Es decir, se estaba poniendo en cuestión que Mella fuera un nuevo *praedicator veritatis*, como en su momento se consideró a san Francisco por los espirituales de primera hora. Pero, además, esa fuga tenía una doble connotación negativa, ya que suponía una ofensa al rey, defensor de la fe cristiana frente al enemigo musulmán, y a Dios, por renegar de los cristianos. Así, el autor de la *Responsio* cargaría las tintas y le acusará en los siguientes términos: “te has hecho apóstata, tránsfuga, desertor de una guerra oficialmente declarada y traidor de la patria” (§22). Por tanto, Mella incurría doblemente en el “crimen de lesa majestad”, tanto divina como humana, con su predicación, fuente de escándalo, error y pecado para los fieles, pero también con su desertión del reino y de la fe cristiana (§23). En esta primera parte de la *Responsio* se concibe al heresiarca dentro de la órbita espiritual de raíz joaquinista y se le acusa de cobardía, por no actuar como un verdadero “vir spiritualis”, de desertor de su reino cristiano en guerra con el infiel y de traidor a su rey.

En la segunda parte de la *Responsio apologitica* (§25-114), la más extensa, su autor impugna la doctrina espiritual de Mella expuesta en la *Littera... ad regem Castelle*, demostrando que la había leído “con atención” (§28). Para este impugnador “compatriota” de fray Alfonso de Mella las razones que le condujeron a la deriva desviacionista que se manifestaba en el contenido de la carta no fueron consecuencia de haberse “vuelto loco” por “un exceso de letras”, sino por “un exceso de abstinencia y la presunción de la castidad y la pobreza, y de la austeridad de tu vestimenta” (§25). Refiere el problema de regodearse en una vida pobre que despreciaba las riquezas, propia de los reformadores observantes, aunque no sean mencionados: la soberbia.³⁴

³³ Entre los efectos de recibir el Espíritu Santo, según el autor de la *Responsio*, se encuentran: dejar de ser carnal, poseer el don de lenguas, rebosar caridad y ser digno de “padecer ultrajes por el nombre de Jesús” (§14).

³⁴ La observancia franciscana en su vertiente rigorista incidía en la soledad eremítica y en la pobreza, y ligada a esta en el empleo de hábito de sayal áspero y, andando el tiempo, en la descalcez. Véase al respecto, por ejemplo, Andrés Martín (1988).

Un vicio o pecado capital que conducía al “desprecio, del desprecio al cisma, del cisma a la herejía, de la herejía a la blasfemia” (§27).

El impugnador tilda toda la doctrina vertida en la carta de fantasiosa, errónea, herética, enemiga de la religión cristiana y de haber sido ya condenada por la Iglesia y a quienes la defendieron antes (§32). Aquí aludía, como se verá más adelante, a los espirituales y a su principal antagonista, el papa Juan XXII. Con la *Responsio* pretendía desmentir las “palabras” que predicaba Mella, porque contenían “errores manifiestos contra la fe católica y el estado de la sacrosanta madre Iglesia”, y porque no respetaban la autoridad ni la razón (§38, 61 y 64). Pero no solo las “palabras”, también ansiaba refutar la persona del supuesto profeta, porque solo daba testimonio de sí mismo y porque no actuaba como Moisés, Juan el Bautista, san Pedro o el propio Cristo. Además, al contrario que los anteriores, con sus acciones y palabras “suscitaste múltiples escándalos, sediciones y parcialidades en los lugares donde predicaste” (§34-37). Le recuerda que no había realizado ningún milagro, pero que, aunque así hubiera sido, también el Anticristo y sus discípulos eran capaces de hacerlo y no por eso debía creerse en ellos (§39-42).

La primera cuestión a impugnar sobre las tesis erróneas de Mella es de gran trascendencia porque resultaba medular al planteamiento de los espirituales: el supuesto nuevo evangelio o del Espíritu Santo. En un primer momento el impugnador de Mella no parece tener claro si quería “anunciar una nueva ley, un nuevo evangelio”, porque de su discurso parecía inferirse que “no anuncias otro evangelio, sino que tratas de elucidar con una nueva exposición aquel que hasta ahora se mostraba oculto”. Una “nueva exposición” que supondría “una doctrina espiritual con la que la faz de la tierra se renueve y vivan en espíritu quienes hasta hoy mueren en la carne” (§28-29). Sin embargo, avanzada la *Responsio apologética* retomaría esta cuestión para, ahora sí, dejar claro que esa “nueva exposición” a la que aludía Mella no era otra que el “tercer Testamento, consonante con el Espíritu Santo” que superaría el del Padre, el Antiguo, y el del Hijo, el Nuevo (§87). El impugnador rechazaba que los fieles debieran “esperar otra ley u otro testamento distintos de los que Cristo nos entregó y la religión cristiana observa hoy”, porque era imposible que surgiera una “Ley más perfecta” (§97). Para justificar esta aseveración recurriría al principio de autoridad que le concedían el apóstol Juan, el profeta Jeremías o san Pablo en sus epístolas a los romanos y a los colosenses (§98-104). Pero, además, y ahora con la autoridad de los “santos doctores”, argumentaría que aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo fueran tres personas, eran un único Dios; y que aunque se señalara que existían “tres estados de hombres”, había una única ley, “la de Cristo”. Primero aclararía a Mella cuáles eran esos “tres estados de hombres”: “estado anterior a la Ley de gracia, el estado en la Ley de gracia, y el tercero, que tiene lugar, no en esta vida, sino en la del Padre” (§106). Seguidamente explicaba qué suponía cada uno de estos “tres estados” que, obviamente, nada tenían que ver con la teología profética y especulativa de Joaquín de Fiore y que defendían los franciscanos espirituales: el primer estado era “figurativo e imperfecto” con relación al segundo, el de la “Ley de gracia” o “estado evangélico”; este, a su vez, era “figurativo e imperfecto” con relación al tercero, el del Padre, que lo superaría y suprimiría. Es decir, una sucesión de “tres estados” que encaminaban a la humanidad hacia la redención, que se superaban consecutivamente y que eran el punto de partida de la transformación siguiente, pero que en ningún caso acaecería un “estado futuro en el que la gracia del Espíritu Santo se manifieste más perfecta que hasta ahora”, porque ya fue recibida por los apóstoles (§107). Más adelante el impugnador de Mella volvería a cargar sobre estas cuestiones cuando refutara a Mella como heraldo de la nueva Edad del Espíritu Santo y las consecuencias que traería para la humanidad.

La segunda cuestión que el autor de la *Responsio* impugna sobre las tesis erróneas de Mella es el argumento de la existencia de dos Iglesias: una carnal, simbolizada por la reina Vasti, gobernada por “malos y carnales” que no lo hacen en nombre de Dios y que es la “sinagoga de Satán”; y otra espiritual, simbolizada por la reina Esther, la verdadera Iglesia de Cristo, a la que pertenecen los “príncipes y prelados buenos y espirituales”, además de “tu conventículo” (§45-46). Con la defensa de las dos Iglesias antagónicas y en lucha, el impugnador recordaba a Mella que “renuevas la herejía ya condenada que fraguaron temerariamente frailes de tu fe”, franciscanos como Pedro Juan Olivi. Entre los papas que menciona como perseguidores de esta idea de una Iglesia dual están Nicolás IV, Clemente V y, especialmente, Juan XXII. Pero en el caso de Mella había una culpa añadida, pues el impugnador le recordaría que lo que le diferenciaba de quienes “fraguaron” esas ideas era que ninguno había “aceptado la secta de Mahoma” como lo hizo él (§45-47). El impugnador refutaría por sí mismo la tesis de la Iglesia dual señalando que la “única Iglesia es la Santa Iglesia Católica y Apostólica, madre nuestra, esposa de Cristo, paloma perfecta suya”, fuera de la cual no hay “salvación ni remisión de los pecados” (§48-49).

De la pretendida dualidad eclesial, defendida por Mella en su carta, se derivaba el rechazo de los “hombres espirituales” a obedecer al papa y a sus prelados, quienes gobernaban y administraban la Iglesia carnal; pero, como argumentaba el impugnador, aunque estos príncipes eclesiásticos, como consecuencia de su comportamiento reprochable, “pierdan el favor de la gracia y santidad, no por ello pierden el oficio de la potestad y dignidad” (§50-51). Sin embargo, para Mella sí perdían su capacidad sacramental y jurisdiccional, lo que liberaba a los “hombres espirituales”, “en quienes habita el Espíritu Santo”, de obediencia y de sometimiento a los príncipes eclesiásticos, incluidos los seculares, ya que “mientras estuviesen en pecado mortal no retendrían ninguna potestad ni jurisdicción”. Este error, según el impugnador, ya fue condenado en el concilio de Constanza para reprobamos planteamientos equivalentes de “Wyclif, y de Juan Hus y de sus secuaces los bohemios”. Para justificar esa liberación de la servidumbre a las autoridades que sostenían la Iglesia carnal, Mella recurriría al axioma tan caro y reiterado por los franciscanos espirituales y el joaquinismo que se encuentra recogido en la segunda carta de san Pablo a los corintios (2 Cor. 3, 17): “allí donde está el Espíritu del Señor, hay libertad” (§53-54). El impugnador señala que antes de la venida de Cristo el género humano ya estaba sometido a muchas servidumbres, como la del pecado, del diablo, de la miseria y de los preceptos legales referidos a ceremonias y alimentación, esto último en el caso de los israelitas. Pero por medio de su Pasión, muerte y Resurrección, el género humano fue liberado de la servidumbre del pecado y del diablo, y los israelitas de la observancia de esos preceptos legales; sin embargo, de la servidumbre de la miseria no habría liberación hasta la otra vida, cuando se podría gozar de la gloria celeste. En resumen, el impugnador expresa que se había interpretado incorrectamente la carta de san Pablo y que debería ser: “donde está el Espíritu del señor, esto es, la ley espiritual y la gracia del Espíritu Santo, allí hay liberación del pecado y de la servidumbre del diablo, y del peso de las observancias legales” (§55-57). No obstante, se debía mantener la obediencia y la sujeción a los príncipes eclesiásticos y espirituales, como exponía el de Tarso en otras epístolas (§58-59). Y, por último, dio la vuelta al argumento de Mella al recordarle que cuanto “más espiritual es alguien, tanto más humilde y más obediente es o debe ser” (§60).

La tercera cuestión que el autor de la *Responsio* impugnaría a Mella es que se considerara un profeta inspirado por Dios que anunciaba el nuevo tiempo del Espíritu Santo. Por no existir prueba alguna de esa inspiración o revelación y, además, podría ser que el propio Satanás o alguno de sus agentes se hubiera transfigurado para engañarle (§63). Por ser herética y blasfema la tesis de que a partir del “sacrosanto septenario” sería cuando el Espíritu Santo, gracias a la intervención de Mella, dotado de inteligencia espiritual, “sacará a la luz los misterios escondidos de la Sagrada Escritura” que

permitirían a quienes caminaban en la “oscuridad de la impiedad y la incredulidad” alcanzar “la luz de la verdadera fe” (§66-67). Si Mella insistía en que había sido elegido por el Espíritu Santo para sacar al género humano de la infidelidad, de la ignorancia, de la inclinación al pecado y del sometimiento al diablo sería porque defendería que Dios, aunque hubiera querido hacerlo antes, no pudo, o, aunque hubiera podido, no quiso. En el primer supuesto estaría negando la omnipotencia de Dios y en el segundo derogando su justicia, misericordia y sabiduría (§108-114).

La cuarta y última cuestión que el anónimo impugnador refuta a Mella sobre sus tesis erróneas es lo que supuestamente acontecería a partir del “sacrosanto septenario” y lo hace apoyándose en los mismos referentes de autoridad empleados por el herejarca, como san Pablo en sus epístolas a los efesios, romanos y a Timoteo. Así, en primer lugar, rechaza que fuera a venir el Espíritu Santo. Señala que la salvación de la humanidad, redimida y reparada, se produjo con Cristo y no se esperaba que viniera nadie más: “la vivificación del género humano se realizó en Cristo, y por Cristo, y según Cristo” (§68-74); “Cristo, que muriendo destruyó nuestra muerte, y resucitando renovó la vida” (§75); “Cristo fue luz, camino, verdad y vida” (§77). En consecuencia, le cuestiona que pudiera plantear que el mundo aún permanecía en las tinieblas de la ignorancia y que él fuera el portador de la verdadera luz de la redención y reparación del mundo por intervención de la gracia del Espíritu Santo (§79). Además, al defender semejantes ideas, Mella negaría que los apóstoles, al recibir el Espíritu Santo, fueron iluminados con “la luz del verdadero conocimiento para entender el Evangelio”; que todo su contenido les fue revelado; que recibieron la potestad de sanar, resucitar y realizar milagros, así como el don de lenguas y la facultad para instruir a los fieles y conducirlos hacia la salvación. Igualmente, también estaría argumentando que la entrega del Espíritu Santo por Cristo a los apóstoles no fue completa y que ahora, en el tiempo del “sacrosanto septenario”, él y sus correligionarios lo habrían recibido plenamente (§81-86). En este punto estaría en sintonía con otros herejes como los montanistas o maniqueos (§90).

En segundo lugar, refuta que en el “sacrosanto septenario” se alumbraría una “nueva ley, un nuevo y tercer Testamento consonante con el Espíritu Santo, que es la tercera persona de la Trinidad” y que pregonaría Mella (§86-87). En este pasaje el impugnador es bastante literal al discurso de Mella contenido en su carta, cuando refiere que Cristo saldría del sepulcro de Vieja Ley y vendría la Nueva del Espíritu Santo. Interpreta estas palabras en clave joaquinista al señalar que el “tercer Testamento” anularía la Vieja Ley formada por el Antiguo Testamento, correspondiente a la Edad del Padre, y por el Nuevo o “segunda Ley y Testamento de Jesucristo”, correspondiente a la del Hijo. Entonces sería cuando “dominarán los verdaderos espirituales, como tú y los que son como tú” (§86-87 y 91).

En tercer lugar, el impugnador refuta que en el “sacrosanto septenario” fuera cuando el Espíritu Santo posibilitaría el surgimiento de la Iglesia espiritual, “su iglesia, la única y católica”. Para que triunfara esa Iglesia espiritual Mella debía derrotar antes a los servidores de la Iglesia carnal: “matar con la espada de la verdad espiritual a los sacerdotes infieles Baal y a los de los bosques sagrados” que engañaban a los fieles (§30). El autor de la *Responsio* entiende que ese “matar” era una fórmula alegórica y, por tanto, no debía interpretarse literalmente. Es decir, la “espada de la verdad espiritual” que esgrimía Mella sería la iluminación que le otorgaría los recursos intelectuales para vencer dialécticamente, cual nuevo Elías, en la “disputa [solicitada al monarca de Castilla] a los sacerdotes de la santa madre Iglesia, a los que llamas sacerdotes de Baal y de los bosques sagrados” (§42-43).

En cuarto lugar, el impugnador refuta que fuera en el “sacrosanto septenario” cuando el Espíritu Santo conduciría a la humanidad “desde la servidumbre legal de los

hombres hasta la perfecta libertad de la ley divina” (§31). Para ello recordaría a Mella que la libertad que supuestamente otorgaría el Espíritu Santo ya se había concedido “plenamente por medio de la Ley de Cristo” (§100).

En definitiva, y como resumen, el impugnador reprochaba a Mella que difundiera las tesis joaquinistas sobre la Edad del Espíritu Santo y lo que acarrearía, comenzando por el nuevo Evangelio, la Iglesia espiritual y la libertad espiritual, porque lo que pudiera acontecer en el séptimo día, semana, mes o año según el Antiguo Testamento ya se había completado y lo que se pudiera engendrar en el séptimo milenio no tendría lugar a través de Mella, sino del profeta Elías (§92-96). Como criterio de autoridad y contrargumento se apoyaba en el Antiguo y Nuevo Testamento, especialmente en el apóstol Juan y en las epístolas de Pablo; en las actas conciliares, como las de Nicea o de Constanza; en bulas papales, como la *Gloriosam Ecclesiam* de Juan XXII (1318) contra los espirituales; en las críticas de Tomás de Aquino a las tesis de Joaquín de Fiore;³⁵ en el conocimiento de herejes y sus propuestas (Montano, Arrio, Wyclif, Hus...); o en la *Ética* y *Metafísica* de Aristóteles.

La tercera parte de la *Responsio apologiica* (§115-160) está dedicada a la cuestión de un posible universalismo religioso que se enuncia en la *Littera... ad regem Castelle* al abogar en favor del credo y fieles islámicos. Los argumentos de Mella que critica el impugnador son: defender que Dios era el mismo para los cristianos y para los “agarenos” (§115-119); olvidar que para alcanzar la salvación no bastaba con creer en Dios y en Cristo, porque los “agarenos” no creían en la Pasión, bautismo, Trinidad ni eucaristía (§120-119). A partir de aquí el impugnador trata de demostrar a Mella lo erróneo de la doctrina islámica, señalando que en el Corán se proclamaba que la felicidad radicaba en la lujuria, gula y opulencia (§132-136). Criticaba que el islam poseyera “sacramentos y ceremonias inútiles, e incluso nocivas” e irracionales, como el matrimonio, la circuncisión, el rechazo de alimentos o las abluciones anteriores al rezo. En relación al matrimonio manifiesta que los “agarenos opinan de la manera más bestial”, pues consideraban lícito disponer de varias mujeres, concubinas y sirvientas que podían repudiar a voluntad (§143-145). Sobre la circuncisión, los alimentos prohibidos y demás ritos, apoyándose en el criterio de autoridad de san Mateo y de san Pablo, señala que ya fueron objetados por el propio Cristo (§137-142). Sobre las abluciones recuerda que tras el bautismo no era necesario ningún lavado corporal para alcanzar la salvación. Por último, impugna la propia persona del profeta Mahoma: “fue él un hombre lujurioso, entregado a actos obscenos, raptor, adúltero, incestuoso, homicida”, “aceptó la sodomía”,³⁶ “fue hombre dubitativo e incierto” y engreído, por considerarse “un profeta enviado por Dios” (§146-152). Para fundamentar su argumento se apoyaría en diversas suras coránicas, como *Al-Báqarah* (2. La Vaca), *Al-Ahzáb* (33. Los que dejó el grupo), *Al-Ráhman* (55. El compasivo) o *At-Tahrim* (66. La prohibición), y en el sistemático ataque a la doctrina de Mahoma realizado por el dominico florentino Riccoldo da Monte di Croce (m. 1320) en su *Contra legem sarracenorum*.³⁷

Tras argumentar todas estas cuestiones en contra del islam y su profeta, el impugnador pregunta a Mella si él, que se suponía un “espíritu de libertad” y un alma “criada en la religión cristiana”, sería capaz de abrazar esas “enseñanzas y preceptos tan irracionales, serviles y carnales”. En este sentido, le previene en contra de las añaegas del diablo. Por último, le recuerda que los embustes e iniquidades que ha proclamado contra la Iglesia y contra el Altísimo eran fruto de la ira y del odio engendrado tras

³⁵ Según Martín Baños (2021, p. 59) parte del discurso procede “directamente de la impugnación de las opiniones de Joaquín de Fiore que Santo Tomás urdió en la *Suma Theologiae*”.

³⁶ Sobre la relación entre sodomía e islam en la sociedad cristiana medieval véase, por ejemplo, Bazán (2007c).

³⁷ Martín Baños (2021, p. 64 y 112-130) ha cotejado el texto de la *Responsio* con la obra de Riccoldo para comprobar sus deudas.

las persecuciones que sufrió por sus prédicas; pero que no olvidara que esa misma Iglesia estaba deseosa de volver acogerlo en su seno (§153-156).

Quienes pusieron en antecedentes sobre la carta de Mella al impugnador le advirtieron de que se había convertido al islam y él confesaba que así lo creyó al leerla y comprobar cómo abogaba en favor del entendimiento entre quienes defendían el credo cristiano y el musulmán. Esta cuestión pudo animar a Juan de Segovia, docente en Salamanca y padre conciliar en Basilea, a incluir la carta de Mella en el corpus documental que preparaba para entablar un diálogo pacífico con el islam, especialmente tras la caída de Constantinopla en 1453,³⁸ incluso tradujo el Corán al latín y al castellano (Cabanelas, 2007). Parece ser que ambos religiosos se conocían, ya que en 1435 coincidieron en Florencia, donde fueron comisionados por el cardenal Juan de Cervantes para examinar una petición dirigida al papa Eugenio IV por un monasterio de Toledo (Cabanelas, 2007, p. 49). Esta supuesta conversión llevaría a Darío Cabanelas a considerar a Mella una “especie de segundo Turmeda” (Cabanelas, 1950, p. 236).³⁹

El impugnador finaliza su *Responsio Apologitica* a la *Littera* de fray Alfonso de Mella advirtiéndole que el rey de Castilla en esos momentos estaba ocupado con las “hediondas disensiones y guerras intestinas que en su reino de nuevo surgen” y que, en consecuencia, tuviera paciencia porque no podría atender con celeridad su petición de audiencia y debate ante una comisión (§157). Finalmente, como se ha avanzado, no parece que consiguiera ese propósito, ya que falleció en Granada, como se señala en la crónica de Juan II; pero sí lo consiguió su compañero fray Guillermo de Albusa/Alvisa.

Tras desencadenarse la persecución contra los herejes de Durango, sus líderes huyeron de Vizcaya para refugiarse en el reino nazarí de Granada.⁴⁰ A partir de aquí los acontecimientos se tornan oscuros, pero gracias al opúsculo titulado *Summa utilissima errorum et heresum per Christum*⁴¹ algunas cosas pueden esclarecerse, si este testimonio puede ser digno de crédito. Según el autor anónimo de la *Summa utilissima errorum et heresum per Christum* fray Alfonso de Mella, en compañía de fray Ángel (¿Tovar?) y fray Guillén (¿Guillermo de Alvisa?),⁴² se refugió en Málaga, donde se tornó “sarracenus” y continuó propagando los errores de Amalarico.⁴³ Tras un tiempo en tierras malagueñas pertenecientes al reino nazarí, fray Guillén, sin que la *Summa* explique por qué, se dirigió a Sevilla, donde retomaría sus prédicas heréticas, aunque clandestinamente. No obstante, la actividad de fray Guillén llegó a oídos de las autoridades y

38 El Códice Vaticano Latino 2923. Cabanelas (1950, p. 233) sospecha que es el corpus que pudo enviar Juan de Segovia al cardenal Eneas Silvio en 1458.

39 Esta referencia remite al mallorquín Anselm Turmeda (c. 1355-1423), fraile franciscano que se convirtió al islam y vivió en Túnez como un musulmán hasta su muerte. La *Associació d'escriptors en llengua catalana* le ha dedicado una página web en la que se recoge su biografía, obra, análisis de la misma y antología de textos (<https://www.escriptors.cat/autors/turmedaa>).

40 El 25 de enero de 1442 la reina doña María de Aragón, esposa de Juan II, encomendó a dos religiosos de la Cartuja de Sevilla, Fernando de Torres y Rodrigo de Mella (¿familiar de fray Alfonso?), “yr al regno de Granada a cobrar e reducir e reformar a algunos religiosos” que allí estaban. En septiembre de 1441 el papa Eugenio IV había autorizado a la reina a enviar a esos religiosos con la facultad de absolver de los delitos de herejía a quienes se encontraban en Granada: “diversas personas eclesiásticas y religiosas y seculares que antes cultivaban la fe católica y cristiana y durante algún tiempo se han asentado en el reino de Granada [...] [donde] se han desviado de la santa fe católica”. ¿Esta intervención conjunta del papa y de la reina tenía por destinatarios a los líderes de la secta herética de Durango? No se puede descartar del todo. Transcripción de estos documentos en Ortega (1925-1926, vol. I, pp. 222-233); referencia y extractos en Meseguer (1984b, pp. 287-288) y Martín Baños (2021, pp. 26-28).

41 El título completo es *Summa utilissima errorum et heresum per Christum et eius vicarios et per inquisitores heretice pravitatis in diversis mundi partibus dampnatarum* (Sevilla, c. 1500). Edición y estudio en Meseguer (1984a, pp. 361-372).

42 Parece ser que una vez más fray Ángel Tovar y fray Guillermo eludían la persecución activada tras sus prédicas heterodoxas, ya que también escaparon de la dirigida contra el grupo de Bergegal.

43 Se refiere al panteísta y milenarista Amaury/Amalric de Bène (m. 1207), líder de la secta de los *amalricianos*, condenada en el IV Concilio de Letrán (1215), integrada en la hermandad del Libre Espíritu y con conexiones con los begardos e, incluso, con los *fraticelli* (Russell, 1957). En la *Summa utilissima errorum et heresum per Christum* se señalan los errores de la secta duranguesa de Mella y coinciden con los de los begardos condenados en el Concilio de Vienne (1311).

el vicario general del arzobispo hispalense, Díaz López de Encinas, ordenó su detención. Estando encerrado solicitó poder debatir sus proposiciones doctrinales para demostrar su probidad. Su demanda fue atendida y se designó al dominico fray Juan de la Calle de las Armas como contendiente en la controversia. Según la *Summa*, fray Guillén resultó derrotado y aún así perseveró en sus errores, por lo que fue relajado al brazo secular y condenado a morir en la hoguera. La sentencia se cumplió en la plaza de San Francisco de Sevilla hacia 1442.⁴⁴

A modo de epílogo

La localización de la inédita *Responsio apologetica* es de gran trascendencia, ya que contribuye a proporcionar una interpretación más precisa sobre las tesis doctrinales del líder de los herejes de Durango, fray Alfonso de Mella. Se trata de una respuesta impugnatoria de los errores doctrinales vertidos por este en su *Littera... ad regem Castelle*.

Cuando se cotejan ambos textos resulta más que evidente la sintonía con los defendidos por los franciscanos espirituales y recuperados por los observantes a partir del siglo XV, tras su inicial difusión en el siglo XIII y condena a comienzos del siglo XIV. Una doctrina de raíz joaquinista que planteaba el advenimiento de un tercer tiempo, el del Espíritu Santo, de renovación radical de la Iglesia y del género humano; un tiempo que alumbraría un tercer evangelio, superador de los anteriores textos sagrados, cuya revelación correspondía predicar a Mella y los suyos, dotados de la inteligencia espiritual concedida por el Espíritu Santo; un tiempo en el que se alcanzaría la perfecta libertad espiritual del género humano, redimido de las ataduras de la vida carnal y terrenal como consecuencia de la ampliación de la gracia; un tiempo en el que Mella, provisto de la espada espiritual, pondría fin a la Iglesia carnal gobernada por la corrupta e inmoral curia papal, para dar paso a la Iglesia espiritual, la única santa y católica, bajo cuyo techo se unirían también los musulmanes.

Pero, ¿qué pasa con las acusaciones de difundir la comunidad de bienes y de mujeres, así como también el final de las jurisdicciones, realizadas por los responsables de su represión y recogidas en fuentes posteriores que cierta historiografía acrítica ha aceptado? La respuesta a este interrogante implica dos opciones: primera, que el grupo de Mella predicara realmente un milenarismo de carácter *antinomianista* en el Señorío de Vizcaya, algo ilógico dada la naturaleza observante de los dirigentes y sus antecedentes; segunda, la más probable, que se tratara de una interpretación tergiversada por las bases de la secta de las consecuencias del milenarismo joaquinista que fray Alfonso de Mella y sus compañeros franciscanos predicaban en Vizcaya.

⁴⁴ Un análisis sobre esta fuente y los problemas que plantea para poder ser aceptada en Bazán (2007a, pp. 323-331).

Referencias

- » Andrés Martín, M. (1988). La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517). *Studia Historica. Historia Moderna*, 6, 465-479. (https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4651).
- » Aquilani, B. (1902). *Chronica fratrum minorum observantiae* (Ed. Lemmens, L.). Typis Sallustianis.
- » Arcelus, J. M. (Ed.). (1998). *Floreto de Sant Francisco [Sevilla 1492]. Estudio crítico, texto, glosario y notas*. Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca.
- » Arcelus, J. M. (2011). Alonso de Mella en clave de lenguaje ortodoxo: tribulaciones vs. perfecta alegría. *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 8, 455-480. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3944474>).
- » Asensio, E. (2000 [1952]). *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*. SEMYR y Sociedad Española de Historia del Libro (1ª ed en *Revista de Filología Española*, 36, 31-99).
- » Ayuch, D. (2004). La instauración del Trono en siete septenarios. La macronarrativa y su estructura en el Apocalipsis de Juan. *Biblica*, 85(2), 255-263.
- » Bandin, M. (1930). Los orígenes de la observancia en la provincia de Santiago. *Archivo Ibero-Americano*, 33, 337-373 y 527-559.
- » Bazán, I. (2007a). *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. Museo de Arte e Historia de Durango.
- » Bazán, I. (2007b). Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango. *Norba. Revista de Historia*, 20, 31-51. (<https://dehesa.unex.es/handle/10662/9162>).
- » Bazán, I. (2007c). La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval. *En la España medieval*, 30, 433-454. <https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEMO707110433A>.
- » Bihl, M. (1909). Fraticelli. En *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 6. Robert Appleton Company. <https://ec.aciprensa.com/wiki/Fraticelli>.
- » Blondeel d'Isengem, E. (1935). L'influence d'Ubertino de Casale sur les écrits de S. Bernardin de Sienna. *Collectanea franciscana*, 5, 5-44.
- » Blondeel d'Isengem, E. (1936). Encore d'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de S. Bernardin de Sienna. *Collectanea franciscana*, 6, 57-76.
- » Brengio, L. (1963). *L'Osservanza francescana in Italia nel secolo XIV*. Edizioni Francescane.
- » Buron, E. (1930). *Ymago mundi de Pierre d'Ailly*. Librairie Orientale et Americaine Maison-neuve Frères (3 vols.).
- » Burr, D. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania State University Press.
- » Cabanelas, D. (1950). Un franciscano heterodoxo en la Granada nasri: fray Alonso de Mella. *Al-Andalus*, 15(1), 233-250.
- » Cabanelas, D. (2007). *Juan de Segovia y el problema islámico*. EUG (facsimil de la 1ª ed. de 1952, estudio preliminar de E. Molina y C. Castillo).
- » Carozzi, C. (2000 [1996]). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Siglo XXI.

- » Carriazo, J. M. (1925). Precursores españoles de la Reforma: los herejes de Durango (1442-1445). *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*, T. III, 35-69.
- » Congar, Y. (1961). Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28, 35-151. <https://www.jstor.org/stable/44403122>.
- » Curiel Yarza, I. (2009). *La parroquia en el País Vasco-Cantábrico durante la Baja Edad Media (c. 1350-1530)*. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- » Cusato, M. (1990). Le mouvement franciscain au XIIIe siècle dans un registre dissident: François d'Assise, Césaire de Spire et Gérard de Borgo San Donnino. *Heresis. Revue d'Héresiologie Médiévale*, 13-14, 293-321.
- » De Lubac, H. (1988). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Ediciones Encuentro (2 vols.).
- » Ehrle, F. (1892). Die ältesten redactionen der generalconstitutionen des franziskanerordens. En P. Heinrich Denifle O.P. & Franz Ehrle S.J. (Eds.), *Archiv für literatur und kirchen geschichte des mittelalters* (pp. 1-138). Verlag.
- » Eubel, C. (1898). *Bullarium franciscanum... Tomus Quintus. Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XXII monumenta*. Typis Vaticanis.
- » Fornari, C. (1994). *Frati, antipapi ed eretici parmensi protagonisti delle lotte religiose medievali. Cedalo, Guiberto dei Guiberti, Giovanni Buralli, Gerardo da Borgo San Donnino, Ghirardino Segalello, Fra Salimbene de Adam*. Silva Editore.
- » García Fernández, E. (1994). Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV. En E. García Fernández (Ed.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (ss. XIV-XVI)* (pp. 83-115). Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- » García Fernández, E. (1999). Expresiones heréticas en la España medieval: los herejes de Durango. En J. A. García de Cortázar (Ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500* (pp. 149-178). Fundación Santa María la Real y Polifemo.
- » García Fernández, E. (2004). Herejía y disidencia religiosa en el norte de la Península Ibérica en el siglo XV: Alonso de Mella y los herejes de Durango. *Heresis. Revista Semestrielle d'Histoire des Dissidences Médiévales*, 41, 75-94.
- » García Oro, J. (1979). Conventualismo y observancia. En R. García Villoslada (Ed.), *Historia de la Iglesia en España* (211-350). Biblioteca de Autores Cristianos.
- » García Oro, J. (1988). *Francisco de Asís en la España medieval*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Garibay, E. de (1571). *Compendio Historial de las Chronicas y Vniversal Historia de todos los Reinos de España*. Christophoro Plantino.
- » Goñi Gaztambide, J. (1975). Los herejes de Durango. Nuevas aportaciones (1442). *Hispania Sacra*, 28, 225-238.
- » Hüntemann, U. (Ed.). (1929). *Bullarium franciscanum... T. I. Eugenii IV et Nicolai V... (1431-1455)*. Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- » Iriarte, L. (1979). *Historia franciscana*. Editorial Asís.
- » Jedin, H. (Dir.). (1973). *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IV. La Iglesia de la Edad Media después de la reforma gregoriana*. Herder.
- » Jiménez Moreno, A. (2002). *Sociedad y literatura en la producción homilética de la segunda mitad del siglo XV. La predicación de Juan López de Salamanca o Zamora*. Universidad de Salamanca.

- » Lea, H. Ch. (1956 [1887]). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. Vol. III. Harper & Brothers.
- » Lejarza, F.; Uribe, A.; Recio, A. y Merino, D. (1957). *Introducción a los orígenes de la observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*. Archivo Ibero-Americano.
- » Lodone, M. (2017). Il sabba dei fraticelli. La demonizzazione degli eretici nel Quattrocento. *Rivista Storica Italiana*, 129(3), 887-907.
- » Manselli, R. (1997). *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*. Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- » Martín Baños, P. (2021). *La herejía de Durango y la inédita "Responsio apologetica ad epistolam fratris Alfonsi de Zamora" (c. 1441)*. SEHL y SEMYR.
- » Martínez Vega, M. E. (1996). Los conventos franciscanos observantes en el Archivo Iberoamericano. *Cuadernos de Historia Moderna*, 17, 151-171. <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO9696110151A>.
- » Meseguer Fernández, J. (1984a). ¿Doctrina de Alfonso de Mella? Extraña atribución. Trágico final de Fr. Guillén, OFM. *Archivo Ibero-Americano*, 175, 361-372.
- » Meseguer Fernández, J. (1984b). El período fundacional (1478-1517). Los hechos. En B. Escandell y J. Pérez Villanueva (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* (Vol. I, pp. 281-369). Centro de Estudios Inquisitoriales & Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Muro Abad, R. (1994a). Una crítica a las visiones historiográficas del "otro": los herejes de Durango. *Heresis. Revue Semestrielle d'Hérésologie Médiévale*, 22, 43-62.
- » Muro Abad, R. (1994b). El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen. En E. García Fernández (Ed.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XV-XVI)* (pp. 53-82). Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
- » Odoardi, G. (1975). Conventuale. Conventualesimo. En *Dizionario Biografico degli Italiani*. Istituto della Enciclopedia Italiana (Vol. II). https://www.treccani.it/catalogo/catalogo_prodotti/grandi_opere/biografia_nazionale/dizionario_biografico_degli_italiani.html.
- » Olivi, P. I. (2022). *Lectura super Apocalipsim* (Ed. Forni, A.). (<https://www.danteolivi.com/category/lectura-html>).
- » Ortega, Á. (1925-1926). *La Rábida. Historia documental crítica* (Vol. I). Imprenta y editorial de San Antonio.
- » Pérez de Tudela, J. (1991). *Imago mundi, del cardenal Pedro d'Ailly y Juan Gerson*. Testimonio.
- » Piron, S. (2009). Le mouvement clandestine des dissidents franciscains au milieu du XIVe siècle. *Oliviana*, 3, 1-30. (<https://journals.openedition.org/oliviana/337>).
- » Pou y Martí, J. M. (1991 [1930]). *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Colegio "Cardenal Cisneros" (1ª ed. de editorial Seráfica).
- » Potestà, G. L. (2010). *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Trotta.
- » Potestà, G. L. & Rainini, M. (Eds.). (2016). «Ioachim posuit verba ista». *Gli pseudoepigrafi di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV*. Viella.
- » Reeves, M. (1969). *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*. Oxford University Press.
- » Riedl, M. (Ed.) (2017). *A Companion to Joachim of Fiore*. Brill.
- » Ruiz de Loizaga, S. (2001). *Documentación medieval de la diócesis de Bilbao en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*. Edición del autor.

- » Rucquoi, A. (1996). Los franciscanos en el reino de Castilla. En *VI Semana de Estudios Medievales de Nájera* (pp. 65-86). Instituto de Estudios Riojanos.
- » Russell, J. B. (1957). *The Influence of Amalric of Bene in Thirteenth Century Pantheism*. University of California.
- » Sánchez, M. A. (1998). La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval. En A. Vaca Lorenzo (Ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia* (pp. 85-108). Universidad de Salamanca.
- » Saranyana, J. I. (1979). *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Universidad de Navarra.
- » Saranyana, J. I. (2003). Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teología y vida*, XLIV, 221-232. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007.
- » Selge, K. V. (2002). La edición crítica de las “Opera omnia” de Joaquín de Fiore. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 89-94. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/23902>.
- » Schmitt, C. (1964). Fraticelles. En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique: doctrine et histoire* (t. V, 1167). Beauchesne.
- » Uribe, Á. (1960). ¿Cuándo y dónde comenzó Villacreces su reforma? *Archivo Ibero-Americano*, 20, 79-94.
- » Uribe, Á. (1988). *La provincia franciscana de Cantabria. I. El franciscanismo vasco-cántabro desde sus orígenes hasta el año 1551*. Editorial Franciscana Aranzazu.
- » Val Valdivieso, M. I. del (1986). Vizcaya frente al obispo de Calahorra a fines de la Edad Media. En *Simposio Nacional sobre ciudades episcopales* (pp. 81-90). Instituto Fernando el Católico.
- » Villacreces, P. de (1957). Memoriale religionis o Breve memorial de los oficios activos y contemplativos de la religión de los frailes menores. *Archivo Ibero-Americano*, XVII, 687-713.
- » West, D.C. y Zimdars-Swartz, S. (1986 [1983]). *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. Fondo de Cultura Económica.

