

# LA VUELTA A LAS FUENTES EVANGÉLICAS Y EL NUEVO MISTICISMO. EL LIBRE ESPÍRITU. BEGARDOS Y BEGUINAS.

La crisis bajomedieval, desde 1250 a 1400 aproximadamente, se ha presentado muchas veces como la crisis del sistema feudal. Las distintas estructuras que articulaban el entramado de la formación social de la época anterior, marcado por el signo del crecimiento y el desarrollo, se habrían modificado sustancialmente. Las socio-económicas experimentarían un brusco estancamiento para evolucionar hacia tendencias de signo negativo. Las estructuras políticas, con la afirmación de los estados nacionales en claro contraste con la decadencia del Imperio, comenzaban a preanunciar la crisis del XIV con la Guerra de los Cien Años. Las culturales y religiosas habrían tenido también una evolución de idéntico signo, por lo menos en algunos aspectos, preanunciando de algún modo la profunda decadencia del trecentos, cuya expresión más visible podría verse seguramente en el Cisma de Occidente, el capítulo inicial de la gran ruptura de la Cristiandad con la Reforma Protestante. En nuestro trabajo pretendemos analizar, aunque sea someramente, la evolución de esta dimensión superestructural de la sociedad feudal durante el período mencionado,

<sup>1</sup> Francisco Javier Fernández Conde: sacerdote, doctor en Historia de la Iglesia por la Universidad Gregoriana de Roma y doctor en Historia por la Universidad de Oviedo (España), catedrático de Geografía e Historia en el Departamento de Historia. Como consecuencia lógica de su primera formación, la Historia eclesiástica y la paleografía-diplomática, ha trabajado temáticas relacionadas con estas disciplinas, en estudios sobre documentación, cultura y religiosidad, áreas que conforman una de sus especialidades. Autor de numerosas obras. Medievalista.

Este trabajo ha sido elaborado en el contexto del Proyecto de Investigación I+D+I HUM



trazando primero un marco general en el contexto europeo de la época, para ceñirnos después al peninsular o español.

## El “Libre Espiritu”

Los revoltosos seguidores de Amaury de Bène constituyen solamente una mera expresión popular de otras corrientes más profundas que animaban toda la Cristiandad durante estos siglos centrales del Medievo. 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 del universo social sólidamente institucionalizado. 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 disidencia hacia una Iglesia configurada por el ritualismo y las formalidades institucionales o jurídicas, propiciaba el alejamiento de la misma y su religiosidad tradicional, para orientarse 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/esseDeum*) 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, según los documentos disciplinares, de aberraciones sexuales.

Existían maestros antiguos y del primer Medievo que podían servir de referencia y de apoyo para este tipo de aventuras místicas o pseudo místicas sin horizontes bien definidos, como había ocurrido muchas veces 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 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 transformaciones 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 preescolásticos, 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 debió de depender menos de grandes maestros que de una reluctancia sistemática hacia la Iglesia como mediación normal del encuentro con la divinidad, 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, por su parte, otra impronta significativa de esta corriente renovadora e impetuosa. Nada tiene de extraño que a los partidarios de tales 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 hay que reconocer 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 formalmenteicos 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 eclesíásticas, 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 porque eran revestidas, en muchas ocasiones, de cierto aire esotérico para protegerse de la Inquisición, nunca formaron un movimiento propiamente dicho, con estructuras definidas, ni constituyeron una secta herética en sentido estricto. Los mendicantes y sobre todo los franciscanos, reviviendo el espíritu primigenio de sus fundadores, podían sentirse cercanos a las nuevas tendencias espirituales. 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 eclesíástico y que podía incluso convertirse en alternativa para ellos mismos, ya que habían creado las terceras órdenes, con el objeto de incorporar el mundo laico a su espiritualidad específica<sup>2</sup>.

El nombre y los postulados esenciales de esta corriente heterogénea, a la que acabamos de referirnos, aparece 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 del Augsburgo, compuesta después de 1262<sup>3</sup>. 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 sí 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* (Jn 18,20; Mt 18,27). Que sea predicado aquello que habéis oído”.

El famoso maestro dominico 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 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 ángeles y de los demonios, reduciendo las potencias angélicas y demoníacas a personalizaciones de las virtudes y los vicios humanos; el menosprecio de la Eucaristía; la impecabilidad de quien está unido a Cristo; y el secretismo de las experiencias religiosas de estos hombres buenos que no deben contar a los sabios (*literati*), ni atender las enseñanzas de éstos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> Un buen análisis de estos grupos del Ries suavo: H. GRUNDMANN, *Religiose 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*, Berlin, 1935, 2ª ed., Dormunt, 1970. Utilizamos la edición italiana de Bologna, 1974. Referencias sobre el anónimo de Passau, pp. 325 ss.

<sup>4</sup> (... ) *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,5); *dicunt se carnaliter cognosci a Christo* (II,28); *quod polluant se corpore Christi* (I,90); *quod mater quinque puerorum virgo posset esse* (I,97); *nece 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 unius Deo est venerandus ut Christi corpus* (I,28); *quidquid faciunt homines, ex Dei ordinatione faciunt* (I,66); *quod unius Deo possit (audacter) explere libidinem carnis per quemcumque modum licite (et religiosus in utroque sexu sine omni peccato)* (II,11);

Bonifacio VIII califica de “sectas” a estos grupos de personas piadosas y los sanciona como herejes, tratándolos a todos con el mismo rase-ro, sin hacer distinción de 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 los pecados.
- Oyen penitencias (confesiones) y absuelven de pecados.
- Hacen reuniones (*conventicula*), no sólo diurnas, sino también nocturnas, a las que llevan sus pravedades, 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 debe prestarse obediencia sólo 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 de la Iglesia<sup>5</sup>.

En la actualidad todos los autores están de acuerdo en no considerar el Libre Espíritu 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 hacer una sistematización 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 de la Cristiandad, frecuentemente laicos, que vivían muchas veces fuera del control eclesiástico, aunque tuvieran seguidores en monasterios y conventos o entre hombres y mujeres piadosos que nunca fueron excomulgados ni investigados siquiera por los inquisidores. Muchos de esos cenáculos o personas devotas atraídas 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 entraba dentro de lo lógico que se produjeran

---

*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 summa et gratiam, quam habent, quia nesciunt litterati, quid sit, nec cognoverunt nisi per pellem vituliam, ipsi vero sugunt ex editate (divinitate)* (I,73): textos tomados de H. GRUNDMANN, *op. cit.*, pp. 363 y ss. (notas).

<sup>5</sup> Texto latino: A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum, inde ab anno post Ch. 1198 ad annum 1304*, n. 24. 378, Berloni, 1874 y ss. y H. DENZINGER - A.

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 religiosidad.

Desconocemos la existencia en España de grupos religiosos 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 la que se descubren también adherencias del movimiento extremo de los *friatricelli*—su líder es el franciscano Alonso de Mella— y del beguismo heterodoxo más radical, sin que falte tampoco en este curioso fenómeno 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 teórico-prácticos, que recuerdan el misticismo anarquista y revolucionario que está desarrollándose por los mismos años en Bohemia<sup>6</sup>.

## Begardos y beguinas

Los grupos de beguinas y beguinos, denominados también begardos, alejados frecuentemente de las estructuras oficiales de la Iglesia y no pocas veces críticos con ella, se encuentran incluidos en esa corriente tumultuosa y variadísima, que hemos denominado del Libre Espiritu. 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 llevan 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”.

---

SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone-Friburgo Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1967 (ed. 34), n. 866, p. 278.

<sup>6</sup> F. J. FERNÁNDEZ CONDE, “La herejía en España”, *Historia* 16, VI/ 62, 1981, 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 herejes de Durango en el siglo XIV”, *Religiosidad y sociedad en el país Vasco (s. XIV-XVII)*, Bilbao, 1994, pp. 83-115. El autor señala que los errores fundamentales de estos herejes tiene mucho que ver con los mauricianos y sobre todo con los condenados por Clemente V, a comienzos del XIV, como

Los begardos o beguinos eran la rama masculina<sup>7</sup>. 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, aparejadas con el ascetismo y la pobreza, sin renunciar a la condición laica de sus integrantes, aunque mantuvieron muchas conexiones con terceras órdenes, que también permitían a los seglares de ambos sexos emular a los monjes o frailes.

Guillaume de Saint-Amor (+1272), en sus escritos polémicos contra los frailes mendicantes incluye también al beguinazgo, cuyo estilo de vida era tan cercano a los mendicantes. 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 encabezaban los linajes de las respectivas familias.

---

propios de los begardos y beguinas. Más recientemente: I. Bazán Díaz, *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, 2007.

<sup>7</sup> 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 beguinoismo es casi infinita. Para Cataluña y Mallorca sigue siendo una obra de referencia importante: J. M<sup>a</sup>. POU Y MARTÍ, *Visionarios y fraticellos catalanes (siglos XIII-XIV)*, Barcelona, 1930 (una novísima ed. Madrid, 1991, con la introducción de J. M. Arcelius Ulibarrena); para Bélgica: E. W. MC.DONELL, *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. SCHMIDT, *Mort d'une hérésie: l'Église et les clercs face aux béguines et aux beghards du Rhin supérieur du XIVe. au XVe. siècle*, Paris, 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 radicales, cargadas con frecuencia de inquietudes profético-escatológicas. Aquí distinguimos los dos tipos de movimientos, para analizarlos con mayor claridad,

El concilio de Mainz, celebrado el año 1295, 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”<sup>8</sup>.

Unos años mas tarde, el concilio de Béziers (1299) reitera la misma prohibición, describiendo con más detalles las formas de vida (*cultum*) de los beaterios de ambos sexos, a los que acusa de superstición: llevan hábito sin aprobación apostólica; sus temas de predicación son el fin del mundo que ha llegado, el tiempo del Anticristo y, 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)<sup>9</sup>.

Varios sínodos y concilios de aquellas décadas aportan matices nuevos, que sirven para conocer mejor el estilo de esta poderosa corriente, demostrando así la variedad de las formas de 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 beaterío o conventículo podía enfatizar sobre

---

aunque somos conscientes de las profundas coincidencias que los alimentaron y potenciaron recíprocamente.



cualquiera de estos aspectos o insistir en otros más propios y específicos.

En un sínodo de Colonia de 1307 que se ocupa de los beguinos, se denuncia, entre otras cosas, que no trabajaban manualmente y que andaban 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 dominicos<sup>10</sup>. En este sentido, el texto del concilio maguntino del 1310 es bastante significativo. Vuelve a repetir la prohibición de 1259, pero establece dos cautelas concretas: que las beguinas tengan 40 años, antes de ingresar en esta clase de estado religioso, y que los clérigos no entren en las casas de la beguinas, a no ser para tratar de asuntos justos y honestos, comunicándolo después públicamente en su iglesia para que no hubiera malentendidos, lo cual pone de manifiesto que existían también beaterios de beguinas o beguinos que llevaban una vida honesta y que eran irreprochables para la autoridad eclesiástica<sup>11</sup>.

Sin embargo, el concilio ecuménico de Vienne (1312), sistematizaba ya de modo general y sin hacer diferencias en esa amplísima corriente de religiosidad laica, evangélica y llena de espontaneidad, anatematizando los postulados y las prácticas de aquellos hombres y mujeres piadosos. De hecho, al no existir regla fija en la mayoría de la ocasiones, resultaba difícil, a veces, precisar si algunos beaterios determinados o personas piadosas singulares debían adscribirse o no a las beguinas o begardos. Y en cualquier caso, fue completamente injusto tratar a todo el mundo con el mismo rasero, sin excluir a muchas personas excepcionales por sus virtudes y experiencias místicas auténticas. Clemente V condenaba en dicho concilio 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 tiene necesidad de prácticas ascéticas ni de preocuparse por el cuerpo, al que puede “conceder cuanto le plazca”, porque su sensualidad se encuentra plenamente sometida. Por eso:

<sup>10</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 35, c. 998.

<sup>11</sup> *Ibid*, 24, cc. 1216-17.

“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 clímax 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 imperfectos<sup>12</sup>.

Los padres de aquella asamblea conciliar quisieron hacer tabla rasa del estilo religioso del beguismo de mujeres y hombres piadosos de aquellos años, sin tener en cuenta que por su talante espiritual y sus pujos de misticismo, estaban adelantándose a las grandes corrientes espirituales del siglo XIV y XV. Muchos de 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 estilo de religiosidad. Este problema 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 tales dificultades de comunicación con quienes no vivían en la misma sintonía religiosa, propiciara también un cierto alejamiento de los teólogos o maestros habituales e incluso de la iglesia oficial<sup>13</sup>. Muchos autores suelen mencionar en este contexto los nombres de conocidas “beguinas” en estas décadas cruciales de la historia de la espiritualidad, que preanunciaba los grandes precursores de la *Devotio moderna*: Matilde de Magdeburg (1207/1210-ca.1283), quien después de peregrinar como beguina muchos años, acabaría en el monasterio cisterciense de Helfta,

<sup>10</sup> G. GRUNDMANN, *op. cit.*, pp. 342-43.

<sup>11</sup> J. D. MANSI, *op. cit.*, 25, cc. 323-26.

<sup>12</sup> El texto completo: *Corpus Iuris Canonici*, II, *Clementinarum*, I.V, tit. 3, c. 2, ed. A. E., 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.

<sup>13</sup> “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

desde donde influyó en Matilde de Hackeborn (+1299) y Gertrudis la Grande (+1301)<sup>14</sup>; Hadewijch de Amberes, quien escribe sus visiones, cartas y poemas entre 1220-40<sup>15</sup> y Margarita Porete (+1310), con su famosa obra, escrita en romance: *Miroir des simples âmes anéanties*<sup>16</sup>. Las tres beguinas, Matilde de Magdeburg, Hadewijch y Margarita, 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

---

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”).

<sup>14</sup> M. SCHMIDT, *Mechtild von Magdeburg. Das fließend Licht der Gottheit*, Einsiedeln, 1955. H. Urs VON BALTHASAR, *Mechthild Kirchlicher Auftrag*, Einsiedeln, 1951. También numerosas referencias sobre su ortodoxia: H. GRUNDMANN, *op. cit.*, 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 penetrado por el 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 de G. ESPINEY BOURGARD-E. ZUM BRUNNE, *Femmes troubadours de Dieu*, Tvrnhout, 1988, trad. castellana: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa Medieval*, por M. TAMAYO - A. LÓPEZ, Barcelona, 1998, pp. 73-78. El párrafo textual de Matilde, p. 80. Y E. ZUM BRUNNE concluye con estas palabras el capítulo dedicado a la 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. 98-102 se publican en castellano varios extractos de la gran obra.

<sup>15</sup> G. ESPINEY BOUGARD - E. ZUM BRUNNE, *op. cit.*, pp. 31-49. También la traducción de sus cartas: *Dios, Amor y Amante. Hadewijch de Amberes. Las cartas*, por P. María Bernardo, Madrid, 1986. Y una edición antigua de sus obras: J. B. PORION, *Écrits mystiques des Béguines*, Paris, 1954. Fue seguramente una mujer de la nobleza, muy erudita, conocedora del latín y de las reglas de la retórica, familiarizada con la terminología del amor cortés, una verdadera *Minnesinger* a lo divino, que utilizaba el amor como un 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, respetada y anhelada en el beguino, a cuya meta sólo se llega por el anonadamiento o el desprendimiento más radical: “Cuando el alma no tiene nada más que a Dios, cuando está sepultada y reducida a nada, entonces Él (Cristo) se eleva sobre la tierra y atrae a todos hacia él: el alma llega a ser con él todo lo que Él es” (*Cartas*, XIX); nuestra cita: C. ESPINEY BOURGARD - E. ZUM BRUNNE, *op. cit.*, pp. 145 y ss.

<sup>16</sup> Ed. castellana: *Espejo de las almas simples*, Madrid, 1985, por B. GARÍ y A. PEDRÓS-WOLF, con el anónimo *Hermana Katrei*, y su estudio previo. En G. ESPINEY BOURGARD - E. ZUM BRUNNE, *op. cit.*, pp. 177-200, también se puede encontrar un análisis muy fino del personaje y su obra; y en las pp. 201-203, breves extractos del *Espejo*. Cfr.

amor, el Amor, la “Dama Amor” como dice Margarita Porete, a partir de una progresión en la experiencia, cada vez más pura, del desprendimiento radical de las cosas creadas –y en cierta manera de las prácticas religiosas habituales de la Iglesia–, para crecer en el amor divino. Y las tres, aunque utilicen la experiencia trascendental del amor como mediación esencial para conseguir la meta de la unión mística o nupcial, no dejan nunca de lado la razón que pueda guiarlas e iluminarlas por esos senderos, tortuosos, difíciles siempre y llenos habitualmente de misteriosa oscuridad. En la actualidad, nadie puede dudar de que en la historia de la mística bajo medieval –cuyos nombres más conocidos y citados fueron, por lo general, el 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 Hadewijch<sup>17</sup>, –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, bellísimo en su estructura formal, en sus imágenes personalizadas– Alma, Dama, Amor, Razón, Virtudes, Santa Iglesia...-, y nos han llamado la atención algunos párrafos:

*Alma...* Y hasta tal punto me he transformado que he perdido mi nombre para amar: en Amor me he transformado pues no amo a otros más que a Amor (p. 103).

*Amor...* Ese lejos-cerca, que llamamos relámpago, a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente, rapta al Alma del quinto estado y la introduce en el sexto, mientras dura su obra, y de ese modo ella es otra... (p. 131).

*El sexto estado.* El sexto estado es aquel en el que el Alma no se ve, por mucho que posea un abismo de humildad en sí misma; ni ve a Dios...

---

también: L. ORCIBAL, “La miroir des simples âmes et le secte du Libre Esprit”, *Revue d’Histoire des Religions*, 176, 1969, 35-60. Y además, P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of the Text from Perpetua (+203) to Margarita Porete (+1310)*, Cambridge University Press, 1984. L. MURARO, “Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)”, *Duboda*, 9, 1995, 81-87. Un buen análisis de las tres “clásicas” de la espiritualidad de la época: E. BOTINA I MONTERO - J. CABALEIRO I MANZANO - M. dels Angels DURAN I VINYETA, *Les Beguines*, Barcelona, 2002, en especial: “*Les Beguines a l’Europa Medieval*”, pp. 38-52. En *Mujeres trovadores de Dios* se analizan otras figuras relevantes de 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 sus *Siete maneras de amar*. La condición monástica de ambas las aleja del mundo socio-religioso del beguinito, aunque coincidan, en buena medida, con este espléndido movimiento religioso-místico de impronta femenina en los siglos centrales del Medioevo.

sino que Dios se ve en ella en su majestad divina, que clarifica a esta Alma de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios... (p. 194).

Analizados con esquemas tradicionales de la teología escolástica al uso en las escuelas de finales del XIII, podrían interpretarse en claves de iluminismo panteístico. Y de hecho, así los entendió la jerarquía. Como es sabido, su obra fue condenada y ella misma 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 “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 predicaba y escribía que Dios estaba en todos los seres creados, pero en ninguno tan profundamente como en la más misteriosa hondura del alma, donde el hijo es engendrado por el Padre, como lo hace desde la eternidad<sup>18</sup>.

## Begardos y beguinas en España

Los beaterios de beguinas y beguinos también fueron numerosos en España, de manera especial en Cataluña y en Mallorca: mundo muy relacionado 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 fueron mentores y maestros de esta corriente de espiritualidad mística con ciertos ribetes de iluminismo, y en ocasiones marginal respecto del 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 Cristiandad<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> E. ISERLOH, “Die Deutsche Mystik”, *Handbuch der Kirchen Geschichte*, b.II/2, Freiburg im Breisgau, pp. 460-79 (Ed. castellana: *Manual de Historia de la Iglesia*, IV, Barcelona, 1973, pp. 597-620), con bibliografía específica sobre cada uno de los autores citados, entre los que se menciona a las dos Matildes y a Gertrudis.

<sup>18</sup> El texto de la famosa bula de Juan XXII *In agro dominico* (1329), cuando el sabio dominico ya había muerto: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion*

La jerarquía de estos reinos, recelosa siempre de formas que no encajaran en patrones establecidos y reglados, se hizo eco, lógicamente, de la política restrictiva e inquisitorial, vigente en el resto de la Iglesia. Así, el concilio de Tarragona de 1291/92 sanciona con pena de expulsión de la provincia eclesiástica a “algunos que se titulan apóstoles y se fingen religiosos”, que llevan vida de vagabundos, llenos de maldades y peligros 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 inmediato<sup>20</sup>. El concilio que se reúne en la misma 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 vivieran 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”<sup>21</sup>.

---

*Symbolorum*, nn. 950-80, pp. 290-95.

<sup>19</sup> VV. AA., “Les Beguines a l’Europa medieval”, *op. cit.*, 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 penitencia de Jesús-Christ ou de sac”, *Provence Historique*, 15, 1965, 158-67. No consta, con claridad, que las comunidades de beguinos o de los *Frates de penitentia* barcelonenses de aquellos años se nutrieran de los grupos de penitentes, que se extinguieron después del concilio ecuménico: J. PERARNAU I ESPELT, *L’Alia informatio beguinarum” d’Arnau de Vilanova*, Barcelona, 1978, pp. 126 y ss.

<sup>20</sup> J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y concilios y de todos los concilios de la*

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 los mismos errores que los begardos y beguinas. Para no caer en ellos deberán ajustar su estilo religioso a los preceptos de la Regla de Nicolás III<sup>22</sup>. En realidad, los “Hermanos de penitencia” de la tercera Orden de San Francisco mantenían vinculaciones tan estrechas con beguinas y beguinos, que 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, en muchas ocasiones los frailes menores, frecuentemente del grupo de los espirituales, cuyos extremismos y exageraciones profético-escatológicas podían asumir igualmente. Hace tiempo ya, J. Perarnau ha estudiado este movimiento híbrido de beguino y franciscanismo, constatando 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 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<sup>23</sup>.”

### **Corrientes de pauperismo radical. Profetismos y milenarismos.**

La crítica sistemática de 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 Medievo, alimentada, además, con la recuperación del misticismo como giro espiritual —que relegaba a un plano secundario la religiosidad tradicional basada en prácticas culturales que tenían mucho de rituales—, conformaba un conjunto de factores que estaban abocados a desembocar, casi irremisiblemente, en la aparición de sentimientos bastante generalizados en muchas partes de la Cristiandad sobre la inminencia de una edad nueva —caracterizada por los anhelos de un cristianismo puro y espiritual, de igualdad entre todos, donde los laicos tuvieran también funciones rele-

---

*Iglesia Hispánica*, III, Madrid, 1861, 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.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 474.



vantes y que fuera el preámbulo del final de los tiempos, anticipado por la venida del Anticristo, precursor terrible de la vuelta de Cristo del Apocalipsis—, la cual, en ocasiones, contaría con la etapa preparatoria de mil años, del milenarismo de algunos autores más o menos extravagantes. La existencia de desigualdades radicales dentro de la propia Iglesia, el alejamiento real o pretendido de las líneas maestras del Evangelio, los posicionamientos crítico-revolucionarios, la conciencia de escatología inminente y la tensa espera del final cercano del mundo, han sido variables muy vinculadas en muchas ocasiones de la historia de la Iglesia. Y ahora, a la altura de la segunda parte de 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 vectores fue, sin lugar a dudas, una realidad insoslayable. En definitiva, reformismo radical con ribetes de revolucionario y apocalíptico marchaban, una vez más, aparejados<sup>24</sup>.

La obra del abad calabrés y cisterciense Joaquín de Fiore (1135-1202), fue el punto de partida de esas corrientes espirituales imbuídas 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 veces<sup>25</sup>. 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 pri-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>23</sup> J. PERARNAU I ESPELT, *Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción medieval*, Roma, 1975-1976, p. 26. Cfr. también: A. OLIVER, "Espirituales y *fraticelos* en Cataluña, Mallorca y Castilla", en *Historia de la Iglesia en España*, II/2<sup>a</sup>, pp. 160 y ss.

<sup>24</sup> Cfr.: *Eschatologie in de Midelleeuwen* (XIII<sup>e</sup> Internacional Colloquium, Leuden, 1984), Lovaina, 1984. Varios trabajos sobre la literatura escatológica o apocalíptica de la época: *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ed., C. Walker Byum - P. Freedman, Philadelphia, 1999.

<sup>25</sup> 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*



mera 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 lo acercaba extraordinariamente a los grupos de iluminados extremistas contemporáneos suyos, supo mantenerse dentro de la Iglesia y 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 profundas divisiones entre la “comunidad”, que aceptaba la regla franciscana con las adaptaciones y recortes que había sufrido ya, y la rama de los más espirituales, seguidores a la letra de 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 beguínismo, laicos en su mayoría– comenzaran a considerar al Santo de Asís y a la rama más extrema de sus hermanos, 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 joaquinita 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 hermanos menores, Juan de Parma (1247-57), simpatizaba, en cierto modo, con las predicciones del joaquinismo de su época sobre la función eminente que deberían cumplir los franciscanos en una iglesia reformada y más espiritual<sup>26</sup>. Y el mismo san Buenaventura, quien le sucede en el cargo y 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<sup>27</sup>. El movi-

---

*Fiore e il Gioachinismo*, Napoli, 1976: con un buen 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 joaquinita: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento (Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti)*, San Giovanni di Fiore, 1989), Genova, 1991.

<sup>26</sup> Durante su mandato se publica la obra del franciscano Gerardo BORG SAN DONNINO, *Introductorius in Evangelium aeternum*, (1254), censurado por la Universidad de París al reafirmar las predicciones del Fiorense, estableciendo que a partir del 1260 deberían desaparecer los dos Testamentos, para sustituirlos por el Evangelio Eterno: las obras

miento 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 destacaban 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), abad benedictino y ermitaño, considerado por ellos y por muchos espirituales contemporáneos como el “Papa angélico” de los tiempos nuevos<sup>28</sup>. 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 Espiritu, 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 conocido, Gerardo Segarelli de Parma, el fundador en el emblemático año 1260, y Fra Dolcino, ambos víctimas del poder eclesiástico y secular a comienzos del XIV<sup>29</sup>.

Hugo de Digne (+1255)<sup>30</sup> y Pierre de Jean Olieu (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 francisca-

---

de Joaquín de Fiore. En aquella obra, condenada a la hoguera por Alejandro IV, se publican las tres principales del abad calabrés, entre las que no podía faltar, lógicamente, el *Evangelio Eterno*.

<sup>27</sup> Una síntesis muy expresiva y exacta de toda esta problemática, que al llegar a posiciones extremas acabará por entrar en el ámbito del cisma de la herejía: T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Paris, 1963 (trad. del original polaco). Para el contexto socio-económico de la época: *La conversione a la povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Spoleto, 1991.

<sup>28</sup> L. VAN AUW, *Angelo Clareno, et les Spirituels Franciscains*, Lausanne, 1952. Sobre Celestino V: P. HERDE, *Cölestin V (1294) (Peter von Morrone), der Engelspapst*, Stuttgart, 1981.

<sup>29</sup> E. ANAGNINE, *Dolcino e il movimento ereticale dell'inizio del trecento*, Firenze, 1964. *Fra Dolcino e gli Apostolici tra eresia, rivolta e roghi*, ed. C. MORENSE - G. BURATTI, Novara, 2000, con una bibliografía muy completa. 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, *op. cit.*, pp. 75 y ss., donde

no y maestro de los espirituales y beguinos de Languedoc y Provenza. Profesor en Montpellier y Narbonne, su formación escolástica depende de san Buenaventura, quien no miraba con malos ojos la valoración que hacía el joaquinismo de los frailes menores, según se indicó más arriba. En Florencia conoce a Ubertino de Casale, jefe destacado, como hemos indicado, de este movimiento espiritual. Su obra bíblica más importante fue la *Postilla super Apocalipsim*, en la 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 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 sirven 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 fecundaba los hontanares de la Iglesia, vivida seguramente por 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 porque constituían la alternativa crítica permanente a una Iglesia alejada del genuino espíritu del Evangelio. Las obras espirituales de Olivi representan un bello capítulo de la historia de ese movimiento permanente, que adquirirá su *tempo* fuerte en los llamados siglos de la reforma y de las transformaciones, desde el XIV al XVI. Es cierto que como teólogo tuvo problemas con su provincial y con los teólogos de París que extractaron de sus escritos proposiciones censuradas con el sanbenito de “malsonantes y peligrosas”, proponiéndole 22 contrarias que suscribió antes de morir. El Concilio de Vienne determinará una sanción final sobre cuatro errores teológicos suyos, que se nos antojan bastante irrelevantes. En cualquier caso, Olivi murió ejemplarmente, confesando su fidelidad inquebrantable a la ortodoxia y a la Iglesia y con fama de santi-

dad. De hecho, sus discípulos y seguidores quisieron beatificarlo y su tumba se convirtió enseguida en un lugar venerado por ellos<sup>31</sup>.

### Arnau de Vilanova y el espiritualismo crítico de la época

El maestro laico Arnau de Vilanova (1240-1311), de origen valenciano, casado y padre de una hija, que conoció a P. de J. Olivi en Montpellier, ha sido considerado por un especialista tan destacado como R. Manselli, como su “compañero de ruta”<sup>32</sup>. Su vida y sobre todo su obra han sido objeto de numerosos estudios en las últimas décadas, que han servido para recuperarlo como uno de los autores más importantes de estos años finales del XIII y de los primeros del siglo XIV<sup>33</sup>. 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 antiguos<sup>34</sup>. Sus relaciones profesionales con los papas y con los soberanos aragoneses le ayudaron para que pudiera salir airoso de varios conflictos, en los que se vio envuelto a causa de sus atrevidas concepcio-

---

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. ERBSTÖSSER, *Social-religiöse Strömungen im späten Mittelalter*, Berlin, 1970.

<sup>30</sup> Sobre este autor: D. FLOOD, OFM, *Hug of Digne's, Rule, Commentary*, Grottaferrata, 1979.

<sup>31</sup> Sobre este gran autor existe mucha bibliografía. Una aproximación hasta el año 1972: D. FLOOD, *Meter Oliv's Rule Commentary*, Wiesbaden, 1972. Sobre su significado en el mundo de lo espirituales: R. MANSELLI, *Spirituals et béguins du Midi*, Paris, 1989 (original italiano: *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, 1959), en especial c. II: “Après la mort d'Olieu: les premières communautés de béguins”, pp. 33-50, que hemos tenido muy en cuenta en nuestro apartado. Del mismo autor: *La lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Recherche sull' escatologhismo medievale*, Roma, 1965. Los errores señalados por el C. de Vienne: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *op. cit.*, nn. 900-904, pp. 283.284.

<sup>32</sup> R. MANSELLI, *Spirituals...*, pp. 51-71: “Un compaignon de route: Aranud de Villeneuve”.

<sup>33</sup> Una breve y rigurosa biografía muy reciente: J. MENSA I VALLS, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)*, Madrid, 1998. En esta obrita se incluyen apéndices con todas las obras, las correspondientes ediciones y numerosas referencias bibliográficas. Del mismo autor: *Arnau de Vilanova, espiritual. guta bibliográfica*, Barcelona, 1994; “Bibliografía arnaldiana

nes escatológicas que chocaban, lógicamente, con los teólogos de oficio contemporáneos, para quienes no ahorra críticas<sup>35</sup>, y también por sus posiciones religiosas afines a las de los beguinos y espirituales, entreveradas, con frecuencia, de denuncias aceradas a la Iglesia institucional, concretamente a la de los monjes y religiosos.

Los especialistas suelen distinguir tres etapas en la obra del sabio médico valenciano<sup>36</sup>: 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 porque no pudieran entender que un médico laico, sin formación específica, se atreviera a entrar en el campo de la Teología y de la exégesis bíblica, introduciendo con imprudencia su hoz en mies ajena<sup>37</sup>; 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 la época, los hermanos de la tercera orden franciscana y los beguinos, para instruirlos conve-

---

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*, un anuario que cuenta ya casi veinte años de historia, 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, *Historia de la Literatura catalana*, I, Barcelona, 1980 (2ª ed.), pp. 353-72, donde se expone el contenido de muchas de las obras de nuestro autor.

<sup>34</sup> 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 por 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 ciencias ocultes, influencies del pensament àrab i hebreu", *Estudis de Lengua i Literatura catalanes* (Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit/3) 11, 1985, 72-86.

<sup>35</sup> F. EHRLE, «Arnaldo de Vilanova ed i "Thomatiste"», *Gregorianum*, 1, 1920, 475-496. Sin embargo, este autor demostraba en dicho artículo que él era 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- Iacobus autem estimo Thomatistas vicare quoscumque sectantes opiniones Thomas*" (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,*

nientemente, 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 bellos tratados. Entre los más destacados del maestro valenciano podrían mencionarse los siguientes: *Llicò de Narbona* (1305-1308), *De helemosina et sacrificio* (1310-11), y *Alia informatio beguinatorum*, escrita al final de su vida, en la que justifica las posiciones del beguinitismo (1310-1311).

En las tres obras que conforman este capítulo de su producción literaria, que podría ampliarse 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 comprometan interiormente con la práctica sincera de las virtudes cristianas, entre las que está siempre presente la austeridad y la pobreza. No nos resistimos a reproducir algunos párrafos de la *Llicó o la Informatio beguinatorum*: una auténtica “sinopsis de la vida espiritual para esta clase de gentes piadosas”<sup>38</sup>:

---

*vel tarditate conveniendi ad horas canonicas, aut excessu loquere vel comestionis et potus, atque similibus, reticendo pravas affectiones invidie vel odii indignationis, ambitionis, elationis sive inflationis pretextu scientie vel generis vel similiūm: culicem colant et camelum transglutiant”. Apología de versutiis atque perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canonicum 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.*

<sup>36</sup> J. MENSA I VALLS, *Arnau de Vilanova...*, pp. 10 y ss.

<sup>37</sup> Para su pensamiento escatológico-apocalíptico: M. GERWING, *Von Ende der Zeit. Die Traktatus des Arnald von Villanova über Ankunft der Antichris im der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14 Jbarhundert*, Münster, 1996. Antología mínima de textos escatológicos sobre el fin del mundo: *Textos básicos de Filosofía i d’Historia de la Ciència*, por J. Castells-Cambray, Girona, 1999. Los textos fundamentales de la escatología arnaldiana: *De consumatione saeculi* (1297) a los teólogos de París; *Tractatus tempore*

“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 su creencia... 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 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 cuando le ha arrojado a esta curiosidad...los lleva al deseo y preocupación de aprender ciencias jurídicas, para regir y mantener los antedichos bienes temporales... Ha engañado y descarriado 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”<sup>39</sup>.

En esa preocupación nuestra por ir encontrando antecedentes a la conocida *Devotio moderna*, Arnau de Vilanova constituye un verdadero

---

*adventus Antichristi* (1299); *Tractatus De misterio 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 questa obra i a les obres polèmiques d'Arnau de Vilanova», *Actes de la I Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, I, Barcelona 1995 (ed. J. Perarnau), pp 105-205; en la misma obra y con similares conclusiones: J. PERARNAU I ESPÉLT, “*Problemes i criteros d'autenticitat d'obres espirituals atribuïdas a Arnau de Vilanova*”, pp. 25-103, en especial, pp. 48-70.



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 aragonés<sup>40</sup>. 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 buscarán en todo el bien común, y verdaderos reformadores<sup>41</sup>.

También hemos repetido más de una vez que la fisonomía histórica y espiritual de P. de J. Olivi y de Arnau presentaba, en muchos aspectos, trayectorias parecidas e incluso paralelismos sorprendentes, aunque no hay que poner 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 punto de mira de la jerarquía y sobre todo de los teólogos oficiales, murió como Olivi en el seno de la Iglesia, pero a los cinco años de su muerte fue condenado por el obispo de Girona y el inquisidor general de los reinos de Aragón, un año antes de 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 cita preferentemente tratados o libelos de índole espiritual, casi sin mencionar las obras exegéticas, que en principio podrían presentar más dificultades<sup>42</sup>. Se tiene la impresión de que lo verdaderamente sustanciado en este juicio doctrinal, al igual que en otros 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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Utilizamos la traducción mencionada en la nota anterior, pp. 149-69. También puede encontrarse otra, la edición castellana de los mencionados autores en: P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Antología de la literatura espiritual española*, I: *Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 435-57. Ed. catalana: en Arnau de Vilanova, *Obras catalanes*. I: *Escrits religiosos*, por M. BATLLORI - J. CARRERAS ARTAU, Barcelona, 1947 (*Els nostres clàssics*, Col. lecció. A, vols. 53-54), pp. 141-166 (con el subtítulo: *Sermó de mestre Aranau 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.

<sup>40</sup> A. MILHOU, “Le chaise-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images e l’empe-



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, mucho 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, fueron 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, quien también escribió tratados 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 infieles<sup>43</sup>. El maestro valenciano estuvo muy vinculado siempre, como es sabido, a un poderoso grupo de beguinos, que era el nombre vulgar de los *Fratres de penitentia de tertio ordine Beati Francisci* en la capital catalana y la *Alia informatio* tiene mucho que ver con la formación espiritual del mismo. La relación de estos grupos con la burguesía de comienzos del XIV parece evidente, si se conoce la estructura social de los mismos y de los existentes en otras ciudades<sup>44</sup>. También tenemos noticias de conventículos similares en otras partes de Cataluña, como Villafraca del Penedés o en Valencia. El vigoroso beguismo de Mallorca tuvo mucho que ver con el apoyo que encontró en varios representantes de la casa real mallorquina, que potenció el movimiento dentro y fuera de la isla, especialmente en Nápoles y Sicilia, según se indicó anteriormente y se puso de relieve en varios estudios anteriores

---

reur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)”, *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 18, 1982, 61-78.

<sup>41</sup> J. MENSA I VALLS, *Arnau...*, nn. 28-32, pp. 71-74, ofrece algunos extractos del texto de la información sobre 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).

<sup>42</sup> El texto de la sentencia: E. CÁNOVAS - F. PIÑERO, *op. cit.*, pp. 53-68. Se menciona el tratado *De fine mundi* en segundo lugar. Quizás se refieran sus censores al *De consumatione saeculi*.

<sup>43</sup> Riquer - Comas suponen que Llull y Vilanova pudieron conocerse el año 1308, en pleno proyecto de cruzada: M. de RIQUER - A. COMAS, *op. cit.*, 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

nuestros. Los espirituales, franciscanos o beguinos, encontraron amparo en la protección de varios miembros de esa familia, al enrarecerse el clima contra ellos después de las condenas del papa aviñonés Juan XXII (1316-34)<sup>45</sup>. Federico III de Sicilia (1296-1337), hermano de Jaime II de Aragón, el gran amigo y protector de Arnau, abrió las puertas de su palacio a los 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 antes<sup>46</sup>. 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 rrazón que se 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 mesma terçera rregla...”<sup>47</sup>.

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 *fratricelli*, servirán para crear un clima cargado de conflictividad. La constitución papal de 1318 calificaba, 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 prelados–, y la otra,

---

de Teología Histórica, 1999), Valencia, 2000 pp. 10-47.

<sup>44</sup> La obra va dirigida “Als cultivadors de la evangelical pobrea”. *Ibid.*, p. 19. Los títulos de cada capítulo en la edición de Perarnau son bien significativos: I: Volem ésser captaires; II: 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: En tamquem a tota ciencia humana; I: Declaració final: “Emperò confessam e protestam que en totes les dites coses non etenem mas à colre e à servar la veritat evven, so és obediencia de la Seu apostolical...” Un análisis minucioso del grupo de 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

la espiritual, “ceñida de pobreza”, y también por las falsedades relativas a la santificación y al valor de los sacramentos, en perfecta coherencia con la vieja tradición de los movimientos heréticos ya finiquitados<sup>48</sup>. En los años siguientes, la controversia subirá de tono notablemente, cuando los espirituales eleven la cuestión de la pobreza al plano de lo doctrinal, al discutir sobre la pobreza de Cristo y de los Apóstoles. Las condenas papales contra los nuevos extremismos se sucederán rápidamente: una constitución en 1323, condena como heréticos a quienes mantuvieran la tesis radical<sup>49</sup>; 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 mismo en la lucha de Juan XXII contra Luis IV de Baviera<sup>50</sup>. 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 ese 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 económicas, políticas, culturales y religiosas que mantenían con el Mediodía francés, con Italia, Nápoles y Sicilia<sup>51</sup>.

La preocupación por predecir el futuro existió siempre y el profetismo apocalíptico o milenarista, tan importante en autores de la primera Edad Media, que se basaban en exégesis bíblicas sesgadas o en interpretaciones tendenciosas de los números de la Sagrada Escritura, había perdido interés para los hombres de las ciudades de los siglos XI y XII. Los cálculos que ahora se hacen pretenden ser científicos, basados preferentemente en los conocimientos de los movimientos de los astros, gracias al

---

bastante para la subsistencia, pedían limosna de puerta en puerta: algo muy mal visto por los frailes menores: *Ibid.*, pp. 135 y s.

<sup>45</sup> Sobre las disputas relacionadas con la pobreza existe infinidad de literatura. Cfr. un trabajo clásico: Th. VON NEW DIRHAM, *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 beguismo occitano.

<sup>46</sup> Allí mencionábamos también: A. OLIVER, *Espirituales y fraticelos en Cataluña, Mallorca y Castilla*, l. c., pp. 165 y ss.

acceso que se tiene, en las escuelas de traductores, a la astronomía o astrología clásicas. A. Rucquoi menciona excepcionalmente a Juan de Toledo, realizando predicciones a finales del XII desde estos supuestos más naturalistas<sup>52</sup>. Un fray Juan de Asturias, recogía sus visiones en *Visio mirabilis*, imbuída de joaquinismo, enfatizando sobre la importante función de franciscanos y dominicos en la Edad del Espíritu prevista por Joaquín de Fiore<sup>53</sup>. La mentalidad apocalíptica de Gonzalo de Berceo un siglo más tarde, cuando redacta el conocido poema: *Signos que aparecerán antes del Juicio final*, mencionado también por dicha autora, no aporta novedades significativas para la historia particular de estas tendencias. El autor se mantiene en ese tono sencillo, atractivo y catequético, que empapa toda su preciosa obra poética, alejado de los grandes planteamientos teológicos de autores de otras épocas que podría haber utilizado como fuentes. En realidad, cada estrofa es poco más que una divagación en lenguas vernáculas sobre los siglos de los *novissima tempora*, tal como aparecen en los Evangelios sinópticos y en el texto canónico del *Apocalipsis*. Quizás pudo haberse inspirado también en los *Comentarios* miniados del Beato, que

<sup>47</sup> *Cortes de León y de Castilla*, III, p. 303.

<sup>48</sup> H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *op. cit.*, nn. 810-16, pp. 285-87.

<sup>49</sup> *Ibid.*, nn. 930-31, pp. 288-89.

<sup>50</sup> *Ibid.*, nn. 941-46, pp. 289-90.

<sup>51</sup> Cfr.: M. Cruz RÍOS RODRÍGUEZ, "Conventualismo y manifestaciones heréticas en la baja Edad Media", *III Semana de Estudios Medievales, Nájera 1992*, Logroño, 1993, pp. 129-150, donde analiza minuciosamente la problemática de la pobreza en la orden franciscana, y su incidencia en el mundo laico. Cfr. También J. M<sup>a</sup> POU Y MARTÍ, *Visionarios...* La edición moderna se abre con una espléndida introducción de J. M<sup>a</sup> ARCELUS ULIBARRRENA.

<sup>52</sup> A. RUCQUOI, "Mesianismo y milenarismo en la España medieval", *Medievalismo*, 6, 1996, 9-31, con muchas referencias y reflexiones oportunas para la alta Edad Media. La mención del maestro Juan de Toledo, p.27. La monografía sobre este autor, citada también allí: H. GRAUBERT, *Meister Johan von Toledo*, München, 1901. Cfr. También: J. GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996, pp.189 y ss ("Tradición literaria del Anticristo en Península Ibérica"). El autor tiene en cuenta la alta Edad Media, pero se centra sobre todo en los siglos bajo-medievales. Para los reinos castellanos utiliza las referencias literarias. Y analiza con minuciosidad los testimonios de autores catalanes.

<sup>53</sup> L. OLIVER, "Ein pseudoprophetischer Text aus Spanien über die Heiligen Franziskus und Dominikus (13 Jharhundert)", *Kirchengeschichtliche Studien P. Michel Bibl, OFM*, Colmar, 1941, pp. 13-28, tomado del Arch. S. Vaticano, *Vat.Lat.*, 3822: al parecer, estas visiones fueron utilizadas posteriormente, a finales del XIII, por el dominico Th. de Apolda: J. M. Arcelus Ulibarrena: introducción a la nueva edición de la obra de Pou y Martí.

habría tenido en sus manos, y en los bajorrelieves románicos conocidos por el mismo<sup>54</sup>. La glosa poética de *Mt 25*, a partir de la estrofa 33, es muy bella:

“Quando famme avía, andaba muy lazado,  
oir non me quisistes, nin darme un bocado,  
si yo grand set avía, non aviedes cuidado,  
muy bien non aguardastes de darme hospedado”<sup>55</sup>.

En realidad, la serie de maestros y visionarios con predicciones, elucubraciones rayanas con frecuencia en lo extravagante, se sitúa preferentemente en el siglo XIV, cuando habían muerto ya Arnau y Llull y se mantenía todavía, como telón de fondo, la fantástica historia de la salvación diseñada por el Fiorense. La obra de Pou y Martí, muy antigua ya, sigue teniendo valor, por las abundantes noticias que ofrece este importante fenómeno, aunque dependa en muchas de ellas del *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric, como ocurre igualmente con las ofrecidas por Menéndez Pidal en *Heterodoxos*<sup>56</sup>. Así, un monje de Poblet, Berenguer de Montfalcò, fue condenado en Barcelona a mediados del siglo, por defender una proposición incorrecta relacionada con la caridad<sup>57</sup>. Otro calabrés, llamado Nicolás, predicaba por los mismos años en Barcelona verdaderas aberraciones inspiradas seguramente en la tradición joaquinista, que recuerdan, de algún modo, las extravagancias de aquellos singulares “anarquistas místicos” del siglo XII, a los que nos referíamos en otra parte<sup>58</sup>. En el *Directorio* de Eimeric también se menciona a Arnau Muntaner, un urgelitano condenado por la Inquisición a causa de sus tesis extremas sobre la pobreza de Cristo y el valor casi ilimitado de la orden franciscana<sup>59</sup>. Pere Rosell, fervoroso seguidor de R. Llull, enfatizaba sobre

<sup>54</sup> Saugnieux insiste en este particular. J. SAUGNIEUX, “Berceo y el Apocalipsis”, (Actas de la III Jornadas de Estudios Bercianos), *Berceo*, 6, 1981, 161-72. También: *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, 1982. Una breve reflexión: J. A. RUIZ DOMÍNGUEZ, *El Mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 1999, pp. 20-91. Así mismo: J. MENÉNDEZ PELÁEZ, “Berceo: poesía y teología”, *La hermosa cobertura. Lecciones de Literatura medieval*, Pamplona, 1999, pp. 236-40, con una valoración muy positiva del discurso teológico berciano, como suele hacer este autor en todos los trabajos sobre el poeta riojano. Un análisis de las fuentes: J. FRADEJAS LEBREDO, *Las obras doctrinales de Berceo*, eds. B. Dutton - A. Ruffinatto - P. Tesauro - I. Uría - C., G. Turza - G. Orduna - N. Salvador - P. M. Cátedra - M. García, Madrid, 1992, pp. 89-111, en concreto, pp. 94-97.

El elenco de obras teológicas usadas por nuestro poeta es pobre. Podría tener interés, el haber manejado la *Historia eclesiástica* de Pedro Comestor (1169-75).

<sup>55</sup> En la edición utilizada, p. 1051.

<sup>56</sup> J. M<sup>a</sup>. POU I MARTÍ, *Visionarios...*, con la erudita introducción de J. M. Arcelus

la historiología joaquinista de las “Tres edades”, atribuyendo a discípulos del sabio mallorquín una función esencial en la lucha con el Anticristo apocalíptico<sup>60</sup>. En el Estudio de Leida propalaba así mismo doctrinas sobre una escatología inminente el valenciano Antoni Riera, de la misma escuela filosófica que el anterior<sup>61</sup>. Menéndez y Pelayo publica sus veinte artículos doctrinales, algunos de los cuales resultan verdaderamente chocantes<sup>62</sup>. El franciscano Juan Rocatallada (+1265), seguidor de las huellas de A. de Vilanova, y de Joaquín de Fiore, se distingue también, al igual que ellos, por su amistad con los beguinos y la defensa de la pobreza radical, así como por los tratados de naturaleza escatológica que aún se conservan<sup>63</sup>. Parece que su influencia fue notable en la segunda parte del siglo XIV, percibiéndose por ejemplo en el famoso gerundense Francesc Eximenis (1340-1409), compañero de orden, que también compone obras inspiradas en el joaquinismo. Su *Vita de Jesuchrist*, que recuerda mucho el *Arbor Vitae* de Clareno, presenta una curiosa división de la his-

Ulibarrena. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, III, c. 4, ed., Madrid, 1956, pp. 577 y ss. (“Noticia de diversas herejías del siglo XIV”).

<sup>57</sup> J. VILLANUEVA, *Viage...*, 20, p. 4; M. MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*, p. 583.

<sup>58</sup> Según Menéndez y Pelayo, que depende de Eimeric, este personaje hablaba de un maestro suyo, Gonzalo de Cuenca, que se decía hijo de Dios, inmortal y eterno, y responsable de la conversión de los pecadores por sus oraciones al Padre en el día del juicio final. En 1337 fue quemado el *Virbigale*, el libro compuesto por estos dos curiosos personajes: *Heterodoxos*, I, c., pp. 583-84. Pocos años más tarde se publicaban varios libros. El mallorquín Bartolomé Genovés, un arnaldista convencido de que fijaba la fecha de la llegada del Anticristo y de sus corifeos para el año 1360: *Ibid.*

<sup>59</sup> J. M<sup>a</sup>. POU Y MARTÍ, *op. cit.*, pp. 259 y ss., lo trata con cierto detenimiento y publica el texto completo de una de las bulas de su condena pontificia.

<sup>60</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 588. J. M<sup>a</sup>. POU Y MARTÍ, *op. cit.*, p. 32. La fuente de ambos autores depende de los planteamientos de Eimeric contra los lulistas.

<sup>61</sup> J. M<sup>a</sup>. POU Y MARTÍ, *op. cit.*, p. 32.

<sup>62</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p. 787, nt. 17: “I: Que el hijo de Dios puede dejar la naturaleza humana que asumió y después condenarla eternamente. II: Que, según los vaticinios de los santos, se acerca el tiempo del exterminio de los judíos, de tal modo que no sobreviva ninguno. III: Que, según los vaticinios proféticos, llegaron los tiempos, en los que los predicadores, menores, otros religiosos, los seculares y los sacerdotes deberán ser aniquilados, no sobreviviendo ninguno, y de ese modo desaparecerá el culto en el mundo, al no quedar quien lo realice. IV: Que todas las iglesias *materiales* que existen en las ciudades de los cristianos serán convertidas en establos de jumentos, de puercos y de otros animales, de tal modo que a partir de entonces no existirá ya ninguna iglesia cristiana y el culto divino cesará definitivamente. V: Que a partir de entonces cesarán las misas... VI: Que vendrá un tiempo, en el que la ley de los cristianos, la de los judíos y la de los sarracenos, se convertirán en una única, es decir, que habrá una sola ley que nadie

toria de la Iglesia en siete edades, progresivamente ordenadas a partir de un horizonte último de naturaleza apocalíptica<sup>64</sup>. El gran autor franciscano mantuvo también relaciones estrechas con el infante Pedro de Aragón, que renuncia a su estado secular privilegiado para engrosar las huestes del *Poverello*, aunque no coincidía con él en el conflicto de obediencias al estallar el Cisma. Las visiones y sueños apocalípticos de este infante-franciscano, influido también por Rocatallada, son conocidos por su libro de *Revelaciones*, y prestó siempre un apoyo convencido a Urbano VI (1378-1389), el primer papa de la línea romana, al estallar el conflicto entre Avignon y Roma<sup>65</sup>. De hecho, sus visiones y sueños apocalípticos estaban relacionados con esta problemática: impulsar la vuelta a Roma de Urbano V (1362-70), y defender la legitimidad de la elección de Urbano VI. Juan Eiximeno (c. 1360-1420), pertenece asimismo a ese espléndido grupo de místicos franciscanos de la época, preocupados por el reformismo eclesiástico entreverado de radicalismo apocalíptico. Coincide como otros hermanos suyos contemporáneos en sus visiones relacionadas con esas virtualidades apocalípticas de la reforma y destaca, además, dentro de esta fecunda corriente espiritual, por haber traducido al romance catalán, por encargo de Martín el Human, el *Arbor Vitae Crucifixase* de Angelo Clareno, verdadero *Kempis* para este tipo de religiosidad místico-escatológica, tan cercana a la espiritualidad de la prerreforma. Terminará sus días, como es perfectamente conocido, siendo obispo de Malta, y se sabe que introdujo en la casa de los condes de Urgell esas corrientes espirituales. Después de la muerte de Martín (+1410), apoyará incondicionalmente la causa del conde urgelitano Jaime, durante el interregno que terminaría con el compromiso de Caspe y el triunfo de los Trastámara en Aragón<sup>66</sup>. Igualmente a comienzos del XV, Felipe de Berbegal destaca por su rigo-

---

sabrà distinguir con cuál de las tres se corresponde, sólo Dios lo sabe, pero ningún otro. VII: *Que todas las cosas habrían de pasar dentro de aquel centenario*. VIII: *Que acabada esa persecución, los cristianos irán a Jerusalén a recobrar el Santo Sepulcro y elegir allí papa*. X: *Que Cristo hubiera podido pecar y condenarse*. XI: *Que el judío que cree de buena fe será salvo...* ". El autor publica en latín los primeros seis artículos, de los que ofrecemos una traducción propia. Los siguientes están tomados literalmente de la traducción-resumen de Heterodoxos. Las cursivas son nuestras, para subrayar los parecidos de estos artículos con los elementos tradicionales de ese trasfondo religioso del Libre Espíritu, del beguinitismo extremo y de muchos espirituales radicales.

<sup>63</sup> Un buen análisis de las posiciones ideológicas de este autor: J. M. ARCELUS ULIBARRENA, *op. cit.*, pp. LVII y ss.

<sup>64</sup> J. M<sup>a</sup>. ARCELUS ULIBARRENA, *op. cit.*, pp. LXIV y s. También: M. REEVES - G. SILANO, *Western Mediterranean Prophecy*, pp. 81-83. Las siete edades de la Historia de la Iglesia: *naciente /martirial/de los doctores/ de la relajación/de la vida evangélica/ de la apertura del séptimo sello apocalíptico/ del último reino*: J. M<sup>a</sup>. POU Y MARTÍ, *op. cit.*,



rismo reformista y sus críticas a la “comunidad” franciscana. San Bernardino de Siena lo ha llamado “jefe de los *fraticelos* catalanes”<sup>67</sup>. Durante los duros años del Cisma surgirán por todas partes visiones, predicciones, anuncios proféticos y toda suerte de vaticinios. Y la Iglesia de los distintos reinos hispánicos no fue una excepción. Hacía tiempo que el terreno estaba bien abonado para ello<sup>68</sup>.

Resulta evidente que en los umbrales de la gran crisis de los siglos XIV-XV existieron una serie de inquietudes, reflejadas, sobre todo, en frecuentes y sonoros planteamientos críticos, en muchas ocasiones abiertamente rupturistas frente a una religiosidad tradicional, potenciadas también por el miedo que producían infinidad de predicciones apocalípticas, asociadas a la conciencia de una escatología inminente, acompañada con frecuencia de la siempre terrífica venida 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 la baja Edad Media en España, al tratar precisamente los indicios de la crisis en el ámbito eclesiástico hispano y en ese otro 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 asentada<sup>69</sup>.

Ahora no vemos la necesidad de reformular el diagnóstico general. Si se producen cambios profundos en las relaciones socioeconómicas, éstos tendrán que repercutir inevitablemente en el resto de las estructuras de un determinado modo de producción. Pero si queremos llamar la atención sobre una significación más amplia de esos llamados “indicios de crisis” en la religiosidad de la vida cristiana –extensible, seguramente, al Islam y el Judaísmo–, aunque sea cierto que las contradicciones y las rupturas socio-económicas que comienzan a producirse tendrán que consti-

---

pp. 397 y ss. En el *Apparatus de triplici statu mundi*, dentro del más puro estilo de Joaquín de Fiore, divide la historia de la humanidad en tres grandes épocas: desde Adán hasta Cristo, desde Cristo hasta el Anticristo, desde la muerte del Anticristo hasta la restauración final de la Iglesia.

<sup>65</sup> J. Ma. ARCELUS ULIBARRENA, *op. cit.*, pp. LXIV y ss. El infante también compone el *Breviloquium*, donde enfatiza sobre la pobreza evangélica de los franciscanos, por el cometido específico que esta orden debería cumplir en los tiempos finales de reforma de



tuir el último motivo determinante de esas denuncias sistemáticas contra la aristocracia eclesiástica y un monacato propenso a acumular dinero, 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 reformadoras, 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 cuanto institución social y visible, como ocurrirá de hecho en la Reforma protestante. En última instancia, deberíamos considerar también que este abigarrado movimiento, en el que se condenó a personas o grupos enteros como heréticos, o 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, y de reformas genuinas. 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 y a E. Llull, por citar sólo a españoles– no se diferencia mucho de los más destacados de aquel período histórico que solemos definir con el título de “grandes reformas”.

*Universidad de Oviedo  
Facultad de Geografía e Historia  
C/ Teniente Alonso Martínez s/n  
Oviedo - ESPAÑA*