

MOVIMIENTOS DE POBREZA EVANGÉLICA E IGLESIA OFICIAL: CONFLICTIVIDAD INTERRELIGIOSA*

F. Javier Fernández Conde

Universidad de Oviedo

1. INTRODUCCIÓN

Los movimientos pauperísticos en la historia de la Iglesia, cuando alcanzaron cotas importantes de radicalidad, se deslizaron casi siempre hacia planteamientos teóricos de naturaleza herética, contestando, de forma más o menos explícita, los principios dogmático-morales sostenidos por la jerarquía. En realidad, la historia de las herejías constituye un capítulo muy extenso de la propia historia del Cristianismo y de la Iglesia, y las investigaciones sobre las mismas conforman ya un elenco extraordinariamente dilatado¹. Es cierto que muchas de

* Este trabajo ha sido realizado con el soporte del Proyecto de Investigación I+D+I:
MCT-02-BHA04170-C0503

¹ Una espléndida síntesis sobre esta clase de historia con bibliografía selecta para la Edad Media en concreto: M. D. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, London, 1977; traducción castellana, Madrid, 1986. También: G. G. Merlo, *Eretici et eresie medievali*, Bologne, 1989. En castellano: E. Mitre-C. Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid, 1983. Un buen panorama bibliográfico: C.T. Berkhout-J.B. Rusell, *Medieval Heresy. A Bibliography, 1960-1979*, Toronto, 1981: llegan hasta la época moderna e incluyen casi dos mil entradas de títulos de trabajos, perfectamente sistematizados.

estas doctrinas, consideradas heréticas desde la perspectiva eclesiástica oficial, no trascendieron el ámbito de las meras discusiones o disputas de índole especulativa, que sólo tuvieron resonancia en los ambientes teológicos más cultos, mientras no se fijaron definitivamente los artículos esenciales del símbolo de fe cristiano: los trinitarios y teológicos sobre todo. Si en ocasiones esa clase de disputas teológicas pudieron irrumpir en el escenario político de la época provocando verdaderos enfrentamientos, se debió siempre a lo que hoy llamaríamos la «diversidad nacional» de sus protagonistas dentro del Imperio occidental o Bizantino, que comportaba frecuentemente presupuestos ideológicos diferentes, una formación cultural distinta y no pocas veces un mundo mental peculiar de los autores o padres de la Iglesia más destacados. En cualquier caso, una vez conseguida la formulación adecuada en los concilios, los disidentes, los heréticos, en definitiva, pudieron cumplir funciones determinantes en la conflictividad provocada por las diferentes tendencias políticas existente en Occidente y en las distintas latitudes del Imperio oriental. El arrianismo y las diferentes variantes del nestorianismo o del monofisismo antiguos constituyen una buena muestra de lo que acabamos de formular.

Con todo, la dimensión social de los movimientos heréticos, pauperísticos o no, se hace muy patente ya en los primeros siglos del Cristianismo, cuando lo que se pone sobre el tapete de las disputas o lo que se persigue con firmeza está cargado de virtualidades prácticas, por más que las justificaciones de las mismas presenten en apariencia un perfil claramente teórico o, si se quiere, dogmático. El donatismo africano, por ejemplo, puede ser una buena muestra de esto que acabamos de decir. Y el fenómeno del priscilianismo hispano también². En cualquier caso, desde los primeros siglos medievales, herejía y movimiento social, representan, por lo general, los dos polos de un binomio estrechamente

² J. M. Blázquez, *El Imperio y las invasiones*, p.360 y s. A. Barbero de Aguilera, «El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social», *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, 1977, pp. 77-114. Otro planteamiento más «componedor»: M. Sotomayor, «El Priscilianismo», *Historia de la Iglesia en España*, v. I : *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, pp.233-72. La obra clásica y más completa: H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976 (trad. castel., Madrid, 1978); también: B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus*, Erzabteit St. Ottiliens, 1965: fundamental para los textos de los autores relacionados con el movimiento y para los textos priscilianistas ; y *Priscillianismus*, Pauly-Wissowa, suppl., 14, 1974, cc.485-59.

correlacionado. Y no podía ser de otra manera en un mundo, en el que lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, el poder político real o imperial y el poder eclesiástico, estaban profundamente imbricados y en ocasiones confundidos. Cualquier alteración del universo religioso-moral o dogmático, incidía inevitablemente sobre la ordenación socio-política, aunque en ocasiones se tocaran temas oscuros y difícilmente inteligibles para las bases sociales, en la mayoría de los casos ignorantes y poco instruidas, como ocurre, a título de ejemplo, en las disputas sobre el Adopcionismo de la época carolingia. Por otra parte, los movimientos de índole más ascético-reformadora, en los que tomaban parte las capas de gentes sencillas y oprimidas, podían convertirse fácilmente en poderosos movimientos sociales y en cierto modo subversivos, por no utilizar de forma anacrónica el término de revolucionarios, porque sus posturas críticas al poder, a la corrupción o la riqueza de un clero rico que se alineaba en sus intereses con las clases dominantes, los feudales laicos, constituían, por sí mismos, auténticos movimientos convulsivos para el orden establecido. Por eso, nada tiene de extraño que el magnífico libro de Lambert dedicado al estudio de las herejías y mencionado más arriba, lleve el significativo subtítulo de «Movimientos populares de Bogomil a Hus». Efectivamente, en este tipo de movimientos sociales, evangélicos, de reforma o de opción radical por la pobreza personal e institucional, podemos encontrar retazos significativos de la historia del pueblo, en la que participan también monjes desvinculados de la seguridad de sus cenobios y clérigos de distinto rango, pero siempre muy cercanos a la vida de los desfavorecidos.

La historia de ese gran movimiento herético-reformista que fue el bogomilismo está en la mente de todos. Heredero de las ancestrales corrientes de dualismo metafísico, antropológico y ético o moral, que hundía sus raíces en las viejas culturas asiáticas o europeas, y continuador de los supuestos teológicos del paulicianismo, orientándolo hacia ese triple dualismo, se sistematiza y se implanta en Bulgaria a partir del siglo X, conmueve profundamente buena parte de las provincias bizantinas y llega a influir y contagiar, con más o menos profundidad, la Europa occidental y mediterránea de los siglos XII y XIII en el formidable movimiento herético de cátaros-albigenses³. Las connotaciones sociales y políti-

³ Sobre el Bogomilismo existe abundante bibliografía en la actualidad. C. T. Berkhout-J.B. Russell, O.c., pp.20 y ss. (parte tercera). Entre las obras más significativas deben ser mencionadas las de D.

cas de esta corrientes son evidentes desde el principio. Los protagonistas, clérigos de baja condición y laicos en su inmensa mayoría, se enfrentan a una sociedad rápidamente feudalizada después de la conversión al Cristianismo, durante los reinados de Simeón (893-927) y Pedro (927-69), con enormes diferencias entre los campesinos y los señores, laicos o eclesiásticos, cuya referencia cultural era siempre Constantinopla y el propio poder político, el del Imperio de una manera especial, impregnando todo el movimiento, desde sus primeras expresiones, de un fuerte nacionalismo antibizantino. Un resumen breve y conciso de las principales propuestas y planteamientos teóricos resulta significativo por sí mismo⁴:

—Dios, el bien absoluto, de naturaleza espiritual, crea el universo y un reino propio, organizado en forma de siete cielos y regido por infinidad de ángeles.

—Uno de esos ángeles, Satanaël o Satán se rebela contra el Creador y pone en marcha su propio reino con otros ángeles rebeldes, creando también al hombre, que reproducirá antropológicamente el dualismo cósmico, representado por sus dimensiones esenciales: el alma y la corporalidad. Por eso para ellos no tendrá sentido, por ejemplo, la fe nicena, en la que se establece y define, entre otros postulados dogmáticos, la fe en la resurrección de los muertos. Ni tampoco el matrimonio, al menos para los «perfectos», porque este tipo de relación propiciaba, lógicamente, la multiplicación de materialidad corporal y la propagación del pecado original. Pero la mujer «perfecta», desconsiderada por otros movimientos de parecida inspiración dualista, ocupaba un lugar destacado en las comunidades de bogomilos.

— En realidad, rechazaban la iglesia oficial en su conjunto, porque basaba las doctrinas más destacadas en decisiones conciliares o en escritos de autores, los llamados Padres de la Iglesia, pero no en el Evangelio de Jesús: una anticipación del evangelismo, que se encontrará como principio animador de la mayoría de los movimientos críticos o heréticos de la religiosidad occidental.

Angelov: *Le bogomilisme en Bulgarie*, Sofía, 1969 (el original es de 1954, publicado en Moscow; una reducción de la mencionada obra, con idéntico título, París, 1972. Del mismo autor: *Les Balkans au moyen âge: la Bulgarie des Bogomils aux Turcs*, Londres, 1978 (C. *Variorum Reprints*).

⁴ Una buena síntesis, con las correspondientes variantes, en D. Angelov, *Le Bogomilisme*, obra reducida, pp.54 y ss. («Le bogomilisme: la doctrine»). En el texto pueden encontrarse variantes doctrinales, que dependen con frecuencia de la naturaleza de las distintas fuentes y de la evolución del propio movimiento.

—A partir de estas premisas atacaban también al clero y a los monjes, mucho más ocupados por la molicie y por sus bienes que por la perfección evangélica.

—Eran enemigos de las fábricas de las iglesias, obra de Satán y morada de los demonios, al interpretar al pie de la letra el texto evangélico, en el que Cristo se define como verdadero templo o lugar de encuentro con Dios. Además, las iglesias están hechas por manos de hombres y con cosas materiales, por lo cual, según ellos, no podían contener la Divinidad.

—Se mostraban, así mismo, renuentes con los sacramentos de la Iglesia. Con el Bautismo porque utiliza la materia, el agua, ineficaz, por sí sola, para santificar, denunciando como completamente inútil bautizar a niños que no tienen uso de razón; administrado, además, por clérigos generalmente indignos y pecadores que no pueden dar lo que no tienen: la gracia y la vida nueva. Sin embargo, establecen un bautismo propio, más espiritual, concebido a partir de la recitación del Padre Nuestro, por lo demás muy similar al bautismo cátaro. Y respecto a la Eucaristía formulan, igualmente, reparos parecidos: el pan y el vino no son más que elementos de índole material, carentes, en sí mismos, de virtualidades santificadoras. Sobre la confesión penitencial se muestran también como acérrimos opositores, porque descubren en ella un instrumento de la jerarquía eclesiástica para controlar las conciencias. Los pecados no podrían confesarse y perdonarse por la intermediación de los clérigos, sino en el ámbito de sus comunidades de laicos, compuestas parcialmente por elementos femeninos, en el ámbito de la iniciación para adquirir la categoría de fieles.

—Combatían lógicamente el culto a la cruz, un simple trozo de madera habitado por los demonios, y los iconos. Eliminar esta clase de objetos religiosos era tanto como quitarle a la Iglesia importantes símbolos de poder, manejados por la jerarquía eclesiástica, la laica y el mismo soberano. Con idéntico vigor negaban el valor de las reliquias y del culto a los santos, ya que la santidad reside sólo en Dios.

—Predicaban contra los potentados, seculares o eclesiásticos, porque la riqueza no era evangélica, criticando con enorme dureza una iglesia rica y poderosa, favoreciendo así, las reivindicaciones de las clases sociales pobres y desfavorecidas o desposeídas por el modo de producción dominante. Por eso, nada

tiene de extraño que fueran enemigos, al menos en teoría, de la carne y del vino, característicos de las mesas de los poderosos. O que combatieran el lujo y los vestidos suntuosos —también los ostentosos ornamentos litúrgicos—, característicos siempre de las clases acomodadas.

—Eran contrarios a la guerra y a la pena de muerte y a toda suerte de violencia, aprobada e incluso propugnada por la Iglesia: una proclama de pacifismo perfectamente coherente frente a las estructuras sociales en las que estaba profundamente instaurada la violencia debido a conflictividad permanente de la sociedad búlgara de la época. En la práctica, sin embargo, contradecían estos principios para defenderse del poder establecido y combatirlo, por lo menos en los niveles de adeptos y simpatizantes.

—También eran enemigos del trabajo, porque Dios no podía amar a quienes trabajaran al servicio del rey o de los potentados. De hecho, los perfectos optaban por un tipo de vida ascética y contemplativa, incurriendo de ese modo en otra inevitable contradicción de principio al admitir que los adeptos y simpatizantes trabajaran de sol a sol, incluso los domingos, para procurarse la subsistencia propia y la de los «perfectos».

A partir de esta sinopsis apresurada de los planteamientos más generales del bogomilismo, se percibe enseguida que en la substancia del mismo se mueve una fuerte corriente de resistencia social, un verdadero conflicto de clases, en el que los críticos o revolucionarios se enfrentaban contra la clase dominante, de nobles laicos o eclesiásticos, sustentada por el poder civil y consagrada por la iglesia oficial filobizantina, para dar vigor y eficacia al movimiento popularizándolo; los teóricos se expresaban siempre con categorías teóricas de tipo religioso, una lectura sin glosas de la Biblia, del Nuevo Testamento concretamente. Al fin y al cabo era el único recurso ideológico que podían utilizar fácilmente.

Pero resultaría completamente incorrecto pensar que la alternativa propuesta por los predicadores del bogomilismo a una sociedad fuertemente estructurada y diferenciada fuera otro modelo de comunidad o de grupos sociales de naturaleza igualitaria. En las comunidades de bogomilos funcionaba asimismo una verdadera jerarquización, que comenzaba por los simpatizantes y adeptos, que se convertían en «fieles» después de la correspondiente iniciación doctrinal y la recepción del segundo bautismo, administrado por miembros de la propia

comunidad, varones o mujeres. El fiel, podía llegar a «perfecto» por el camino de la ascesis y los perfectos recibían las competencias de enseñar, desempeñando el papel de «maestros».

Este tipo de gradación basada sobre todo en la supuesta perfección personal y en las propias funciones ejercitadas dentro de la comunidad, se puede encontrar en buena parte de los movimientos antiguos y tendrá una replica bastante acabada en los principales movimientos socio-religiosos de Occidente durante los siglos centrales del Medioevo, como tendremos ocasión de comprobar. Por eso hemos querido diseñar con cierta detención los perfiles de una herejía, cargada de fuerte criticismo social y en gran medida revolucionario, porque constituye a nuestro entender un paradigma elocuente de buena parte de dichos movimientos de la Cristiandad occidental, presentados con frecuencia como simples corrientes heterodoxas.

2. MOVIMIENTOS SOCIALES Y CRÍTICO-RELIGIOSOS EN OCCIDENTE DURANTE LOS SIGLOS XI-XIII

Valdenses y Cátaros

En la Cristiandad occidental del siglo XI, que comienza a perfilarse ya institucionalmente en todos los órdenes, no existieron movimientos heréticos, detrás de los cuales pudieran actuar determinados sectores sociales concretos e identificables. Se conocen brotes esporádicos, aislados, sin secuencias temporales perceptibles, con planteamientos teóricos o teológicos de escaso peso específico. Los escenarios de los mismos fueron Francia, los Países Bajos y excepcionalmente Italia. Y en el estado actual de los conocimientos nos resulta imposible establecer relaciones de dependencia entre los mismos y el bogomilismo bizantino o búlgaro, si bien se detectan restos de dualismo, cierto rechazo a los sacramentos de la Iglesia y algunos planteamientos extravagantes relacionados con la Cristología⁵. Avanzada ya la centuria, el comienzo de la consolidación de la vida

⁵ M. D. Lambert, *O.c.*, pp. 24 y ss. (ed. castellana, pp. 39 y ss). El autor cree individuar una cierta cercanía al bogomilismo en los «círculos de clase alta de Orleans», p. 33 (ed. castellana, p.48) o por lo menos planteamientos muy semejantes.

urbana y el clima de reforma generado en los mismos ambientes ciudadanos principalmente, propiciaron una corriente importante de crítica y de rechazo promovida por amplios sectores de la burguesía, en las que no faltaron caballeros y representantes del clero más pobre que se levantaron contra los clérigos ricos y corrompidos por el dinero y las transgresiones de índole celibataria en connivencia con la primera nobleza feudal. Nos estamos refiriendo a la famosa pataria, que tuvo en Milán su epicentro y en el arzobispo indigno de esta sede el objetivo de sus reivindicaciones, con ramificaciones en otras ciudades del norte de Italia. Aunque fue un movimiento predominantemente laico, entre sus líderes o animadores participaron miembros tan destacados de la iglesia como Anselmo de Baggio, obispo de Lucca (el futuro Alejandro II), Hildebrando (Gregorio VII), antes de haber alcanzado la sede papal, y el famoso Pedro Damiani, uno de los responsables destacados de la Reforma Gregoriana⁶. Y si en un principio parecían moverse en un terreno eminentemente práctico o estrictamente reformador, pronto derivaron hacia formulaciones de carácter doctrinal, al sostener la invalidez de los sacramentos administrados por sacerdotes indignos, refrendándolas con auténticas «huelgas litúrgicas». Sin saberlo y sin pretenderlo seguramente, estas algaradas urbanas estaban reproduciendo planteamientos que revivían, en cierto modo, los siglos del sectarismo cismático donatista. En la primera década del siglo XII la reforma radical, siguiendo las mismas pautas antieclesiásticas y antisacramentales, fue protagonizada por personajes singulares, carismáticos, mientras vivieron, que entusiasmaron a grupos urbanos, no muy numerosos y, por lo general, pobres, pero incapaces de dejar tras de sí continuadores, que trataran de crear movimientos propiamente dichos. La mayor parte de las doctrinas con las que pretendían justificar sus planteamientos supuestamente reformadores y de base evangélica eran verdaderas extravagancias. En la mente de todos están los nombres de Tanquelmo (+1115), predicador en las principales ciudades belgas⁷; Pedro de Bruys (+1139-40), sacerdote, natural de los Alpes franceses, que se movía por Provenza y la Gascuña⁸; el monje Enrique de Toulouse (+1145 c.)⁹

⁶ T. Schmidt, *Alexander II. und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart, 1977.

⁷ J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, 1965, pp.265-69.

⁸ R. Manselli, *Il secolo XII. Religione popolare ed eresia*, Roma, 1983, pp. 67-100.

⁹ R. Manselli, «Il monaco Enrico e la sua eresia», *Bulletino dell' Instituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 65, 1953, 1-63.

o el loco Eudo de Stella (+ 1150 c.). Quizás merezcan mención a parte Arnaldo de Brescia (+1155), el canónigo regular, discípulo de Pedro Abelardo, que combinó los supuestos de un inmisericorde reformismo contra un clero feudalizado y mundanizado desde la cabeza hasta los miembros más bajos, con la ideología republicana que pretendía hacer efectiva en la Roma de los papas¹⁰. Un historiador clásico recoge también en este elenco de «reformadores» la singular personalidad del piacentino Hugo Speroni el autor de un sistema doctrinal que podríamos calificar de «protestantismo precoz». En efecto, los planteamientos tradicionales de cualquier reformador, los ataques a los eclesiásticos y la negación de los sacramentos, símbolos más expresivos del poder del clero integrado plenamente en el sistema feudal o el mundo económico de las florecientes ciudades —Hugo había ocupado el cargo de cónsul de Piacenza en la segunda parte de la centuria—, fueron implementados por Speroni y los esperonistas con las tesis sobre la justificación por la predestinación, anticipándose a Calvino varios siglos, y la completa inutilidad de las obras externas¹¹.

En España, durante este mismo período, está en marcha un complejo proceso de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales que culminará en la consolidación definitiva del Feudalismo en el ámbito eclesiástico y secular, como ya se puso de relieve por muchos autores. Y al mismo tiempo se produce igualmente la emergencia del fenómeno urbano. Conocemos bien la existencia de conflictos de clase entre campesinos y señores y de verdaderas revueltas urbanas protagonizadas contra los señores de las mismas, por lo general el obispo o algún destacado abad. La de los burgueses de Sahagún y las compostelanas, ambas bien documentadas en crónicas o historias contemporáneas, pueden considerarse las más sobresalientes, pero en realidad se encuentran esta clase de enfrentamientos en numerosas ciudades de la época, especialmente las del Camino de Santiago. Todas ellas fueron de naturaleza económico social: la protesta contra cargas señoriales injustas o demasiados pesadas de los campesi-

¹⁰ A. Frugoni, *Arnaldo di Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954.

¹¹ Cfr. R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica. Edad Media (800-1303)*, pp.800-802. Esta herejía, verdaderamente episódica, se conoció bien a mediados del siglo pasado, gracias a un texto del siglo XII descubierto por Ilarino da Milano: *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vicario*, Città del Vaticano, 1945. También Ilarino da Milano, «Le concept de «reform» comme solution des tensions religieuses au XIIIe siècle», *The Church in a Changing society*, Uppsala, 1977, pp. 48-54.

nos dependientes o la prosecución de mayores libertades ciudadanas de los burgueses para moverse a sus anchas en los mercados. Y sus promotores, entre los que podían alistarse también clérigos, incluso grupos de canónigos como en Compostela, no recurren nunca a justificaciones ideológicas con connotaciones heréticas como otro tipo de movimientos socio-religiosos¹². La *fitna* protagonizada por ‘Umar Ibn Hafsun en Al-Andalus durante el siglo anterior, no pasó de ser una importante revuelta social con evidentes implicaciones políticas. Si su líder apela a la religión de la minoría de mozárabes, lo hizo, únicamente, para contarlos entre sus seguidores¹³.

Quizás merezca una consideración aparte la famosa *Garcineida o Tractatus de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini*, ingeniosa parodia, que adopta la forma de una traslación de reliquias —el mártir Albino es la plata y San Rufino el oro— de Toledo a Roma. Se compone a finales del siglo XI, quizás en Toledo y por un clérigo de esta ciudad, aunque no es seguro, que conoce muy bien los clásicos latinos y la curia papal de la época de Urbano II. Y en su corto texto, lleno de aceradas y brillantes imágenes, se hace una dura crítica al Papa, a los cardenales, al propio arzobispo de Toledo, Bernardo, que pretendía, al parecer, obtener el privilegio de legado de Aquitania y también a los todopoderosos cluniacenses durante los primeros años de la reconquista de la ciudad, cuyo titular era de la misma orden. No se trata evidentemente de ningún movimiento herético-social, pero sí de una poderosa y aguda protesta contra la aristocracia clerical, ambiciosa hasta la simonía, y amante del buen vino y de la buena mesa:

«...exhortaban al Toledano (Bernardo) de este modo: hermano, intenta experimentar y no te avergüences; hace calor, el camino fue largo, has sido configurado con elementos secos, no puedes abstenerte, aliméntate de vino; usa las costumbres romanas, haz una demostración de tus fuerzas: que quede bien claro que clase de persona eres, veamos si eres capaz de obtener la legación de Aquitania. Venga, hermano, bebe, mete en el cuerpo, arroja, intro-

¹² Cfr. R. Pastor, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y la consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, 1980. En las pp. 122 y ss., analiza las de Sahagún y hace numerosas referencias a las compostelanas, enfatizando sobre la presencia de los campesinos o rústicos en las luchas contra el abad de Sahagún, su señor feudal.

¹³ M. Acien Almansa, *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1997 (2ª ed.).

duce, devora, traga: a los secos Dios les propuso estas cosas tan duras. Bienaventurados los que beben bien y saben degustar el vino»¹⁴.

Las grandes herejías del XII fueron, sin lugar a dudas, profundamente críticas con la Iglesia y pauperísticas, y su lugar geográfico el sur de Francia y el Norte de Italia. El ambiente económico-social, las florecientes ciudades de estas comarcas y el clima de las mismas propiciaron las poderosas corrientes reformadoras desde la Reforma Gregoriana hasta las grandes fundaciones de órdenes mendicantes durante la primera parte del XIII. La lectura literal del evangelio, *la pobreza absoluta* derivada del precepto cristiano: «si quieres ser perfecto...», y el modelo de la *vita apostolica* que inspiró tantas reformas y congregaciones, sirvieron al mismo tiempo para poner en marcha movimientos radicales, integrados principalmente por laicos, que no pudieron llevar a cabo dichos ideales dentro de la Iglesia o la jerarquía no fue capaz de asimilarlos, propendiendo muy pronto hacia posiciones antieclesiásticas y a formulaciones de naturaleza herética. Como constituían una alternativa evidente a una iglesia episcopal y monástica enriquecida y asimilada a los poderes feudales y al patriciado urbano, las dimensiones religiosas de los mismos —lo propiamente herético— y las socio-económicas, plasmadas en un profundo anticlericalismo y en una fuerte reluctancia a todo el aparato externo de la iglesia, reflejado en sus culto y en sus sacramentos, marchaban, casi siempre, perfectamente aparejadas. La primera etapa de Pedro Vaudès o Waldo, desde su conversión en 1173 hasta su condena papal de 1184 es un verdadero anticipo del Poverello de Asís: el rico comerciante de Lyon, deja también todos sus bienes y se lanza a predicar seguido de hombres y mujeres que viven en pobreza y sencillez, reivindicando solamente el derecho de predicar la Palabra de Dios en la lengua vernácula más comprensible. Su primera fe era ortodoxa y sus prácticas también, pero siendo laicos se atrevieron a reclamar un derecho reservado de hecho y canónicamente hasta entonces para los clérigos. Una

¹⁴ *Tractatus Garsiae Tholetani canonici «De Albino et Rufino» (Garsuinis)*, ed. E. Sackur, *Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum saeculis XI. et XII. conscripta*, v. II, MGH, Hannoveriae, 1892, pp.423-35. El texto citado, que traducimos, p.434. La mejor edición: M. Thomson, *Tractatus Garsiae*, Leiden, 1973. Un análisis del mismo: M.R. Lida de Malkiel, «La Garsineida de García de Toledo», *Estudios de Literatura Española y Comparada*, Buenos Aires, 1966, pp.1-13. También: J. L. Moralejo, «Literatura hispano-latina (siglos V-XVI)», *Estudios de las literaturas hispánicas no castellanas*, pp.67-68, n.68.

vez que se produce el conflicto de competencias con la jerarquía, la contaminación doctrinal con otras corrientes heréticas contemporáneas fue solo cuestión de años¹⁵. La pintura que hace de ellos el inglés Walter Map en el III concilio de Letrán (1179), cuando Vaudès llega a Roma con las mismas intenciones que lo hará treinta años más tarde San Francisco, resulta verdaderamente conmovedora y al mismo tiempo muy significativa por los prejuicios de su autor:

«Pedían con insistencia que se les confirmara la autorización para predicar, creyéndose capacitados para ello, cuando apenas alcanzan el nivel medio de instrucción... Estas gentes no tienen domicilio fijo en parte alguna; circulan en parejas con los pies descalzos, vestidos de lana, no poseen nada, teniendo todo en común como los Apóstoles (Act. 2,44); siguen desnudos a Cristo desnudo. Comienzan muy humildemente porque todavía no han tomado pie. Si les dejamos hacer, seremos nosotros los que quedaremos al margen»¹⁶.

Inicialmente predicaban en Languedoc, el Norte de Francia hasta el Rin y Lombardía, pero enseguida se encuentran en los reinos de la Corona aragonesa. Tenemos referencias claras sobre su presencia en tierras catalanas por la famosa constitución de Pedro II de Aragón del año 1197, donde ordenaba «que todos los Valdenses, llamados vulgarmente sabatati o también Pobres de Lyon, y demás herejes innumerables... salieran de su reino y de sus dominios, como enemigos de la Cruz de Cristo, violadores de la fe cristiana y públicos enemigos del rey y de sus estados»¹⁷. No parece que fueran demasiado numerosos y no resulta

¹⁵ Las dos obras fundamentales sobre los Valdenses: C. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle*, Louvain-París, 1967 (2ª ed.); A. Molnar-A. Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, 2 vols., Torino, 1974 (el primer vol. de A. Molnar trata el movimiento desde sus orígenes hasta la Reforma protestante). Cfr. también: S. del Cura Elena «Fuentes para el estudio de los Valdenses medievales», *Compostellanum*, 29, 1984, 97-123. En la obra de C. T. Berkput-J. B. Russell, parte Vª, pp. 53 y ss., puede encontrarse una amplia bibliografía hasta 1981.

¹⁶ R. Foreville, *Lateranense I, II y III*, Vitoria, 1972, pp.261-62. Sobre este texto: P. Zerbi, «Humillimo nunc incipiunt modo (*De nugis curialium. Dist. I, c.31*). Note e riflessioni sulla testimonianza di Walter Map a proposito dei primi Valdesi», *Pascua Mediaevalia* (Studies vor Prof. Dr. J. M. Smet), *Medievalia Lovaniensia. Series I/ Studia*, X, pp.126-32. El autor insiste en que fue una importante llamada de atención a la Iglesia y que el escollo verdaderamente duro fue el relativo a las exigencias de predicar.

¹⁷ Un tratamiento minucioso y ponderado sobre este movimiento socio-religioso: A. Oliver, «La herejía en los reinos hispánicos», *Historia de la Iglesia en España*, v.II/2º, pp.78-116. Sobre los Valdenses en concreto, pp.90 y ss. Y siguen siendo fundamentales los trabajos de J. Ventura Subirats: «La Valdesia de Cataluña», *Bol. de la R. Acad. de Buenas Letras de Barc.*, 29, 1961-62, 275-317; *Els Heretges cata-*

siempre fácil identificarlos, porque se les incluye con frecuencia en denominaciones genéricas, confundiéndonlos incluso con los cátaro-albigenses. Se conoce el nombre de algunos y la existencia de grupos activos, integrados por campesinos y artesanos, que ejercían su proselitismo por diversas comarcas catalano-aragonesas. El más famoso de todos fue Durand d'Osca, convertido a la ortodoxia y a la disciplina eclesiástica, autor de una apología contra el catarismo, conocida como el *Liber contra Manicheos* y responsable de la congregación aprobada por Inocencio III, los *Pauperes catholici*, un verdadero «banderín de enganche» pensado para recuperar valdenses y partidarios de formas pauperísticas radicales, que tanto proliferaban por el Norte de Italia, el Languedoc y en los reinos orientales de la Península¹⁸.

El movimiento cátaro o albigense había irrumpido con enorme fuerza en toda la Cristiandad occidental un poco antes, desde mediados del siglo XII. En la actualidad, su conexión con el bogomilismo búlgaro está fuera de duda. Cuando la persecución del emperador bizantino Manuel Comeno (1143-80) contra los partidarios de la herejía búlgara adquiere una especial intensidad en la década de los años cuarenta, propicia, seguramente, la huida hacia Occidente de muchos de su partidarios, sin descartar las conexiones de los cruzados con los seguidores del casi mítico Bogomil¹⁹. El contenido doctrinal de esta herejía europea coincide sustancialmente con la de los bogomilos, si bien el concilio cátaro de San Félix de Caraman (1174-76) acentúa algunas de sus tesis más características como las relativas al dualismo que formula de manera radical, a la vez que se refuerzan las estructuras de la iglesia cátera, una iglesia, diferente, bien organizada, frente a la Iglesia católica, a la que los cátaros no pretenden reformar como lo habían intentado sus predecesores búlgaros, porque se consideran ya una auténtica alternativa. Desde entonces el renovado movimiento herético experi-

lans, Barcelona, 1963. El documento de Pedro II: J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia española y de América*, v.III, Madrid, 1861, pp.300-307.

¹⁸ A. Dondaine, «Durand de Huesca et la polémique anti-cathare», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 29, 1959, 228-78. También: Ch. Thouzellier, O.c. El texto de esta obra: *Une Somme anti-cathare. Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, ed. y anotado por Ch. Thouzellier, Louvain, 1964.

¹⁹ D. Anguélov, O.c., pp.111 y ss. Subraya la significación histórica de las cruzadas para la propagación del bogomilismo búlgaro-bizantino en Occidente, en Lombardia y el Midi francés especialmente, poniendo de relieve la influencia del obispo bogomilo Nicetas de Constantinopla en estas latitudes después de la primera cruzada.

mentará un desarrollo espectacular. Sin negar las causas religiosas del mismo: la pobreza y radicalidad ascética de los perfectos, aureolada de cierto clima esotérico, también existieron factores económico-sociales importantes e insoslayables a la hora de entenderlo. La denuncia de una iglesia rica y poderosa alentaba a los señores feudales cátaros o afines a la renovada corriente espiritual a embarcarse en empresas de saqueo y de bandolerismo contra las propiedades eclesiásticas y de los nobles que decidían mantenerse en la ortodoxia. Por otra parte, los misioneros albigenses encontraron además buenos propagadores entre los las masas de artesanos y trabajadores de la lana —«tisserand» se convierte prácticamente en sinónimo de hereje—, que veían en las nuevas formas de religiosidad evangélica perspectivas liberadoras, al despremiar la riqueza y las ganancias que depositaban a los pies de los perfectos como había ocurrido en la iglesia apostólica²⁰. Todos los autores que se han ocupado de un modo o de otro del catarismo han insistido en el carácter interclasista del poderoso movimiento: señores y campesinos, artesanos y comerciantes, clérigos de alta y de baja extracción social, éstos sobre todo, engrosaron las filas de los herejes. Y es normal que fuera así, porque la nueva religiosidad, o si se quiere la nueva comunidad que se estaba organizando, pretendía suplantar a la Iglesia católica integrada en el sistema o modo de producción feudal, que a la altura del XII había colmatado ya todos los espacios sociales existentes. Y en esta sociedad nueva que era el catarismo, la mujer ocupa un lugar importante, al igual que lo había ocupado en las comunidades bogomilas de perfectos y perfectas. Quizá debiera puntualizarse también que esta relevancia de lo femenino en el catarismo resulta perfectamente coherente con el protagonismo de la mujer, que comienza a vislumbrarse en muchos espacios sociales y geográficos en los siglos centrales del Medioevo occidental.

El catarismo traspasa fácilmente los Pirineos gracias a las estrechas relaciones de índole económica, política y a veces familiar, que existía entre el rey y los señores catalano-aragoneses con sus vecinos de Foix, Toulouse, Cominges, Rosellón, Montpellier, Narbona y Provenza. Se sabe que en el mencionado con-

²⁰ Ch. Thouzellier, O.c. Cfr. también R. Nelli, *Les cathars*, París, 1972. Es también muy minucioso el trabajo general de Lambert en este apartado: M.D. Lambert, O.c., pp.125 y ss. S. del Cura Elena, «Fuentes para el estudio del catarismo medieval», *Revista Agustiniiana*, 25, 1984, pp. 485-539. C.T. Berhout-J.B. Russel, O.c., pp. 26 y ss., con la bibliografía hasta 1981 (parte IV^a).

cilio de Caraman los hombres del valle de Arán eligieron para su zona un obispo cántaro, propagador prematuro, seguramente, de las doctrinas cántaras en aquellas regiones. El Lateranense III, en su canon 27 anatematiza con igual dureza a los «cántaros, patarinos o publicianos y aún de otras maneras diversas» que a los «brabanzones, aragoneses, vascos, coteleros y travivardianos, que no respetan las iglesias ni los monasterios que no tienen piedad alguna con las viudas, los huérfanos, los ancianos y los niños...»²¹. Y la mención de «herejes innumerables», incluida por Pedro II de Aragón en su famosa constitución antiherética, se refería, con toda seguridad, a los cántaros²².

Si es indudable que el catarismo catalano-aragonés, «nace y se desarrolla estrechamente vinculado al de ultrapuertos y no presenta novedades ideológicas específicas, como afirmábamos hace algunos años²³, también queda fuera de toda duda que su difusión se vio favorecida por poderosas razones de naturaleza política. Pedro II y su nobleza, ayudando a los feudales del Midi francés, cántaros o fautores del catarismo, sabían que estaban frenando, en buena medida, la expansión de la nobleza del norte de Francia, que apoyaba la causa del expansionismo de los Capetos de París. Al fin y al cabo, el escenario de la cruzada predicada por Inocencio III y dirigida por Simón de Monfort, se mueve en idénticos escenarios políticos. Pedro II de Aragón que muere en Muret el 1213 luchando contra los ejércitos cruzados, defendía al conde Foix y a Raimundo VI de Toulouse, vasallos suyos. En Muret los caudillos albigenses sufren un revés importante, y la corona aragonesa también, porque muy pronto se verá obligada a renunciar al ambicioso sueño que quizás había acariciado hasta entonces: la creación de un gran reino a caballo de los Pirineos, con la Provenza, Languedoc y Cataluña como piezas fundamentales²⁴.

Muret y la dura represión anticátara posterior propiciaron la emigración de burgueses y nobles languedocianos hacia el sur de los Pirineos y la expansión del movimiento, con todas sus secuelas socio-económicas y religiosas para los

²¹ R. Foreville, O.c., p.280.

²² *Histoire Albigeoise*, nueva ed. de P. Guébin-H. Maisonneuve, París, 1951.

²³ F. J. Fernández Conde, «La herejía en España», *Historia* 16, VI/62, 1981, p.74.

²⁴ Para el catarismo en la Corona de Aragón: J. Ventura Subirats, *Els heretges catalans*, Barcelona, 1963. También: A. Oliver, «La herejía...», L.c., pp.85-90.

reinos orientales de la Península. Conocemos bien el desarrollo de este complejo proceso y los numerosos núcleos de irradiación de la nueva religión, radicados habitualmente en las ciudades. Y creemos que tenía razón Ventura Subirats cuando observaba que después de las campañas de reconquista de Jaime I (1213-1276) a estos emigrantes de los dominios occitanos, implicados directamente en el sistema religioso-social cátaro o descendientes de familias albigenses, tuvieron la oportunidad de asentarse en tierras repobladas por el Conquistador, pudiendo desde entonces consolidar ya su posición social y económica sin tener que recurrir a las formulaciones del catarismo como justificación ideológica. Por eso no resulta difícil encontrar nombres o grupos de albigenses en Baleares y Mallorca. Jaime I prefería, lógicamente, dirigir aquellos contingentes humanos de ultrapuertos hacia sus empresas repobladoras que usar contra ellos la represión²⁵. La nueva política de tolerancia en los reinos aragoneses y el funcionamiento regular de la inquisición desde 1232 sirvieron para erradicar paulatinamente la temible herejía en estas latitudes. En torno a 1300 el peso social de la misma era ya insignificante. Parece que Navarra, cercana y muy bien comunicada con el escenario del gran conflicto provocado por el catarismo, se vio amenazada por el mismo peligro, aunque estamos muy mal informados de este hecho. Gregorio IX, en 1238, encomendaba al ministro de los franciscanos en Pamplona la tarea de descubrirlos y castigarlos sin paliativos, pero no tenemos más referencias sobre el particular²⁶.

La presencia de cátaros en los reinos castellanos fue también una realidad, aunque menos importante cuantitativa y socialmente que en los de Aragón y Cataluña. Los escasos testimonios que poseemos pertenecen a la primera parte del XIII, coincidiendo con los años, en los que arreciaba la persecución al norte de los Pirineos. Y todos los núcleos urbanos están relacionados con el Camino de Santiago, muy transitado entonces²⁷. Por un documento de Gregorio IX al obis-

²⁵ G. Alomar Esteve, *Cátaros y occitanos en el Reino de Mallorca*, Palma de Mallorca, 1978.

²⁶ J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, v. I: s. IV-XIII, Pamplona, 1979, pp.573-74. El hecho de que la noticia, tan escueta, nos venga del documento de un Papa que por aquellos años (1236-38) estaba haciendo lo mismo en otras ciudades del Camino de Santiago como Burgos y Palencia, nos hace pensar en que tal vez estuviera previniendo a los navarros de un peligro potencial, más que de una realidad.

²⁷ F. J. Fernández Conde, «Un noyau actif d'Albigeois à Leon au commencement du XIIIe. siècle?», *The*

po de Burgos (1238) sabemos que un tal Vital de Arvial, vecino de esta ciudad, había andado en tratos con herejes en la misma unos años antes:

«comiendo en su mesa, hablando con ellos y manifestándoles su veneración o reverencia con la cabeza inclinada y de rodillas ante los mismos. Había dado dineros propios a algunos, y recibido de dos hasta 80 maravedís restituidos ya menos 25 que le quedaban pendientes, aunque nunca había perdido la fe ni consentido en sus errores»²⁸.

La relación del mencionado burgalés con los heréticos, sobre todo en las formas rituales de comportarse ante ellos, parece responder a las costumbres de los cátaros, aunque no se les denomine así expresamente. Pero no creemos que detrás de esta confesión espontánea se esconda un núcleo activo o importante. De hecho, el propio Vital confiesa que nunca había sido objeto de acusaciones públicas y que la demanda del perdón de sus pasados errores ante la Santa Sede era espontánea.

También se dice que hubo herejes en Palencia, una ciudad central castellana, no muy alejada de la ruta jacobea. Por otro documento de Gregorio IX (1236), sabemos que éste autoriza al obispo de dicha ciudad para absolver a unos herejes de la misma, a quienes Fernando III había sancionado con dureza marcándoles la cara un hierro caliente y confiscándoles sus bienes. El decreto del soberano castellano-leonés contra aquellos palentinos quizás se inscribiera en una política religiosa más general contra todos los enemigos de la fe católica. Los *Anales Toledanos* constatan a este respecto que Fernando III «enforço muchos omes e coçió muchos en calderas», un testimonio que también refrenda Lucas de Tuy en su *Crónica de España*:

«(Fernando III) tenía consigo varios cathólicos muy sabios, a los cuales encomendavan él y su madre todo el consejo; así que él, encendido con el fuego de la verdad cathólica, entanto noblemente rigió el reyno a ssí subycto, que los enemigos de la fee christiana persigía con todas sus fuerças,

Church in a Changing Society, Uppsala, 1977, pp.43-47; «Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII», *León medieval. Doce estudios* (XXXIIº Congreso Luso-Español para el Progreso de las Ciencias), León, 1978, pp.97-114. También: A. Martínez Casado, «Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy», *Archivos Leoneses*, 37, 1983, 263-311.

²⁸ Public., F. J. Fernández Conde, «Albigenses...», apend.II, p.114.

e a cualesquiera hereges que hallava quemava con fuego, y el fuego y las brasas y la llama aparejava para los quemar»²⁹.

Si el episodio de Palencia no responde a una actuación singular del soberano, como creemos, la dimensión del mismo, es decir, la existencia de un núcleo de cátaros-albigenses en aquella ciudad, no debió de tener dimensiones demasiado importantes³⁰.

Sobre el tercer núcleo posible de herejes cátaros en los reinos occidentales, el de León concretamente, tenemos muchas más noticias, gracias a la obra apologética de Lucas de Tuy: *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*³¹. Hace ya bastantes años, concretamente en 1977, analizábamos minuciosamente este texto singular del canónigo de San Isidoro de León y obispo de Tuy, rico en noticias, abigarrado, cargado de pintoresquismo y en cierto modo popular, por acercarnos a la vida del pueblo y del clero de la capital leonesa. Nuestras conclusiones eran de duda y de escepticismo sobre la realidad histórica de este supuesto foco de activistas cátaros en la ciudad del Bernesga. Nos parecía entonces, después de ponderar una a una las noticias reales y las fabulosas o exageradas, que el Tudense había extrapolado la significación y la magnitud del núcleo de revoltosos y alborotadores, formado fundamentalmente por laicos, con algún francés incrustado entre ellos, que campearon a sus anchas por León en la primera parte del XIII. Y opinábamos que el cronista leonés, peregrino incansable por Francia, Italia y Oriente, y buen conocedor del inquietante movimiento de albigenses de más allá de los Pirineos, trataba de proyectar sobre los alborotadores de León todo el credo cátaros, quizá para poner en guardia a la jerarquía del peligro que podían entrañar las maniobras de aquellos grupos de activos revoltosos. Lo que si nos resultó claro después de la lectura del *De altera vita*, sobre todo del tercer libro, fue la existencia de una fuerte inquina de los supuestos «herejes leoneses» contra la jerarquía eclesiástica y

²⁹ L. de Tuy, *Crónica de España*, ed. J. Puyol, Madrid, 1926, pp.418.

³⁰ El análisis minucioso de dicho episodios: F. J. Fernández Conde, *L.c.*, pp.110-111. El documento papal, apend. I, p.113.

³¹ La ed. de J. Mariana, Ingolstadt, 1612, ha sido la utilizada en nuestros análisis.

contra todo lo que esta representaba y tutelaba, especialmente contra lo cultural en sus diversas manifestaciones. Las citas de anticlericalismo de aquellos «laicos», recogidas por nuestro autor son numerosísimas³².

Unos años más tarde A. Martínez Casado se ocupaba otra vez de los albigenses de León en un artículo extenso, analítico y muy riguroso. Este autor recupera la opinión tradicional definiendo el movimiento leonés como un abigarrado grupo de albigenses o cátaros, inspirados ideológicamente por *filósofos naturales*, y una farándula de comediantes y juglares. Para él la referencia del Tudense a la presencia de estos hombres cultos en León es muy importante:

«Y estos herejes, que se glorían de ser distinguidos con el nombre de *filósofos o naturales* propalan muchas otras cosas para combatir la verdad. Su objetivo consiste en inducir (a los leoneses) a la secta de los maniqueos y confesar que existen dos Dioses, de los cuales, el Maligno —mintiendo procazmente— había creado todas las cosas visibles»³³.

Los filósofos que deambulaban por León en la década de los treinta serían para Martínez Casado partidarios y representantes del aristotelismo heterodoxo, que había sido prohibido en París el año 1215 por Roberto de Courçon, cuando excluía la enseñanza de las obras naturales del Estagirita y las del desconocido autor peninsular, Mauricio Hispano, sugiriendo además el mismo origen peninsular de esos fervores aristotélicos leoneses, hasta llegar a ponerlos en relación con el famoso Mauricio.

Nos resulta muy difícil pensar que en León existieran maestros de cierto relieve, que estuvieran al tanto de las últimas tendencias filosóficas relativas a la lectura de Aristóteles y mucho más que pudieran influir en la propaganda de corrientes religiosas de índole maniqueo-dualista como eran las de los albigenses. Seguimos manteniendo la opinión de que Lucas de Tuy no hizo más que

³² Más arriba, en la nt. 27, concretamente, mencionamos los dos trabajos dedicados por nosotros al análisis de este fenómeno. El segundo de ellos apareció publicado también posteriormente: «Un noyau actif d'albigeois en Leon au commencement du XXXe. siècle?. Approche critique d'une oeuvre de Luc de Tuy écrite entre 1230 et 1240», *Heresis*, 17, 1991, 35-50. Y volvíamos a mantener las conclusiones de nuestro primer trabajo.

³³ L. de Tuy, *O.c.*, I. III, c. I. p.157.

proyectar sobre grupos de revoltosos, laicos en su mayoría, de la ciudad de León, enemigos de la jerarquía, del clero enriquecido que manejaba el culto y los sacramentos a sus anchas y como instrumento de poder, imágenes y doctrinas imprecisas de los movimientos heterodoxos que estaban de moda entonces allende los Pirineos.

Sabemos muy bien que este tipo de fenómenos eran bastante corrientes en las ciudades de la época, sobre todo si éstas tenían mucho tráfico de peregrinos o vagamundos de toda clase y condición social. De hecho, León pertenecía a este grupo de urbes. Por los mismos años tenemos noticias de la existencia de grupos de seguidores de Amaury de Bène (+1206), otro de los partidarios del aristotelismo heterodoxo, que alborotaban las calles de París y de las ciudades vecinas, proponiendo formas de religiosidad ambigua, inspirada, según creían, en las doctrinas del maestro y potenciadas con las críticas, ya habituales, a la religiosidad oficial. El parecido de estos grupos de los amauricianos o amalricianos con los «supuestos albigeneses» leoneses es sorprendente. También en ellos se utilizaban referencias poco precisas y rigurosas de tipo filosófico —las posiciones doctrinales de A. de Bène nunca estuvieron muy claras—³⁴, que les sirvieron para cumplir funciones puramente propagandísticas. Lucas de Tuy pudo conocer en sus experiencias viajeras a estos sedicentes seguidores de Amaury de Bène y atribuir sus planteamientos a los de León para evitar males mayores. En cualquier caso, el optimismo antropológico de los amauricianos, que concebían cada indi-

³⁴ É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962 (16ª ed.), pp.382-84. Sus formulaciones —*dixit quod Deus erat omnia o Omnia unum, quia quidquid est, Deus est*— inspirada en el Seudodionisio o en Escoto Erigene, cercanas a expresiones paulinas, podían interpretarse en sentido panteísta y así fue como lo entendieron algunos de sus seguidores. Él se retractó antes de morir, pero fue condenado «post mortem», como es sabido, en el Concilio de Sens-París del 1210 con David de Dinant; y prohibidas las enseñanzas de ambos, juntamente con las «naturales» de Aristóteles y las de misterioso Mauricio Hispano en 1215 por el cardenal legado R. de Courçon: Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, v, I, n.11, p.70 y n.20, pp.78-79: «Non legantur libri Aristotelis de Methaphisica et de Naturali philosophia nec Summe de eisdem aut doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici *heretici* aut Maurici Hispani». El *Lateranense* IV del mismo año condena a Amaury de Bène con Joachim de Fiore en el c.2. La sinopsis de sus errores: 1) «Quod Deus est omnia -2) Quod quilibet Christianus teneatur credere esse membrum Christi, nec aliquem posse salvarí qui hoc non crederet, non minus quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos.-3) *Quod in caritate constituta nullum peccatum imputetur*: H.Denziger-A. Schönnetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone..., 1967 (24 ed.), n.802, p.431-32. Sobre los Amauricianos: M. D. Lambert, O.c., p. 102 (ed. castellana, p.118).

viduo como una encarnación de Dios y por lo tanto impecable, les acercaba mucho a los «perfecti» de los albigenses, y en el futuro a determinados grupos del Libre Espíritu» e incluso a los espirituales radicales de inspiración franciscana, como tendremos ocasión de ver.

3. EL «LIBRE ESPÍRITU». BEGARDOS Y BEGUINAS

Los revoltosos seguidores de Amaury de Bène representan solamente la mera expresión popular de otras corrientes más profundas que animaban toda la Cristiandad durante estos siglos centrales del Medioevo. Esas tendencias o corrientes reproducían expresiones de desconfianza y de protesta contra una Iglesia poderosa y mundanizada, que se servía del culto y de los sacramentos para controlar las distintas clases de un universo social sólidamente institucionalizado, en el que estaba asentada. Pero, con frecuencia, el comportamiento de muchos de estos grupos perseguía objetivos espirituales orientados hacia formas de vida religiosa basada en un evangelismo puro y sencillo, donde la devoción a la humanidad de Jesucristo y a la figura de María eran elementos esenciales, potenciados frecuentemente por experiencias místicas, reales o ficticias, mediante las cuales pretendían llegar a la unión directa del alma con la divinidad. Consiguientemente, la difidencia hacia una iglesia configurada por el ritualismo y las formalidades institucionales o jurídicas, propiciaba el alejamiento de la misma y de su religiosidad cultural, orientándose hacia otra de carácter subjetivo, personal e interiorizante. Más todavía, en una antropología religiosa, en la que la persona es capaz de sentirse penetrada por lo divino hasta la experiencia sensible (*hominem > esse Deum*) puede surgir la conciencia de perfeccionismo, de desprecio de lo material y de lo corporal, de impecabilidad, y en última instancia, de anomía radical: la puerta abierta para cualquier desorden moral, acompañado incluso, según los documentos disciplinares, de aberraciones sexuales.

Existían maestros antiguos y del primer Medioevo que podían servir de referencia y de apoyo para este tipo de aventuras místicas o seudomísticas sin horizontes bien definidos, como había ocurrido muchas veces y ocurrirá más tarde en la historia de la Mística. También hemos encontrado idénticas tendencias, en la misma época, dentro de la tradición filosófico-teológica del Islam y

del Judaísmo. Y, por otra parte, ya hemos puesto de relieve en otra parte que este giro hacia el misticismo estuvo presente en muchos de los grandes protagonistas de la historia religiosa que nace y se consolida con las grandes innovaciones monásticas de la Reforma Gregoriana —San Bernardo es sólo el nombre más destacado— y que tiene su continuidad desde comienzos del XIII con los frailes mendicantes. Además, los anhelos de misticismo podían estar también inspirados en las enseñanzas de orientación panteísta, contenidas en las doctrinas de algunos escolásticos, explicadas, a veces, de manera sesgada desde las posiciones de un aristotelismo heterodoxo o averroísta.

Pero el carácter popular y poco culto de muchos de estos grupúsculos de los siglos XIII y XIV dependía menos de grandes maestros que de una reluctancia sistemática hacia la Iglesia como mediación normal del encuentro con lo divino, potenciada por el hecho de sentirse partícipes de la misma libertad de Cristo para encontrar sus propios caminos de religiosidad. La apuesta por las lenguas vernáculas, alejándose del latín y del griego, que era el lenguaje del culto litúrgico y del discurso teológico de las escuelas, constituye igualmente otra impronta significativa de esta corriente renovadora e impetuosa. Nada tiene de extraño que a los partidarios de estos grupos, abigarrados, variopintos y muy numerosos, se les llame ya, en la segunda parte del XIII, los seguidores del Libre Espíritu, del «alto o nuevo Espíritu». En ellos se encuentran varones y mujeres, pero debemos recordar que sus integrantes eran mayoritariamente femeninos. Muchos de los llamados begardos y beguinas, que se movieron por toda la cristiandad europea de los siglos XIII y XIV, participaban del mismo mundo religioso y eran perseguidos por la iglesia oficial, como si todos fueran formalmente heréticos y profesaran a la letra las tesis más extremas del Libre Espíritu, tal como las definen y formulan los documentos oficiales del magisterio de la Iglesia.

Esta religiosidad nueva, era adoptada, en buena medida, por laicos, que hasta ahora habían tenido una función meramente discente o subsidiaria en las instituciones eclesiásticas, controladas por una jerarquía bien organizada, que utilizaba los mismos instrumentos de coacción que los señores feudales. Los partidarios de estas formas de piedad, muy atractivas tanto por su sencillez como por que eran revestidas, en muchas ocasiones, de cierto aire esotérico, para protegerse de ese modo de la Inquisición, nunca formaron un movimiento propiamente dicho: con estructuras definidas y articuladoras, ni constituyeron una secta heré-

tica en sentido estricto. Los mendicantes y sobre todo los franciscanos, reviviendo el espíritu primigenio de sus fundadores podían sentirse cercanos a las nuevas tendencias. Y en ocasiones fueron guías y maestros de muchas comunidades de beguinas. Pero con mayor frecuencia trataron de combatir esta corriente, que se situaba muchas veces en un escenario poco eclesiástico y que podía incluso convertirse en alternativa para ellos mismos, ya que también habían creado las terceras órdenes, con el objeto de incorporar el mundo laico a su espiritualidad específica³⁵.

El nombre y los postulados esenciales de esta corriente heterogénea aparecen en Alemania hacia el año 1260 en una obra titulada *Compilatio de novo spiritu*, del Anónimo de Passau, cuyos errores, denunciados allí, coinciden básicamente con los formulados en la *Determinatio* de Alberto Magno sobre los herejes de la diócesis de Ausburg, compuesta después de 1262³⁶. En la primera frase de la obra los describe como grupúsculos (*conventicula*), que se reúnen en secreto:

«No va contra la fe hacer reuniones y enseñar en secreto, pero si contra las costumbres evangélicas, donde se dice: yo siempre enseñé abiertamente (en la sinagoga y en el templo), donde todos los judíos se reúnen y no hablé nada en secreto (Juan, 18, 20; Mat.18,27). Que sea predicado aquello que habeis oído»

El famoso maestro dominicano describe con una serie de pinceladas las características más llamativas de aquel grupo religioso suabo, imbuido de anhelos místicos, ingenuos y exaltados, con planteamientos, rayanos a veces en el ridículo y la extravagancia: la posibilidad de la unión mística con Dios y con Cristo que puede llegar a experiencias carnales; la divinización de la criatura humana; la negación del purgatorio y del infierno juntamente con la de los ánge-

³⁵ Sobre el Libre Espíritu es fundamental la obra de R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972 (la Cristiandad centro y noreuropea). Cfr. también: R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, 1965.

³⁶ Un buen análisis de estos grupos del Ries suavo: H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Betelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlín, 1935, 2ª ed. Dormunt 1970. Utilizamos la edición italiana de Bologna, 1974. Referencias sobre el Anónimo de Passau, pp.325 y ss

les y de los demonios, reduciendo las potencias angélicas y demoníacas a la mera personalización de las virtudes y los vicios humanos; el menosprecio a la Eucaristía; la impecabilidad de quien está unido a Cristo; y el secretismo de las experiencias religiosas de estos hombres buenos que no deben contarlas a los sabios (*literati*), ni atender las enseñanzas de éstos³⁷.

Bonifacio VIII califica de secta a estos grupos de personas piadosas y los sanciona como herejes, tratándolos a todos por el mismo rasero sin hacer ninguna distinción entre ellos, después de formular una sistematización de sus doctrinas y de sus prácticas erróneas (1296):

—«Algunas personas, incluso de sexo femenino, rebelándose contra la Iglesia Católica, dogmatizan que tienen el poder de retener y absolver de los pecados.

—Oyen penitencias (confesiones) y absuelven de los pecados.

—Hacen reuniones (*conventicula*), no sólo diurnas, sino también nocturnas, a las que llevan sus pravedades, y hablan de ellas, y se atreven a predicar.

—Abusan de la tonsura clerical contra el rito de la Iglesia, mienten al decir que dan el Espíritu Santo por la imposición de manos.

—Dicen que sólo debe prestarse obediencia o reverencia a Dios y no a ningún otro, de cualquier condición, dignidad o estado social que fuera.

—Afirman que sus oraciones serán más eficaces si las ofrecen totalmente desnudos.

—Niegan la potestad de retener y absolver a la Iglesia³⁸.

En la actualidad todos los autores están de acuerdo en no considerar el

³⁷ «Dicere quod mulier facta sit Deus» (I, 97); «omnis creatura est Deus» (I, 76); «anima est de substantia Dei (I, 96); «anima est eterna cum Deo» (I, 95); «dicunt se carnaliter cognosci a Christo» (II, 28); «quod polluant se corpore Christi» (I, 90); «quod mater quinque puerorum virgo posset esse» (I, 97); «nec angelus est nec demon» (I, 62); angelos non esse nisi virtutes, demones non esse nisi vitia» (II, 8); «purgatorium et infernum non esse» (I, 46, II, 6); «sanguis boni hominis venerandus est ut sanguis Christi» (I, 51); «non oportet inclinari Corpori Christi, eo quod homo Deus est» (I, 65); «homo unitus Deo est venerandus ut Christi corpus» (I, 28); «quidquid faciunt homines, ex Dei ordinatione faciunt» (I, 66); «quod unitus Deo possit (audacter) explere libidinem carnis per quemcumque modum licite (et religiosus in utroque sexu sine omni peccato) (II, 11); «homo in vita sic proficere potest, ut impeccabilis fiat» (I, 21); «non debet queri consilium a viris litteratis sive de devotione sive de aliis» (I, 17); «quod boni homines non debent viris litteratis revelare bonitatem suam et gratiam, quam habent, quia nesciunt litterati, quid sit, nec cognoverunt nisi per pellem vitulinam, ipsi vero sugunt ex deitate (divinitate)» (I, 73): textos tomados de H. Grundmann, *O.c.*, pp. 363 y ss. (notas).

³⁸ Texto latino: A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum, inde ab anno post Ch. 1198 ad annum 1304*, n.24378, Berolini, 1874 y ss. También: H. Denziger-A. Schönmetzer, *O.c.*, n.866, p.278.

Libre Espiritu como una herejía en sentido formal, por más que la jerarquía de la Iglesia, en concreto Bonifacio VIII, haya anatematizado dicho estilo religioso como herético, después de elaborar una estructura formal y bien definida del mismo, que probablemente no podría predicarse íntegramente de muchos grupos. En realidad, se trataba de una corriente generalizada, en la que participaban infinidad de conventículos de todo tipo y en casi todas las latitudes la Cristiandad, frecuentemente laicos, que vivían muchas veces a las afueras del control eclesiástico, aunque tuviera seguidores en monasterios y conventos o entre personas piadosas que nunca fueron excomulgadas ni investigadas siquiera por los inquisidores. Muchos de esos cenáculos de devotos y devotas, atraídos por el anhelo de una religiosidad más interior, se mantenían fieles en lo sustancial al dogma y a la moral tradicionales, pero en un mosaico tan complejo y plural también entraña dentro de lo lógico que se produjeran exageraciones con prácticas que podían llegar a ser aberrantes, como ocurrió y ocurre tantas veces cuando la libertad cristiana y el seguimiento directo de Jesús se convierten en objetivo prioritario de la vida religiosa.

Desconocemos la existencia en España de grupos de devotos pertenecientes, como ramas desgajadas, al frondoso árbol de los partidarios del Libre Espiritu. Hace años, en un trabajo nuestro interpretábamos el fenómeno singular y bien conocido de los «herejes de Durango» (s. XV), como una concreción de dicha corriente en suelo peninsular, muy tardía ya, en el que se descubren también adherencias del movimiento extremo de los «fratricelli» —su líder es el franciscano Alonso de Mella— y del beguismo heterodoxo más radical, sin que faltase tampoco en aquella experiencia singular una importante expresión de protesta político-social, puesta de manifiesto en el intento de crear un escenario histórico concreto para llevar a la práctica los planteamientos teóricos y prácticos, que recuerdan el misticismo anarquista y revolucionario que está desarrollándose por los mismos años en Bohemia³⁹.

Los grupos de beguinas y de beguinos, denominados también begardos,

³⁹ F. J. Fernández Conde, «La herejía...», *L.c.*, pp. 78-80. Un trabajo reciente y muy riguroso sobre este fenómeno y su contextualización histórica, social y religiosa: E. García Fernández, «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XIV», *Religiosidad y sociedad en el país Vasco (s.XIV-XVI)*, Bilbao, 1994, pp. 83-115. El autor señala que los errores fundamentales de estos herejes tiene mucho

alejados frecuentemente de las estructuras oficiales de la Iglesia y no pocas veces críticos con ella, fueron los principales representantes de esta corriente tumultuosa y variadísima, que hemos denominado del Libre Espiritu, como se indicó más arriba y con dicho nombre aparecen con relativa frecuencia en la documentación del XIII, sobre todo en las últimas décadas, condenados por las autoridades eclesiásticas por sospechosos de herejía o como herejes, sin más. Lambert, con sus pretensiones habituales de exactitud terminológica, define así a la rama femenina:

«Mujeres piadosas, que llevaban vida religiosa sin regla ni votos, aisladamente o en conventos, frecuentemente unidas a las órdenes (terceras de) mendicantes; populares desde principios del XIII, fueron prohibidas en el XIV por prejuicios y acusaciones de Libre Espiritu».

Los begardos o beguinos era la rama masculina⁴⁰. En un principio, aquellos beaterios, de vírgenes y viudas, sobre todo, —sus primeras comunidades se remontan a las últimas décadas del XII en Flandes y Bravante— eran mirados con simpatía por todo el mundo, al constituir espacios idóneos para los ideales de una religiosidad interior, aparejada con el ascetismo y la pobreza, sin renunciar a la condición laica de sus integrantes, aunque mantuvieran muchas conec-

que ver con los amaúricanos y sobre todo con los condenados por Clemente V a comienzos del XIV, como propios de los begardos y beguinas.

⁴⁰ M. C. Lambert, O.c, p.409. Sobre sus relaciones con el Libre Espiritu, pp.192 y ss. La característica que distinguía a los begardos de los beguinos/as, es su mayor movilidad y el hecho de mendigar el pan para subsistir. En la documentación no se percibe ninguna diferencia entre begardo y beguino. De hecho, el traductor indica a pie de página que en castellano no existen distinciones entre las realidades comprendidas en ambos términos. La bibliografía sobre el beguinismo es casi infinita. Para Cataluña y Mallorca sigue siendo una obra de referencia importante: J.M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes...*, Barcelona, 1930 (una novísima ed., Madrid, 1991, con la introducción de J.M. Arcelius Ulibarrena); para Bélgica: E. W. Mc.Donnell, *The Beguines and beghards in medieval culture: with special emphasis on the Belgian scene*, New York, 1969; para el Sur de Francia: R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi, Toulouse*, 1989; también: J. Duvernoy, *Cathares, vaudois et béguins, dissidentes du pays d'Oc*, Toulouse, 1994; para Alemania: J-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie: l'Église et les clercs face aux béguines et aux beghards du Rhin supérieur du XIVe. au XVe. siècle*, París, 1973 (la introducción es de J. Le Goff). En general suele tratarse a la vez el movimiento de beguinos, alimentado frecuentemente por los espirituales franciscanos y las corrientes de espiritualismo más o menos radical, cargadas con frecuencia de inquietudes profético-escatológicas. Aquí distinguimos los dos tipos de movimientos, para analizarlos con mayor claridad, aunque somos conscientes de las profundas coincidencias que los alimentaron y potenciaron recíprocamente.

xiones con terceras órdenes que también permitían a los seglares de ambos sexos emular a los monjes o frailes.

Guillaume de Saint-Amour (+1272), en sus escritos polémicos contra los frailes mendicantes incluye también al beginazgo, cuyo estilo de vida era tan cercano a las terceras órdenes. Desde entonces varias reuniones conciliares alemanas y francesas comienzan a formular prevenciones muy rigurosas contra esa forma tan «moderna» de espiritualidad, que no encajaba, lógicamente, en las instituciones tradicionales de la Iglesia, al discurrir por una estrecha franja equidistante entre dos formas de vida ascética bien diferenciadas jurídicamente, la monástica y la estrictamente secular. Desde el punto de vista económico-social, en una formación social como la feudal, en la que la familia constituía la base de su articulación, aquellas comunidades de laicas y laicos, que no querían encuadrarse en el mundo reglado de los regulares, eran contempladas como una especie de cuerpo extraño dentro del sistema, por más que los beaterios pudieran resultar una buena salida para los nobles y burgueses que no representaban los linajes de las respectivas familias.

El concilio de Mainz, celebrado el año 1259, muestra ya su intransigencia con esta clase de hombres y mujeres religiosos:

«Establecemos que la secta y el estilo de vida (*habitus*), y también los mismos conventículos de begardos, que andan clamando en lengua vulgar por las plazas públicas y los barrios de las ciudades, burgos y aldeas: *Broth durch Gott* (pan para Dios), y otras singularidades no admitidas por la santa Iglesia, sean absolutamente reprobados; y se manda a todos los responsables de las parroquias (*plebanis*) de las ciudades, diócesis y provincia maguntina que amonesten a los tales por tres domingos o días festivos, de tal modo que, abandonadas dichas particularidades, comiencen a comportarse como los otros cristianos, y que no prediquen en las cuevas (*cavernis*) o en otros lugares secretos y que no se reúnan con las beguinas, acomodándose a sus costumbres, vestido y modo de andar. De otro modo, que los expulsen de sus parroquias. Y ordenamos lo mismo para las *pestíferas* beguinas»⁴¹.

Unos años más tarde, el concilio de Beziere (1299) reitera la misma prohibición, describiendo con más detalles las formas de vida (*cultum*) de los bea-

⁴¹ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, v.35, Graz, 1961, c.998.

terios de ambos sexos, que califica de superstición: llevan hábito sin aprobación apostólica; sus temas de predicación: *el fin del mundo que ha llegado, el tiempo del Anticristo y, mientras tanto, la necesidad de hacer penitencia y abstinencia*; hacen votos de virginidad y castidad, cuyas frecuentes violaciones son cosa sabida; llevan a la práctica cosas que están prohibidas a los conventuales como predicar de noche la palabra de Dios, pretextando que no predicán sino que se limitan a hablar con Dios y a consolarse mutuamente. Por todo ello representan un peligro para esta provincia, habituada ya a la presencia de herejes (cátaros)⁴².

Varios sínodos y concilios de aquellos años aportan matices nuevos, que sirven para conocer mejor el estilo de esta poderosa corriente, demostrando así la variedad de la vida de los beguinos. Aunque coincidieran en lo básico: la búsqueda de una religiosidad más sencilla y evangélica, el seguimiento de Jesús en pobreza, la predicación de las verdades básicas de la fe realizadas sin distinción de género y manteniendo la condición secular, aparejada con distintos modos de servicio caritativo y la opción por el misticismo, acompañada de la inevitable resistencia a la enseñanza oficial de la fe transmitida por el magisterio ordinario a los laicos. Pero con todo, cada beaterio o conventículo podía enfatizar sobre cualquiera de estos aspectos o insistir en otros singulares y específicos.

Un sínodo de Colonia de 1307 que se ocupa de los beguinos, denuncia, entre otras cosas, el que no trabajen manualmente y anden por todas partes, como giróvagos, demandando limosna y menciona expresamente a los begardos, para indicar que tienen tan alta conciencia de su impecabilidad que no necesitan someterse a ninguna disciplina eclesiástica. Al parecer todos ellos rechazaban la predicación de franciscanos y dominicos⁴³. En este sentido, el texto del concilio maguntino del 1310 es bastante significativo. Vuelve a repetir las prohibiciones de 1259, pero establece dos cautelas concretas: que las beguinas tengan por lo menos cuarenta años, antes de ingresar en esta clase de estado religioso, y que los clérigos no entren en las casas de las beguinas, a no ser para tratar de asuntos justos y honestos, manifestándolo después públicamente en su iglesia para que no hubiere malentendidos, lo cual pone de manifiesto que existían también beaterios de beguinas o de beguinos que llevaban una vida irreprochable⁴⁴.

⁴² *Ibid.*, v.24, Venetiis, 1770, cc.1216-17.

⁴³ G. Grundmann, *O.c.*, pp.342-43.

⁴⁴ J. D. Mansi, *O.c.*, v.25, Graz, 1961, cc. 323-26.

Sin embargo, el Concilio Ecuménico de Vienne (1312), sistematiza ya de modo general los postulados y las prácticas de aquellos hombres y mujeres piadosos y sin hacer diferencias en esa amplísima corriente de religiosidad laica, evangélica y llena de espontaneidad. De hecho, al no existir regla fija en la mayoría de las ocasiones, resultaba difícil, a veces, precisar si algunos beaterios determinados o personas piadosas singulares deberían adscribirse o no a las beguinas o begardos. Y en cualquier caso, fue completamente injusto tratar a todo el mundo por el mismo rasero, sin excluir a muchas de estas personas o grupos excepcionales por sus virtudes y experiencias místicas auténticas. Clemente V anatematiza, sin más, en dicho concilio a todo el movimiento, calificándolo de «secta» por unos capítulos de errores que podrían compendiarse así: la impecabilidad del hombre en esta vida terrena, porque ha alcanzado la perfección absoluta, de tal modo que si siguiera progresando por la gracia, tal vez alcanzaría mayor perfección que el propio Cristo; de ese modo, el hombre perfecto puede llegar a conseguir, en esta vida ya, la bienaventuranza final y gozar plenamente de la presencia de Dios; al haber adquirido tal grado de libertad, no necesita de prácticas ascéticas, ni de preocuparse por el cuerpo, al que puede «conceder cuanto le plazca», porque su sensualidad se encuentra plenamente sometida. De ese modo:

«El beso a una mujer es pecado mortal porque no responde a una inclinación de la naturaleza; pero el pecado de la carne, respondiendo a una tendencia de dicha naturaleza humana, no es ningún pecado, sobre todo cuando se comete en el climax de la tentación».

Los perfectos, al tener esa libertad del Espíritu no deben obediencia ni a la Iglesia ni a nadie; ni siquiera tienen obligación de venerar la Eucaristía y la cruz de Cristo, porque ello supondría una humillación o rebajamiento de la alta perfección, a la que habrían llegado; así, la práctica de las virtudes habituales constituye sólo una obligación para los imperfectos⁴⁵.

⁴⁵ El texto completo: CIC, II, *Clementinarum*, I.V, tit. 3, c.2, ed. Ae., Friedberg, Graz, 1959, cc.1181-82. En la famosa decretal, titulada, sin ambages «De haereticis», después de la anterior, dedicada a los «judíos y sarracenos», se establecen una serie de normas inquisitoriales y represivas contra ellos. La decretal en cuestión no se publicó hasta el pontificado posterior de Juan XXII (1216-34), tan comprometido con la problemática de la pobreza del franciscanismo extremo, y tan riguroso como polémico y extremista, como es de sobra sabido.

En definitiva el concilio de Vienne hizo tabla rasa del estilo religioso del beguismo de mujeres y hombres piadosos de aquellos años, que por su talante espiritual y sus pujos de misticismo, estaban adelantándose a las grandes corrientes espirituales del siglo XV y XVI. Muchos, los que dejaron escritos sobre todo, cuando trataban de comunicar sus experiencias, misteriosas y extrañas para ellos mismos, utilizaban expresiones poco claras, llenas de alegorías difíciles, con imágenes extrañas que podían incluso ser mal interpretadas y resultar escandalosas para quienes estuvieran fuera de aquel tipo de religiosidad. Fue siempre la cruz de los místicos cristianos e incluso de los de otras religiones vecinas. Y, por otra parte, nada tiene de extraño que estas dificultades de comunicación con quienes no vivían en la misma sintonía religiosa, propiciaran también un cierto alejamiento de los teólogos o maestros habituales e incluso de la iglesia oficial⁴⁶. Muchos autores suelen mencionar en este contexto los nombres de famosas «beguinas» en estas décadas cruciales de la historia de la espiritualidad, que preanunciaba los grandes precursores de al *Devotio moderna*: Matilde de Magdeburg (1207/10-1282-84) que después de peregrinar como beguina muchos años, acabaría en el monasterio cisterciense de Helfta, desde donde influyó en Matilde de Hackeborn (+1299) y Gertrudis la Grande (+1302)⁴⁷, Hadewijch de Amberes que escribe sus visiones, cartas y poemas entre 1220-1240,⁴⁸ y Margeret

⁴⁶ «En el misticismo ha dicho Georg von Below-se esconde un cierto elemento protestante»... El alma de tendencias místicas, si no es bastante dócil y humilde, corre el peligro, en sus relaciones con Dios, de buscar la unión divina, sin cuidarse de la mediación de la Iglesia, o sea, sin atender bastante al magisterio y a los sacramentos»: R. García Villoslada, *Raíces históricas del Luteranismo*, Madrid, 1969, pp.133-34 («Misticismo germánico medieval»).

⁴⁷ M. Schmidt, *Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln, 1955 (*La luz resplandeciente de la Divinidad*, con una buena introducción del autor y el estudio de H.U. von Balthasar). H.U. von Balthasar, *Mechthild kirchlicher Auftrag*, Einsiedeln, 1951. También numerosas referencias sobre su ortodoxia: H. Grundmann, *O.c.*, pp. 324 y ss. Para Matilde, al igual que para muchas de las beguinas y místicas de su época, el amor humano, con todas sus virtualidades y misterios, estaba empapado y penetrado del amor de Dios en su misterio trinitario: «Dios Padre, en palabras de la propia Matilde, es el escanciador de esta vida embriagadora, el Hijo es la copa, el Espíritu el vino»(V, 4): tomado de un breve y enjundioso análisis: G. Espiney Burgard-E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, 1988, trad. castellana: *Mujeres trobadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa Medieval*, por M. Tamayo-A. López, Barcelona, 1998, pp.73-88. El párrafo de Matilde, p.80. Y E. Zum concluye así el capítulo sobre esta beguina excepcional: «Matilde se encuentra entre aquellos que han hecho avanzar la historia hacia una modernidad respetuosa de la persona, pues, como se ha dicho, es la transición de un estatuto sagrado y jerárquico hacia un estatuto liberal, donde expresa su concepción y experiencia de Dios» (p.88). En las pp. 89-102, se publican en castellano extractos de su gran obra.

⁴⁸ G. Espiney Burgard-E. Zum Brunn, *O.c.*, pp.131-149. También, la traducción de extractos de sus poemas: pp.151-65. La traducción de sus cartas: *Dios, Amor y Amante. Hadewijch de Amberes. Las cartas*,

Porete (+1310), con su famosa obra, escrita en romance: *Miroir des simples âmes anéanties*⁴⁹. Las tres beguinas, Matilde de Magdeburg, Hadewicjch y Margarita, fusionando o transfigurando el amor cortés, que conocían bien, en amor divino, con matices propios, lenguaje peculiar y metáforas singulares, tratan de describir lo que constituye su objetivo común: la unión del alma con Dios que es amor, el Amor, la «Dama Amor» como dice Margarita Porete, a partir de una progresión en la experiencia, cada vez más depurada, de desprendimiento radical de las cosas creadas —y en cierto manera de las prácticas religiosas habituales en la Iglesia—, para crecer en el amor de la divinidad. Y las tres, aunque utilicen la experiencia trascendental del amor como mediación esencial para conseguir la meta de la unión mística o nupcial —estaban perfectamente familiarizadas con el *Cantar de los Cantares*— no dejan nunca de lado la razón que pueda guiarlas e iluminarles por esos senderos, tortuosos, intrincados, y llenos siempre de misteriosa oscuridad. En la actualidad, nadie puede dudar que en la historia de la mística bajo medieval, cuyos nombres más conocidos y citados fueron siempre el

por Pablo María Bernardo, Madrid, 1986. Y una edición antigua de sus obras: J. B. Porion, *Écrits mystiques des Béguines*, París, 1954. Fue probablemente noble, muy erudita, conocedora del latín y las reglas de la retórica, familiarizada con la terminología del amor cortés, una verdadera *Minnesinger* a lo divino, que utilizaba el amor como instrumento para unirse místicamente al Amor trascendente. El amor, en femenino, tiene para ella la imagen de dama, reina y maestra. Toda su vida espiritual es una búsqueda amorosa del Amor, hasta convertirse en Amor: «Ser Dios en Dios», según la expresión tan querida por la mística alemana, repetida y anhelada en el beguinitismo, a cuya meta sólo se llega por el anonadamiento o el desprendimiento más radical «Cuando el alma no tiene nada más que Dios, cuando no quiere más que Su voluntad, cuando está sepultada y reducida a nada, entonces Él (Cristo) se eleva sobre la tierra y atrae todo hacia él: el alma llega a ser con él todo lo que Él es» (*Cartas*, XIX), Nuestra cita: C. Espiney Burgard-E. Zum Brunn, *L.c.*, pp.145-45.

⁴⁹ Ed. castellana: *Espejo de las almas simples*, Barcelona, 1995, por Blanca Garí y A. Padrós-Wolff, con el anónimo *Hermana Katrei*, y un estudio previo. En G. Espiney Burgard-E. Zum Brunn, *O.c.*, pp.177-200, se puede encontrar un análisis muy fino del personaje y su obra: y en las pp. 201-213, breves extractos del Espejo. Cfr. también: L. Orcibal, «Le miroir des simples âmes et la secte du Libre Sprit», *Revue d'Histoire des Religions*, 176, 1969, 35-60. Y además: P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Text from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*, Cambridge University Press, 1984. L. Muraro, «Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina casi una herejía)», *Duhoda*, 9, 1995, 81-97. Un buen análisis de las tres «clásicas» de la espiritualidad de la época: E. Botinas i Montero-J. Cabaleiro i Manzano-M dels Àngels Duran i Vinyeta, *Les Beguines*, Barcelona, 2002, en especial: II. «Les Beguines a l'Europa Medieval», pp.38-52. En *Mujeres trovadoras de Dios*, se analizan otras dos figuras relevantes en la historia de la mística de la época: la más conocida de Hildegarda de Bingen (1098-1179) y la de Beatriz de Nazaret (1200-1268), la monja cisterciense holandesa, famosa por su *Siete maneras de amor*. La condición monástica de ambas las desliga del mundo de las beguinas, pero coinciden en buena medida con este espléndido movimiento religioso-místico de impronta femenina en los siglos centrales de Medioevo.

maestro Eckhart (+1328), Juan Tauler (c.1300-1361), Enrique de Susa (1295-1366), discípulos ambos de Eckhart, y Jan van Ruysbroeck (+1381), admirador y buen conocedor de Hadewijch⁵⁰, las aportaciones de muchas beguinas, de estas tres especialmente, constituyen un capítulo insoslayable. Hemos leído con atención la reciente traducción del *Mirador* de Margarita Porete, bellissimo en su estructura formal, en sus imágenes personalizadas —Alma, Dama Amor, Razón, Virtudes, Santa Iglesia...— y nos han llamado la atención algunos capítulos:

LXI. *De los siete estados del alma*

[Amor]. He dicho —dice Amor— que hay siete estados, cada uno de ellos de entendimiento mucho más elevado que el anterior e incomparables entre ellos. Pues la misma relación que existe entre una gota de agua y la inmensidad del mar, existe entre el primer estado de gracia y el segundo y así sucesivamente, sin posible comparación entre ellos. Sin embargo, entre los cuatro primeros no hay ninguno tan elevado que no haga vivir al alma en grandísima servidumbre; *en el quinto en cambio vive en libertad de caridad, pues se ha desasido de todo*; en el sexto es glorioso, pues la abertura del dulce instante de gloria que da el gentil Lejos-cerca no es sino una visión de Dios que quiere que tenga el Alma de su propia gloria que poseerá eternamente. Y por ello le otorga por su bondad en el sexto estado esta manifestación del séptimo...

VI. *Cómo el Alma, viviendo en paz de caridad, se despide de las virtudes.*

VII. *Cómo esta alma no se cuida de nada.*

VIII. *Cómo Razón se sorprende de que esta Alma haya abandonado las virtudes.*

¡Ay Razón! —dice Amor— sin duda, las Almas que han llegado a ser así de libres han sabido durante largo tiempo lo que suele hacer Dominio; a quienes les preguntasen por el mayor tormento que puede sufrir una criatura, responderían: permanecer en Amor y estar bajo la obediencia de las Virtudes...

XXXI. *Cómo apacigua Amor al Alma por haber dado a su esposo cuanto tenía.*

XXXVI. *Cómo el alma es libre, ajena a la sujeción de la Razón.*

XLIII. *Cómo se les llama a estas Almas «Santa Iglesia» y qué puede Santa Iglesia decir de ellas.*

XLV. *Cómo aquellos que no tienen en absoluto voluntad viven en libertad de caridad.*

⁵⁰ E. Iserloh, « Die Deutsche Mystik », *Handbuch der Kirgchen Geschichte*, b.II/2, Freiburg im Breisgau, pp.460-79 (ed. castellana, *Manual de Historia de la Iglesia*, v.IV, Barcelona, 1973, pp.597-620), con bibliografía específica sobre cada uno de los autores citados, entre los que se mencionan a las dos Matildes y a Gertrudis.

XLVII. *Cómo el alma ha alcanzado el conocimiento de su nada.*

LI. *Cómo el alma es similar a la Deidad.*

[Amor]. Es necesario —dice Amor— que esta Alma sea similar a la Deidad, pues se ha transformado en Dios, por lo que mantiene su verdadera forma, aquella que le fue dada y otorgada sin comienzo por uno solo que en su bondad la ha amado siempre.

LVIII. *Cómo se encuentran las almas anonadadas en el quinto estado junto a su Amigo.*

¡Oyentes de este libro, entended estas palabras de forma divina, por amor! Ese Lejos-cerca, que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente, rapta al Alma del quinto estado y lo introduce en el sexto, mientras dura su obra, y de ese modo ella es otra; pero poco le dura ese ser en ese estado... Y no es maravilla —dice Amor— pues la obra del relámpago mientras dura, no es otra cosa que el atisbo de la gloria del Alma.

LXVII. *Aquí se habla del país donde mora el Alma y de la Trinidad.*

LXXXI. *Cómo a esta Alma no le preocupa ni ella, ni su prójimo, ni Dios.*

LXXXII. *Cómo es libre por los cuatro costados.*

CXXXIV. *Cómo esta Alma se halla en estado de perfección cuando Santa Iglesia no puede tomar ejemplo de vida.*

CXXXVI. *Cómo para el Alma Anonadada está prohibida toda obra.*

CVIII. *Cómo el Alma retorna a su estado primigenio⁵¹*

Analizados con esquemas tradicionales de la teología escolástica al uso en las escuelas de finales del XIII, algunas expresiones podrían interpretarse en claves de iluminismo panteístico. Y de hecho, así los entendió la jerarquía. Como es sabido, la obra fue condenada y la Porete terminó en la hoguera, aunque *el Mirador* la sobreviviera y se convirtiera en manual de teología mística para muchas personas piadosas de beguinazgos y monasterios. La suerte del gran místico que fue Eckhart, de cuyo sentido de pertenencia a la Iglesia y de su indudable ortodoxia subjetiva nadie puede dudar, siguió derroteros parecidos: varias formulaciones, extractadas de su obra y descontextualizadas, les sonaban mal a los contemporáneos suyos «bienpensantes» y las condenaron, porque parecían demasiado audaces, por más que el gran teólogo dominico se esforzara en afirmar la inanidad de las criaturas y la radical trascendencia de la divinidad. Ateniéndose a la pura literalidad no podían entenderlo correctamente, cuando

⁵¹ Los textos están tomados de la traducción de B.Gari y A. Padrós Wolf, mencionada más arriba.

predicaba y escribía que Dios estaba en todos los seres creados, pero en ninguna tan profundamente como en la más misteriosa hondura del alma, donde el Hijo es engendrado por el Padre, como lo hace desde la eternidad⁵².

Los beaterios de beguinas y beguinos también fueron numerosos en España, de manera especial en Cataluña y en Mallorca: mundos muy relacionados con el Sur de Francia y con Italia. La casa real mallorquina, desde la segunda parte de este siglo, mantendrá estrechas vinculaciones con las corrientes espirituales del franciscanismo radical, los *fratricelli*, muchos de cuyos frailes se convirtieron en mentores y maestros de esta corriente de espiritualidad mística con ciertos ribetes de iluminismo, en ocasiones marginal respecto al magisterio oficial. En un estudio reciente se relaciona a esta modalidad de religiosidad femenina con grupos de penitencia y eremíticos, sin que falten algunas dedicadas a la enseñanza y a las actividades asistenciales, al igual que ocurría en otras partes de la Cristiandad⁵³.

La jerarquía de estos reinos, recelosa siempre hacia formas que no encajaran en patrones establecidos, se hizo eco, lógicamente, de la política restrictiva e inquisitorial, vigente en el resto de la Iglesia. Así, en el concilio de Tarragona de 1291/92, se sanciona con pena de expulsión de la provincia eclesiástica a «algunos que se titulan apóstoles y se fingen religiosos», que llevan vida de vagamundos, llenos de maldades y peligrosos para la recta fe. Los preladados que asistieron a esta asamblea están denunciando los últimos rescoldos del catarismo o se enfrentan ya a formas de beguinitismo más o menos encubierto, como parece deducirse del contexto inmediato⁵⁴. El que se reúne en la misma

⁵² El texto de la famosa bula de Juan XXII «In agro dominico» (1329), cuando el sabio dominico ya había muerto: H. Denzinger-A. Schönmetzer, *O.c.*, nn. 950-80, pp.290-95.

⁵³ VV.AA., «Les Beguines a l'Europa medieval», *O.c.*, pp. 50 y ss. Parece que en Barcelona, a finales del XIII, existían grupos de penitentes, denominados hermanos del «sac» o «saquets», obligados a extinguirse después de las condenas del Lugdunense II (1274): A. Amargier, «Les frères de la Pénitence de Jésus-Christ ou de sac», *Provence Historique*, 15, 1965, 158-67. No consta, con claridad, que las comunidades de beguinos o de los «Fratres de penitencia» barceloneses de estos años se nutrieran de aquellos grupos de penitentes, que se extinguirán después del concilio ecuménico: J. Perarnau i Espelt, «L'Alia informatio beguinarum» d'Arnau de Vilanova, Barcelona, 1978, pp. 126 y s.

⁵⁴ J. Tejada y Ramiro, *O.c.*, v.III, pp.414-15. El c. anterior, el VIII concretamente, se dirige contra los herejes y parece que se refiere a los cátaros, la «peor herejía de todas y fundamento de muchas», que niega la resurrección de los muertos y la otra vida: *Ibid.* p.414.

sede 25 años más tarde (1317), conoce bien la legislación de Vienne contra begardos y beguinas y comenzará sus constituciones con un largo capítulo contra estas formas de vida religiosa:

«...ordenamos para siempre que los begardos y beguinas que forman muchos como pequeños conventos, no vivan juntos, ni tampoco habiten dos en una casa, a no ser que hayan llegado a ella por casualidad, y entonces que estén a lo más un día; o que si moran juntos, sea por causa de parentesco, de modo que vivirían de la misma manera aunque no fueran begardos. No llevarán capotes, ni otro traje que el ordinario, no sea que parezca que introducen un nuevo método de vida no aprobado por la Iglesia; tampoco se atreverán a reunirse para leer, decir o repetir algo, sino en las iglesias, en la forma que se permite a los demás legos cristianos: y serán excomulgados quienes los oyeren; y si algunos de otra provincia entraren en esta vestidos como los begardos... se les examinará para saber si son católicos: y si fuere necesario se les prenderá, aunque no sean sospechosos de fe; y, o dejarán el hábito, o serán expedidos de la provincia»⁵⁵.

También se les prohíbe que tengan libros de teología en lengua vulgar (c.II), y que nadie reciba el voto de virginidad de una doncella sin ajustarse a derecho (c.IV). En el capítulo tercero se prescribe lo mismo para la tercera orden de San Francisco, porque cometen idénticos errores que los mencionados begardos y beguinas. Para no caer en ellos deberán ajustar su estilo religioso a los preceptos de la Regla de Nicolás III⁵⁶.

En realidad, Los «Hermanos de penitencia» de la tercera Orden de San Francisco mantenían vinculaciones tan estrechas con beguinas y beguinos, con quienes podían confundirse fácilmente: eran laicos como ellos, participaban de las mismas formas de piedad, acudían a idénticas fuentes de espiritualidad y a los mismos maestros, que eran, en muchas ocasiones, los frailes menores, frecuentemente del grupo de los espirituales, de cuyos extremismos y exageraciones profético—escatológicas podían participar igualmente. Hace tiempo ya, J. Perarnau ha estudiado este movimiento híbrido de beguino y franciscano, constataando que estaba bien asentado en los reinos orientales, pero que también tenía abiertas muchas casas en León y Castilla: «un mapa de distribución de todas

⁵⁵ J. Tejada y Ramiro, *O.c.*, v.III, p.474.

⁵⁶ *Ibid.*, p.475.

estas casas nos daría el resultado siguiente: un foco considerable en torno a Galicia y otro más reducido en torno a Sevilla; del primero saldrían dos flechas, una en dirección a Salamanca y otra en dirección a Burgos. En conjunto las noticias se refieren a 19 casas, cuatro de ellas en la zona de Sevilla»⁵⁷.

4. LAS CORRIENTES DE PAUPERISMO RADICAL. PROFETISMOS Y MILENARISMOS

La crítica sistemática a una Iglesia rica y poderosa, alejada de la vida apostólica pobre y evangélica, predicada y vivida por infinidad de personas, cenáculos y movimientos de estos siglos centrales del Medioevo, alimentada, además, con la recuperación del misticismo como giro espiritual que relegaba a un plano secundario la religiosidad tradicional basada en prácticas culturales que tenía mucho de formales, conformaban un conjunto de factores que estaban avocados a desembocar, casi irremisiblemente, en la aparición de una expectativa generalizada en muchas partes de la Cristiandad de la inminencia de la Nueva Edad: caracterizada por los anhelos de un cristianismo puro y espiritual, de igualdad entre todos, donde los laicos tuvieran también funciones relevantes, que fuera el preámbulo del final de los tiempos, anticipado por la venida del Anticristo, precursor terrible de la vuelta del Cristo de la Apocalipsis, la cual, en ocasiones, contaría con la etapa preparatoria de mil años, el milenarismo de algunos autores más o menos extravagantes. La existencia de desigualdades radicales dentro de la propia Iglesia, el alejamiento real o sentido de las líneas maestras del Evangelio, los posicionamientos crítico-revolucionarios, la conciencia de una escatología inminente y la tensa espera del final cercano del mundo, han sido variables muy vinculadas en determinadas ocasiones de la historia de la Iglesia. Y ahora, a las alturas de la segunda parte del siglo XII, y sobre todo en el XIII, cuando la Iglesia había llegado al culmen de su poder terrenal, perfectamente integrada en el sistema feudal —baste recordar las posiciones teórico-prácticas de Inocencio III y Bonifacio VIII—, la presencia simultánea de esta serie de fac-

⁵⁷ J. Perarnau i Espelt, *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción medieval*, Roma, 1976, p.26. Cfr. también: A. Oliver, «Espirituales y 'fraticelos' en Cataluña, Mallorca y Castilla», *Historia de la Iglesia en España*. v.II/2ª, Madrid, 1982, pp.160 y ss.

tores fue, sin lugar a dudas, una realidad muy poderosa. En definitiva, religiosidad apocalíptica y reformismo radical con ribetes de revolucionario marchaban, una vez más, aparejados⁵⁸.

La obra de abad calabrés y cisterciense Joaquín de Fiore (1135-1202), fue el punto de partida de esas corrientes espirituales imbuidas de escatología crítica. Su concepción progresiva de la historia de la salvación, dividida en tres edades, a partir de una contraposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (el *Evangelio Eterno*, el simple Evangelio leído y vivido en claves espirituales), referidas cada una de ellas a la acción prevalente de las tres personas de la Trinidad en la evolución del cristianismo, ha sido expuesta muchas veces⁵⁹. El año 1260, fue, como es bien conocido, el fijado por el ingenuo visionario y monje de Fiore para el comienzo de la tercera edad, la edad del Espíritu, preparada por los monjes: cuando la iglesia carnal, la establecida sobre las bases económico—jurídicas del poder, sería sustituida por la espiritual, la de los hombres perfectos. La aparición del Poverello d'Assisi y del franciscanismo en las primeras décadas del siglo XIII, contribuyó a relanzar las profecías fantásticas del abad de Calabria. San Francisco, que había planteado la reforma de la Iglesia desde supuestos teóricos evangélicos, muy radicales y con un estilo de vida —la fraternidad de los *virii poenitentiales de civitate Assisi oriundi*— que le acercaba extraordinariamente a los grupos de iluminados extremistas contemporáneos suyos, fue capaz de mantenerse dentro de la Iglesia y de aceptar las acomodaciones de su orden impuestas por la jerarquía y el papado, pero al final de su vida vuelve a reafirmar los ideales primeros, llenos de frescura y de sencillez, en un giro espiritual que a corto plazo introduciría una profunda división entre la «comunidad» que aceptaba la regla franciscana con las adaptaciones y recortes que había sufrido, y la rama de los más los espirituales, seguidores a la letra de

⁵⁸ Cfr.: *Eschatologie in de Middeleeuwen* (XIIIe. International Colloquium, Leuven, 1984), 1984.

⁵⁹ Sobre este autor la bibliografía moderna es muy amplia. Bástenos citar aquí algunas obras de conjunto: D.C. West, *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*, 2 vols., New York, 1975. A. Crocco, *Gioacchino da Fiore e il Gioachinismo*, Napoli, 1976: con un elenco de las obras del profeta calabrés y la bibliografía existente hasta ese año; una buena selección de textos: C. Carozzi-H. Taviani-Carozzi, *La fin des Temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1982. Sobre la influencia tardía que ejerció el pensamiento joachimita: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento* (Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni di Fiore, 1989), Genova, 1991.

los supuestos reformadores del hermano fundador, vigentes para siempre en su *Testamentum*. Resultaba lógico que las corrientes más radicales de la época, dentro y fuera de la orden —recuérdese a los partidarios del Libre espíritu y al movimiento del beguismo, laicos en su mayoría— comenzaran a considerar al Santo de Asís y a la rama más extrema de sus hermanos de orden, como los verdaderos iniciadores de la última la edad, la de aquellos que vivían en espíritu y en verdad, según la vieja profecía del abad de San Juan de Fiore. Desde mediados del XIII, el espiritualismo pauperista y radical de los que pretendían reproducir sin glosas el proyecto de San Francisco y el profetismo escatológico de inspiración joaquimita constituyen un precipitado peligroso para la Iglesia, delineada en la *Unam Sanctam* (1302) con sus perfiles y notas más mundanas y temporales.

El ministro general de los franciscanos Juan de Parma (1247-57) simpaticizaba, en cierto modo, con las predicciones del joaquimismo de su época sobre la función eminente que deberían cumplir los franciscanos en una iglesia reformada y más espiritual⁶⁰ y el mismo San Buenaventura que le sucede en el cargo, cuya fidelidad a la Iglesia y al papa no pueden ponerse en duda, también hacía ciertos guiños a esa prevalencia reservada al franciscanismo en aquellos años cruciales (+1274)⁶¹. El movimiento espiritual teñido cada vez más de ideas crítico-apocalípticas frente a la Iglesia y a la orden misma (la «comunidad»), cuajó con mucha fuerza en Italia, donde destacan los nombres y la obra de Pedro de Macerata, Ubertino de Casale, el autor del popular *Arbor vitae Crucifixae Jesu* tan leído por beguinas, beguinos y espirituales del siglo siguiente, y Angelo Clareno, el verdadero guía de los espirituales italianos. Este grupo, separándose de la «comunidad» franciscana, fundará la famosa congregación de los *Pauperes Eremiti Domini Coelestini*, después de someterla a la aprobación del papa Celestino V (1294), el abad benedictino y ermitaño, considerado por ellos y por muchos espirituales contemporáneos como el «Papa angélico» de los tiempos

⁶⁰ Durante su mandato se publica la obra del franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, *Introductorius in evangelium aeternum* (1254), reafirmando las predicciones de Joaquín de Fiore, censurado por la Universidad de París, al establecer que a partir de 1260 tendrían que desaparecer los dos Testamentos, para sustituirlos por el E. Eterno: las obras del abad Joaquín. En esta obra, condenada a la hoguera por el papa Alejandro IV, se publican las tres principales del abad de San Juan de Fiore, entre las que no podía faltar, lógicamente, el *Evangelio Eterno*.

⁶¹ Una síntesis muy expresiva y exacta de toda esta problemática, que al llegar a posiciones extremas acabará por entrar en el ámbito del cisma y de la herejía: T. Manteuffel, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, París, 1963 (trad. del original polaco).

nuevos⁶². Más radicales todavía resultarán las posiciones del movimiento disciplinante de los llamados «Hermanos apóstoles o hermanos de la penitencia», que representaban las posiciones extremas del movimiento del Libre Espíritu, potenciadas por la creencia en una escatología ya cumplida, tratando de imitar o remedar, más bien, la vida apostólica de los *Hechos*. Sus mentores más destacados fueron, como es bien sabido, Gerardo Segarelli de Parma, el fundador en el emblemático año 1260, y fra Dolcino, ambos víctimas del poder eclesiástico y secular a comienzos del XIV⁶³.

Hugo de Digne (+1255) y Pierre de Jean Olivi (Olivi) (1248/49-1298) pueden considerarse los teóricos representantes más significativos de esta corriente espiritualista de inspiración franciscana y apocalíptica en la Francia Meridional, durante las mismas décadas. El segundo de ellos tuvo una importancia extraordinaria como teólogo franciscano y maestro de los espirituales y beguinos de Languedoc y Provenza. Profesor en Montpellier y Narbonne, su formación escolástica depende de San Buenaventura que no miraba con malos ojos la valoración que hacía el joaquimismo de los frailes menores, según se indicó más arriba. En Florencia conoce a Ubertino de Casale, jefe destacado de este movimiento espiritual, como hemos destacado. Su obra bíblica más importante fue la *Postilla super Apocalipsim*, en el que se hace eco de la escatología del abad de Fiore, sin caer en los extremismos escatológicos de aquel soñador. En efecto, Olivi establece también una clara distinción entre la iglesia carnal y la espiritual, pero no pretende identificar la primera con lo institucional y la segunda con los partidarios del espiritualismo radical y crítico que estaba de moda en muchos ambientes de entonces. La iglesia carnal es la de los pecadores, que pueden encontrarse en cualquier grupo o estamento y también entre los franciscanos de la

⁶² L. van Auw, *Angelo Clareno, et les Spirituels Franciscains*, Lausanne, 1952. Sobre Celestino V: P. Herde, *Cölestin V (1294) (Peter von Morrone), der Engelpapst*, Stuttgart, 1981.

⁶³ E. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale dell'inizio del trecento*, Firenze, 1964. El cronista franciscano contemporáneo, Salimbene, trata a este movimiento y a su fundador con verdadero desprecio y enorme dureza. Algunos párrafos de su crónica: T. Manteuffel, *O.c.*, pp. 75 y ss., donde puede encontrarse una detallada descripción del movimiento, quizás unilateral, porque acepta acriticamente los juicios de Salimbene, que representa, lógicamente, la ortodoxia de la «comunidad». El autor polaco ofrece también mucha información sobre Dolcino. La edición de la crónica de Salimbene: *Cronica fratris Salimbene de Adam, O.F.M.*, MGH, SS, XXXII. El significado profundo y anticlerical del movimiento disciplinante: M. Erbstosser, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter*, Berlin, 1970.

comunidad o de la facción de los espirituales. Buen franciscano, como era, propone a toda la orden — y a los propios obispos— el uso pobre de las cosas, la verdadera pobreza, como arma eficaz para luchar contra el Anticristo, cuya venida consideraba muy próxima. Como maestro de mujeres y hombres piadosos de su tiempo, los beguinos y los espirituales, escribe para ellos tres tratados ascéticos preciosos: la *Informatio Petri Ioannis*, una carta con sencillas exhortaciones ascéticas a un fiel amigo suyo, los *Remedia contra temptationes spirituales* y el *Miles armatus*, que sirvieran de preparación para la lucha en tiempos difíciles por la cercanía del Anticristo. En las tres obritas se presentan formas de un cristianismo fresco, sencillo, evangélico, austero, pero alejado al mismo tiempo de cualquier extremismo rigorista o extravagante. Todo ello convierte a este languedociano en un testigo excepcional de esa corriente de reforma sana y profunda que vivificaba los hontanares de la Iglesia y seguramente muchos conventículos y beaterios de espirituales del XIII-XIV, mirados habitualmente con recelo generalizado desde el poder jerárquico y magisterial, no tanto por su forma de vida sino y, sobre todo, porque constituían la alternativa crítica permanente a una iglesia alejada del genuino espíritu del Evangelio. Las obras espirituales de P.-J. Olivi representan un bello capítulo de la historia de ese movimiento de renovación permanente, que adquirirá su «tempo» fuerte, en los llamados siglos de la reforma y de transformaciones, desde el XIV al XVI. Es cierto que como teólogo tuvo problemas con su provincial y con los maestros de París que extractaron de sus escritos proposiciones censuradas con el sanbenito de «malsonantes y peligrosas», proponiéndole 22 tesis contrarias que suscribe antes de morir. El C. de Vienne determinará una sanción final sobre cuatro errores teológicos suyos, que desde una óptica moderna se nos antojan bastante irrelevantes. En cualquier caso, Olivi murió ejemplarmente, confesando su fidelidad inquebrantable a la fe ortodoxa y a la Iglesia y con fama de santidad. De hecho, sus discípulos y seguidores quisieron beatificarlo y su tumba se convirtió enseguida en un lugar venerado para ellos⁶⁴.

⁶⁴. Sobre este gran autor existe mucha bibliografía. Una aproximación hasta el año 1972: D. Flood, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, 1972. Sobre su significado en el mundo de los espirituales: R. Manselli, *Spirituals et Béguins du Midi*, Paris, 1989 (original italiano: *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, 1959), en especial el c. II: «Après la mort d'Olivi: les premières communautés de béguins»,

El maestro laico, Arnau de Vilanova (1240-1311), de origen valenciano, casado y padre de una hija, que conoció a P.-J. Olivi en Montpellier, ha sido considerado por un especialista tan destacado como R. Manselli, «como su compañero de ruta»⁶⁵. Su vida y sobre todo su obra fueron objeto de numerosos estudios en las última décadas, que han servido para recuperarle como uno de los autores más importantes de estos años finales del XIII y de los primeros del XIV⁶⁶. Como médico y maestro en Medicina llena un capítulo destacado en la historia de esta ciencia, tanto por sus obras originales como por las traducciones de clásicos antiguos⁶⁷. Sus relaciones profesionales con los papas y con los soberanos aragoneses le sirvieron para que pudiera salir airoso de varios conflictos, en los que se vio envuelto a causa de sus atrevidas concepciones escatológicas que chocaban, lógicamente, con los teólogos de oficio contemporáneos, para quienes no ahorra críticas⁶⁸, y también por sus posiciones religiosas afines a las

pp.33-50, que hemos tenido muy en cuenta en este trabajo. Del mismo autor: *La lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Recherche sull'escatologismo medievale*, Roma, 1965. Los errores señalados por el C. de Vinne: H. Denzinger-A. Schönmetzer, *O.c.*, nn.900-904, pp.283.84.

⁶⁵ R. Manselli, *Spirituals...*, pp. 51-71: «Un compagnon de route: Arnaud de Villeneuve».

⁶⁶ Un breve y rigurosa biografía muy reciente: J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova (c.1240-1311)*, Madrid, 1998. En esta obra se incluyen apéndices con todas las obras, las correspondientes ediciones y numerosas referencias bibliográficas. Del mismo autor: *Arnau de Vilanova, espiritual: guía bibliográfica*. Barcelona, 1994; « Bibliografía arnaldiana recent (1994-1996)», *Revista Catalana de Teologia*, 22, 1997, 179-210. J. Perarnau, uno de los máximos especialistas de Arnau, dirige el «Arxiu de Textos Catalans Antics»: anuario con una historia de diez años, que se hace eco de todo lo relacionado con este polígrafo medieval. También podría mencionarse en esta breve sinopsis sobre bibliografía arnaldiana: M. de Riquer-A. Comas, *Història de la Literatura catalana*, v.I, Bracelona, 1980 (2ª ed.), pp. 353-72, donde se expone el contenido de muchas de las obras de nuestro autor.

⁶⁷ J. A. Paniagua, *Studia arnaldiana: trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c.1240-1211*, Barcelona, 1994: amplia colectánea de trabajos publicados por este autor sobre la obra médica arnaldiana. Su formación en árabe y hebreo le permite acceder con facilidad a esas obras de los clásicos de la Medicina. Al mismo tiempo, sus preocupaciones por adivinar el futuro, siguiendo el curso de los astros o afanándose en interpretar los números de la Biblia, le granjearon la fama, inmerecida, de experto en ciencias ocultas, visionario y nigromante: P. Santoja, «Arnau de Vilanova: Les ciències ocultes, influències del pensament àrab i hebreu», *Estudis de Llengua i Literatura catalanes* (Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit/3), XI, 1985, 72-86.

⁶⁸ F. Ehrle, «Arnaldo de Vilanova ed i «Thomatiste», *Gregorianum*, 1, 1920, 475-496. Sin embargo, este autor demostraba en dicho artículo que el responsable primero de dicho epíteto negativo contra los discípulos de Tomás de Aquino no fue Arnau sino Iacobus Albi di Digna (Santiago de Digne): «Vos (dice Arnaldo) Iacobo autem estimo Thomatistas vocare quoscumque sectantes opinionem Thomae» (p.491). El médico valenciano se limita a repetirlo. Como ejemplo del estilo polémico de nuestro autor contra los claustrales y teólogos: «Claustales quoque, qui de facto silentio confitentur, aut oblivioni officii, vel tarditate conveniendi ad horas canonicas, aut excessu loqueli vel comestionis et potus, atque simi-

de los beguinos y espirituales, entreveradas, con frecuencia, de denuncias acera-
das a la iglesia institucional, concretamente a la de los monjes y religiosos.

Los especialistas suelen distinguir tres etapas en la obra del sabio médi-
co valenciano⁶⁹: la primera, menos fecunda, hasta el año 1297, con tratados de
índole pedagógica y otros dedicados a temas escriturísticos; en la segunda que
dura hasta 1305, afronta la problemática de naturaleza apocalíptica, señalando la
venida del Anticristo para la mitad del XIV, al mismo tiempo que polemiza con
dureza contra los teólogos de París y los dominicos provenzales o catalanes, que
no admiten sus planteamientos, bien porque los encontraran disparatados o por-
que no pudieran entender que un médico laico, sin formación específica, se atre-
viera a entrar en el campo de la teología y de la exégesis bíblica, introduciendo
con imprudencia su hoz en mies ajena⁷⁰; en la tercera etapa, que llega hasta el
final de su vida, predominan ya los tratados espirituales, redactados con más
tranquilidad, varios en lengua vernácula, en los que asume de lleno la fecunda
religiosidad de los movimientos laicos de su época, los hermanos de la tercera
orden franciscano y los beguinos, para instruirles convenientemente y para
armarlos con formas y actitudes religiosas adecuadas, a fin de que pudieran
entrar en el campo de batalla de la guerra final contra el Anticristo próximo ya,
como lo había hecho su antecesor francés, Pier de Jean Olieu en sus jugosos tra-
tados. Entre los más destacados del maestro valenciano podrían mencionarse los
siguientes: *Lliçó de Narbona* (1305-1308), *De helemosina et sacrificio* (1310-

libus, reticendo pravas affectiones invidie vel odii indignationis, ambitionis, elationis sive inflationis
pretextu scientie vel generis vel similium: culicem colant et camelum transglutiunt»: *Apologia de ver-
sutiis atque perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canoni-
cum digensem d'Arnau de Vilanova*, ed. J. Perarnau i Espelt, *Tres textos d'Arnau de Vilanova i un en
defensa seva*, Barcelona, 2003; el texto citado, p.127.

⁶⁹ J. Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova...*, p.10 y ss.

⁷⁰ Para su pensamiento escatológico-apocalíptico: Arnau de Vilanova, *De ultimis temporibus seculi. Antología mínima de textos escatológicos sobre el fin del mundo* (Textos básicos de Filosofía i d'Historia de la Ciencia), por J. Castells-Cambray, Girona, 1999. Los textos fundamentales de la esca-
tología arnaldiana; *De consumatione saeculi* (1297) a los teólogos de París; *Tractatus tempore adventus Antichristi* (1299); *Tractatus De mysterio cymbalorum Ecclesiae* (1301). En la actualidad se niega la paternidad arnaldiana de *L'Expositio super Apocalypsi*: cfr. el fino y minucioso análisis de J. Mensa i Valls, «Sobre la suposada paternitat arnaldiana de l' *Expositio super Apocalypsi*: anàlisi comparativa d'alguns temes comuns a questa obra i a les obres polèmiques d'Arnau de Vilanova», *Actes de la I Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, v.I, Barcelona, 1995 (ed. J. Perarnau), pp.105-205; en la misma obra y con similares conclusiones: J. Perarnau i Espelt, «Problemes i criteros d'autenticitat d'obres espirituals atribuïdes a Arnau de Vilanova», pp.25-103, en especial, pp.48-70.

11), y *Alia informatio beguinorum*, escrita al final de su vida, en la que justifica las posiciones del beguismo (1310-311).

En las tres obras que conforman este apartado de su producción literaria, que podría hacerse mucho más amplio con otros tratados breves de la misma índole, se refleja perfectamente lo que podríamos definir como abecedario espiritual de la religiosidad arnaldiana, destinada a alimentar y fortalecer a todos sus seguidores, laicos en la inmensa mayoría: la claridad formal o expositiva, alejada de la compleja y fría estructura de la mayoría de los tratados escolásticos; la sencillez de lenguaje, muy directo y vigoroso al mismo tiempo, potenciada además por la cercanía y familiaridad que le confiere en algunas la propia lengua catalana; la estructura bien construida y ordenada, fácil de seguir para un lector no especialista y útil a la hora de compendiar las enseñanzas; el trasfondo bíblico, que en muchas ocasiones se explicita; las referencias a Jesús, como centro de todo el universo religioso propuesto, y, finalmente, el poderoso aliento parenético para que sus seguidores y lectores se comprometieran interiormente con la práctica sincera de las virtudes cristianas, entre las cuales está siempre presente la austeridad y la pobreza. No nos resistimos a reproducir algunos párrafos de la *Lliçó* o la *Informatio beguinorum*: una auténtica «sinopsis de la vida espiritual para esta clase de gentes piadosas»⁷¹:

«El fundamento de la vida espiritual es la verdad de Jesucristo contenida en la Escritura evangélica, verdad que cada uno debe llevar escrita en su corazón...Dicha verdad ofrece dos aspectos: uno es la obra y el ejemplo de Cristo ; el otro su promesa...y ante todo ejemplo de gran humildad, caridad y amor...Otro ejemplo que dio, en su convivencia con los hombres, fue la elección y el amor de la pobreza en este mundo, queriendo nacer de madre pobre, y donde nacen sólo los pobres...

En consecuencia, quien quiera llevar una vida espiritual cual corresponde a un auténtico y perfecto cristiano, debe hacer cuanto pueda según su estado para seguir y realizar en su vida los citados ejemplos de Jesucristo, en especial por cuatro razones. La primera para tributar la gloria debida a su Creador... La segunda para conseguir la promesa... La tercera razón es para mostrar la verdad de sus creencias... La cuarta... es para mostrar que tiene razón y sentido natural, y que no quiere proceder inconscientemente o como un animal... Además, quien pone el amor en las cosas de

⁷¹ Parece que así rezaba el título en la versión griega: ed. de E. Cánovas y F. Piñeiro, en *Escritos condenados por la Inquisición. Arnaldo de Vilanova*, Madrid, 1976, p.149, nt.1.

este mundo, y no en las promesas de Jesucristo, es decir, en los bienes eternos y celestiales, él mismo fabrica y lleva la cuerda de su tormento...

Tras haber declarado el fundamento que deben principalmente observar quienes quieren llevar vida espiritual, nos queda por declarar cuáles son las cosas que deben evitar. Una es la ociosidad... La segunda cosa que debemos evitar es la curiosidad... Dos son los modos de curiosidad especial mediante los que descarría a los clérigos seculares: primero, aconsejándoles que acumulen, guarden y multipliquen riquezas... Y cuanto le ha arrojado a esta curiosidad... les lleva al deseo y preocupación de aprender ciencias jurídicas, para regir y mantener los antedichos bienes temporales... Ha engañado y descarrado a los religiosos mediante la especial curiosidad de estudiar ciencias filosóficas.

...*Señor, no quiero que se haga mi voluntad, sino la tuya, por los siglos de los siglos, amén*».⁷²

En esa preocupación nuestra por ir encontrando antecedentes a la conocida «devotio moderna» y a esos siglos fecundos de reforma del más tardío Medievo o de los umbrales del Mundo moderno, Arnau de Vilanova puede ser considerado, sin ningún tipo de reticencias, un verdadero precursor. Su mentalidad escatológico-apocalíptica, tan corriente en un período, a caballo del 1300, crucial y complejo en todas partes, demuestra, una vez más, que las prácticas y los discursos de este género llevan aparejadas, casi siempre, virtualidades de naturaleza política. En efecto, Arnau de Vilanova, busca también reformadores desde la política y para él son los soberanos de la casa de Aragón y de Mallorca. Uno de ellos, después de conquistar Jerusalén, vencido el Anticristo, se habría de convertir en el último monarca, el «Nuevo David» de Joaquín de Fiore, que ya no será ni alemán ni francés, sino aragonés⁷³. La *Informació spiritual*, dirigida a Federico III de Sicilia el año 1310, es un diseño bien acabado de las obligaciones del rey y de la reina, como perfectos cristianos: buenos gobernantes que perseguirán en todo el bien común y verdaderos reformadores⁷⁴.

⁷² Utilizamos la traducción mencionada en la nota anterior, pp.149-69. También se puede encontrar otra la edición castellana de los mencionados autores en: P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, v. I: Edad Media, Madrid, 1980, pp.435-57. Ed. catalana: en Arnau de Vilanova, *Obres catalanes*. v.I: *Escrips religiosos, por M. Baillori-J. Carreras Artau*, Barcelona, 1947 (Els nostres clàssics, Col.lecció. A, vols.53-54), pp. 141-166 (con el subtítulo: *Sermó de mestre Arnau de Vilanova*). Sobre las dimensiones espirituales de la vida y la obra de Arnau de Vilanova: F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, Valencia, 1987.

⁷³ A. Milhou, «Le chaive-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images e l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe. siècles)», *Melanges de la Casa de Velázquez*, 18, 1982, 61-78.

⁷⁴ J. Mensa i Valls, *Arnau...*, nn.28-32, pp.71-74, ofrece algunos extractos del texto de la *Informació* sobre

También hemos repetido más de una vez que la fisonomía histórica y espiritual de P.-J. Olivi y de Arnau presentaban, en muchos aspectos, trayectorias parecidas e incluso paralelismos sorprendentes, aunque nadie ponga en duda la superioridad del teólogo y maestro provenzal sobre el de Valencia. Éste, cercano siempre a los titulares de la sede de Pedro, pero en el punto de mira de la jerarquía y sobre todo de los teólogos oficiales, murió como Olivi en el seno de Iglesia, aunque a los cinco años de su muerte sería condenado por el obispo de Girona y el inquisidor general de los reinos de Aragón, un año antes que el conocido concilio provincial celebrado en la capital de la provincia tarraconense (1317) formulara cautelas muy rigurosas contra begardos y beguinas y contra los miembros de la tercera orden franciscana. La sentencia utiliza preferentemente tratados o libelos de índole espiritual, casi sin mencionar las obras exegéticas, que en principio podrían presentar más dificultades⁷⁵. Se tiene la impresión de que lo verdaderamente sustanciado en este juicio doctrinal, al igual que en otras parecidos del XIV, dentro la tumultuosa y fecunda corriente de evangelismo imbuido de esperanzas apocalípticas suscitadas por auténticas ansias de reforma, es la confrontación entre dos maneras de hacer teología y de llevarla a la práctica: la escolástica, más formal y especulativa, alejada en muchos aspectos de la vida y de los problemas históricos, y la laica de Arnau, más práctica, cargada de profetismo reformador, apuntando a horizontes, siempre difusos y complicados, de una escatología más o menos inminente. Los grandes acusadores de Arnau de Vilanova, sus enemigos principales, son los frailes predicadores, a quienes el médico, teólogo y maestro espiritual, había combatido constantemente y con verdadera dureza.

En realidad, la influencia de Arnau de Vilanova en el beguismo y en los grupos de espirituales e iluminados de los reinos hispanos fue muy importante, mayor, seguramente, que la de Ramón Llull, que también escribió tratados

este particular. L *Allocutio christini*, redactada hacia 1305, también fue dirigida a Federico III. Igualmente, se encuentran contenidos políticos en la *Interpretatio de visionibus in somnis dominorum Iacobi secundi regis Aragonum et Friderici tertii regis Siciliae eius fratris*, la base del más conocido *Raonament d'Avinyó* (1310).

⁷⁵ El texto de la sentencia: E. Cánovas-F. Piñero, O.c., pp.53-68. Se menciona el tratado *De fine mundi* en segundo lugar. Quizás se refieran sus censores al *De consumatione saeculi*.

similares, dirigidos probablemente a los mismos destinatarios, y que participaba de idéntico optimismo esperanzado sobre la reforma de la Iglesia y la conversión de los infieles⁷⁶. El maestro valenciano estuvo muy vinculado siempre a un poderoso grupo de beguinos, que era el nombre vulgar de lo «Fratres de penitentia de tertio ordine Beati Francisci», en la capital catalana y la *Alia informatio* tiene mucho que ver con la formación espiritual de los mismos. La relación de estos grupos con la burguesía de comienzos del XIV parece evidente, si se conoce la estructura social de sus componentes y de los existentes en otras ciudades⁷⁷. También tenemos noticias de conventículos similares en otras partes de Cataluña como Villafranca del Penedès o en Valencia. El vigoroso beguino de Mallorca tuvo mucho que ver con el apoyo que el movimiento espiritual encontró en varios representantes de la casa real mallorquina, potenciándolo dentro y fuera de la isla, especialmente en Nápoles y Sicilia, según se puso de relieve en varios estudios anteriores y se indicó más arriba. Los espirituales, franciscanos o beguinos, encontraron amparo en la protección de varios miembros de esa familia, al enraizarse el clima contra ellos después de las condenas del papa aviñonés Juan XXII (1316-34)⁷⁸. Federico III de Sicilia (1296-1337, hermano de Jaime II de

⁷⁶ Riquer-Comas suponen que Llull y Vilanova pudieron conocerse el año 1308, en plenos proyectos de cruzada: M. de Riquer-A. Comas, O.c., p. 360. Obras de R. Llull que pudieron dirigirse a beguinos: J. Perarnau i Espelt, *L'«Alia informatio beguinorum» de Arnau de Vilanova*, Barcelona, 1978, p. 129. Cfr. también: A. G. Hauf, «Corrientes teológicas valencianas: Arnau de Vilanova, Ramón Llull y Francesc Eiximenis», *Teología en Valencia: raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro* (Actas del Simposio de Teología Histórica, 1999), Valencia, 2000 pp.10-47.,

⁷⁷ La obra va dirigida «Als cultivadors della evangelical pobrea»: *Ibid.*, p.19. Los títulos de cada capítulo en la edición de Perarnau son bien significativos: I: Volem ésser captaires; I: passem amb l'estrictament necessari; III:renunciem a la propietat; IV: escollim l'amor de Dieu i el menyspreu del món; V: vollem escollir la millor part; VI:acceptem d'ésser marginats socials; VI:renunciem a tot grau social; VII: concivint ens nimen mutuament; VIII:volem conserva l'esperit lliure; X: ens tanquem a tota ciencia humana; I: declaració final: «Emperò confessam e protestam que en totes les dites coses non etenem mas à colre e a servar la veritat evven, so és obediència de la Seu apostolical...». Un análisis minucioso del grupo d los amigos barceloneses de Arnaldo: pp.112 y ss. Sobre el grupo de beguinos de esta ciudad: pp.126 y ss. Perarnau hace una bella descripción del modo de vida de estos grupos de beguinos o hermanos de «tertio ordine», que existían en época de Arnau: vivían en comunidad; tenían una estructura interna con un «ministro» que representaba la autoridad; la norma de vida era la Regla de la Orden Tercera; se llamaban entre sí hermano o hermana; vivían del trabajo artesanal; si no era bastante para la subsistencia, pedían limosna de puerta en puerta: algo muy mal visto por los frailes menores: *Ibid.*, pp.135 y s.

⁷⁸ Sobre las disputas relacionadas con la pobreza existe infinidad de literatura. Cfr. un trabajo clásico: Th. von New Durham, *The Doctrine of the Franciscan Spirituels*, Roma, 1963. Y sigue siendo válido: R. Manselli, *Spirituels.*, pp. 73 y ss., donde estudia la problemática de los espirituales, desde la muerte de Olivi y Vilanova hasta la extinción del beguino occitano.

Aragón, el gran amigo y protector de Arnau, abrió las puertas de su palacio a lo partidarios del franciscanismo radical y a los beguinos. Y Jaime II (1291-1327) también en Aragón. De la existencia de beguinos o hermanos de «Tertio ordine» en los reinos castellano-leoneses, ya se trató anteriormente⁷⁹. En la segunda parte del XIV todavía eran una preocupación para los diputados de las Cortes de Soria:

«...en los nuestros rregnos ay muchos ommes e mugeres que se han fecho e se fazen de cada día frayres dela terçera rregla de Sant Françisco, e que se estan en sus casas e en todos sus bienes, e los esquilman asy commo los otros legos; e que por esta rrazon quese escusan de pagar los nuestros pechos rreales e los otros pechos conçejales a que eran tenudos de pagar, e que veyendo otras personas muchas esto por se escusar de non pagar los dichos pechos, toman esta terçera rregla...»⁸⁰.

Las condenas de Girona y de Tarragona contra Arnau de Vilanova y sobre todo los clamorosos enfrentamientos del Papa Juan XXII contra los franciscanos radicales, los «fraticelli», servirán para crear un clima cargado de conflictividad. La constitución papal del 1318 denominaba, despectivamente, a aquellos frailes de «tenebrosa oficina de insolentes», condenándolos por los errores relacionados con la contraposición entre iglesia carnal, «repleta en riquezas, que nada en placeres, manchada de crímenes», dominada por el Pontífice y por los preladados, frente a la otra, la espiritual, «ceñida de pobreza», y las falsedades relativas a la santificación y al valor de los sacramentos, en perfecta coherencia con la vieja tradición de los movimientos heréticos ya finiquitados⁸¹. En los años siguientes, la controversia subirá de tono notablemente, cuando los espirituales eleven la cuestión de la pobreza al plano de lo doctrinal, discutiendo sobre la pobreza de Cristo y de los Apóstoles. Las condenas papales contra los nuevos

⁷⁹ Allí mencionábamos también: A. Oliver, «Espirituales y fraticelos en Cataluña, Mallorca y Castilla, L.c., pp.165 y ss.

⁸⁰ *Cortes de León y de Castilla*, III, p.303

⁸¹ H. Denzinger-A. Schönmetzer, *O.c.*, nn. 810-16, pp. 285-87.

extremismos se sucederán rápidamente: una constitución en 1323, condena como heréticos a quienes mantuvieran la tesis radical⁸²; las bulas de 1324 y 1329, y la de 1327 que declara herejes y heresiarcas a Marsilio de Padua y Juan de Jandún por planteamientos y actuaciones de mayor calado, debido a las implicaciones políticas de los mismos en la lucha de Juan XXII contra Luis IV de Baviera⁸³. La radicalización absoluta de las posiciones enfrentadas impulsaron las actuaciones rigurosas de las autoridades eclesiásticas, con procesos que condujeron hasta la hoguera a un elevado número de aquellos infelices espirituales de los reinos meridionales, propiciando al mismo tiempo el extremismo creciente de muchos de ellos, apoyados, como era lógico, por grupos de laicos que pertenecían a esa complejo movimiento del beguismo. Nada tiene de extraño que desde finales del XIII y a lo largo del siglo XIV surgieran por todas partes visionarios, profetas de calamidades apocalípticas, predicadores y fautores de toda suerte de extravagancias. Los reinos hispanos no fueron una excepción, porque no podían serlo, debido a las vinculaciones de económicas, políticas, culturales y religiosas que mantenían con el Midi francés, con Italia, Nápoles y Sicilia⁸⁴.

5. CONCLUSIONES

Resulta evidente que en los umbrales de la gran crisis de los siglos XIV-XV existieron una serie notable de inquietudes, reflejadas, sobre todo, en frecuentes y sonoros planteamientos críticos, abiertamente rupturistas en muchas ocasiones, frente a una religiosidad tradicional sustentada por la iglesia de las primeras centurias medievales, y potenciadas también por el miedo que producían una infinidad de predicciones apocalípticas, asociadas a la conciencia de una esca-

⁸² *Ibid.*, nn. 930-31, pp.288-89.

⁸³ *Ibid.*, nn. 941-46, , pp. 289-90.

⁸⁴ Cfr.: M. Cruz Ríos Rodríguez, «Conventualismo y manifestaciones heréticas en la baja Edad Media» *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera 1992, Logroño, 1993, pp., donde se reseñan los duros episodios de represión inquisitorial de muchos espirituales en Barcelona, Valencia y Mallorca. Cfr. También: J.M^o. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIV-XV)*, Madrid, 1991 (1^a ed. Vich, 1930). La ed. moderna se abre con una espléndida introducción de J.M. Arcelus Ulibarrena. Una síntesis sobre este fenómeno bajo medieval: F.J. Fernández Conde, *Historia de la religiosidad en España*, v. II: *siglos XI-XIII*, de próxima aparición.

tología inminente, acompañada, con frecuencia, de la siempre terrífica inminencia del Anticristo. Y todo ello sucedía, sin duda alguna, en perfecta sintonía con lo que estaba ocurriendo en una buena parte de la Cristiandad. Podríamos concluir que eran los indicios de la crisis del feudalismo peninsular preanunciadora de las grandes crisis y transformaciones de los siglos XIV y XV. Nosotros mismos las considerábamos así hace años en un modesto ensayo interpretativo de carácter global sobre la baja Edad Media en España, al tratar precisamente los indicios de la crisis en el ámbito eclesiástico hispano y en ese otro mundo más difícil y difuso de la cultura y de las mentalidades. Y dábamos por supuesto que no podían explicarse este tipo de cambios sin tener en cuenta los desajustes que estaban operándose, desde mediados del XIII hasta bien entrado el XIV, en las infraestructuras básicas del mundo feudal, en el que la iglesia peninsular se encontraba perfectamente acomodada⁸⁵.

Ahora no vemos la necesidad de cambiar de diagnóstico general. Si se producen cambios profundos en las relaciones socio-económicas, éstos tendrán que repercutir inevitablemente en el resto de las estructuras de un determinado modo de producción. Pero sí queremos llamar la atención sobre una significación más amplia y convincente de esos llamados «indicios de crisis» en la religiosidad y vida de la Iglesia cristiana —extensible, seguramente, al Islam y al Judaísmo—, aunque sea cierto que las contradicciones y las rupturas socio-económicas que comienzan a producirse tendrán que constituir el último motivo determinante de esas denuncias sistemáticas contra la aristocracia eclesiástica y un monacato propenso a acumular dineros, tierras y poder, tampoco se puede pasar por alto que detrás de muchos de aquellos movimientos y de infinidad de individuos de todo rango comprometidos en ese clima de contestación contra el sistema eclesiástico, latía también un anhelo sincero de religiosidad evangélica, de pobreza apostólica, de inquietudes reformísticas, de búsqueda de formas de religiosidad novedosas, en las que lo místico: la experiencia directa, interior y personal de la cercanía de Dios y de Cristo fuera posible. Y sabemos perfectamente que cuando se valora unilateralmente lo personal y subjetivo, se puede poner en entredicho el peso específico y la necesidad de lo comunitario, de la Iglesia misma en

⁸⁵ F. J. Fernández Conde, *Las sociedades feudales, 2. Crisis y transformaciones del feudalismo peninsular (siglos XIV y XV)*, Madrid, 1995, pp.38 y ss.

cuanto institución social y visible como ocurrirá de hecho con la reforma protestante. En última instancia, podríamos considerar también que este abigarrado movimiento, en el que se condenaron a personas o grupos enteros como herejes o estos fueron simplemente cohibidos por la autoridad eclesiástica por peligrosos o escandalosos, constituye un espléndido capítulo preparatorio de las transformaciones que se irán sucediendo desde mediados del XIV. Tendríamos que hablar no sólo de indicios de crisis, sino también de indicios de profundas transformaciones y cambios en la superestructura religiosa, que preludian desde lejos la frescura de las reformas genuinas, que impregnarán los primeros tiempos de la Modernidad. Resulta tentador comparar a algunos de los reformadores de esta época con los grandes innovadores del XV y del XVI. Y los proyectos religiosos de varios de los autores más sobresalientes que hemos analizado someramente —recuérdese sobre todo a Arnau de Vilanova a R. Llull, por citar sólo a españoles— no se diferencian mucho de los más destacados de aquel período histórico que solemos definir con el marbete de época «de grandes reformas». Arnau de Vilanova de manera especial, al igual P. de Jean de Olivi en Languedoc.