

Clío & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

Nº I

I.S.S.N.1698-4374 • D.L. BI-1741-04

2004

LAS HEREJÍAS MEDIEVALES

Estado de la cuestión

Iñaki BAZÁN (ed.)



Zuzendaria | Director

Dr. BAZÁN, Iñaki
(*Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*)

Erredakzio Kontseilua | Consejo de Redacción

Dr. BARAHONA, Renato
(*Univ. of Illinois at Chicago, USA*)

Dr. BARROS, Carlos
(*Univ. de Santiago de Compostela*)

Dr. CÓRDOBA de la LLAVE, Ricardo
(*Univ. de Córdoba*)

Dra. CHARAGEAT, Martine
(*Univ. de Bourdeaux, France*)

Dra. GARCÍA HERRERO, Carmen
(*Univ. de Zaragoza*)

Dra. GAUVARD, Claude
(*Univ. de la Sorbonne, Paris*)

Dr. GARNOT, Benoît
(*Univ. de Bourgogne, France*)

Dr. GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César
(*Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*)

Dra. HANAWALT, Barbara
(*Univ. of Ohio, USA*)

Dra. JIMÉNEZ, Pilar
(*Centre d'Études Cathares, Carcassonne, France*)

Dr. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio
(*Univ. Complutense, Madrid*)

Dr. MOLINA MOLINA, Ángel Luis
(*Univ. de Murcia*)

Dr. NARBONA VIZCAÍNO, Rafael
(*Univ. de Valencia*)

Dr. SABATÉ, Flocel
(*Univ. de Lleida*)

Dr. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco
(*Univ. de Cádiz*)

Dr. VINCENT, Bernard
(*École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris*)

Idazkaritza Teknikoa | Secretaría Técnica

AIZPURUA, Joseba
(*Museo de Arte e Historia de Durango*)

IDÍGORAS, Inés
(*Museo de Arte e Historia de Durango*)

OROBIO-URRUTIA, José Ángel
(*Responsable del Archivo Histórico Municipal de Durango*)

Bibliografia fitxa aholkatua | Ficha Bibliográfica Recomendada

Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango. -Nº I. (2004)- . Durango : Museo de Arte e Historia de Durango, Centro de Historia del Crimen, 2004.

Anual
I.S.S.N.: 1698-4374
D.L.: BI-1741-04

Diseinu Grafikoa eta Maketazioa | Diseño Gráfico y Maquetación

IKEDER, S.L. (www.ikeder.es)

© Edizio hauena | De esta edición

Krimenaren Historia Zentroa
Centro de Historia del Crimen

© Testuak | Textos

Sus autores

Zuzendaritza | Dirección

Palacio *Etxezarreta* Jauregia
San Agustinalde, 16. 48200
DURANGO (Bizkaia)

Tfn.: 94 603 00 20
khz@durango-udala.net
www.khz-durango.org

Clio & Crimen aldizkariak bere eskerrona adierazi nahi die zerbaki honetan parte hartu duten egileei.
Guztien iritzirik errespetatzen ditu, nahiz eta honek ez du esan nahi iritzi guztiekin bat datorrenik.

Clio & Crimen muestra su agradecimiento a los autores que han colaborado en este número, respeta todos sus criterios y opiniones, sin que ello signifique necesariamente que asuma en particular cualquiera de ellos.

Clio & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

SUMARIO / SOMMAIRE / SUMMARY / AURKIBIDEA

BAZÁN, Iñaki:

¿Qué es Clio & Crimen?

Qu'est-ce que c'est Clio & Crimen? • What is Clio & Crimen?

Zer da Clio & Crimen?

[pp. 7-18]



Las Herejías Medievales.

Estado de la cuestión

ed. a cargo de Iñaki BAZÁN

Les hérésies médiévales. État de la question • The medieval heresies. Present situation

Erdi Aroko heresiak. Gaurko egoera

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César:

Religión y herejía

Religion et hérésie • Religion and Heresy

Erljioa eta Heresia

[pp. 19-21]

MITRE, Emilio:

Cristianismo medieval y herejía

Christianisme médiéval et hérésie • Medieval Christianity and heresy

Erdi Aroko Kristautasuna eta heresia

[pp. 23-42]

FERNÁNDEZ CONDE, Javier:

Prisciliano y priscilianismo. Historiografía y realidad

Prisciliano et le priscilianisme. Historiographie et réalité • Prisciliano and the priscilianism. Historiography and reality

Prisciliano eta priscilianismoa. Historiografia eta errealitatea

[pp. 43-85]

LORING GARCÍA, M^a Isabel:

Alcance y significado de la controversia arriana

Portée et sens de la controverse de l'arianisme • Reach and meaning of the controversy arrian

Eztabaida ariotarraren garrantzia eta zentzua

[pp. 87-114]

ISLA, Amancio:

*El adopcionismo. Disidencia religiosa en la Península Ibérica
(fines del siglo VIII-principios del siglo IX)*

L'adoptionisme. Dissidence religieuse dans la Péninsule Ibérique, fins du siècle début du siècle IX

Adoptionism. Religious dissidence in the Iberian Peninsula, end of the 8th century – beginning of 9th century

Adopzionismoa. Disidentzia erlijiosoa Iberiar penintsulan VII. mendearen amaiera – IX. mendearen hasiera

[pp. 115-134]

JIMÉNEZ, Pilar:

*El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y
su implantación en la cristiandad occidental*

Le catharisme: nouvelles perspectives sur ses origines et son développement dans la Chrétienté occidentale

The catharism: new perspectives on his origins and his implantation in the western Christianity

Katarismoa: iturburuei buruzko perspektiba berriak eta mendebaldeko Kristautasunean errotzea

[pp. 135-163]

BENEDETTI, Marina:

La repressione delle parole: la predicazione delle donne valdesi

La represión de las palabras: la predicación a las mujeres valdenses

La répression des paroles: la prédication aux femmes vaudoises

The Repression of the words: the Preaching of the Waldensian women

Hitzen errepresioa: predikazioa emakume valdiarrei

[pp. 165-188]

COLIN, Ivan:

*Les spirituels franciscains : bilan historiographique
et nouvelles pistes de recherches*

Los espirituales franciscanos: balance historiográfico y nuevas perspectivas de investigación

The spiritual Franciscans: balance historiographic and new investigation perspectives

Hitzen errepresioa: predikazioa emakume Valdiarrei

[pp. 189-216]

RUCQUOI, Adeline:

*“No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y
las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media*

Jochin de Fiore et les espoirs millénaristes à la fin du Moyen Âge

Jochim of Fiore and the millenarists hopes by the end of the Middle Ages

Joaquín de Fiore eta itxaropen milenaristak Erdi Aroaren amaiera aldera

[pp. 217-240]

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente A.:

Wyclif y Hus: la reforma heterodoxa

Wyclif et Hus: La réforme hétérodoxe • Wyclif and Hus: the heterodox reformation

Wyclif eta Hus: Erreforma heterodoxoa

[pp. 241-259]

BAZÁN, Iñaki:

Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder

Les hérétiques de Durango: une question historiographique par répondre

The heretics of Durango: a historiographic query to respond

Durangoko hereseak: erantzun gabeko historiografia auzia

[pp. 261-299]

SÁNCHEZ HERRERO, José:

Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media

Depuis le christianisme savant à la religiosité populaire dans le Moyen Âge

From Christian wisdom to folk religion in the Middle Age

Kristautasun zuburretik Erdi Aroko erlijiotasun herrikoira

[pp. 301-335]

Documentos para la historia de la criminalidad y del sistema penal

Documents pour l'histoire de la criminalité et du système pénal
Documents for the history of the crime rate and of the penal system
Dokumentuak kriminaltasunaren historiarentzat eta sistema penalarentzat

BAZÁN, Iñaki:

Durango y la herejía medieval. Documentos para su historia

Durango et l'hérésie médiévale. Documents pour son histoire
Durango and the medieval heresy. Documents for their history
Durango eta Erdi Aroko heresia: bere historiarentzako agiriak

[pp. 337-363]

JIMÉNEZ, Pilar:

Sources juridiques pour l'étude du catharisme: Les actes du "concile" de Lambers (1165)

Fuentes jurídicas para el estudio del catarismo : Las actas del "concilio" de Lambers, 1165
Juridical sources for the study of the catharism : The docketts of the "council" of Lambers, 1165
Katarismoa aztertzeke iturburu juridikoak: Lanbers-eko Kontzilioaren aktak, 1165

[pp. 358-372]



Normas de Edición

Procédure d'Édition • Procedure of Edition • Edizio Arauak
[pp. 373-384]

¿Qué es Clio & Crimen?

(Qu'est-ce que c'est *Clio & Crimen*?

What is *Clio & Crimen*?

Zer da *Clio & Crimen*?)

Iñaki BAZÁN

Director de *Clio & Crimen*

Clio & Crimen: nº I (2004), pp. 7-18

EN NOVIEMBRE DE 2004 SE PRESENTÓ ANTE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN el *Krimenaren Historia Zentroa/Centro de Historia del Crimen (KHZ-CHC)* de Durango como centro *on-line* para la investigación, documentación y difusión de la Historia del Crimen y abierto a toda la comunidad científica internacional (www.khz-durango.org // www.durango-udala.net).

Para los investigadores el *KHZ-CHC* de Durango supone una herramienta de trabajo de fácil acceso para estudiar la criminalidad, la desviación, el sistema penal, las formas de orden público, la tipología del delito, los delincuentes, las víctimas,..., y todo ello en clave histórica. Se incidirá especialmente en la cronología medieval (del siglo V al XV) y subsidiariamente en la moderna (del siglo XVI al XIX).

La historiografía ha ido ampliando su campo de acción, sobre todo desde el final de la II Guerra Mundial, incorporando nuevas temáticas y privilegiando la mirada social frente a la política. De este modo adquirieron carta de naturaleza los estudios sobre los grupos y los conflictos sociales; la familia; la sexualidad; el género; la cultura material, las mentalidades;... A finales de los años sesenta, concretamente en 1967, el historiador francés François Billacois animaba a dirigir la mirada de los investigadores hacia la *historia de la criminalidad* en su artículo titulado «Pour une enquête sur la criminalité» y publicado en la revista *Annales ESC*. Su “llamamiento” tuvo una favorable acogida, al punto de que tan sólo cuatro años más tarde, en 1971, la misma

revista, renovadora de la disciplina histórica desde su fundación, consagró todo un número monográfico al tema de *Crimes et criminalité*, coordinado por el propio Billa-cois. El mundo anglosajón también se apuntó rápidamente al estudio de esta nueva temática; así, en 1975, la revista *The Journal of Social History* dedicaba un número monográfico a la historia de la criminalidad. Pocos años más tarde, en 1978, se constituía la *International Association for the History of Crime and Criminal Justice*, dedicada a aglutinar a los estudiosos de historia de la criminalidad y la justicia penal. De este modo, la década de los años setenta de la pasada centuria supuso el pistoletazo de salida de la investigación histórica en un terreno que no había concitado el interés de los historiadores hasta esa fecha. Se elaborarían tesis doctorales, monografías o artículos especializados; se impulsarían las reuniones científicas; etc.

Por lo que respecta al ámbito español, hay que recordar que hasta los años sesenta no se produjo la “normalización académica” de la Historia, en palabras del historiador catalán Josep Fontana. Esta “normalización” trajo consigo el restablecimiento de los contactos con las principales corrientes historiográficas europeas, entre ellas, y de manera especial, la denominada escuela de los *Annales* y el materialismo histórico. Comenzó el paulatino abandono la historia positivista tradicional que se había venido desarrollando desde el final de la guerra civil española, centrada en personajes, guerras, etc., y se pasó a prestar mayor atención a los fenómenos demográficos, económicos y sociales, al mismo tiempo que entre las ciencias auxiliares de la Historia se incorporaban las nuevas “ciencias sociales”. La construcción del discurso histórico a nivel académico también se vio afectado por la irrupción del Estado de las Autonomías a partir de 1978, pues las investigaciones redujeron la óptica geográfica desde el marco estatal al marco regional o de la nacionalidad histórica. Así las cosas, hasta la década de los noventa de la pasada centuria la historia de la criminalidad no se incorporó plenamente como temática de investigación en la universidad española. Sí es cierto que la criminalidad y el sistema penal, en su perspectiva histórica, ya habían sido tenidos en cuenta desde hacía tiempo por los estudiosos del Derecho, concretamente de la Historia del Derecho penal. Ilustres antecedentes, que nos remontan hasta principios del siglo XX, son, entre otros, el caso del jurista y criminólogo, integrante de la Institución Libre de Enseñanza, Constancio Bernaldo de Quirós (*La picota. Crímenes y castigos en el país castellano en los tiempos medios*, Madrid, Victoriano Suárez, 1907). En los años sesenta los estudios de Historia del Derecho penal reciben un fuerte impulso gracias al malo-

grado Francisco Tomás y Valiente (1932-1996) y sus discípulos. En este sentido cabe destacar su trascendental libro titulado *Derecho penal de la monarquía absoluta, siglos XVI, XVII y XVIII* (Tecnos, Madrid, 1965). Tampoco hay que olvidar a los estudiosos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que trasladaban una mirada excesivamente institucional, dejando de lado el plano social. Igualmente hubo pioneros que practicaron una historia de la criminalidad *ante litterant*, siendo el caso más reseñable el de José Deleito y Piñuela (1879-1957) y su obra *La mala vida en la España de Felipe IV* (última edición hasta la fecha, Alianza, Madrid, 1987).

La historia de la criminalidad, como cualquier otra historia sectorial, no está exenta de padecer los problemas derivados de su propio crecimiento, tales como llegar a sucumbir de éxito o convertirse en una moda pasajera o pretender constituir una disciplina autónoma. En efecto, como muestra del imparable desarrollo alcanzado por esta temática de investigación histórica en los últimos tiempos puede traerse a colación la aparición de revistas especializadas (por ejemplo, *Crime, Histoire & Sociétés*, publicada desde 1997 por la editorial ginevrina Droz); la creación de centros de investigación especializados (como el *Centre d'études historiques sur la criminalité et les déviances* de la Universidad de Borgoña, que dirigió el profesor Benoît Garnot y que se reconvirtió en el *Centro Georges Chevrier. Ordre et désordre dans l'histoire des sociétés*, impulsor de reuniones científicas bianuales, tesis doctorales, publicaciones, etc.); la elaboración de proyectos de investigación internacionales (como el desarrollado por el Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze y el École Française de Rome, titulado *Pratiche sociali e politiche giudiziarie nelle città dell'Occidente europeo del tardo medioevo*, durante los años 1998-2000);...; y su incorporación a la enseñanza universitaria (como el curso sobre *Justice et criminalité au Moyen Âge* de la Universidad canadiense de Laval). Ahora bien, si el historiador toma sus precauciones y no pierde de vista la perspectiva de la historia social, en la cual se insertan los fenómenos criminales, y de la historia total, de la cual forma parte en aras a crear un discurso integral que permita arribar a la síntesis de lo “realmente” fue el pasado, esa crisis de crecimiento y esas ínfulas de autonomismo podrán ser conjuradas.

Pues bien, dentro de toda esta corriente historiográfica de la que venimos hablando se inscribe la aparición de la revista *Clio & Crimen*, cuyos principales objetivos se sintetizan en servir de cauce de expresión para los especialistas en historia de la criminalidad y de difusión de sus investigaciones. Se divide en cuatro apartados:

I) El primero de ellos, de carácter monográfico, está destinado a acoger las actas de los coloquios que anualmente celebre el *KHZ-CHC* de Durango.

II) En el segundo de ellos, de carácter específico, es donde se publicarán las investigaciones realizadas en el marco de la beca anual que concede el *KHZ-CHC* de Durango para impulsar los estudios sobre la historia del crimen. Se trata de una convocatoria abierta a toda la comunidad científica internacional, cuyas bases, en euskera, español, francés e inglés, se recogen en la dirección electrónica www.khz-durango.org (concretamente en el epígrafe titulado “Beca de Investigación”). Este número de la revista, por ser el primero, no incluye la referida investigación por encontrarse en curso de realización.

III) El tercer apartado, de carácter misceláneo, pretende dar cabida a aquellos trabajos que los investigadores envíen a la redacción de la revista *Clio & Crimen* para su publicación. Antes de ello, deberán someterse a la consideración de su consejo de redacción y cumplir con las normas de edición establecidas por la revista, que se enumeran al final de este presente número.

IV) El cuarto, y último, apartado de la revista está reservado a la publicación de fuentes documentales para la historia de la criminalidad y del sistema penal. La cronología es netamente medieval, aunque subsidiariamente también pueden incluirse documentos pertenecientes a la Edad Moderna. Respecto del marco geográfico, hay que señalar que se primará el mundo europeo, aunque eso no quiere decir que no se estará atento a otras latitudes. Todo ello buscando crear un fondo documental específico de la materia desde el punto de vista temático, cronológico y geográfico, posibilitando a los especialistas ejercer la perspectiva comparativa a partir de las fuentes primarias.

Faltaría por responder a la pregunta de por qué desde las autoridades públicas de Durango se acoge y se patrocina un centro *on-line* y una revista de estas características. La respuesta se encuentra en su pasado histórico. En la primera mitad del siglo XV Durango protagonizó la génesis y evolución del movimiento herético encabezado por fray Alfonso de Mella. Esta herejía de tintes milenaristas, en lo social, y reformadores, en el apartado eclesiológico, fue duramente reprimida por las autoridades civiles de la corona de Castilla y eclesiásticas del obispado de Calahorra. Muchos de los seguidores de las doctrinas de Mella fueron condenados a la hoguera, en concreto más de setenta, y otros más consiguieron escapar, entre ellos el propio heresiarca, que huyó al reino nazarí de Granada, donde finalmente murió ajusticiado. Los coletazos de la herejía se dejaron sentir en la comarca del Duranguesado hasta principios del siglo XVI. En efecto, hacia 1500 fueron condenadas por «herege apostata» 17 personas, la mayoría de ellas mujeres, y otras 6 reconciliadas. Igualmente, el Duranguesado conoció, por aquellos siglos, la aparición de diversos focos bruñeriles, como el de las brujas del Amboto. Por todo ello, Durango y su comarca ofrecen al historiador de la criminalidad y del sistema penal un entronque real con un pasado que supuso una de las páginas más interesantes de la historia de la disidencia religiosa, de la desviación de la ortodoxia marcada desde Roma, no sólo a nivel del País Vasco, sino también de Europa. En este sentido, las autoridades de Durango, conscientes de la trascendental importancia de proteger y difundir la memoria histórica y el patrimonio de la villa, han impulsado diversas iniciativas en pos de alcanzar tal objetivo, como por ejemplo, el Museo de Arte e Historia de la localidad, a las que ahora se incorpora el *Krimenaren Historia Zentroz/Centro de Historia del Crimen*.

Precisamente este pasado de la localidad fue también el que orientó la temática elegida para el primer coloquio organizado por el *KHZ-CHC* de Durango y dedicado a la disidencia religiosa. Los días 27 y 28 de noviembre de 2003 se celebró en el Palacio de Etxezarreta el coloquio internacional titulado «*Las herejías medievales. Estado de la cuestión*». Los temas desarrollados fueron los que ahora ocupan el apartado monográfico de este primer número de la revista *Clio & Crimen* que estamos presentado y que prologa el Dr. César González Mínguez, que presidió las sesiones y moderó los debates:

■ *Cristianismo medieval y herejía,*

por el Dr. Emilio MITRE

■ *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad,*

por el Dr. Javier FERNÁNDEZ CONDE

■ *Papel de la política imperial en la pervivencia del credo arriano y en su adopción por los visigodos,*

por la Dra. M^a Isabel LORING

■ *El adopcionismo. Disidencia religiosa en la Península Ibérica*

(fines del siglo VIII-principios del siglo IX),

por el Dr. Amancio ISLA

■ *El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la cristiandad medieval,*

por la Dra. Pilar JIMÉNEZ

■ *Appunti storiografici susi valdesi medievali,*

por la Dra. Marina BENEDETTI

■ *Les spirituels franciscains: nouvelles pistes de recherche,*

por D. Ivan COLIN

■ *No hay mal que por bien no venga. Esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media,*

por la Dra. Adeline RUCQUOI

■ *Wyclif y Hus: la reforma heterodoxa,*

por el Dr. Vicente A. ÁLVAREZ PALENZUELA

■ *Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder,*

por el Dr. Iñaki BAZÁN

■ *Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media,*

por el Dr. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO

Sólo nos resta esperar, a todos los que impulsamos de un modo u otro esta nueva iniciativa, contar con el favor de los investigadores y contribuir, en la medida de nuestras modestas posibilidades, a la difusión de la historia de la criminalidad y del sistema penal como temática estructurada y coherente de la disciplina histórica con mayúsculas.

Iñaki BAZÁN

Dir. de *Clio & Crimen*

Vitoria-Gasteiz a 19 de abril de 2004

Zer da Clio & Crimen?

(Qu'est-ce que c'est *Clio & Crimen*?)

What is *Clio & Crimen*?

¿Qué es *Clio & Crimen*?)

Iñaki BAZÁN

Clio & Crimen aldizkariaren zuzendaria

Clio & Crimen: I. zenbakia (2004), 13-18 orr.

2003KO AZAROAN, KOMUNIKABIDEEI AURKEZTU ZITZAIEN *Durangoko Krimenaren Historia Zentroa – Centro de Historia del Crimen (KHZ-CHC)*. Orduan aditzera eman zen legez, Krimenaren Historia ikertzeko, horri buruzko dokumentazioa jasotzeko eta hedatzeko *on-line* zentroa da KHZ, eta nazioarteko zientzialari guztiei zabalik dago (www.khz-durango.org // www.durango-udala.net)

Lantresna eskura erraza da Durangoko KHZ, eta hainbat gai aztertzekeo parada ematen die ikertzaileei: hala nola, kriminaltasuna, desbiderapena, zigor-sistema, ordena publikoaren erak, delituaren tipologia, delitugileak, biktimak... hori guztia, gainera, historia bera hartuta giltzarri gisa. Erdi Aroko kronologia landuko da bereziki (V. mendetik XV.era) eta, bigarren maila batean, aurrekoaren osagarri modura, baita Aro Modernokoa ere (XVI. mendetik XIX.era).

Historiografiaren lan-eremua zabaltzen joan da, batik bat II. Mundu Gerratik aurrera; hala, batetik, hainbat gai gehitu ditu, eta, bestetik, gizarte-ikuspegia gailendu egin zaio politikaren ikuspegiari. Testuinguru horretan, ordura arte jorratu gabeko gai jakin batzuk hartu ziren aztergai, hala nola, gizarteko talde eta gatazkak, familia, sexualitatea, generoa, kultura materiala, pentsamoldeak... Hirurogeiko hamarkadaren amaiera-aldera, 1967an zehazki, ikerlarien begiradak kriminaltasunaren historiarantz bideratzera bultzatu zituen François Billacois historialari frantziarrak, «Pour une enquête sur la criminalité» izeneko artikuluan —*Annales ESC* aldizkarian argitaratu-

takoa. “Deialdia” arrakastatsua izan zen oso; hala, lau urte soilik igarota, 1971n, aldizkari berberak monografiko osoa eskaini zion Crimes et criminalité gaiari, Billacois beraren koordinaziopean; izan ere, sortu zen unetik bertatik, historiaren arloa zahar-berritzeko zereginen jardun zuen Annales ESC aldizkariak buru-belarri. Mundu anglosaxoiak ere laster ekin zion gai hori aztertzeari; esate baterako, 1975ean, The Journal of Social History aldizkariak kriminaltasunaren historia jorratu zuen ale monografikoan. Handik urte gutxira, 1978an, International Association for the History of Crime and Criminal Justice elkarteak sortu zen, kriminaltasunari eta zigor-justiziarri buruzko ikerketak biltzea helburu. Horrenbestez, aurreko mendeko hirurogeiko hamarkadan ekin zion historia-ikerketak ordura arte jakin-min berezirik eragin ez zuen eremu hori lantzeari. Doktore-tesiak, monografiak, artikulak bereziak... idatzi ziren; zientzia-bilerak sustatu eta abar, eta abar...

Espainiako eremuari dagokionez, gogoan izan behar da –Josep Fontana Kataluniako historialariaren hitzak gure eginez– hirurogeita hamarreko hamarkada arte ez zela gauzatu Historiaren “normalizazio akademikoa”. “Normalizazio” horren eskuetik, Europako historiografia-joera nagusiekiko harremanak berreskuratu ziren, bereziki, Annalesetako eskolarekin eta materialismo historikoarekin. Espainiako gerrate zibilaren amaiera arte historia positibista tradizionala landu izan zen, pertsonaiak, gerrateak eta halakoak oinarritzat harturik, baina normalizazioaren bidetik, ezariezarian, alde batera utzi zen ordura arteko historia positibista, eta arreta handiagoa eskaini zitzaizen gertakari demografiko, ekonomiko eta sozialei; ildo beretik, “gizarte-zientzien” ikuspegi berria barneratu zen Historiaren zientzia osagarrietan. Autonomien Estatuak deritzon antolamendu berriak ere eragin handia izan zuen akademiako arrazoibide historikoa egituratzerako moduan, 1978tik aurrera; izan ere, ordura arte estatu osoa besarkatzen zuen ikerketen ikuspegi geografikoak; harrezkero, ordea, eskualdeen ikuspegia hasi zen jorratzen, baita nazionalitate historikoena ere. Nolanahi ere, aurreko mendeko laurogeita hamarreko hamarkada arte, kriminaltasunaren historia ez zen bete-beteko gai gisa landu Espainiako unibertsitatean. Egia da, bai, kriminaltasuna eta zigor-sistema aspalditik zihardutela lantzen historiaren ikuspegitik Zuzenbideko adituek —zehatzago esateko Zigor Zuzenbidearen Historiako adituek. Aurrekari entzutetsuak ditugu, bada, XX. mendearen hasieratik bertatik, hala nola, Constancio Bernaldo de Quirós legelari eta kriminologoa, Institución Libre de Enseñanza erakundeko kidea (*La picota. Crímenes y castigos en el país castellano en los tiempos medios*, Madril, Victoriano Suárez, 1907). Zigor Zuzenbidearen Historiako azterke-

tek, hirurogeiko urteetan, bultzada itzela jaso zuten Francisco Tomás y Valiente (1932-1996) —zoritzarrez, gure artetik eraman zutena— eta haren ikasleen esku-tik. Azpimarragarria da, besteak beste, *Derecho penal de la monarquía absoluta, siglos XVI, XVII y XVIII* (Tecnos, Madril, 1965) izeneko liburua. Ez dira bazter utzi behar, orobat, Inkisizioaren Ofizio Santuko auzitegiko adituak, nahiz eta euren lanetan ikuspegi instituzionala jaun eta jabe izan, gizartearen ikuspegiaren kaltetan. Era berean, kriminaltasunaren historia inork baino lehenago jorratu zuten aitzindariak ere baditugu; nabarmentzekoa da, guztien artean, José Deleito y Piñuela eta haren *La mala vida en la España de Felipe IV* lana (azken argitalpena, orain arte: Alianza, Madril, 1987).

Kriminaltasunaren historiari, beste edozein historia-atari bezalaxe, arazoak sortzen zaizkio hazi heinean, hala nola, arrakastak berak heriotzara eramatea, moda iragankorra besterik ez izatea, edo zientzia autonomo bilakatu gura izatea. Dagokigun arloari buruzko ikerketa historikoak izandako garapen mugagabearen erakusgarri dira sortutako aldizkari guztiak (besteak beste, *Crime, Histoire & Sociétés*, 1997tik Genevako Droz argitaletxeak kaleratutakoa), baita ikerketa-zentro espezializatuak (hala nola, Bogoñako Unibertsitateko *Centre d'études historiques sur la criminalité et les déviances*, Benoît Garnot irakasleak zuzendutakoa, eta, gerora, *Centre Georges Chevrier. Ordre et désordre dans l'histoire des sociétés* bilakatutakoa, bi urtean behin bilerak antolatzeko, doktore-tesiak gauzatzeko, argitalpenak kaleratzeko, etab.); nazioarteko ikerketa-proiektuak (esaterako, Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze eta École Française de Rome artean garatutakoa, *Pratiche sociali e politiche giudiziarie nelle città dell'Occidente europeo del tardo medioevo* izenburupean 1998-2000 urteetan) edota unibertsitateko ikasketetan hartutako lekua ere (adibidez, Kanadako Laval Unibertsitatean emandako *Justice et criminalité au Moyen Âge* ikasgaia). Dena dela, hazkunde-krisi hori eta autonomismo-harropuzkeriak uxatu egingo dira, baldin eta historialariak zuhur jokutzen badu eta ez bada gizarte-historiaren ikuspuntutik urrutiratzen (horri dagozkio gertaera krimina-lak) ez eta historia orokorraren ikuspuntutik ere (haren osagaia baita guri dagokigun gaia, eta ezinbestekoa, “benetako” iraganaren funtsa azalduko duen arrazoibide osoa eratzeko).

Gure harira etorrita, arestian azalduko joera historiografikoan kokatu behar dugu *Clio & Crimen* aldizkaria. Kriminaltasunaren historiako adituentzat adierazpide izatea eta horien ikerketak barreiatzea dira aldizkariaren helburu nagusiak, lau atale-tan bereizita:

I) lehenak, izaera monografikoz, Durangoko KHZk urtez urte burututako mahai-inguruetako agiriak jasoko ditu.

II) Bigarrena, berriz, zehatzagoa izango da, eta Durangoko KHZk krimenaren historiari buruzko azterketak sustatzeko asmoz urtero eskaintzen duen bekari esker burututako ikerketak argitaratuko ditu. Nazioarteko zientzialari guztiek dute deialdian parte hartzeko aukera, eta, bekaren oinarriak www.khz-durango.org helbide elektronikoan datoz euskaraz, gaztelaniaz, frantsesez nahiz ingelesez (“Ikerketa Beka” izenburupean, zehazki). Aldizkariaren zenbaki honek, lehena izanik, ez du atal honetako ikerketa jasoko, ez baita oraindik amaitu.

III) Hirugarren atalak askotariko gaiak jorratzen ditu, iker-tzaileek *Clio & Crimen* aldizkariko erredakziora argitaratzeko asmoz bidaltzen dituzten lanez osatuko baita. Nolanahi ere, lan horiek, batetik, erredakzio-batzordearen oniritzia jaso beharko dute, eta, bestetik, aldizkariak ezarritako argitalpen-arauak bete (ale honen amaieran datoz).

IV) Aldizkariaren laugarren atala —hots, azkena— krimi-naltasunaren historiari eta zigor sistemari buruzko dokumentazio-iturriak argitaratzeko erabiliko da. Kronologia Erdi Arokoa da bete-betean, nahiz eta, osagarri modura, noizean behin Aro Modernoko dokumentuak ere gehitu daitezkeen. Testuinguru geografikoari dagokionez, Europako esparrua hartuko da oinarritzat, beste eremu batzuk ere bazter utzi gabe, jakina. Horren guztiaren bidez, gaiari buruzko dokumentazio-funts berezia sortu nahi da, hainbat ikuspuntu aintzat hartuta, hala nola, ikerketa-gaiak, kronologia eta geografia; hartara, erkaketaren ikuspuntua jorratu ahal izango dute adituek, oinarritzko iturrietatik abiatuta.

Azkenik, baten bat bere buruari galdezka arituko da, agian, Durangoko herri-agintariek zergatik eman ote dioten babesa on-line zentro bati eta halako aldizkari bati; bada, Durangoko iraganean dago, hain zuzen, horren erantzuna. Izan ere, XV. mendeko lehen erdian, mugimendu heretikoen muin eta hedabide bilakatu zen Durango, frai Alfoso Mellaren buruzagitzapean. Heresia horrek kutsu milenarista zuen gizartearen arloan, eta, haize berritzaileak zekarzkion eklesiologiari; azkar zanpatu zuten, baina, Gaztelako koroako agintari zibilek eta Kalagorriko gotzaintzak. Mellaren doktrinen jarraitzaile ugari, hirurogeita hamarretik gora, zehazki, sutan erretzera kondenatu zituzten; beste zenbaitek, berriz, ihes egitea lortu zuten, horien artean heresiarka bera, baina azken horrek Granadako erresuma nazarira iritsi bazen ere, bertan hil zuten. Dena dela, XVI. mendearen hastapenak arte antzeman ziren Durangaldean heresiaren astinduak. Hala, 1500. urte-inguruan, 17 pertsona kondenatu zituzten «heratiko fede-ukatzaile» izateagatik, horietatik gehienak, emakumeak; beste sei-ekin bakezkoak egin, eta elizara itzuli ziren. Heresiarekin batera, mende bertsuetan, zenbait sorginkeria-gune agertu ziren Durangaldean, hala nola, Anbotoko sorginak. Horrenbestez, bai Durangok berak bai eskualde osoak, erlijiozko disidentziari eta Erromak finkatutako ortodoxiatik aldentzeari dagokionez, historiak Euskal Herrian nahiz Europa osoan izandako unerik interesgarrienetariko batera bidaiatzeko aukera paregabea eskaintzen diete kriminaltasunaren eta zigor-sistemaren historialariei. Horrexegatik, bada, Durangoko agintariek, hiribilduko oroitzapen historikoa eta ondarea babesteak eta hedatzeak zelako garrantzia duen jabeturik, hainbat ekimen sustatu dituzte xede horiek lortzeko, hala nola, herriko Arte eta Historia Museoa, eta aurrerantzean horren osagarri izango den *Krimenaren Historia Zentroa*.

Hain zuzen ere, herriko igaran horrexek bideratu zuen Durangoko KHZk antolatutako lehen mahai-ingurua; hala, erlijiozko disidentziaren gaia jorratu zen 2003ko azaroaren 27 eta 28an Etxezarreta Jauregian burututako nazioarteko mahai-inguruan «*Erdi Aroko herexiak. Gaien egoera*» izenburupean. Bertan garatutako gaiak dakarzkigu oraingoan *Clio & Crimen* aldizkariaren lehen zenbakiak, monografiaren atalean. Hitzaurrearen egilea César González Mínguez doktorea dugu, jardunaldietan lehendakari eta moderatzaile gisa aritutakoa. Hona hemen mahai-inguruan jorratu ziren gaiak eta hizlariak:

- █ *Cristianismo medieval y herejía,*
Emilio MITRE doktore jauna.
- █ *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad,*
Javier FERNÁNDEZ CONDE doktore jauna.
- █ *Papel de la política imperial en la pervivencia del credo arriano y en su adopción por los visigodos,*
M^a Isabel LORING doktore andrea.
- █ *El adopcionismo. Disidencia religiosa en la Península Ibérica*
(fines del siglo VIII-principios del siglo IX),
Amancio ISLA doktore jauna.
- █ *El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la cristiandad medieval,*
Pilar JIMÉNEZ doktore andrea.
- █ *Appunti storiografici susi valdesi medievali,*
Marina BENEDETTI doktore andrea.
- █ *Les spittuels franciscains: nouvelles pistes de reserche,*
Ivan COLIN jauna.
- █ *No hay mal que por bien no venga.*
Esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media,
Adeline RUCQUOI doktore andrea.
- █ *Wyclif y Hus: la reforma heterodoxa,*
Vicente A. ÁLVAREZ PALENZUELA doktore andrea.
- █ *Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder,*
Iñaki BAZÁN doktore jauna.
- █ *Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media,*
José SÁNCHEZ HERRERO doktore jauna.

Ekimen berri hau modu batera zein bestera bultzatzen dihardugun guztion gura-ria da ikerlarien laguntza jasotzea; espero dugu, halaber, gure aukera apalen mugape-an bada ere, kriminaltasunaren eta zigor-sistemaren historia hedatzen ahal beste laguntzea, historiaren arloko (letra larriz) atal egituratu eta koherente gisa gara dadin.

Iñaki BAZÁN

Clio & Crimen zuzendaria
Gasteiz, 2004ko apirilaren 19a

Religión y Herejía

(*Religion et hérésie*
Religion and Heresy
Erljioa eta heresia)

César GONZÁLEZ MÍNGUEZ
Universidad del País Vasco

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 19-21

DE ENTRADA PARTO DE UN PRINCIPIO, A MI JUICIO, EVIDENTE: EL SENTIMIENTO RELIGIOSO PARECE INNATO EN EL SER HUMANO. Las primeras manifestaciones del mismo se remontan a los orígenes de la humanidad, a los tiempos prehistóricos, y guardan relación con los ritos para favorecer la caza o la fecundidad, en relación con la propia supervivencia de la especie, o los ritos funerarios, que muestran una clara preocupación por lo que sucederá a cada individuo en el más allá.

La organización de ese sentimiento religioso, expresión de una incapacidad de las personas para resolver convenientemente las inquietudes y problemas cotidianos, ya sean de carácter trascendental o de mera supervivencia física, da origen a todo un muestrario de religiones, que sistematizan una serie de creencias y se dotan de una organización interna muy sólida y cerrada. Es necesario destacar desde el principio que todas las religiones, desde las más sencillas a las más complejas, se creen que son las únicas verdaderas al tiempo que depositarias de un sistema de creencias de valor universal. Cada una de ellas ejerce un verdadero monopolio sobre “su verdad” y practican una sistemática exclusión de todas lo demás, aunque los grados de intolerancia se modulen en cada caso adecuándose a las circunstancias de cada momento. Es evidente que no todas las religiones han alcanzado la misma importancia histórica, empezando por la propia difusión de las mismas que puede llegar desde un colectivo poco numeroso de carácter más o menos tribal a la que tienen las grandes religiones de vocación universal, como el budismo, el cristianis-

mo o el islamismo, por citar algunas de las más conocidas, cuyos seguidores se cuentan por cientos de millones.

En el ámbito europeo el cristianismo se identifica con la Edad Media. En los primeros tiempos de vida del cristianismo, las interpretaciones que se dieron sobre la doctrina predicada por Jesucristo fueron variadas, sin que ninguna de ellas fuera considerada una desviación o herejía propiamente dicha al no estar establecida definitivamente la verdadera ortodoxia, es decir, literalmente la “opinión recta”. Fue a partir del I Concilio de Nicea del 325 cuando la Iglesia impuso de forma autoritaria lo que consideró como verdades dogmáticas sobre las que no cabía discusión alguna, iniciándose un proceso de definición doctrinal a través de una serie de magnos concilios que concluiría en el II Concilio de Nicea del 787.

En el occidente europeo la Iglesia católica se convirtió durante la Edad Media en una gran superestructura ideológica, alcanzando un enorme poder e influencia. Cualquier acción del hombre estaba estimulada, ritmada o condenada por la doctrina de la Iglesia. Pero no es menos cierto que en el seno de la misma surgieron movimientos de contestación a los dogmas y principios establecidos, atentatorios contra la unidad de la Iglesia, como es el caso de las herejías. El actual Código de Derecho Canónico define la herejía como “la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma”. Con frecuencia las herejías conectaron con ciertos movimientos sociales, que pretendían una sociedad más igualitaria, como puso de relieve Federico Engels en 1850 al estudiar las guerras campesinas en Alemania, o sirvieron de elementos galvanizadores de una identidad nacional, como el priscilianismo gallego, el bogomilismo búlgaro, el catarismo del Languedoc, el husismo checo, etc. Frente a las herejías la Iglesia católica actuó con enorme contundencia, aplicando las más duras penas canónicas, los procedimientos inquisitoriales o la guerra en forma de cruzada. Todo parecía legítimo para acabar con los herejes, es decir, aquella “gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Christo, e les dan otro entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar”, como los define Alfonso X el Sabio en la VII Partida.

Las herejías pusieron en tela de juicio algunos dogmas, la validez de algún sacramento o la infalibilidad del papa, aunque a veces se enzarzaron en meras cuestiones nominalistas que pueden parecernos hoy simples discusiones inútiles. Al margen de cualquier otra consideración, se trata de expresiones que reflejan el vigor

y apasionamiento con que se vivió el sentimiento religioso en la Edad Media. Su estudio ha atraído en todas las épocas poderosamente a los investigadores, aunque fanatismos de un lado o sectarismos de otro hayan trufado en ocasiones los resultados de las investigaciones, restándoles objetividad y rigor intelectual.

No está de más, en cualquier caso, que en los albores del tercer milenio y como primera actividad del recientemente creado Centro de Historia del Crimen, con sede en Durango, se haya programado un Coloquio Internacional dedicado al tema de *Las herejías medievales. Estado de la cuestión*, en el que se ha pasado revista por un destacado elenco de especialistas a la situación actual de los estudios sobre las principales herejías medievales y sobre algunos aspectos de la religiosidad de la época, aportando una sistematización de los conocimientos sobre el tema y acertadas consideraciones sobre nuevas perspectivas de análisis. El escenario elegido no puede ser más adecuado, la villa de Durango, que en el siglo XV vivió la locura de las predicaciones de un heresiarca, fray Alfonso de Mella, que abogaba por la comunidad de bienes y de mujeres y era contestatario de la autoridad establecida, ya fuera civil o eclesiástica.

Cristianismo medieval y herejía

(Christianisme médiéval et hérésie
Medieval Christianity and heresy
Erdi Aroko Kristautasuna eta heresia)

Emilio MITRE FERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 22-41

Resumen: *La definición de herejía que da el actual Código de Derecho Canónico es producto de un proceso en el que el Medioevo tiene un revelante papel. La creación de estereotipos transmitidos hasta el siglo XIX hacen del hereje el negador de dogmas y el cuestionador de la autoridad papal. Este modelo —aunque grosso modo responde a una realidad— resulta hoy en día insuficiente. Nuevas formas de enfocar el fenómeno a partir del materialismo histórico o la historia de las mentalidades han insistido en otros aspectos también muy relevantes: las implicaciones sociales de la herejía y la construcción de unos especiales discursos tanto desde la disidencia como desde la ortodoxia.*

Palabras claves: Herejías, estereotipos, sociedad, discursos.

Résumé: *La définition d'hérésie de l'actuel Code de Droit Canonique est le résultat d'un procès dans lequel le Moyen Âge a un rôle très important. La création de stéréotypes transmis jusqu'au XIXe siècle, présentent l'hérétique comme le négateur des dogmes et le contestataire face à l'autorité papale. Ce modèle —même s'il répond grosso modo à une réalité— est aujourd'hui insuffisant. Les tendances de la recherche ouvertes par le matérialisme historique ou l'histoire des mentalités ont insisté dans d'autres aspects très importants aussi: les implications sociales de l'hérésie et la construction de discours spéciaux autant à partir de la dissidence que de l'orthodoxie.*

Mots clés: Hérésies, stereotypes, société, discourses.

Abstract: *According to the tradition —heir of Medieval Ages— the present Code of Canon Law says that the heretic denies some truth of faith and questions the papal authority. This stereotype —although respond grosso modo to the reality— is today insufficient. The tendencies of investigation issued of historical materialism and the History of mentalities emphasized in others aspects also very important: the socials implications of heresy and the construction of discourses as much from the dissidence as from the orthodoxy.*

Key words: Heresy, stereotype, society, discourse.

Laburpena: *Eguno Zuzenbide Kanonikoaren Kodeak heresiaz ematen duen definizioa Erdi Aroan zeresan handia izan zuen prozesu baten ondorioa da. XIX. mendera arte transmititutako estereotipoen ondorioz, heretikotzat hartzen zen dogmak ukatzen zituena eta Aita Santuaren autoritatea zalantzan jartzen zuena. Eredu hori —gutxi gorabehera errealitate bati erantzuten badio ere— gaur egun ez da nabikoa. Fenomenoa aztertzeke modu berri batzuek (materialismo historikotik abiatuta) edo mentalitateen historiak beste arlo garrantzitsu batzuetan ere sakondu dute: heresiak gizartean zituen eraginak aztertzea eta diskurtso bereziak eraikitzea, disidentziatik zein ortodoxiatik.*

Giltza-hitzak: Heresiak, estereotipoak, gizartea, diskurtsoak

DESDE HACE APROXIMADAMENTE VEINTE AÑOS Y CON CIERTA REGULARIDAD, LA FACULTAD DE FILOLOGÍA, GEOGRAFÍA E HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO SUELE INVITARME A PARTICIPAR EN ALGUNAS DE SUS INICIATIVAS. De nuevo esta institución (y, por extensión, aquellas otras empeñadas en la organización de este coloquio dedicado a las disidencias religiosas del Medievo) ha tenido a bien solicitar mi presencia. Conozco el buen hacer de algunos de los impulsores de este encuentro. Al Dr. González Mínguez desde los ya lejanos tiempos de la Universidad de Valladolid cuando yo me iniciaba como profesor. Al Dr. Bazán, desde fecha mucho más reciente. A ambos les considero merecedores del mayor de los éxitos.

No sé qué número hace mi presente visita pero sí puedo afirmar que la Universidad del País Vasco es una de las universidades españolas que más veces ha reclamado mi presencia. Como se dice en mi tierra —y en ésta sin duda también ya que no creo exista ninguna notoria diferencia entre ambas— es de bien nacidos ser agradecidos. Quiero serlo hoy muy especialmente por el honor que se me dispensa al responsabilizarme de la conferencia inaugural.

Mi deseo es que ésta, llamémosla así, tradición de visitas se mantenga; pero si turbulencias extracadémicas que en la actualidad están en la mente de todos llegaran a romperla no sería tampoco el fin del mundo. A mí me quedaría pensar, aunque con un deje de melancolía, que fue aquélla una buena historia mientras duró.

No hablemos sin embargo de Historia Contemporánea, a pesar del aserto del maestro Croce de que «*toda historia es contemporánea*». Hablemos de herejías y, sobre todo, de herejías medievales que es, a fin de cuentas, para lo que se ha reclamado mi presencia.

Que el Medievo y sus disidencias religiosas están de moda, es algo fuera de duda. Que los ejercicios puramente literarios se confunden frecuentemente con la historia lo sabe cualquier visitante de grandes superficies comerciales. De la necesidad de separar en tales ejercicios el trigo de la cizaña (por usar una frase evangélica muy querida de los teólogos ortodoxos) es consciente cualquier medievalista responsable¹.

Actuemos en consecuencia.

¹ El presente trabajo revisa, amplía y actualiza los contenidos de la conferencia «Ortodoxia y herejía en el occidente Medieval. Planteamientos historiográficos» pronunciada en la XXIV Semana Internacional de Estudios Medievales que se celebró en Barcelona entre el 26 y el 28 de junio de 1996 y que discurrió en torno al tema *El becho religioso en la Edad Media*. En forma de artículo fue publicada en *Acta histórica et archaeologica Mediaevalia*. 18. Barcelona 1997, pp. 179-193. Con posterioridad ha constituido uno de los capítulos de mi recopilación de

I

Para una presentación del problema

Se dice que muchas personas son víctimas por partida doble: físicamente porque se les priva de la vida y moralmente porque se denigra su memoria. Algo parecido podría decirse de las herejías: víctimas de la represión en su momento, y de la mala memoria oficial durante siglos, lo son ahora, por añadidura, de un oportunista mercantilismo. Mezclar (y con frecuencia pervertir) lo estrictamente histórico con tratamientos novelescos o esotéricos constituye una tentación demasiado fácil. En tal caso, sólo en contadas ocasiones nos encontramos ante productos de contrastada calidad. Hablar de herejías medievales es hablar de unas doctrinas y de sus sustentadores y fautores; pero es también hablar del largo y a veces tortuoso camino recorrido en su tratamiento. Un buen banco de pruebas nos lo facilita el catarismo, objeto de interesantes tratamientos historiográficos que nos han permitido conocer los distintos enfoques bajo los que ha sido abordado el fenómeno: desde la época de la Reforma protestante hasta nuestros días².

Oficialmente, el origen del vocablo herejía aplicado al mundo cristiano se hace arrancar de la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios (II, 19). Ajustándonos a la versión *Vulgata* de la Biblia dice *oportet et haeresses esse* (es necesario que entre vosotros haya herejías, parcialidades). Una llamativa afirmación que ha sido objeto de distintas valoraciones³. En el actual Código de Derecho Canónico se dice que la herejía es la «negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica»⁴.

trabajos editada bajo el título *Fronterizos de Clio (Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media)*, Universidad de Granada, 2003, pp. 151-173.

² Vid. la interesante *Historiographie du catharisme*. Núm. 14 de Cahiers de Fanjeaux, Toulouse, 1979. Cabe añadir otros posteriores aportes. Entre ellos ALBARET, L.: «Le point sur l'historiographie du catharisme aujourd'hui», *Cahiers d'Histoire (Revue d'Histoire critique)*, 70 (1998), pp. 7-18 o MARTEL, P.: *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*, Privat, Toulouse, 2002. Por supuesto, nada tiene que ver esa comercialización del fenómeno de las herejías medievales con la publicación de algún excelente título convertido en auténtico *best seller*. Nos referimos, en concreto a LE ROY LADURIE, E.: *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981 (la obra apareció originalmente en francés en 1975). En el vigesimoquinto aniversario de su salida al mercado se celebró un coloquio bajo el título *Autour de Montaillou un village occitan. Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Age*. Actas recogidas por A. Brenon y y C. Dieulafait, Castelnau la Chapelle, 2001. En ellas se abordaron tres amplios temas: el señorío pirenaico, el catarismo en Montaillou y las perspectivas sobre el catarismo.

³ Vid. para ello GRUNDMANN, H.: «Oportet et haeresses esse. Il problema dell'eresia rispecciato nell'exegesi biblica medievale», recogido en *L'eresia medievale* (Ed. de O. Capitani, Bologna, 1971, pp. 23-60).

⁴ *Código de Derecho canónico*, Madrid, 1983, p. 347.

Las definiciones académicas pueden ser producto de una realidad perfectamente constatable pero también de un intento de ajustar la realidad a una idea más o menos preconcebida. En tal caso los historiadores corremos el riesgo de dejar fuera del campo de estudio o de infravalorar una serie de cuestiones cuya importancia en la actualidad pocos discuten. Miguel de Unamuno —hay que resaltar la idoneidad de la cita por ser su tierra de origen donde tenemos la oportunidad de celebrar este coloquio y por tratarse de uno de los grandes y agónicos heterodoxos españoles— utilizó el término intrahistoria para definir esa historia, tan lejana a la alharaca y a la bullanguería, protagonizada por capas sociales que, con su callado esfuerzo, hacen posible la marcha inexorable de la humanidad: «*la vida intrahistórica, silenciosa y fecunda como el fondo del mar sustancia del progreso*»⁵. Años más tarde, cobraría carta de naturaleza la expresión “historia de las mentalidades”. Según Georges Duby correspondería a una *terra incognita* mal explorada hasta entrado el siglo XX⁶ y que acabó convirtiéndose en una expresión tempranamente envilecida según apreciación de J. Le Goff⁷. Pero una expresión y una *terra* que han dado inmenso juego a la hora de trabajar sobre el tema que aquí nos convoca.

Por seguir el hilo cronológico, no está de más recordar la recopilación del mismo Le Goff bajo el título *L'uomo medievale*. En ella se recogía una serie de modelos en la que no aparecía específicamente el hereje. Éste quedaba inmerso en una categoría más amplia: la del marginado⁸. Una equivalencia —la de herejía y marginación— que, es justo recordar, ya manejó N. Guglielmi unos años antes para tratar un caso concreto: el de los dolcinianos⁹.

No nos perdamos prematuramente en vericuetos y retornemos a lo que es objeto fundamental de este trabajo articulado sobre la base de tres cuestiones.

⁵ UNAMUNO, Miguel de: «La crisis del patriotismo», *La dignidad humana*, Madrid, 1967, p. 24.

⁶ DUBY, G.: *La historia continua*, Madrid, 1992, p. 100.

⁷ LE GOFF, J.: «Las mentalidades. Una historia ambigua», *Hacer la Historia*, VOL. I, Barcelona, 1984 (original francés de 1974) p. 81.

⁸ GEREMEK, B.: «L'emarginato», *L' Uomo medievale*, Roma, 1987, pp. 393-421.

⁹ GUGLIELMI, N.: «Herejía y marginalidad», *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, 1986, pp. 329-382. Artículo originalmente publicado en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, VOL. 18, Buenos Aires, 1978.

II

La herejías y el hereje: transmisión de estereotipos

Entre otras etiquetas, al Medioevo puede asignársele la de “edad de oro de las herejías”.

A los ojos de los mentores de la época, éstas eran anomalías, pruebas a sufrir por los fieles a la espera de la consumación de los tiempos¹⁰. Unas pruebas¹¹, consideradas por lo general como recurrencias de errores surgidos en la Primitiva Iglesia que, de tarde en tarde, volvían a levantar cabeza.

Así, a lo largo del tiempo, el catálogo de errores que recogió San Isidoro en sus *Etimologías* (tomando entre otros el modelo que facilitó San Agustín en su *De haeresibus*) serviría de guía para tomar conciencia de las herejías pasadas presentes y futuras¹². Ello puede explicar el uso y abuso de la palabra maniqueo aplicada a distintos disidentes, cátaros incluidos¹³. Y puede explicar también que el Islam fuera identificado con alguna de las herejías cristológicas que le precedieron o con una mezcla de herejías. Se le negaba así su originalidad como religión autónoma¹⁴.

¹⁰ El general de los dominicos Humberto de Romans habló en el sermón de apertura del II concilio de Lyon (1274) de siete pruebas padecidas por la Iglesia. Una de ellas —*haeretici diversarum sectarum*— era considerada como tácitamente superada. La séptima, que aún acechaba, la representaban los musulmanes. MANSI: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, VOL, 24, pp. 109-110.

¹¹ BEATO de LIÉBANA a la hora de interpretar el antes citado pasaje paulino diría: «*El carbón se quema a sí mismo pero purifica el oro. Así conviene que dentro de la iglesia haya herejes, hipócritas y cismáticos: se queman a sí mismos, pero purifican a la Iglesia como el oro*». «Comentario al Apocalipsis de San Juan», en *Obras completas*, Ed. de J. Gonzalez Echegaray, A. Del Campo y L. G. Freeman, Madrid, 1995, p. 233.

¹² H. GRUNDMANN, op. cit, p. 31.

¹³ Una equivalencia que ha llegado prácticamente hasta nuestros días. A título de ejemplo, bastaría con remitirse a la difundida síntesis de RUNCIMAN, S.: *Le manichéisme médiévale. L'hérésie dualiste dans le Christianisme*, París, 1979 (original inglés de 1949). En las pp. 168-170 se recoge un léxico de los nombres diversos bajo el que se conoció a los dualistas en el Occidente. Con posterioridad, otras investigaciones sobre el fenómeno cátaro como las de A. BRENON han enfatizado en el carácter eminentemente cristiano, aunque antirromano, del movimiento. Vid. entre otros títulos de esta autora *Le Vrai visage du Catharisme*, Loubatiers Portet-su-Garonne, 1987. Esta misma autora ha vuelto a insistir en que el catarismo nunca reconoció el dualismo con el valor de un dogma aunque sí, a través de una evolutiva reflexión, se confrontase el principio del mal con la bondad del Padre. Poco que ver con el complejo sistema dualista maniqueo. «Un monothéisme dualiste», recogido en *Archipels cathares. Dissidence Chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors, 2000, pp. 85-98.

¹⁴ Cf. MITRE, E.: «Otras religiones ¿Otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el `choque de civilizaciones` en el Medioevo)», *En la España medieval*, 25 (2002), pp. 9-45, especialmente p. 25-30. Para la particular forma de percibirse la figura de Mahoma en el imaginario de la Cristiandad europea vid. TOLAN, J. V.: «Muhammad Heresiarch (Twelfth Century)», *Sarracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002, pp. 135-169.

Entrada la Edad Media, la herejía no era ya lo que en origen la definió: una opinión libremente expresada con capacidad para contrastarse con otras. La formulación de las grandes verdades de fe, especialmente las proclamadas en los siete primeros concilios ecuménicos (De Nicea I en 325 a Nicea II en 787) había acabado por situar el concepto herejía en otra dimensión. La herejía era el error, y error pertinazmente sostenido.

Pero había que distinguir incluso entre hereje y herejía por cuanto podían ser objeto de diferentes consideraciones.

No se adquiriría la categoría de hereje mientras no se defendiera de manera contumaz una tesis que, respetable durante algún tiempo, hubiera sido finalmente condenada de forma oficial. De ahí la fama de santo que legaría Joaquín de Fiore a su muerte en 1202, lo que no impidió que algunas de sus tesis fueran anatematizadas con posterioridad y con ellas aquellos de sus seguidores que se empeñaban en sostenerlas¹⁵.

La herejía, se definirá en relación a una autoridad: Roma. Alfonso X dirá en *Las Partidas*: «Ereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Christo, e les dan un entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar»¹⁶ Resulta difícil expresar en menos palabras lo que acabará siendo el hereje para la cultura religiosa oficial del Medievo y mucho más allá del Medievo¹⁷. La bula *Unam Sanctam*, promulgada por Bonifacio VIII en 1302 sería a este respecto de una gran contundencia: obedecer los dictados de Roma es condición imprescindible para la salvación de toda humana criatura¹⁸.

¹⁵ Vid. el Decreto 2 (“De los errores del abad Joaquín”) en «Decretos del IV Concilio de Letrán» en FOREVILLE, R.: *Lateranense IV*, Vitoria, 1972, p. 157-159. La condena (referida a discrepancias con Pedro Lombardo) se produce trece años después de la muerte de Joaquín de Fiore. Avanzando el tiempo, Santo Tomás de Aquino, aun reprobando algunos de los errores del monje calabrés, defendería la buena fe con la que había procedido: «Es evidente que Joaquín cayó en el error de los arrianos, aunque sin obstinación, ya que sometió sus escritos al juicio de la Santa Sede». Le acusaba, así de seguir una herejía pero no lo consideraba herético en un sentido formal. Cf. SARANYANA, J. I.: *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona, 1979, p. 123.

¹⁶ Part. VII, tit. XXVI. (Introducción).

¹⁷ El término locura empleado por el monarca castellano, sería equivalente a necedad. Es el que utilizará a finales del XV Sebastián Brant en su *Narrenschiff* al referirse a una clase de locos / necios que son quienes desprecian las Escrituras «y piensan que se debería vivir como si no existiera Dios ni infierno, despreciando toda prédica y doctrina». *La nave de los necios*, ed. de A. Regales Serna, Madrid, 1998, p. 91. La contumacia —otra de las características del herético— se debería a que “piensan que aciertan en sus errados propósitos”. Así lo expresaba a principios del siglo XVI FERNÁNDEZ de OVIEDO, Gonzalo: *Batallas y Quinquagenas*, Ed. J. B. Avalué, Salamanca, 1988, p. 214.

¹⁸ *Corpus iuris can.* I, I. Tit. 8 “Extravag. Comm.”, C. I.

en tanto los herejes piensan que los ministros de la Iglesia han traicionado su misión. Se proponen por ello «recrear una Iglesia más pura, más evangélica y, por ende, más santa»²⁶.

Frente a estos propósitos, el desarrollo de una casuística escolástica y de un derecho canónico puesto al servicio de la autoridad apostólica permitirían definir la herejía como una falsificación de la fe de calibre mucho mayor que la falsificación de la moneda. De ahí la justificación de las correspondientes penas por Santo Tomás de Aquino²⁷. Y de ahí también que el campo de la herejía, lejos de definirse acotando sus límites, cobre unos perfiles cada vez más vagarosos. Una circunstancia que dará pie a la confusión de herejía y cisma; a la identificación de herejía y peculiaridades litúrgicas; o al espantajo de la herejía para criminalizar en bloque a determinadas áreas geográficas contaminadas por el error: Languedoc, Bulgaria, Bohemia o el Duranguesa-do²⁸. En nuestros días y de una forma un tanto reduccionista, E. M. Cioran ha afirmado que «cismas y herejías son nacionalismos disfrazados»²⁹.

El endurecimiento del trato a la herejía en el marco de las medidas contra los enemigos internos³⁰ se materializará de diversas formas. Se hará cuando el combate contra el error se plantee no tanto desde la acción pastoral o desde el debate teológico como desde la más áspera polémica y desde la más descarnada invectiva. Se hará también cuando la lucha contra la herejía se considere un *negotium fidei et pacis* similar al mantenido contra los infieles. Será la *crux cismarina* complementaria de la *crux transmarina* según opinión del ostiense³¹. Y se hará, por último, a través de la progresiva judicialización del problema³².

²⁶ VAUCHEZ, A.: «Un Moyen Age sans Hérésie?», *Christianisme médiéval Mouvements dissidents et novateurs*, Revista *Heresis*, nums 13-14, p. 454.

²⁷ Citado por FRANCK, W. I.: *Historia de la iglesia medieval*, Barcelona, 1988, p. 185.

²⁸ Vid. MITRE, E.: «Herejías y comunidades nacionales en el Medievo», *Ilu*, I (1996), pp. 85-104.

²⁹ Refiriéndose, sobre todo, al enfrentamiento entre Roma y Constantinopla en tanto «un cisma no expresa tanto divergencias de doctrina como de voluntad de afirmación étnica». E. M. CIORAN: *Historia y utopía*, Barcelona, 1998 (original de 1960), p. 46.

³⁰ Lo definido por R. I. MOORE como *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental*, Barcelona, 1989.

³¹ Para el caso del catarismo es abundantísima la bibliografía en torno a la cruzada que acabó por aplastarlo. Entre otros aportes —aunque pueda parecer algo antiguo ya— destacaríamos el número 4 de Cahiers de Fanjeaux titulado *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle* (Toulouse, 1969). Un actualizado estudio sobre el tema, no solo en cuanto implicaciones religiosas, sino también políticas, y no solo para Francia sino también para el mundo hispánico es el de ALVIRA M.: *12 de septiembre de 1213. El jueves de Muret*, Barcelona, 2002.

³² Vid a este respecto el importante libro de MAISONNEUVE, H.: *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, París, 1942 (nueva edición de 1960). Una buena colección de semblanzas de inquisidores en ALBARET, L. (dir.): *Les inquisiteurs. Portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIII-XIV siècles)*, Privat, Toulouse, 2001.

Este proceso afectará de forma dramática a un mundo muy especial al que acabará asimilándose al de la herejía: el de la brujería. Caro Baroja reconoció que ni Sprenger ni Institor eran dos obsesos, pero en cuanto a su *Malleus maleficarum* «no son ni los teólogos, ni los filósofos escolásticos los que desarrollan su contenido. Son los juristas siempre, los hombres de leyes (con frecuencia protestantes) y frente a ellos se colocan médicos, filósofos e incluso teólogos de tendencias nuevas»³³.

Tanto para lo positivo como para lo negativo, teólogos e historiadores que desarrollaron su actividad desde el XVI hasta nuestros días, estimaron las reformas del Mundo Moderno como una prolongación de las habidas en los siglos precedentes. Ello dio lugar a que algunos estudiosos cometieran errores de bulto al confundir valdenses y cátaros tomados como testigos (según Jean Paul Perrin en el siglo XVII) del verdadero evangelio. En 1520, el autor católico Bernardo de Luxemburgo consideró que el luteranismo había levantado del fango unas herejías medievales que estaban dormidas³⁴. Y aún a comienzos del siglo XX, el dominico austriaco H. Denifle presentaría el luteranismo como esa especie de aliviadero por el que desembocaron todas las heces espirituales acumuladas en la Edad Media que amenazaban con ahogar la Iglesia³⁵.

Bien es conocido como tanto desde las trincheras del catolicismo como desde las del protestantismo se fueron acumulando agravios, pero también información que permitió un cada vez más preciso acercamiento a los movimientos heréticos. Aunque dispares, los casos de un Menéndez y Pelayo³⁶ y un Döllinger³⁷ a fines del XIX pueden resultar altamente ilustrativos. El principio dominante seguía siendo el antes mencionado y que sintetizo a mediados de esa centuria Ch. U. Hahn: el hereje era ante todo el que se oponía a los dictados de la jerarquía eclesiástica³⁸. Una aprecia-

³³ CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1969, pp. 131-132.

³⁴ Vid. VICAIRE, M.-H.: «Les albigeois, ancêtres des protestants», *Historiographie du catharisme*, pp. 25-27.

³⁵ En su *Luther und luthertum* citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, op. cit., p. 9.

³⁶ MENÉNDEZ y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, aparecida en 1877 y objeto de diversas reediciones. A causa de su acendrado tradicionalismo la obra puede ser juzgada con cierto desapego en el momento actual. Sin embargo, la erudición de su autor ponía al alcance del estudioso ingentes materiales para el estudio de las disidencias.

³⁷ DÖLLINGER, I.: *Beiträge zur sektengeschichte des Mittelalter*, Munich, 1890.

³⁸ Cf. MITRE, E.: «Ortodoxia y herejía», p. 183-184. Miguel de UNAMUNO escribió a principios del siglo XX que el pecado de la herejía consistía en pensar por cuenta propia. Consiguientemente «El pecado más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infalibilidad nos defiende de la razón». *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, 2003 (edición original de 1913), p. 89.

ción que, aunque válida, puede antojarse excesivamente restrictiva y académica. De ahí los intentos de explicar las heterodoxias explorando también en otras direcciones.

III

Herejía y sociedad ¿la otra forma de enfocar la herejía?

Avanzado el siglo XIX, la incidencia del materialismo histórico y de las diversas corrientes de la sociología hicieron posible el estudio de los fenómenos religiosos — las herejías en lugar destacado— desde renovadas perspectivas. Se deseaba con ello ir más allá del análisis de las disputas doctrinales y de los enfrentamiento entre el papa y sus oponentes.

En una pequeña obra dedicada a las conmociones del agro alemán en torno a 1500, Federico Engels insistió en la simbiosis entre movimientos sociales y corrientes heterodoxas: «Es evidente que todo ataque general contra el feudalismo debía primero dirigirse contra la Iglesia, y que todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas debían ser en primer lugar herejías teológicas. Para poder tocar el orden social existente había que despojarlo de su aureola»³⁹. La lucha de los campesinos levantados en armas en los siglos XV o XVI se presentaba como un lejano precedente de los movimientos proletarios de la Edad Contemporánea⁴⁰.

A los ojos de Engels, la herejía era la «expresión ideológica de la ruptura de una clase subalterna con la clase dirigentes, cuando la ideología presenta el aspecto particular de una religión». Unos caracteres que en el primer tercio del siglo XX suscribiría Antonio Gramsci⁴¹ para quien «la categoría de los eclesiásticos se puede considerar la jerarquía intelectual orgánicamente ligada a la primitiva aristocracia de la tierra y estaba jurídicamente equiparada con ella, repartiéndose el ejercicio de a propiedad feudal y el disfrute de los privilegios estatales enlazados a la propiedad»⁴².

Por los mismos años en que Gramsci redactaba estas líneas desde la prisión, otros autores italianos como G. Volpe y A. de Stefano insistieron también en esas conexiones⁴³.

³⁹ ENGELS, F.: *Las guerras campesinas en Alemania*, ed. de México, 1971, p. 53.

⁴⁰ *Ibid.* p. 12-13.

⁴¹ PORTELLI, H.: *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Barcelona, 1977, p. 77.

⁴² GRAMSCI, A.: *La formación de los intelectuales*, México, 1963, p. 23.

⁴³ VOLPE, G.: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*. Se trata de una compilación de artículos aparecida en 1926 cuya lectura sigue siendo de gran provecho. De A. De STEFANO, entre otras obras: *Riformatore ed eretici del Medio Evo*, Palermo, 1938.

El segundo en especial apuntó las estrechas relaciones entre la heterodoxia religiosa y la “heterodoxia” social que suponía el desarrollo de las libertades comunales en Italia⁴⁴.

El interés por el binomio herejía-sociedad fue creciendo con los años. Así se destacó en una ponencia del X Congreso internacional de Ciencias Históricas⁴⁵. Unos años más tarde, el Coloquio de Royaumont de 1962 trató monográficamente al tema⁴⁶. No creemos exagerado, dada la proyección que la edición de sus actas tuvo, hablar de un antes y un después de Royaumont 1962 (París 1968)⁴⁷. Tanto es así, que diversos encuentros científicos con la herejía como tema de estudio (algunos de ellos de indudable interés) han tenido una repercusión mucho más limitada⁴⁸.

⁴⁴ El papel de los autores italianos en la renovación de los estudios heresiológicos lo destaca R. MORGHEN en su *Medioevo Cristiano*, Roma, 1974, p. 196-197.

⁴⁵ «Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo», *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze storiche*, Roma, 1955.

⁴⁶ *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11-18 siècles*, 27-30 de mayo de 1962 (ed. J. Le Goff, París, 1968).

⁴⁷ Vid. al respecto las consideraciones recogidas en la «Introducción» a la parte IV (Religión y sociedad) de LITTLE, L. K. y ROSENWEIN, B. H.: *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, p. 473-474. Se destaca el papel incentivador que el Coloquio tuvo de cara a la apertura de nuevos campos de investigación en el mundo de la herejología. Incluso, animados por el auge de estos trabajos, cometimos la osadía —perdonable pecado de juventud— de redactar un pequeño trabajo bajo el título *Sociedad y herejía en el occidente medieval*, Madrid, 1972. La editorial (ZYG) en la que apareció, estaba marcada por un profundo compromiso religioso y social. Pasados algunos años, consideramos oportuno suavizar tal osadía con otro libro más riguroso redactado en colaboración. MITRE, E. y GRANDA, C.: *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid, 1984.

⁴⁸ A título de ejemplo *Christianisme médiéval. Mouvements dissidents et novateurs*. Coloquio organizado por el Centre d'Études Cathares / Centre René Nelli de Carcassonne 1989. Las actas fueron publicadas en la Revista *Heresis*, núms. 12 y 14, Villegly, 1990. Lógicamente el tema del catarismo figuró en un lugar preeminente. Además, *Eretici ed eresie nella storiografia contemporanea*, Torre Pellice (1992) 1994. Dentro del ámbito hispánico podemos destacar algunos ejemplos. *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia* tema de las Novenas jornadas de Estudios históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca (1997) 1998, en donde se incluye el texto de dos conferencias específicamente dedicadas al mundo medieval: GARCÍA FERNÁNDEZ, E.: «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa Medieval (siglos XI al XV)», pp. 51 a 84 y AMBROSIO SÁNCHEZ, M.: «La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval», pp. 85-108. Dimensión aún más monográfica tuvieron dos ciclos de conferencias bajo el título *El cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos*, pronunciadas en el XI y XII Seminario de Historia del Monacato, celebrados en Aguilar de Campóo (Palencia) en 1997 y 1998 (publicadas las actas en 1998 y 1999). El primero de los ciclos cubría hasta el año 1000 El segundo hasta el estallido protestante. El propio Centre d'Études Cathares ha desarrollado en los últimos años una gran actividad, no siempre bien conocida del común de los estudiosos. Así, el seminario (27 y 28 de enero de 2001) en torno al tema *Bilan et réflexion sur la recherche de l'hérésie médiévale* donde se invocaba la memoria del Coloquio de Royaumont y, a su vez, se propuso la celebración de nuevas jornadas en torno a: *Nouvelles perspectives archéologiques: les châteaux du Pays cathare*, para el 21 de abril de 2001; *Reforme et hérésie: XI-XII siècle*, para el 29 de septiembre de 2001; *L'eclosion des hérétiques: Le catharisme (I). Bilan des recherches et étude* para el 29 de septiembre, y *L'eclosion des hérétiques (II) Le valdeisme. Bilan des recherches et approches nouvelles*, para el 15 de diciembre.

En la línea del binomio sociedad-heresía se desarrollaron otros: herejías urbanas-heresías rurales⁴⁹ o herejías populares-heresías cultas (*savantes*)⁵⁰.

Una vulgata pedestremente marxista acabó por presentar cualquier movimiento de carácter heterodoxo como un movimiento de protesta social o incluso como una revolución social. La posesión de una imprescindible finura intelectual ha permitido fijar los consiguientes matices y no caer en groseras simplificaciones. Recordemos a este respecto los ejemplos de un E. Bloch con su trabajo sobre T. Münzer⁵¹ o —por remitirnos a un caso hispánico— de A. Barbero en relación con el priscilianismo⁵². En otros casos, un determinado autor ha optado por la doble vía: la redacción de trabajos rigurosos dotados del necesario aparato crítico y, a su lado, la publicación de obras mucho más ligeras en las que la herejía no aparece más que como el manto que recubre una protesta social⁵³. En ocasiones, intereses que se suponen comerciales, han llegado a tergiversar el sentido de una obra introduciendo importantes variaciones en su título⁵⁴.

Le Goff, afirmó categóricamente hace años que «*las herejías han sido las formas más agudas de enajenación ideológica*»⁵⁵. M. Erbstöser, por su parte, ha negado que las herejías bajo-medievales, aún con su fuerte carga social, fueran alternativas con efectos movilizados para sus seguidores. Lo que brindaban, recalca, era más bien un «*mundo religioso imaginario*» por más que anticiparan las prerrevoluciones burguesas del Quinientos⁵⁶.

Los mensajes y las posiciones muchas veces ambiguas de los reformadores del otoño de la Edad Media, la utilización de eslóganes que invocan idílicos modelos del

⁴⁹ Sobre el papel de la ciudad en el desarrollo de los movimientos heréticos abundaron algunos de los colaboradores del coloquio de Royaumont. Vid. también la recopilación de artículos de DUPRÉ-THESEIDER, E.: *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*, Bologna, 1978.

⁵⁰ Solapado el término herejía con el de reforma, vid. MACEK, J.: *La riforma popolare*, Firenze, 1973.

⁵¹ BLOCH, E.: *Tomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968 (original alemán de 1921 revisado en 1960).

⁵² BARBERO, A.: «El priscilianismo ¿Herejía o movimiento social?», *Cuadernos de Historia de España* 37-38 (Buenos Aires, 1963).

⁵³ Caso de J. MACEK, reputado especialista en el mundo husita y del que se han vertido al castellano dos obras. En *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, 1967, se resume este movimiento con unos tonos a veces panfletarios. *La revolución husita*, Madrid, 1975, es un libro mucho más extenso y dotado de una indudable solidez.

⁵⁴ Vg. la síntesis de P. LABAL cuyo título original era *L'Église de Rome face au catharisme*, París, 1982, apareció en castellano con el rótulo *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, 1984.

⁵⁵ LE GOFF, J.: *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, 1969, p. 421.

⁵⁶ ERBSTÖSSER, M.: *Les hérétiques au Moyen Age*, Les Presses du Languedoc, 1988, pp. 223-224.

pasado (J. Ball⁵⁷, el taborismo más extremo⁵⁸) y la heterogeneidad de los frentes hereéticos, hacen aún más problemática una identificación estricta entre herejía y revolución. Salvo que nos limitemos a la pura retórica de los herejes o de algunos historiadores actuales⁵⁹.

El concepto “social” puede ser legítimamente aplicado a los movimientos religiosos siempre y cuando pensemos que este vocablo, como sugirió en su día L. Febvre, encierra todos los aspectos de la Historia, incluso aquellos considerados más tradicionales. Y abarca, por supuesto el papel desempeñado por la mujer. No es imprescindible para ello sumergirse a fondo en las corrientes de la moderna Historia de género para resaltar la trascendencia de un hecho sobre el que se insistió desde las más diversas ópticas⁶⁰.

IV

Herejía / disidencia y construcción de discursos

El *Centre d'études cathares / Centre Rene Nelli* y su órgano de expresión, la revista *Heresis* ha sido un importante revulsivo para el estudio no sólo de las herejías medievales (el catarismo en lugar obviamente destacado), sino de las disidencias religiosas en general. El cambio recientemente introducido en su subtítulo, se razonaba por cuanto el término “herejía” tiene una dimensión eminentemente dogmática⁶¹ y —habría que añadir— un mucho de juicio de valor.

⁵⁷ El famoso «Cuando Adán araba y Eva hilaba ¿dónde estaban los señores? En el principio de los tiempos todos los hombres eran iguales. La servidumbre fue introducida por las acciones injustas de los malvados, contrariamente a la voluntad divina». Recogido en *Chronicon Angliae, auctore monache quodam Santi Albani*. Rolls Serie, London, 1874, l. p. 321.

⁵⁸ Algunos interesantes fragmentos de los «Artículos milenarista de Tabor» los recoge MACEK, J.: *¿Herejía o revolución?*, pp. 128-131.

⁵⁹ MITRE, E.: «Las herejías de la Baja Edad Media ¿Una forma de contestación social?», *Edad Media*, 4 (2001), pp. 37-58.

⁶⁰ Vid, a título de ejemplo BRENON, A. *Les femmes cathares*, París, 1992 o MURARO, L.: *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*, Barcelona, 1997. En este contexto cabe recordar también la publicación de algunas interesantes fuentes de autoría femenina. Vid. la edición en un solo volumen de dos obras; Margarita PORETE: *El espejo de las almas simples* y ANÓNIMO: *Hermana Katrei*. Traducción al castellano precedida de un estudio de B. Garí y A. Padrós-Wolff, Barcelona, 1995.

⁶¹ En 1983, la revista aparecía bajo el título *Heresis. Revue semestrielle d'hereseologie médiévale. Edition de Textes/Recherche*. Desde junio de 2000 y bajo una nueva dirección su título es *Heresis. Revue semestrielle d'Hisoire des dissidences médiévales*. Para una profundización en este cambio, vid. *Hérétiques ou dissidents? Reflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Age*, núms. 36-37 de *Heresis*, 2002. Se trata de las comunicaciones presentadas en el seminario «Bilan et réflexion sur la recherche de l'hérésie médiévale», Carcassonne 27-28 de enero de 2001.

André Vauchez destacó un importante hecho en la conferencia inaugural de uno de los encuentros más fructíferos de los últimos años: la herejía, situada dialécticamente frente a la ortodoxia, se produce cuando un grupo privilegia un aspecto concreto de doctrina. Ello dio pie a que los estudiosos otorgaran durante siglos una prima especial a las cuestiones dogmáticas y a los enfrentamientos de los heréticos con el aparato de la Iglesia. Sin embargo, continuaba el Prof. Vauchez, un movimiento disidente o “novador” no tenía forzosamente que derivar en ruptura con Roma. Incluso cuando ésta se produce, siempre ha tenido lugar en ese proceso un “continuum”. Resulta más positivo, pensaba el mencionado autor, estudiar las cuestiones en su conjunto y no oponer ortodoxia y herejía como bloques compactos y antagónicos. De entre los movimientos disidentes, unos derivarán en reformadores y otros en heréticos⁶². Algunos casos pueden ser llamativos dentro de ese “continuum”. Uno es el derivado de la reforma gregoriana que es necesario explicar en un contexto mucho más amplio que el de los proyectos de uno o varios Papas y sus consejeros⁶³. Otro es el de la pobreza voluntaria, capaz de dar dos personajes, uno anatematizado —Pedro Valdo— y otro canonizado: Francisco de Asís⁶⁴.

Toparíamos aquí de nuevo con la eterna cuestión. ¿hasta donde la oficialidad teológica del Medievo extendió el concepto de herejía? Como la apostasía, la herejía era uno de los delitos más graves en una sociedad que había hecho de la fe cristiana su ideología. Por tanto, resultaba tentador echar mano de ese arma para librarse de adversarios molestos⁶⁵.

Resulta así de particular interés abordar no sólo las motivaciones concretas que pueden inducir a unas personas a tomar determinada posición y a otras a reprobarla. Conviene también bucear en los discursos: los surgidos en el campo considerado como herético⁶⁶ y los elaborados desde la ortodoxia. Y tanto los del pasado como los

⁶² VAUCHEZ, A.: «Avant. Propos» a *Mouvements dissidents et novateurs*, p. 4.

⁶³ Para estos temas vid. PAUL, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Barcelona, 1988, pp. 213 y ss.

⁶⁴ Para esta cuestión sigue siendo a nuestro juicio una de las obras más interesantes la de MANTEUFFEL, T.: *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, París, 1970.

⁶⁵ VAUCHEZ, A.: «L'historiographie des hérésies médiévales», *L'Ogre historien. Autour Jacques Le Goff* (ed. de J. Revel y J. C. Schmitt), París, 1998, p. 249.

⁶⁶ Importantes aportes en esta dirección en BILLER, P. y HUDSON, A. (eds.): *Heresy and Literacy. 1000-1530*, Cambridge Univ. Press, 1994. Vid. a este respecto también la recopilación de algunas fuentes provenientes del campo de la heterodoxia, cuya versión al castellano hay que saludar, aunque el título adjudicado no sea científicamente muy afortunado. Sin duda, una de tantas concesiones a la galería: *El legado secreto de los cátaros*, ed. de F. Zambon, Madrid, 1997. (el título original italiano era *Il libro dei principi e altri testi catari*).

del presente. De ahí el empleo de una expresión —“cultura antiherética”— para definir una de las vías de estudio de las heterodoxias de todos los tiempos⁶⁷.

Estamos ante un terreno particularmente resbaladizo: el de la “invención de la herejía”, que implica «una construcción discursiva particularmente equívoca»⁶⁸. La herejía, como aquello que se contrapone a la ortodoxia, viene a ser con frecuencia, recuerda J-L. Biget, efecto del desarrollo institucional de la Iglesia. Su unificación y clericalización —especialmente a partir de la reforma gregoriana— contribuyeron a multiplicar / inventar las disidencias, descritas con frecuencia de forma incorrecta⁶⁹.

La herejía y la figura del hereje se “construyen” desde las dos trincheras con discursos contrapuestos pero generalmente centrados en los mismos temas.

Así, en relación con las Escrituras. El hereje se arroga el privilegio de elegir cuáles deben dirigir sus pasos. Desde el lado contrario se invoca que «el fundamento de la fe lo deben constituir todas ellas, reconciliadas con la ayuda y la dirección de los Padres de la Iglesia»⁷⁰. El hereje se hace “clérigo” no en tanto pretende sustituir al sacerdocio, sino en cuanto se embarca en desmitificar la cultura religiosa dominante⁷¹.

Así, en relación con aquellos modelos y comportamientos que son similares en uno y otro bando pero que son vistos en negativo por el oponente. La idea del martirio facilita un buen ejemplo ya que suponía ofrendar la vida como testigos de la (su) fe. Desde el lado de la disidencia, el donatismo norteafricano, con su acendrado rigorismo, facilitó en la transición a la Edad Media un temprano modelo⁷² frente al que San Agustín dirigirá sus

⁶⁷ Vid. MITRE, E.: «Herejía y cultura antiherética en la España medieval», *Actas de las V Jornadas de Castilla-la Mancha sobre investigación en Archivos* (Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos), Guadalajara 8-II de mayo de 2001 (Guadalajara, 2002, t. I., pp. 507-532), seguido de un apéndice a cargo de MARTÍNEZ TUR, J.E.; ALVIRA, M. y SÁNCHEZ SESA, R.: «Bibliografía sobre herejía y cultura antiherética en la España medieval», pp. 533-551. Dentro de este mismo volumen y referido a la temática que ahora nos incumbe, MARTÍNEZ TUR, J.E.: «Herejes ‘menores’ y heterodoxos en Hispania (ss. IV-VIII): Testimonio de las fuentes y análisis histórico», pp. 611-635.

⁶⁸ ZERNER, M.: «Introduction» a *Inventer l'hérésie? Discours et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998, p. 12. Esta misma autora ha hablado de “opacidad de la herejía” ya que los enunciados, salvo raras excepciones, proceden del aparato eclesiástico erigido en juez y parte. Voz. “Herejía”, en *Diccionario razonado del occidente medieval* (ed. de J. Le Goff y J. C. Schmitt), Madrid, 2003, pp. 328-339.

⁶⁹ BIGET, J.L.: «Reflexions sur “l'hérésie” dans le Midi de la France au Moyen Age», *Hérétiques ou dissidents? Reflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Age* (Actas del seminario *Bilan et reflexion sur la recherche de l'hérésie médiévale*, Carcassonne 17-18 de enero de 2001) *Heresis*, 36-37 (2002), pp. 29-74, especialmente pp. 33-41.

⁷⁰ MOORE, R.I.: “Postfase” a *Inventer l'hérésie*, p. 266.

⁷¹ MERLO, G.G.: *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989, pp. 66-67, refiriéndose en concreto al caso de Hugo Speroni.

⁷² Vid. ROMERO POSE, E.: «A propósito de las Actas y Pasiones donatistas», *Studio Storico-Religiosi*, Università di Roma, 4 (1980), pp. 59-76.

baterías. Con el discurrir del tiempo, el catarismo destacará que las persecuciones de las que eran objeto por parte de las autoridades católicas constituían la mejor prueba de que ellos eran la verdadera Iglesia: la que padecía «tribulaciones, persecuciones y martirio en el nombre de Cristo» causados por una iglesia de Roma que se comportaba como una manada de lobos⁷³. Del lado católico, por el contrario, un San Bernardo opondrá la constancia de los mártires (los reconocidos como tales por la Iglesia Católica) a la contumacia de los herejes que, si desprecian la muerte, lo hacen por la “dureza de su corazón”⁷⁴.

Así, en relación a los sacramentos y, especialmente al matrimonio⁷⁵. Mucho se ha debatido sobre la actitud de católicos y cátaros ante el tema. Los polemistas católicos acusaron a sus oponentes de renegar del sacramento que se consideraba por la Iglesia como el estado más adecuado a la masa de laicos. El cisterciense Pierre des Vaux de Cernay, que fue uno de los autores ortodoxos más virulentos y ha sido definido como auténtico “corresponsal de guerra” de la cruzada antialbigense, destacaría la reprobación por los herejes de todos los sacramentos. Y, sobre el que ahora nos concierne dirá: «enseñan que el santo matrimonio es pura prostitución y nulo. En ese estado no puede haber salvación al engendrar niños y niñas»⁷⁶. Esas simplificaciones podrían llegar a crear la imagen de un catarismo que perseguía poco menos que la extinción de la humanidad. No hay que ir tan lejos. Los ataques contra el matrimonio —especialmente los protagonizados por los perfectos— se basaban en considerar abusiva el sacralizar la unión física de los cuerpos⁷⁷.

El catarismo fue, por su importante arraigo, la mejor piedra de toque para la construcción de un discurso antiherético. Sus raíces parecen remontarse a la carta del premostratense Evervin de Steinfeld a San Bernardo en 1143. Por las prácticas sacramentales denunciadas y las creencias, se está refiriendo sin duda a los mismos a los que Eckberto de Schönau llamará cátaros en 1163⁷⁸.

⁷³ Extracto del “Ritual occitano de Dublín”. Recogido por BRENON, A.: *Les cathares. Vie et mort d’une église chrétienne*, París, 1996, p. 153-154.

⁷⁴ SAN BERNARDO: «Sermones sobre el Cantar de los Cantares». Sermón 66 en *Obras completas*, VOL. V, ed. de I. Aranguren y J. M. de la Torre, Madrid, 1987, p. 835.

⁷⁵ Sobre la institucionalización del matrimonio en el marco de la sociedad trifuncional feudal, sigue siendo sugerente la obra de DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, 1982. Especialmente las pp. 93-104 van dedicadas a la herejía en torno al año Mil y el matrimonio. Más recientes y diferentes son algunas consideraciones recogidas por OTIS-COUR, L.: *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, Madrid, 2000, pp. 92-94.

⁷⁶ VAUX de CERNAY, P. des: *Histoire Albigeoise*, ed. de P. Guebin y H. Maisonneuve, París, 1951, p. 6-7.

⁷⁷ BRENON, A.: *Les cathares. Vie et mort*, p. 205 y ss.

⁷⁸ JIMÉNEZ, P.: «Aux commencements du catharisme. La communauté d’apôtres hérétiques dénoncé par Evervin de Steinfeld en Rhenanie», *Heresis*, 35 (2001), pp. 21-33.

Premostratenses y cistercienses serían así, según advierte J. L. Biget, los “constructores intelectuales de la herejía”. Se basaron para ello en los preliminares fijados en el siglo anterior y, más lejanamente, en los mismos Padres de la Iglesia. Premostratenses y cistercienses fueron los que «rechazaron fuera de la ortodoxia, toda una espiritualidad evangélica difusa» y reunieron marginalidades varias en una sola herejía más o menos fantástica. Con ello «se define y se federa un conjunto de datos eventualmente diferentes. Ello se capta bien en el caso de la conferencia de Lombers, donde los *capitula* sobre los que se interroga a los distintos disidentes son los mismos que en Eckberto de Schönau»⁷⁹.

Se ha destacado, por todo ello, el papel que los predicadores van a ostentar a la hora de ligar a la figura del herético «paradigmas de pensamiento y retórica que son invariables». Los paradigmas se han clasificado por B. Kienzle en cuatro categorías a menudo entrelazadas: demonización, polución, amenaza contra el orden social y Apocalipsis. Categorías que de forma reiterada se dan en la literatura polémica. Como contrapartida, la figura del predicador se caracteriza por la obediencia a Roma y sus obispos; por ser enviados por una autoridad superior; y por la instrucción en tanto si bien los apóstoles eran iletrados, les fue enviado el don del Espíritu. Argumento este último que será invocado también, desde el otro lado, por los valdenses⁸⁰.

Con Inocencio III nos encontramos ya con un programa sistemático de lucha contra la herejía, apoyado en toda una producción de tratados antiheréticos escritos en los años previos a su ascenso al pontificado. A ellos se sumarán sumas teológicas para combatir con más eficacia la labor pastoral de los perfectos cátaros. La represión militar se acompaña, así, de unas armas intelectuales forjadas no sólo por cistercienses sino también por dominicos⁸¹.

El discurso que la Iglesia católica transmitiría a la posteridad pivotará sobre una vieja idea que el inquisidor Esteban de Bourbon recreó a mediados del siglo XIII: la herejía era la permanente insidia, la hidra que la Iglesia quemaba pero que periódicamente resurgía de sus cenizas⁸². Frente a esta continua amenaza se imponía una con-

⁷⁹ BIGET, J.-L.: «Les albigeois, remarques sur une denomination», *Inventer l'heresie*, p. 235.

⁸⁰ KIENZLE, B.: «La predication, pierre de touche de la dissidence et l'orthodoxie», *Heresis*, 30 (1999), pp. 25-27. Se trata de un número especial dedicado a *La predication sur un mode dissident: Laïcs, femmes, hérétique (XI-XIV)*. Colloque de Couiza 26-30 de agosto de 1996.

⁸¹ BRENON, A.: *Les cathares. Vie et mort*, p. 55. Para la lucha intelectual contra la herejía en Italia a lo largo de un siglo (de 1176 a 1273) vid. RELTGEN, A.: *Les traités antibérétiques italiens du XIII siècle*, París, 1988.

⁸² Recogido por R. MORGHEN, op. cit, p. 201.

vicción: la firmeza de la roca sobre la que Pedro había edificado su iglesia y contra la que las puertas del infierno no prevalecerían⁸³.

El Bajo Medievo, como es bien conocido, trajo todo un cortejo de contratiempos espirituales: cisma de Occidente e impulso del conciliarismo radical, ramificaciones varias del espiritualismo franciscano, movimientos herético-reformistas en Inglaterra y Centroeuropa, etc. El llamado Otoño de la Edad Media fue, ciertamente, un período de ruda prueba para el Pontificado que a duras penas y a costa de diversas cesiones consiguió salir adelante⁸⁴.

Podemos debatir hasta el infinito sobre las posibles conexiones entre los movimientos heterodoxos de fines del Medievo y las familias reformadoras del quinientos. P. Chaunu y S. Ozment establecieron en su momento un hilo conductor que discurre entre mediados del siglo XIII y los años centrales del siglo XVI⁸⁵. Una muy difundida idea ha otorgado el carácter de precursores de la Reforma (con mayúscula) a Wyclif y a Hus.

Posiblemente las diferencias sean superiores a las semejanzas, pero no está de más que recordemos que ciertos discursos se construyen mediante la invocación a ejemplos del pasado. Martín Lutero reconocía su deuda con el nominalismo ockhamista («*Ockham, magister meus, summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi*», «*Ockham, mi querido maestro*»⁸⁶). Y en uno de sus más conocidos exabruptos —«*Todos somos husitas!*»— invocaba el recuerdo del maestro checo de quien se consideraba sucesor en su lucha con Roma. Un precedente («*íncrito y santo luchador Jan Hus*») al que se remitió también Tomas Müntzer, el “teólogo de la revolución” en expresión de E. Bloch⁸⁷ que se manifestó enemigo acérrimo tanto de católicos como de luteranos⁸⁸.

⁸³ Mt. 16, 17-19.

⁸⁴ Para el período de fines del Medievo sigue siendo una buena guía RAPP, F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973. Dentro de la misma colección, un excelente complemento lo facilita la obra de MARTÍN, H.: *Mentalités médiévales. XI-XV siècle*, París, 1996.

⁸⁵ *Le temps des reformes. La crise de la Chrétienté. L'éclatement. 1250-1550*, París, 1975. y *The Age of Reform. 1250-1550*, Yale, 1980, respectivamente.

⁸⁶ Recogido por GARCÍA VILLOSLADA, R.: *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969, p. 105.

⁸⁷ BLOCH, E.: Cf. nota 51.

⁸⁸ MÜNTZER, Tomás: *Tratados y sermones*, ed. de L. Duch, Madrid, 2001, p. 82.

Una última reflexión al hilo de un agónico discurso

En una de mis primeras citas he invocado la memoria de un personaje con el que toda persona con un mínimo de inquietud intelectual debe estar en deuda. Vamos a volver a él para concluir una intervención referida a un mundo en el que la incertidumbre y la inseguridad deben ser vías para una amplia reflexión. Nunca para la construcción de discursos que, ocultos bajo una falsa capa de diálogo entre posiciones diferentes, pretenden imponer un puñado de seguridades / verdades, habitualmente un tanto simples, a las que se otorga la patente de eternidad. Bien mirado, esa eternidad rara vez se remonta a unas pocas generaciones y, en el peor de los casos, es producto de una descarada prefabricación. Resulta evidente que ese esquema en tiempos aplicado al mundo religioso ha experimentado desde hace años una traslación a otros campos.

Pocos pasajes, resumirían mejor el sentir de la heterodoxia, sus angustias, sus dudas y sus contradicciones como el recogido por Miguel de Unamuno en una de sus más difundidas obras: «Y con la letra nació el dogma, esto es, el decreto. Y la lucha, la agonía fue dentro del dogma y por el dogma mismo, en virtud de la contradicción misma que el dogma lleva en sí, porque la letra mata. Y vino la agonía dogmática, la lucha contra las herejías, la lucha de las ideas contra los pensamientos. Pero el dogma vivía de las herejías como la fe vive de dudas. El dogma se mantenía de negaciones y se afirmaba por negaciones»⁸⁹. Una de tantas formas de tratar de “vencer sin vencer”. Una meta que puede alcanzarse bien por la imposición de la fuerza o, de manera mucho más sutil, a través del desistimiento de un contrario extenuado.

⁸⁹ UNAMUNO, Miguel de: *La agonía del Cristianismo*, Buenos Aires, 1966, p. 42-43.

Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad¹

*(Prisciliano et le priscilianisme. Historiographie et réalité
Prisciliano and the priscilianism. Historiography and reality
Prisciliano eta priscilianismoa. Historiografia eta errealitatea)*

Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE
Universidad de Oviedo

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 43-85

Resumen: *El trabajo empieza con una aproximación bibliográfica, en la que se tienen en cuenta a autores con posiciones teóricas definidas y singulares. En la segunda parte se esboza un marco general del Priscilianismo a partir de una lectura personal de las fuentes, en el que pueda inscribirse adecuadamente la figura del protagonista del Movimiento, su propia obra y la de sus colaboradores más inmediatos. El apartado final aborda la interpretación concreta de toda la problemática, del “primer Priscilianismo”: hasta el año 400 aproximadamente. Allí se enfatiza sobre la naturaleza ascético-reformista del mismo, en el contexto más general del ascetismo de Hispania y de la Iglesia durante los siglos IV-V, rechazando algunas interpretaciones tradicionales que adolecen de parcialidad o presentan enfoques incompletos. También se incorporan algunas observaciones sobre la impronta de lo gallego en la historia general del Movimiento.*

Palabras clave: Prisciliano, historia de la Iglesia, tardorromanidad, ascetismo, herejías, poder y Galicia.

Résumé: *Le travail commence avec un rapprochement bibliographique, dans laquelle ils se tiennent compte à auteurs avec positions théoriques définies et singulières. Dans la deuxième partie il*

¹ Este trabajo fue hecho en el ámbito del proyecto de investigación: Naturaleza y evolución de las estructuras de poder en la primera Edad Media Asturiana, n° ref. BHA04170-C0305, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

ébauche un cadre général du Priscilianisme à partir d'une lecture personnelle des sources, en le que puisse s'inscrire convenablement la forme du protagoniste du Mouvement, sa propre oeuvre et celle de ses collaborateurs plus d'immédiat. L'écarté final il aborde l'interprétation concrète de toute la série de problèmes, du "premier Priscilianismo": jusqu'à l'an 400 à peu près. Là on souligne sur la nature ascétique-réformiste de la même, dans le contexte le plus général de l'ascétisme de Hispania et de l'Église pendant les siècles Ive-Vé, repoussant quelques interprétations traditionnelles qu'ils souffrent de partialité ou ils présentent mises au point incomplètes.

Mots clés: Prisciliano, histoire de l'Église, antiquité tardive, ascétisme, hérésies, pouvoir et la Galice

Abstract: *The work begins with a bibliographical approach, appealing authors with defined and singular theoretical positions. In the second part a general mark of the Priscilianism is sketched starting from a personal reading of the sources, in which can register the figure of the main character of the Movement, its own work and that of its more immediate collaborators appropriately. The final section approaches the concrete interpretation of the whole problem, of the "first Priscilianismo": until the year 400 approximately. There it is emphasized on the ascetic-reformist nature of the same one, in the most general context in the asceticism of Hispania and of the Church during the centuries IV-V, rejecting some traditional interpretations that suffer of partiality or they present incomplete focuses. They also incorporate some observations on the impronta of the Galician thing in the general history of the Movement.*

Key words: Prisciliano, history of the Church, late antiquity, asceticism, heresies, authority and Galicia.

Laburpena: *Lana hurbilketa bibliografiko batekin hasten da, posizio teoriko definitu eta bereziak dituzten autoreak oinarri hartuta. Bigarren atalean, Priscilianismoaren marko orokorra erakusten da, iturrien irakurketa pertsonala eginez. Horrela, Mugimenduaren protagonistaren figura modu egokian kokatzen da, bai eta bere obra eta bere lankideena ere. Azken atalak arazo guztien interpretazio zebatzari egiten die aurre, "leben Priscilianismotik" hasi eta, gutxi gorabehera, 400. urtera arte. Orduan, izaera aszetiko-erreformista aipatzen da, IV-V. mendeetako Hispaniako eta Elizaren aszetismoaren testuingururik zabalenean, partzialtasuna edo ikuspuntu osagabea ematen duten interpretazio tradizional batzuk albo batera utziz. Gainera, galiziartasunak Mugimenduaren historia orokorrean utzitako aztarnei buruzko hausnarketa batzuk ere egiten ditu.*

Giltza-hitzak: Prisciliano, Elizaren historia, erromatar berantiarra, aszetismoa, heresiak, boterea eta Galizia.

I

Introducción

FRONTAR EN LA ACTUALIDAD TODA LA PROBLEMÁTICA RELATIVA A PRISCILIANO Y AL PRISCILIANISMO RESULTA UNA TAREA ARDUA POR EL AMPLIO ELENCO DE BIBLIOGRAFÍA ANTIGUA Y RECIENTE, muchas veces sesgada y casi siempre muy ideologizada, y por la escasa nitidez de los perfiles que configuran la personalidad de Prisciliano así como del complejo y fecundo movimiento, que el famoso asceta puso en marcha.

Las mismas fuentes que existen sobre el fundador, sus enseñanzas y su trayectoria personal, relativamente abundantes después del descubrimiento de los 12 tratados manuscritos de Würzburg (Baviera), el año 1885, por Georg Schepss, constituyen un ejemplo claro y contundente de las contradicciones que pueden existir en el tratamiento de las realidades históricas, cuando se utiliza, en exclusiva, la información de los juicios y discursos de autores-fuente condicionados por sus posiciones beligerantes, en las que no pueda caber ninguna sospecha sobre la ortodoxia de la época: los representantes de la gran patristica de los siglos V-VII. Todo ello supone una seria dificultad para el enjuiciamiento sereno del historiador, que, más allá de un grosero positivismo, se preocupe de la lectura correcta de los *dicta et facta*, sin que pueda sustraerse, lógicamente, a sus propias convicciones histórico-filosóficas y a su peculiar posicionamiento socio-histórico. Tendremos ocasión de comprobar juicios y diagnósticos generales, antiguos y modernos, claramente anti-téticos, tanto sobre el líder del movimiento como sobre la naturaleza específica del mismo, casi siempre explicables, en última instancia, por el tipo de información, el que sus autores apoyan las diversas opiniones, sin que excluyamos las justificaciones de estas antinomias historiográficas, derivadas de posicionamientos ideológicos excesivamente rígidos o condicionados por los horizontes teóricos contemporáneos, en los que se sitúan muchos historiadores o ensayistas de forma tendenciosa y con frecuencia muy poco crítica.

En nuestra reflexión sobre Prisciliano y su movimiento expondremos en primer término las distintas posiciones historiográficas relacionados con ambos sujetos, sin que pretendamos ser exhaustivos en la enumeración de las mismas, por lo inútil que resultan muchas opiniones que se adhieren, sin reparos y sin aportar nada nue-

vo, a otras anteriores. En un segundo apartado trataremos de sintetizar, con mucha brevedad, los hitos más destacados de la historia del Priscilianismo en su totalidad, no porque pretendamos una interpretación novedosa de cada uno de ellos, muy analizados ya, sino y sobre todo, porque constituyen, por sí mismos, un marco cronológico y social inexcusable, en el que se inscribe y se explica el movimiento. Y creemos que pueden servir también de referencia para la cabal interpretación de su significado histórico así como de la valoración última del movimiento en su totalidad: una cuestión que trataremos de abordar en la última parte de nuestro trabajo, a partir de la lectura personal y minuciosa de todas las fuentes disponibles, las atribuidas a Prisciliano, las que suelen adscribirse a sus círculos de devotos y admiradores y aquellas que dependen de autores alejados del movimiento, con el que se muestran invariablemente contrarios y significativamente intransigentes².

II

Valoración historiográfica

LA HISTORIOGRAFÍA TRADICIONAL ES BASTANTE HOMOGÉNEA. Los escritores eclesiásticos “ortodoxos” de la tarda romanidad, que escribían cuando Prisciliano vivía todavía o cuando estaba vivo solamente en la profunda veneración de sus seguidores —siglos V/VII— anatematiza sin reservas al “hereje” condenado en Tréveris (384/85) a la pena capital³. Las voces favorables saldrían del grupo de obispos, gallegos o del occidente peninsular en su mayoría, cercanos al movimiento o tocados por sus doctrinas y enseñanzas ascéticas.

Durante la Edad Media y a lo largo de los siglos modernos, los cronistas e historiadores no ven en Prisciliano y en sus seguidores más que grupos o grupúsculos de herejes condenados por la Iglesia universal juntamente con otros movimientos de diversa índole, tan habituales en el mundo medieval y en los tiempos de reformas.

² En nuestro texto incluiremos muchos párrafos literales de las fuentes importantes, para que el lector pueda hacerse idea más fácilmente de la problemática fundamental y de sus posibles soluciones e interpretaciones.

³ VOLLMANN, B., O.S.B.: *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen der fünfzehnten Brief Papst Leos des Grossen*, Erzabtei St. Otilien, 1965, en el capítulo II ofrece un minucioso elenco de las opiniones de estos escritores y polemistas antiguos que trataron sobre Prisciliano: pp. 52-100, sin que falten en él las disposiciones legislativas de los ordenamientos civiles. En los CC. III-IV el concienzudo estudioso ofrece, como es sabido, la carta del papa León y un análisis de los textos de Toribio de Astorga, relacionados con el primer concilio de Braga.

Los descubrimientos de Schepss a finales del XIX pusieron en marcha una verdadera revolución historiográfica relativa a la dimensión, la naturaleza y el significado general del Priscilianismo⁴. R. Paret, en 1889, y E. Ch. Babut, unos años más tarde, el 1910 concretamente, representan de forma eminente la historiografía de orientación protestante, que descubre a partir de los *Tratados y Cánones*, la figura sugestiva de un reformador que encarna los ideales clásicos de la Reforma luterana, utilizando un lenguaje vigoroso, nuevo y preñado de biblicismo, que no podía encontrar homologación ni cabida en los rígidos esquemas de la teología formularia de la tarda romanidad⁵. García Villada, el notable historiador de la Iglesia, que escribía en el Madrid durante la tercera década del s. XX y que conocía perfectamente el estado de la cuestión, el contenido de los *Tratados* y las severas opiniones de sus antecesores, en especial la del inmisericorde autor de los *Heterodoxos Españoles*, después de una análisis minucioso de las fuentes, como solía hacer normalmente con todos los problemas analizados, llegaba a las siguientes conclusiones:

«Con esto juzgamos que queda suficientemente examinada la historia del priscilianismo en España. Del examen se deduce, primero, que, si bien los italianos se extralimitaron en su persecución, de ningún modo se puede librar a Prisciliano y a sus secuaces de la nota de herejes. Segundo, que no fue la Iglesia la que lo entregó al brazo secular, sino que fue el mismo Prisciliano quien a él apeló; y tercero, que su muerte, contra la que protestaron los obispos más santos y eminentes de entonces, se debió, no precisamente al crimen de herejía, sino al de maleficio, castigado por las leyes con pena capital»⁶.

El juicio de M. Sotomayor, formulado en otra historia de la Iglesia en España no hace muchos años (1979) es mucho más ponderado y matizado:

⁴ SCHEPSS, G.: *Priscilliani quae supersunt* (v. XVIII del *Corpus Scriptorum Vindobonensis*), Pragae, Vindobonae, Lipsiae, 1899. El autor añade al final el famoso *Commonitorium* de Orosio. En nuestro trabajo utilizaremos habitualmente la traducción ofrecida por B. Segura Ramos: *Prisciliano. Tratados y Cánones*, Madrid, 1984 (*Prisciliano, Tratados*).

⁵ PARET, R.: *Priscillianus, ein Reformator des vierten Jharhunderts*, Würzburg, 1891. BABUT, E. Ch.: *Priscillien et le priscillianisme*, París, 1909: este autor subraya sobre manera la dimensión ascética de la reforma del gran personaje hispano.

⁶ GARCÍA VILLADA, Z.: *Historia eclesiástica de España*, v. II/2^a, Madrid, 1929, p.145. El análisis riguroso de la bibliografía y las fuentes relacionadas con Prisciliano y el Priscilianismo es notablemente extenso, en concreto, de la p. 91 a la 145.

«La justa interpretación de los documentos históricos del priscilianismo exige además una clara distinción de sus diversas épocas. Un movimiento que duró prácticamente dos siglos, que en gran parte tuvo carácter popular y arraigó, sobre todo, en regiones siempre propicias a creencias extrañas, no puede considerarse como una secta de contenido doctrinal bien definido siempre y prácticas inmutables a través del tiempo. No hay que olvidar tampoco que es casi norma común de los movimientos heterodoxos el que los seguidores del iniciador le superen en la heterodoxia, no tan clara a veces en el que figura como primer heresiarca»⁷.

Más recientemente, y en el mismo capítulo de los historiadores eclesiásticos, Uxio Romero Posse, magnífico conocedor del pensamiento teológico-filosófico de la primera Patrística y de los siglos altomedievales, valora de forma muy positiva el lenguaje y el contenido religioso de los tratados priscilianistas⁸.

Fuera del ámbito estrictamente eclesiástico, algunos autores destacados de la segunda parte del siglo XX proponen interpretaciones mucho más seculares del fenómeno priscilianista, analizado desde ópticas rígidamente socio-económicas. Para J. M. Blázquez, por ejemplo, el Priscilianismo puede equipararse a la gran convulsión provocada por las bagaudas, que persigue en Galicia propósitos similares a los que orientaron y animaron los distintos movimientos campesinos en la *Hispania* de la época: la defensa abierta del campesinado, integrado por hombres libres y esclavos contra la opresión del Imperio realizada en forma de rigurosos impuestos. El posicionamiento de A. Barbero, que parte también de supuestos similares a los de Bláz-

⁷ SOTOMAYOR, M.: «El Priscilianismo», *Historia de la Iglesia en España*, v. I, pp. 233-72. El párrafo citado, p. 257.

⁸ «Pero non sería ir demasiado lonxe se cualificásemos a a de Prisciliano como unba das teoloxías máis orixinais do século IV, con preocupacións típicas da teoloxía dos séculos II e III. Non en van Prisciliano propugna voltar ás orixes do cristianismo. Aparece como un renovador que servíndose da teoloxía pagá e con abundantes contribucións do cristianismo loita por un novo estilo de vida relixiosa, vida que non dubida en cualificar de único e auténtico cristianismo»: ROMERO POSSE, U.: «Cristianismo e Priscilianismo», *O pensamento galego na historia*, cord. X. L. Barreriro Barreiro, Universidade de Compostela, 1992, pp. 57-63. El autor tiene en cuenta, lógicamente, los trabajos de Orbe sobre la teología priscilianista, que cita en la bibliografía: ORBE, A.: «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista “De trinitate fidei catholicae”», *Gregorianum*, 49, 1968, 510-62 y «Heterodoxia del (Prisciliani) Tractatus Genesis», *Hispania Sacra*, 33, 1981, 285-311. Y además ofrece una historia muy sucinta y rigurosa de Prisciliano y su movimiento, con un análisis de los tratados con la bibliografía más destacada: ROMERO POSSE, U.: «Prisciliano», *Gran Enciclopedia Gallega*, v. 25, Gijón, 1984, pp. 237-39. VV.AA.: *Prisciliano y el Priscilianismo*, en *Cuadernos del Norte*, Oviedo, 1982 (publicación del ciclo de conferencias organizado por la Universidad Menéndez y Pelayo en Pontevedra del 7 al 12 de septiembre de 1981), de muy desigual valor, y algunos de ellos de ningún interés por repetir tópicos tradicionales o por exponer hipótesis sin ninguna fundamentación. En este trabajo citaremos los que nos parecen más interesantes.

que, se resuelve en una valoración complexiva más matizada y rigurosa⁹. Para este autor el Priscilianismo presentaría las notas propias de una herejía social: un movimiento social equiparable a otros de la época, que sabe utilizar con éxito el Cristianismo como expresión ideológica formal¹⁰. Por lo demás, resultan muy atinadas las observaciones de Díaz y Díaz, que analiza este movimiento en el contexto de la problemática más amplia de los orígenes del Cristianismo en Galicia, subrayando la dimensión ascética del mismo así como su trasfondo dualista de raigambre oriental:

«El movimiento que él (Prisciliano) acaudilló se nos presenta con unos caracteres muy complejos y difíciles de analizar: en él tuvieron parte fundamentalmente tendencias ascéticas rigoristas, de fuerte matiz antisocial, similares a las que se habían producido y asentado en Oriente hasta producir el monacato egipcio y asiático; estas tendencias, que ya suscitaban en todas partes profundos recelos, se vieron comprometidas por el contagio con doctrinas gnósticas y maniqueas, recién introducidas en la Península»¹¹.

Historiadores y ensayistas antiguos y modernos, exponentes del “nacionalismo cultural gallego”, presentaron y siguen presentando a Prisciliano y al movimiento originado por él como la quintaesencia del espíritu gallego y, sobre todo, de la singularidad de la cultura de Galicia. Hace años, López Caneda ofrecía un ilustrativo elenco de los mismos¹². Para Murgía (1866) el druidismo céltico habría constituido un vehículo dúctil y eficaz para la propagación de las doctrinas heréticas del movimiento, referente céltico sobre el que volverá a enfatizar el autor de la *Historia de los Heterodoxos* años más tarde (1880). Para Portela Valladares (1932) Prisciliano es la personalización de los más nobles valores del alma gallega: la efusión del sentimiento y del amor, el pietismo, la generosidad, la ternura y el individualismo. Ote-

⁹ BLÁZQUEZ, J. M.: *El Imperio y las invasiones*, pp. 21 y ss. Un trabajo del mismo autor, con afirmaciones más ponderadas: «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania», *Concilio Caesaraugustano* (I Concilio Caesaraugustano MDC Aniversario: Zaragoza, 25-27 de septiembre 1380), Zaragoza, 1981, pp. 68-121.

¹⁰ BARBERO de AGUILERA, A.: «El Priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», *Conflictos y Estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, 1977, pp.77-114. Reproduce el texto publicado en la década del sesenta en Argentina: *Cuadernos de Historia de España*, 37/38, 1963, 5-41. Algunas de sus interpretaciones concretas, sobre todo de índole teórico-doctrinal o teológica, son incorrectas y adolecen de cierto apriorismo.

¹¹ DÍAZ y DÍAZ, M. C.: «Orígenes cristianos de Lugo», *Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp.237-50; Id., «Cristianización de Galicia», *La Romanización de Galicia*, La Coruña, 1976, pp. 105-120.

¹² LÓPEZ CANEDA, R.: *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela, 1966, pp. 159 y ss. Aquí nos limitamos a espigar de ese florilegio las opiniones más singulares.

ro Pedrayo (1933) reincidirá en la importancia del trasfondo cético galaico en el nacimiento y la consolidación de esta corriente religioso-cultural. Más modernamente, Castela (1961) vuelve a constatar la fuerte inserción de Prisciliano en el “alma mística de Galicia”, que sigue fecundando todavía la heterodoxia de los gallegos. La pluma acerada y siempre crítica de un teólogo actual, tan lúcido como Torres Queiruga, no duda en afirmar que «el Priscilianismo renovó el mundo espiritual de la iglesia gallega y (que) penetra profundamente en los ambientes populares. Prisciliano, el primer mártir de las persecuciones religiosas que se produjeron dentro del Cristianismo religioso occidental, muere en Tréveris el año 385, pero el Priscilianismo siguió muy vivo hasta la llegada de los bárbaros» (1976)¹³.

También ha sido enfocada esta poderosa corriente religiosa desde la perspectiva de género, por la indudable importancia que han tenido en ella las mujeres desde el comienzo del mismo¹⁴.

Para cualquier tipo de tratamiento o enfoque de este complejo y oscuro fenómeno del mundo romano tardoantiguo, sigue siendo fundamental la obra de H. Chadwick, en la que se analizan minuciosamente todos los aspectos concretos del mismo y de su fundador, con un excelente dominio de las fuentes y de la bibliografía hasta los años de la publicación (1976), resaltándose allí la dimensión carismática de la orientación reformadora, tanto de Prisciliano como de sus fervorosos seguidores¹⁵. La mejor biografía del controvertido líder religioso es, seguramente, la del holandés Goosen, escrita también hace veinticinco años¹⁶.

M^a. V. Escribano Paño hace la síntesis más moderna sobre el Priscilianismo en una reciente Historia del Cristianismo (2003). Es un análisis breve, pero muy

¹³ TORRES QUEIRUGA, A.: «La Religión y la Iglesia», *Los Gallegos*, Madrid, 1976, pp. 479-501, el párrafo citado: p. 485.

¹⁴ ESCÁRIZ QUINTÁS, M. T.: «As mulleres e o Priscilianismo», *Simpósio Internacional Muller e Cultura*, Universidad de Santiago de Compostela, 1993. La autora hace un interesante recorrido histórico sobre la presencia de la mujer en la vida de la Iglesia de los primeros siglos hasta llegar al Priscilianismo.

¹⁵ CHADWICK, H.: *Priscillian of Ávila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976. La traducción castellana: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1978. Por el conocimiento directo de las fuentes, no conviene olvidar la elaboración histórica de VOLLMANN, B.: «Priscillianus», *R. Encyclopaedia de Pauly Wissowa. Supplementum I4*, München, 1974, pp. 485-579.

¹⁶ GOOSEN, A. B. S. M.: *Actbergronden van Priscillianus Christelijke Ascese*, Nimega, 1976. Este autor libera a Prisciliano del sambenito de herejía, subrayando los aspectos arcaizantes de su pensamiento y de sus posiciones. También tiene un interesante trabajo sobre la Pneumatología en Prisciliano.

ajustado y riguroso de los acontecimientos más importantes del movimiento. La autora conoce muy bien el panorama histórico del mismo por sus investigaciones anteriores (*Iglesia y Estado en el Certamen Causa Ecclesiae et Iudicium Publicum*, Zaragoza, 1988) y ha publicado también varios trabajos sobre esta temática. Además, utiliza ya los nuevos documentos descubiertos hace algunos años por J. Divjak, que permiten conocer mejor las dimensiones socio-políticas de este fenómeno histórico. Para ella el Priscilianismo es la evidencia del enfrentamiento entre dos eclesiologías diferentes:

«La historia de lo que, después de la muerte de su conductor (385) se llamó priscilianismo es la de un certamen, una disputa que opuso a los defensores de dos concepciones difícilmente conciliables del modo de vida cristiana y de la forma de organización que requería, entonces, en la segunda mitad del siglo IV, aún en trance de implantación en las Hispanias: unos se mostraban partidarios del modelo de Iglesia jerárquica, bajo el episcopado monárquico, que había sancionado el concilio de Nicea (325); otros, los que denominamos priscilianistas, eran más fieles al ejemplo apostólico de comunidad encabezada por un guía carismático»¹⁷.

III

Los principales capítulos de la historia del Priscilianismo

3.1. Naturaleza de Prisciliano

Los orígenes de Prisciliano: su ambiente nutricional, la familia, los primeros hitos como impulsor de un vigoroso movimiento, están rodeados de oscuridades, como suele ocurrir con muchos de los fundadores de movimientos religiosos reformistas o simplemente heréticos. La *Chronica* de Sulpicio Severo, escrita a comienzos del siglo V (404), ofrece el capítulo más importante de las noticias sobre su vida:

¹⁷ ESCRIBANO PAÑO, M^a V.: «La disputa priscilianista», *Historia del Cristianismo*. I. Mundo antiguo, d. M. Sotomayor-J. Fernández Ubiña, Madrid, 2003, pp. 459-80 (con bibliografía muy actual). Sobre la nueva documentación agustiniana descubierta: *Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper un lucem prolatae*, CSEL, LXXXVIII, Viena, 1981. El texto bilingüe, latín-mallorquín de la carta 119 que se conserva: AMENGUAL I BATLE, J.: *Els orígens del Cristianisme a les Balears*, v. II, Mallorca, 1992, pp.69-79; y otros textos del mismo Consencio, pp. 80 y ss.

«Prisciliano era de familia noble, rico, sutil o deslumbrante, inquieto, elocuente, erudito por los largos estudios, pronto para disertar y discutir. Verdaderamente bien aventurado, si su espléndido ingenio no se hubiera corrompido por el pernicioso estudio»¹⁸.

Aunque el cronista galo no lo dice, Prisciliano podría ser del norte de la Bética o seguramente de la Lusitania, como lo eran también Instancio y Salviano, los dos primeros obispos que se le adhirieron. En ambas provincias existían patrimonios fundiarios de familias aristocráticas, más numerosos que en el Noroeste de la Hispania, una realidad socio-económica acorde con los ascendientes familiares del líder religioso. Los supuestos orígenes gallegos del mismo, no son más que una proyección posterior basada en el gran desarrollo que tuvo el movimiento en la *Galaecia* y en una noticia de Próspero de Aquitania¹⁹, y puede resultar también significativo que sea precisamente en la capital de la provincia Bética, como es de sobra conocido, donde se alerte contra el peligro de la nueva corriente ascética.

3.2. La protohistoria del movimiento, anterior a las decisiones conciliares de Zaragoza (380).

«Cautivó para su grupo muchos de clase noble y popular... acudían a el numerosas mujeres ávidas de novedades, de intenciones superficiales y de un ingenio proclive a las curiosidades, en tropel (*catervatim*)... entre sus (seguidores) estaban Instancio y Salviano. Habían aceptado a Prisciliano no sólo de común acuerdo y libremente, sino también en forma de conjura (*coniuratione susceperant*)»²⁰.

¹⁸ Utilizamos la edición crítica de C. Halm, en C.S.E L, Vindobonae, 1876, pp. 5 y ss. (S. Severi, *Chr.*); la traducción castellana es nuestra. El párrafo citado, I .II, n.46.

¹⁹ Sobre Próspero de Aquitania: VOLLMANN, B.: *Studien...*, Q. 35, p. 61: «*Ea tempestate Priscillianus episcopus de Callaacia ex Manicheorum et gnosticorum dogmate heresim nominis sui condidit*». El argumento de la relación de grandes latifundia en la Bética y en la Lusitania con los posibles orígenes de Prisciliano habría que redimensionarlo, al considerar también la importancia de las villae romanas en el Noroeste, en Galicia y Asturias concretamente: BLANCO FREIJEIRO, A.: «La villa romana en *Galaecia* y su posible relación con la “vita communis” del Priscilianismo», *Prisciliano y el Priscilianismo (Cuadernos del Norte)*, pp.56-69, con un amplio elenco de las “villae” del Noroeste, y un mapa tomado de la tesis doctoral de M. C. Fernández Castro: *La villa romana en España*.

²⁰ S. Severo, *Chr.*, II, n. 46.

En el II de los tratados, que refleja perfectamente el ambiente de los círculos de joven movimiento, el *Liber ad Damasum*, Prisciliano o sus seguidores se definen así:

«Pues como quiera que desde hace muchos años nos hubiésemos entregado a Dios, reparados por la regeneración del Bautismo vivo, y despreciando las sucias tinieblas del siglo, al leer que quien ama a Dios “no puede ser discípulo de Aquel (Lc. 14, 26)”, elegidos ya los unos para las iglesias, y los otros esforzándonos para ser elegidos (obispos), vivíamos la tranquilidad de la paz católica»²¹.

3.3. El primer enfrentamiento con la iglesia oficial (c. 379)

«Higinio, obispo de Córdoba, cumpliendo las exigencias de vecino (ex vicino agens) descubierta (la herejía), la denuncia a Hidacio de Mérida, y éste, atacando a Instancio y a sus compañeros desmesuradamente, aviva un incendio que comenzaba, irritando más que poniendo paz»²².

La acusación fundamental del nuevo movimiento, mirado de reojo por la jerarquía oficial de la Iglesia, era la “infame herejía de los Gnósticos”, una forma singular de entender el Cristianismo, estrechamente vinculada con la amplia y poderosa corriente del Maniqueísmo:

«Oriente y Egipto era el origen de este mal, pero no resulta fácil de determinar por quienes había sido cultivado en el principio. El primero que la llevó a Hispania fue Marcos, criado en Egipto, nacido en Memphis; sus seguidores fueron una tal Ágape, mujer no innoble, y el retórico Elpidio. Prisciliano fue instruido por ellos»²³.

3.4. El concilio de Zaragoza (380)

«Se congregó en Zaragoza un sínodo, al que asistieron también los obispos aquitanos. Pero, los herejes no se atrevieron a presentarse en él. Sin embargo, fue promulgada la sentencia de condena contra los ausentes y condenados

²¹ Prisciliano, *Tratados...*, p. 54.

²² S. Severo, II, *Chr.*, n. 46.

²³ S. Severo, II, *Chr.*, L.c.

Instancio y Salviano obispos, Elpidio y Prisciliano, laicos. Se añadía además que si alguno recibía a los condenados, contraería la misma pena. Se le encomendó al obispo Itacio de Ossobona (Faro) que comunicara a todo el mundo la sentencia episcopal, y sobre todo que excomulgara a Higinio, el cordobés, que a pesar de ser el primer denunciante de los herejes, después, cometiendo una torpe depravación, los había recibido de nuevo en su comunión»²⁴.

En aquella asamblea episcopal se redactaron también varios cánones, alguno de los cuales parece tener contenidos antipriscilianistas: así, se condenan algunas prácticas, que podrían ser de inspiración criptomanequea. Y, sobre todo, prohíbe a las mujeres la asistencia a reuniones con varones y a otras, aunque estén solas, con el objeto de aprender a enseñar. Y el texto deja entrever, claramente, que a estas alturas el movimiento tiene ya un fuerte componente ascético²⁵.

Los redactores de la Carta ad Damasum, no se sienten concernidos por la condenación zaragozana y mencionan a Itacio, «que presentó allí no se que conmonitorio», en el cual tampoco se les incluía²⁶.

3.5. El laico Prisciliano consagrado obispo de Ávila

«Prisciliano, que viene a caer en la herejía de los gnósticos, es consagrado obispo de Ávila por los obispos que le habían asociado a la misma herejía»²⁷.

²⁴ S. Severo, II, *Chr.*, n. 47.

²⁵ Para el texto completo del Concilio: VIVES, J.: *Concilios de la España romana y visigoda*, Madrid, 1963 pp. 16 y ss.

²⁶ Prisciliano, *Tratados*, pp. 54 y ss. Allí se explicitan los episodios que ocurrieron en Mérida, a la vuelta del concilio. El I Tratado de los priscilianistas (el *Liber apologeticus*), fue compuesto en una circunstancia polémico-cronológica muy relacionada con la celebración de un concilio, podría ser este de Zaragoza o el de Burdeos, un poco más tarde. En él los priscilianistas se hacen eco de las principales acusaciones de Itacio de Ossobona: doctrinas heréticas contra la Trinidad; uso y abuso de los apócrifos; prácticas mágicas; dualismo maniqueo y prácticas sexuales poco recomendables. El texto de dicho tratado se pronuncia inequívocamente contra todo atisbo de herejía: «Aunque nuestra fe, desligada de cualquier impedimento de la vida, se halla libre para seguir el camino seguro. Desde la ordenación católica, sin embargo, puesto que zarandeada por la denigración queda mejor probada cuando se le hostiga, vimos que sería glorioso para nosotros, beatísimo sacerdote,... exponiendo nuestra fe en frecuentes libros, hemos condenado los dogmas de todos los herejes...»: *Tratados*, p.35. Chadwick cree que este I *Tratado* es composición personal de Prisciliano en el contexto de la celebración del C. de Zaragoza: H. Chadwick, *Op. cit.*, pp. 72-77.

²⁷ Hidacio de Chaves, *Cronicon*, pp.47 y ss. (ed. J. Campos. Sch.P, en versión bilingüe, Salamanca, 1984). S. Severo, II, *Chr.*, n.47.

Hidacio juega fuerte y consigue del emperador Graciano un rescripto, por el cual se ordenaba que los nuevos herejes fueran expulsados de sus iglesias, de sus ciudades y de toda la tierra, acusados, naturalmente, de Gnosticismo, una cosmovisión religiosa condenada frecuentemente por la legislación civil, juntamente con el Maniqueísmo²⁸.

3.6. *Las cabezas visibles del Priscilianismo —Prisciliano, Instancio y Salviano— recurren al Papa y al poder civil*

«Prisciliano (con los obispos que le apoyan)... se dirige a Italia y a Roma, donde ni siquiera es admitido a la presencia de los santos obispos Dámaso y Ambrosio; vuelve a la Galia, con los mismos, con los que había ido. Allí, considerado hereje por el santo obispo Martín y por otros obispos, apela al César, porque por esos días obtenía el poder del Imperio el tirano Máximo» (384)²⁹.

Sulpicio Severo, mucho más minucioso con lo acontecido, ofrece un capítulo de noticias amplio y matizado, en el que esboza un panorama complejo y expresivo. Según el cronista galo, no muy alejado de los hechos ni de las fechas, en las que ocurrieron: los peregrinos de Roma vuelven a Milán, donde tampoco son recibidos por el gran San Ambrosio. En aquel viaje había muerto Salviano. A continuación recurren a Graciano para que revoque la sentencia condenatorio del Priscilianismo y lo consiguen, al parecer, con malas artes, si hemos de creer textualmente a Sulpicio Severo. A la vez, se convierten en acérrimos enemigos de Itacio, que les había acusado del crimen de magia. Aquel mismo año (384) triunfa la sublevación militar de Máximo e Itacio de Ossobona, de perseguido por los priscilianistas y por el poder imperial, se convierte en fautor de la postrera acusación. El nuevo usurpador ordena que la causa de los priscilianistas fuera sustanciada en un sínodo, que debería celebrarse en Burdeos, al que asistirá Martín de Tours (384). Este sínodo juzga a Instancio y lo condena, apartándolo del episcopado. Prisciliano, que no quería seguir la misma suerte de su firme valedor episcopal, recurre al Emperador³⁰.

²⁸ «Manicheos...sive Priscillianistas... severitate persequimur...»: *C. Theodosianus*, I, XVI, t.5, c. 40 (407); «Manichaeos sive Priscillianistas.. a nobis generalium legum auctoritate decreta sunt, non solo manere decernimus, verum in executionem plenissimum effectumque deducti...»: *Ibid.*, c.43 (407); «Manichaei... sive Priscillianistas... ceterisque haeretici...»: *Ibid.*, c. 59 (423). Los textos legales completos, B. Vollmann, *O. c.*, pp. 68-69.

²⁹ Hidacio de Chaves, p. 47.

³⁰ S. Severo, *.Chr.*,II, 48 y ss., donde se contienen interesantes noticias.

3.7. *Condena y muerte de Prisciliano en Tréveris con otros seguidores (385)*

Según el texto de S. Severo, Hidacio e Itacio acusaron con decisión a Prisciliano ante la curia imperial. El obispo Martín, a quien su biógrafo franco pretende enaltecer siempre, alejándolo de actuaciones indignas, se opone a decisiones violentas, pero en su ausencia se llega hasta el final: Máximo, forzado por dos obispos rigoristas: Magno y Rufo, entrega a Prisciliano y a su grupo de incondicionales al prefecto Evodio. Al jefe religioso es condenado a la pena capital: «*Convicto de maleficio, confesando haberse aplicado a doctrinas obscenas, realizar reuniones nocturnas con mujeres deshonestas (turpes) y orar habitualmente desnudo*»³¹.

La sentencia de muerte recayó también sobre otros seis, miembros del clero o de la aristocracia. De los restantes, tres, también de condición social elevada, tuvieron que afrontar la pena del destierro; los otros tres son calificados por S. Severo «*de personas muy viles y dignas de misericordia*»³².

Las condenas de Tréveris sentaron muy mal en ambientes eclesiásticos, sobre todo porque la causa fue sostenida por obispos ante la autoridad civil. El propio cronista S. Severo, que nunca ocultó su animadversión hacia los priscilianistas, a quienes no duda en calificar de herejes, se muestra también muy duro con los prelados que protagonizaron su condena. De hecho, San Ambrosio y el nuevo papa Siricio romperán la comunión con Itacio y sus secuaces.

3.8. *Secuelas de la condena de Treveris*

«*Muerto Prisciliano, no sólo no fue reprimida la herejía que este había propalado, sino que se afianzó más, pues sus seguidores, que antes le veneraban como a un santo, después comenzaron a darle culto como a un mártir. Traídos los cuerpos de los condenados a España, se celebraron sus pompas fúnebres con gran solemnidad, de tal modo que jurar por Prisciliano era considerado como una expresión acabada de religiosidad. Y entre los nuestros se encendió la guerra perpetua de la discordia...*» (S. Severo)³³.

³¹ S. Severo, *Chr.*, II, n. 50.

³² Un sencillo análisis de la personalidad de las víctimas: M. Sotomayor, *L.c.*, pp. 243-44. La relación de S. Severo, *Chr.*, II, n. 51.

³³ S. Severo, *Chr.*, II, n. 51 (final de la *Chr.*).

«Prisciliano, depuesto del episcopado por la herejía dicha arriba y con el lego Latroniano y algunos partidarios suyos son muertos en Tréveris bajo el tirano Máximo. Después se difundió en Gallaecia la herejía de los Priscilianistas» (Hidacio de Chaves)³⁴.

3.9. El Concilio de Toledo (400)

A comienzos del siglo V la situación de la iglesia hispana y sobre todo la de las sedes episcopales del Noroeste, las de la *Gallaecia* en concreto, era especialmente confusa por las diferentes relaciones que mantenían sus preladados respecto al priscilianismo. H. de Chaves registra en su *Cronicón*, hacia el año 400, que un tal Ortygio u Ostico había «sido consagrado en Celenis (*Calenas*), pero por manejos de los priscilianistas andaba desterrado, arrojado por las facciones, por causa de la fe católica»³⁵. De hecho, varias de las ordenaciones de estos años se habían realizado por influencia de los partidarios de este movimiento, signo inequívoco de la fuerza que iban adquiriendo paulatinamente. El concilio reunido en Toledo, trata de afrontar la reforma disciplinar de la iglesia peninsular y fijar de manera clara las posiciones que deberían mantener los responsables de las sedes episcopales frente a los planteamientos teóricos y las prác-

³⁴ I. de Chaves, p. 49. La vinculación de la expansión del Priscilianismo por Gallaecia, a la muerte de Prisciliano, constituiría un indicio para pensar que los restos del admirado líder religioso y de sus más cercanos seguidores fueran enterrados en esta región de la Hispania tardo romana. Apurando las correlaciones, algunos autores piensan que el sepulcro de la famosa personalidad carismática podría tener que ver con la compostelana del Apóstol Santiago. Tal es la hipótesis de gran historiador francés L. Duchesne, conocido por sus interpretaciones agudas y en ocasiones atrevidas sobre la historia de la Iglesia antigua, a principios del siglo XX, que le costaron más de un disgusto con la autoridad eclesiástica (DUCHESNE, L.: «Saint Jacques en Galicie», *Annales du Midi*, 12. 1900, 145-79). Claudio Sánchez Albornoz (*España un enigma histórico*, v. I, Barcelona, 1956; en la ed. de 1973, pp. 265 y ss.), en su apasionada polémica contra Américo Castro, que había vinculado el origen del culto a Santiago con el mito de Cástor y Pólux, volverá a retomar la hipótesis de L. Duchesne, sin asumirla plenamente, aunque tampoco la excluya de forma taxativa: «En uno de los esqueletos hallados en la tumba apostólica (de las excavaciones de la catedral compostelana) eran claras las señales de haber pertenecido a quien había sido degollado, como lo fueron Santiago en Jerusalén y Prisciliano en Tréveris. Y consta que el cuerpo del heresiarca fue trasladado a España y en ella venerado por sus fieles secuaces. ¿Se le enterraría en Compostela. Nada lo garantiza ni lo contradice» (p. 270). D. Claudio repetirá lo mismo varias veces posteriormente: «¿Santiago?, ¿Prisciliano? Cabe dudar de que cualquiera de ellos esté enterrado en la cripta de la catedral de Compostela...»: *Españoles ante la Historia*, Buenos Aires, 1958, pp. 75 y ss; pero «En los albores del culto jacobeo», *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias*, v. II, Oviedo, 1974, pp. 367 y ss., se muestra más precavido. Si tenemos en cuenta que las vinculaciones del Apóstol con Galicia así como la famosa *Inventio* son tardías: muy posteriores a la muerte de Prisciliano y justamente cuando estaba decayendo definitivamente el vigor del Priscilianismo en estas latitudes durante el siglo VI, tales hipótesis, aún manteniéndose como meras hipótesis, podrían parecer menos descabelladas.

³⁵ I. de Chaves, p. 53.

ticas de los seguidores de Prisciliano³⁶. Los cánones del texto conciliar —la primera parte del mismo— legisla sobre la vida y la honestidad de los clérigos, religiosos y laicos. Y sólo tres, a lo que parece (XIII-XV), podrían referirse al Priscilianismo. El símbolo o fórmula de fe de la segunda parte, de cuya autenticidad hoy no parece que pueda dudarse, reproduce los postulados de la ortodoxia tradicional. Los 18 anatemas siguientes responden, lógicamente, a dicho símbolo. Algunos de ellos tienen en cuenta especialmente al Maniqueísmo de orientación gnóstica, al Modalismo, del que podría hacerse eco la fórmula *Deus-Christus* de los discípulos de Prisciliano y también al Arrianismo, la vieja polémica que había animado y perturbado una buena parte de la Iglesia desde principios del siglo IV y que de un modo u otro no finalizará por completo hasta mediados del siguiente en el Concilio de Calcedonia (451). El anatema duodécimo reviste una importancia singular, porque parece afrontar de forma concreta la cuestión del uso y abuso de los apócrifos en ambientes priscilianistas: «*Si alguno dijere o creyere que deben tener autoridad o ser veneradas otras escrituras, fuera de las que recibe la Iglesia Católica, sea anatema*»³⁷.

Los últimos, del XV al XVIII, tienen presentes asimismo, creencias o prácticas tenidas por habituales en ambientes trabajados por los seguidores de Prisciliano: la fe en la Astrología y las Matemáticas, la maldad radical del Matrimonio, y el rechazo de ciertas carnes³⁸.

La parte final del texto de la asamblea toledana Toledo recoge las profesiones de fe de varios obispos, todos, al parecer, pertenecientes a la iglesia denominada genéricamente de *Galaecia*. Y llama poderosamente la atención el confusionismo y, al mismo tiempo, las contradicciones que existían entre unos y otros³⁹. Cardelle de Hartmann, en un reciente artículo, hace varias puntualizaciones sobre el posicionamiento de este episcopado del Noroeste, subrayando la existencia de muchos obispos, once

³⁶ El texto completo: J. Vives, *Op. cit.*, pp. 19 y ss. Un análisis pormenorizado de esta asamblea toledana, con oportunas observaciones sobre los problemas que plantea el texto de la misma: H. Chawick, *Op. cit.*, pp. 227 y ss.

³⁷ J. Vives, *Op. cit.*, p. 27.

³⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

³⁹ H. Chawick, *Op. cit.*, pp. 210 y ss., analiza con detalle los conflictos —cisma— de la iglesia de la Galia y la del Norte de Italia después de la muerte del Prisciliano, y en estrecha vinculación con la nueva problemática planteada por él. Un canon del concilio de Nimes, celebrado el 396, condena que algunas mujeres hubieran sido admitidas en algún sitio al diaconado: una posición teológico-pastoral, cercana a los planteamientos del movimiento rigorista que analizamos. Más adelante volveremos sobre la presencia de la mujer en el movimiento.

en total, ambulantes o adscritos simplemente a pequeñas circunscripciones o distritos jurisdiccionales. De ellos, cuatro permanecen fieles al novedoso movimiento. Otros cuatro habían adjurado y pueden conservar sus respectivas sedes. Y un grupo más que representa la ortodoxia de siempre, se muestra tolerante y componedor con los supuestos herejes. Todo ello constituye, a nuestra manera de ver, un signo evidente de los perfiles difusos del movimiento reformista, que no podía menos de propiciar situaciones equívocas en el conjunto de los representantes de la iglesia oficial⁴⁰.

3.10. *Intervenciones de los grandes teólogos del siglo V y de los papas*

También a comienzos del siglo, el 404/405, un obispo llamado Hilario, que había participado en la asamblea conciliar toledana, viaja a Roma acompañado de un presbítero, para poner al día a Inocencio I sobre la situación de la iglesia hispana, de la que se hace eco el pontífice con una carta: un grupo intransigente de prelados —los de la Bética y la Cartaginense sobre todo— no estaban dispuestos a recibir en comunión a los arrepentidos de sus veleidades priscilianistas; por su parte, los participantes en la asamblea de Toledo habían recibido a quienes hubieran adjurado de la herejía; y otro sector de prelados, entre los que se menciona expresamente a Rufino y Minucio, utilizaban las ordenaciones episcopales como instrumento de apoyo al Priscilianismo. Finalmente, el titular de la sede romana exhorta a sus hermanos de Hispania para que procedan al restablecimiento de la comunión y actúen con severidad contra los que abusaban de las ordenaciones ilegítimas⁴¹.

El 414 Orosio, gallego de origen, se dirige a África para presentar a San Agustín un memorandum sobre el movimiento ascético y rigorista: el conocido *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*⁴², donde sintetiza los errores más

⁴⁰ CARDELLE de HARTMANN, C. «Ortodoxos y priscilianistas en la época sueva», *Suevos-Schwaben: das Königreich der Sueben auf der iberischen Halbinsel (411-585)* (Interdisciplinären Kolloquium, Braga, 1996), hrsg., E. Koller und H. Laitenberg, Tübingen, 1998, pp.81-103; en concreto, pp. 85-86. Interesantes precisiones sobre los obispos hispanos de esta época y sus distintas actuaciones: ISLA FREZ, A.: «L'episcopato della Spagna nord-occidentale all'epoca delle invasioni», *Le invasioni barbariche nel meridione dell'Impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti*, a cura de P. Delogu, Cosenza, 2001, pp. 79-97.

⁴¹ El texto de la respuesta epistolar de Inocencio I, *Nonnullae epistolae*, III. (De discussione corruptaque disciplina Ecclesiarum Hispaniae): PL. (*Patrología Latina* de Migne, 20), cc. 485-93.

⁴² Pauli Orosii *ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ed. G. Schepss, C.S.E.L., XVIII, pp. 149-57. Un buen análisis de este brevísimo y extraño tratado: H. Chawick, *Op. cit.*, pp. 250 y ss.

graves del mismo: una antropología gnóstico-maniquea, plagada de relaciones con la Astrología; la teología de orientación modalista y patripasiana; y las dependencias del libro gnóstico, titulado *Memoria Apostolorum*, incorporando en dicho alegato una carta atribuida al propio Prisciliano, que, de ser auténtica, situaría su movimiento en la órbita del Judeocristianismo y del Gnosticismo valentiniano del siglo II:

«Prisciliano, dice el historiador y teólogo gallego, es el más miserable de los maniqueos, porque confirma su herejía en el AT, enseñando que el alma, nacida de Dios, procede de una especie de armario (*promptuarium*), profesando que tenía que luchar ante el Señor y ser instruida mediante la adoración de los ángeles; entonces, descendiendo por ciertos círculos, quedaba prisionera de las potestades (*principatibus*) y, según la voluntad del Príncipe vencedor, permanecía aprisionada en los distintos cuerpos y adscrita y vinculada a ellos por medio de un manuscrito (*chirographum*). De donde afirmaba el valor de las matemáticas (Astrología), aseverando que este documento escrito había sido roto por Cristo y pegado a la cruz, por su pasión, como decía el mismo Prisciliano en su carta:

“La primera sabiduría consiste en entender que las virtudes divinas, las naturalezas de las almas y su disposición en el cuerpo, en la cual está comprometido el cielo, la tierra y todos los principados seculares; pero las disposiciones de los santos los superan, pues, el primer círculo y el divino manuscrito de entrar las almas en la carne (el mundo material de los cuerpos), fabricado con el consentimiento de Dios, de los ángeles y de las propias almas, lo tienen los patriarcas, los cuales lo poseen contra la malicia inferior...”⁴³.

La respuesta de San Agustín no se hace esperar. Contesta a Orosio en otro alegato: *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, donde pone de manifiesto que todo lo que sabía hasta aquel momento sobre la supuesta herejía dependía del propio

⁴³ El texto latino: *Op. cit.*, p. 153. La traducción, no fácil, es propia. El texto resulta de difícil comprensión, sino se tienen en cuenta las fantasmagóricas construcciones teóricas de la literatura judeocristiana y gnóstico-maniquea. No nos parece que pueda atribuirse formalmente a Prisciliano. Los conceptos y el estilo literario de los *Tratados* son completamente distintos.

A continuación de la carta: «Contaba también (Prisciliano) que los nombres de los patriarcas son miembros del alma: por lo que Rubén estaría en la cabeza, Judá en el pecho...», pp. 153-54.

teólogo hispano. El sabio de Hipona se limita a refutar el nuevo error, utilizando claves de la cosmovisión y la teología maniqueas, así como los errores de Orígenes⁴⁴.

Un poco más tarde (415-16), viaja a África el teólogo laico Consencio, que vive en las Baleares, muy relacionado con la Tarraconense. En la actualidad conocemos bien su ideología y el papel que jugó en la controversia con los seguidores de Prisciliano por la correspondencia que mantuvo con Agustín, descubierta por Divjak, que ya se ha mencionado. Se conserva una de sus primeras cuatro cartas, gracias a la cual, podemos descubrir que el Priscilianismo de la segunda década del V estaba también arraigado en las provincias hispanas y en la Galia. El propio autor, relacionado con el prelado menorquín Severo, quiere poner en guardia al gran sabio de Hipona sobre el peligro de esta herejía, que incluso contaba con seguidores en las mismas tierras africanas. Por el tono retórico de su lenguaje, quizás esté exagerando la situación, para demandar la entrada rápida del poderoso Agustín en otra nueva batalla contra los enemigos de la ortodoxia⁴⁵.

Pero la situación en la iglesia del Noroeste peninsular seguía siendo preocupante. Según una noticia del cronista H. de Chaves, el año 433, «*en el distrito de Lugo son consagrados obispos Pastor y Siagrius, contra la voluntad del obispo de Lugo, Agresto*». Los dos nuevos prelados representarían, al parecer, la línea dura del episcopado frente al Priscilianismo, y Agresto las posiciones más moderadas⁴⁶.

⁴⁴ PL., 42, cc. 669-78: «*Nam in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti, vel legere potueris, multa dicta sunt, quae valeant adversus Priscillianistas, quamvis non mihi eos proposuerim repellendos, sed cum aliud agerem etiam hoc me egisse nunc intelligo, quando ex te audi quid illi sentiant. Quodenim est adversus Manicheos multis a me locis... Priscilliani haeresi ad errorem Originis...*». El obispo de Hipona volverá a tratar más veces sobre esta problemática, sin aportar novedades relevantes. La primera alusión más concreta a los priscilianistas, aparece en una carta suya a Casulano, del año 414, equiparándolos también formalmente a los maniqueos: «*Nec illud moveat, quod Priscillianistae Manicheorum simillimi ad ieiunandum...*», public. B. Vollman, *Op. cit.*, p. 58. En otra carta a San Jerónimo, escrita un poco más tarde (415), dice que no había oído nada que no fuera semejante a las blasfemias de Manes: B. Vollmann, *Op. cit.*, pp. 58-59.

⁴⁵ ARMENGUAL I BATLE, J.: «Consentius/Severus de Menorca. vint-i-cinc anys d'estudis. 1975-2000», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 20, Barcelona, 2001, pp. 589-700. En esta primera etapa, escribió también un tratado (*De Trinitate libri* (tres), Que se ha perdido. Otros escritos son posteriores a su viaje. Un espléndido análisis del mismo autor sobre Consencio: *Els orígens...*, v. I, Mallorca, 1991, pp.179 y ss. El comienzo de la famosa carta 119: «*Iam quidem sancto mibique cunctis animi virtutibus admirando fratri tuo Alypio episcopo genus petitionis meae brevi sermone suggesseram sperans, precum mearum ut apud te esse audiutor dignaretur...*»: ed. J. Amengual i Batle, *O.c.*, v. II, p. 68.

⁴⁶ H. de Chaves, p.76. Nos parece correcta la interpretación de C. Cardelle de Hartmann, *L.c.*, pp. 88-89.

A mediados de la centuria, concretamente entre el 440 y el 45, tercia en la polémica el obispo de Astorga Toribio, inquisidor del Maniqueísmo, vigorosamente reprimido por la legislación civil y contra el que también luchaba León I. Ausente de su tierra mucho tiempo, cuando retorna a la sede asturicense, la encuentra alterada por los seguidores de Prisciliano, y comienza a tomar medidas para erradicar la peligrosa herejía. Primero escribe una carta a dos obispos amigos, Hidacio de Chaves y Ceponio (c. 446), en la que enfatiza sobre el uso de los apócrifos —mencionado los nombre de varios— por los herejes, y citando, además, la conocida *Memoria Apostolorum*, de raigambre gnóstica, que reproducía las tesis de Marción sobre la infravaloración del AT, puntualizando, además, que «quizás existan otros libros, guardados más secretamente, abiertos sólo a los perfectos»⁴⁷. A continuación quiere poner al día al papa León sobre la problemática, que no se han conservado, resumiendo en 16 tesis lo que constituiría el sistema teológico del Priscilianismo en cuanto tal. El obispo de Roma le contesta enseguida (447), haciéndose eco de sus proposiciones doctrinales, para terminar invitando a un concilio nacional, aunque el problema más agudo y urgente tenía que ver, sobre todo, con el Cristianismo galaico⁴⁸.

⁴⁷ PL., 54, cc.693-95 («De non recipiendis in auctoritate fidei apochryfis scriptis, et de fide Priscillianorum»). La lista de Apócrifos: *Acta S. Thomae* («non baptizare per aquam, sicut habet Dominica predicatio, sed per oleum... Manichei sequuntur»); *Actus S. Andreae* y *S. Joannis*, escritos por el sacrílego Lucio. Sobre la intervención de Toribio de Astorga en la polémica: C. Cardelle de Hartmann. *L.c.*, pp. 89-94; y también: A. Isla Frez, *L.c.*, pp. 86 y ss.

⁴⁸ El texto de la carta papal, gracias al cual conocemos los planteamientos de Toribio de Astorga: B. Vollmann, *Studien...*, pp. 123-38. Del mismo autor: «Die aus dem Leo-Brief zu erschliessenden Schriftstücke des Turibius von Astorga», *Op. cit.*, pp. 139 y ss. La tesis priscilianista del *Libellus* de Toribio, según la recensión de carta de León I: El padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola e idéntica persona... unidad en tres vocablos, pero no en tres personas— De Dios proceden, en cierto tiempo, determinadas fuerzas, que había comenzado a tener y que habían precedido a su esencia— El Hijo de Dios se llama Unigénito, sólo porque nació de la Virgen— No veneran el Nacimiento del Señor y simulan adorarlo, porque ayunan ese día y el domingo, que es el día de la Resurrección de Cristo— El alma del hombre es sustancia divina— El diablo nunca fue bueno y su naturaleza no es obra de Dios, sino que surgió del caos y de las tinieblas— Condenan las nupcias y aborrecen la procreación de los que nacen— La plasmación o formación de los cuerpos humanos son fragmentos del diablo, y semilla de la concepción de los demonios en el útero de las mujeres— Los hijos de la promesa nacen de las mujeres, pero dicen que son concebidos del Espíritu Santo...— Las almas, plantadas o injertadas en los cuerpos, habían existido antes sin el cuerpo en el cielo, donde habían pecado y por ese pecado habían sido arrojadas por las potestades de aquellos lugares excelsos al mundo inferior— Almas y cuerpos de los hombres están sometidos a la fatal influencia de las estrellas- Dicen que las partes del alma están sometidas a unas determinadas potestades y los miembros de los cuerpos a otras...— Todo el conjunto de las escrituras canónicas ha de adscribirse a los nombres de los patriarcas— Pero como en el cuerpo humano hay parte terrenal, está sometido a la potestad de los astros y de los signos del Zodiaco y por ello en los santos libros hay muchas cosas que pertenecen al hombre exterior— Encontramos códices de la Sagrada Escritura muy corrompidos por ellos... y usan los libros apócrifos atribuidos a los nombres de muchos

Pero no parece que se llegara a celebrar este concilio, aunque exista una referencia tardía, el Bracarense I (561), que podría dar pie para afirmar lo contrario⁴⁹.

3.11. *El ocaso del Movimiento*

Según los textos de varios concilios celebrados en la Península desde mediados del siglo V hasta bien avanzado el siguiente, el Priscilianismo habría perdido fuerza progresivamente, hasta dejar de constituir un peligro alarmante para la iglesia hispana. En el II de Toledo del 531, Montano se dirige al titular de la sede de Palencia y a sus fieles, para que erradiquen de la misma los últimos rescoldos, todavía vivos, de la «perniciosa secta de los priscilianistas», la «sucia herejía», descubierta y denunciada por «los libros del beatísimo y religiosísimo varón Toribio, obispo, enviados al santo papa León de la ciudad de Roma»⁵⁰. Y parece que por aquellos años persistían todavía algunas prácticas ascéticas de sabor priscilianista⁵¹. El concilio I de Braga (561), pone de relieve que la secta de Prisciliano sigue aún viva en Galicia, lejana y a apartada del mundo y con una formación religiosa escasa:

«Pues aunque ya algún tiempo que la peste de la herejía de Prisciliano fue descubierta y condenada en las provincias de España, sin embargo para que nadie, o por ignorancia, o como suele suceder, engañado por algunas escrituras apócrifas, se inficione todavía con alguna pestilencia de este error, explíquese aún con más detalle a los hombres ignorantes, que habitando en el mismo fin del mundo y en las últimas regiones de esta provincia, no han podido adquirir ninguno o muy pequeño caudal de la verdadera doctrina»⁵².

apóstoles— Todavía leen muchos con devoción los tratados de Dictinio, escrito según los dogmas de Prisciliano”; (la traducción es propia). Una reseña de esta conocida carta, en la que se contienen los errores generales del Priscilianismo, y los referidos a la Trinidad, a la naturaleza humana y al Diablo: SCHÖNMEYER, A.: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, Barcinonae—Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo.Eboraci, 1967, nn. 283-86, pp. 100-102.

⁴⁹ A. Isla Frez, en el artículo mencionado más arriba, cree que el fracaso de esta celebración conciliar se debe a la falta de capacidad Toribio y de sus obispos amigos para llevarlo a la práctica, motivada también por problemas políticos relacionados con los Suevos: L.c., p. 88, pero no acabamos de estar seguros de la posible influencia de los reyes suevos en la evolución del Priscilianismo, durante estas primeras décadas del siglo V en Galicia y Lusitania.

⁵⁰ J. Vives, *Op. cit.*, pp. 46 y ss., en concreto, p. 49.

⁵¹ PL., 69, cc. 15-19: la contestación del papa Vigilio a una carta de Profuturo, obispo bracarense (538).

⁵² J. Vives, *Op. cit.*, p. 66. Después de la exhortación inicial, el texto conciliar incorpora los capítulos contra Prisciliano de Santo Toribio y León I, pp. 67 y ss.

El c. II de Braga (572), presidido por el obispo Martín de Dumio/Braga, el restaurador y reorganizador de la iglesia Sueva, considera que el otrora vigoroso movimiento creado e impulsado por Prisciliano es ya historia. Los padres de aquella asamblea pueden decir que «no hay ninguna problema en esta provincia acerca de la unidad de la fe», aunque quieran mostrarse todavía cautelosos con ciertas prácticas ascéticas, denunciadas en los capítulos 57 y 58, que recuerdan el rigorismo de los priscilianistas⁵³.

IV

Interpretación global del Movimiento

4.1. *Dimensión social*

¿Puede definirse, sin más, el Priscilianismo como un movimiento de campesinos, organizado, de algún modo, contra el poder explotador asentado en las ciudades o en las “villae” de la aristocracia terrateniente, y representado en gran medida por los obispos, que apoyaban el débil tejido social del bajo Imperio, del que por otra parte, recibían constantes apoyos político-legales? ¿Fue un movimiento social parecido a otros de la época, que supo utilizar con éxito el Cristianismo como expresión ideológica eficaz?

En primer lugar conviene recordar que no existen noticias sobre posibles movimientos de campesinos en Galicia a finales del siglo IV y durante la centuria siguiente. Por otra parte, a la luz de las fuentes existentes, lo que se percibe en sus escritos de manera inmediata es el intento de reforma desde dentro de la Iglesia llevado a cabo por los seguidores del líder religioso, utilizando a los obispos, cuyas consagraciones fuerzan frecuentemente, como piezas basílicas de sus proyectos. Además, los titulares de las sedes episcopales de la primera época del movimiento se sitúan de forma muy distinta frente los integrantes y partidarios del mismo. Higinio de Córdoba, el primer denunciante, admitirá más tarde a los arrepentidos, actitud tolerante que no será bien vista por los representantes más destacados de la posición intransigente: Hidacio e Itacio, son criticados por Sulpicio Severo crítica con dureza, justamente por sus método y sobre todo por su falta de escrúpulos:

⁵³ J. Vives, *Op. cit.*, pp. 78 y ss. En especial 79 y 100. El c. 57 condenaba a quienes ayunaran los domingos; y en el c. 58, a los que renunciaran a probar ciertas carnes.

«Así pues, todos aquellos implicados en la causa (del Priscilianismo) son conducidos ante la autoridad civil (*ad regem*) rey. Como acusadores, Hidacio e Itacio, obispos, de los que no me atreveré a reprender su celo por combatir a los herejes, si no se esforzaran más de lo debido por la preocupación de vencer. Y mi opinión es esta: me desagradan tanto los reos como los acusadores; digo que Itacio no tenía nada ni de comedido ni de santo: fue audaz, hablador, dervergonzado y dado a los caprichos del vientre»⁵⁴.

En el grupo de obispos hispanos y foráneos no resulta difícil distinguir varios sectores de opinión con actitudes diferentes y en ocasiones enfrentadas. Hidacio de Mérida, Itacio de Ossobona y los dos prelados que llevaron hasta el final la causa Tréveris, representan la incomprensión y la radicalidad. Instancio y Salviano, el apoyo incondicional. Heremas y tres compañeros más del episcopado no acatan las decisiones del concilio del Toledo en el 400, al igual que Rufino y Minucio, denunciados por Inocencio I. Los que aceptan las disposiciones conciliares y tratan de mantenerse en la ortodoxia no forman un grupo monolítico en su relación con quienes militaban en el movimiento, distinguiéndose entre ellos los tolerantes y los más rígidos. San Martín de Tours, presente en algunos episodios graves de la primera historia priscilianista, y a quien S. Severo quiere librar de cualquier actuación menos digna, porque va a ser su devotísimo biógrafo, se mueve, efectivamente, entre la consideración de los priscilianistas como herejes y la benevolencia hacia ellos en Tréveris, propia de un obispo taumaturgo y santo según la *Vita*. Ambrosio de Milán y los pontífices romanos no quisieron establecer ningún tipo de relaciones con ellos. Siricio, al igual que el titular de la sede de Milán, acabaran rompiendo la comunión con Itacio por su extremismo y por haber recurrido a la autoridad civil⁵⁵.

Entre los promotores del movimiento, tanto los de la primera época como los que se irán incorporando paulatinamente, había personalidades ricas, cultas y bien instruidas, amén de muchos clérigos y obispos. Prisciliano pertenecía a ese sector privilegiado, al igual que Ágape, «no innoble mujer» en la apreciación de S. Severo, y el retórico Elpidio, encargados de instruir al promotor del movimiento. En el viaje a Roma que emprende Prisciliano, acompañado de sus obispos fieles, aprovecha

⁵⁴ S. Severo, *Chr.*, II, n. 50.

⁵⁵ Las actas del I Concilio de Toledo reflejan muy bien esta situación, cuando dejan constancia de que «cada uno de nosotros (los obispos) hemos empezado a obrar de manera distinta en nuestras iglesias, y de aquí se han originado escándalos que casi rayan en verdaderos cismas.»: J. Vives, *Op. cit.*, p. 19.

para predicar y difundir su movimiento, obteniendo éxitos entre las gentes de elevada condición:

«Fueron rechazados por el obispo de Burdeos, Delfino; sin embargo, moraron algún tiempo en las posesiones de Eucrocía e inficionaron a algunos con sus errores. Reanudaron el camino comenzado en torpe y vergonzosa compañía, con sus mujeres y otras ajenas, entre las que se encontraba Eucrocía, esposa del retórico Delfidio⁵⁶, y su hija Prócula, con la que Prisciliano cometió estupro haciéndola abortar...»⁵⁷.

Sulpicio Severo, que no parece tomarse en serio la patraña del estupro y el aborto de Prócula, se encarga de decirnos que Eucrocía estuvo al lado de Prisciliano en el proceso y condena de Tréveris, juntamente con Latroniano, un poeta hispano de la época. Tiberiano, natural de la Bética, condenado al destierro, también era un hombre culto, capaz de escribir un libro “*pro vita sua*”, aunque terminara su vida de forma poco ejemplar⁵⁸. Como ya hemos anotado, sólo tres de los reos eran de “condición vil”, y varios —entre los que figura el obispo Higinio— pertenecían a algún estamento clerical.

Por otra parte, sabemos que los mentores del movimiento y sus sostenedores de la primera época contaron con suficientes recursos económicos para corromper a oficiales relevantes. Se ve que Prisciliano y los devotos de los primeros tiempo se atrajeron, con toda seguridad, las simpatías de muchos devotos y seguidores, pero no consta en ninguna parte que sus empresas catequético-evangelizadoras estuvieran respaldadas por auténticos grupos de campesinos revolucionarios. Los fuentes nos hacen pensar, justamente, en lo contrario. El *Liber ad Damasum*, al referirse a la visita de los jerifaltes de movimiento a Hidacio en Mérida, después de la celebración del concilio de Zaragoza, afirman «*que al llegar y entrar en la iglesia se nos echó encima la masa del pueblo...e incluso llegaron a golpeararnos*»⁵⁹. Y Próspero de Aquitania dirá más tarde que en la

⁵⁶ Próspero de Aquitania, *Epitoma Chronicorum*, public. B. Vollmann, *Op. cit.*, p. 62.

⁵⁷ S. Severo, *Chr.*, II, n. 48.

⁵⁸ Estas noticias menudas se las debemos a San Jerónimo, en *De viribus illustribus*: «*Latronianus, provinciae Hispaniae, vir valde eruditus et in metrico opere veteribusque comparandus... Extant eius ingenii opera diversis metris edita*», c. 23; «*Tiberianus Beticus scripsit, pro suspicione qua cum Prisciliano accusabatur haereseos Apologeticum tumentis compositoque sermone, sed post suorum caedem, taedio victus exilii, mutavit propositum et juxta Sanctam Scripturam “canis reversus ad vomitum suum” filiam devotam Christo virginem, matrimonio copulavit*», c.123; public. B. Vollmann, *Op. cit.*, pp. 54-55.

⁵⁹ Prisciliano, *Tratados*, p. 58.

Galia, «una discípula de Prisciliano que se llamaba Úrbica, fue apedreada por el pueblo por su firmeza en la impiedad»⁶⁰. Además, por los testimonios de Consencio sabemos que en las primeras décadas del siglo V el movimiento reformador se verá apoyado por la nobleza hispana tardorromana, a la que también pertenecían ya muchas de las personalidades eclesiásticas, como ocurría en el episcopado de la Tarraconense. El comes Asterio y sus parientes, Severa y un rico presbítero, por ejemplo, muy cercanos al Priscilianismo, deben incluirse en estos grupos ricos y privilegiados⁶¹.

En conclusión, al leer despacio las fuentes conservadas, las priscilianistas y las de autores polémicos, lo que primero se percibe en la protohistoria de este movimiento es su impronta religiosa. Podría subrayarse también la dimensión social del mismo, porque proponía, sobre todo, un modelo de vida basado en formas ascéticas radicales, que no encajaban en el contexto general de la iglesia oficial y que suponían, lógicamente, un desorden en el sólido entramado eclesiástico-político: dos órdenes perfectamente imbricados, que se apoyaban y se sustentaban recíprocamente. Si se quiere enfatizar sobre esta dimensión más secular, diríamos que el Priscilianismo fue un movimiento social por sus consecuencias, pero nunca por su orientación primigenia y fundamental.

4.2. *Herejía formal o movimiento ascético-rigorista*

Los puntales del movimiento de los primeros años no se consideran condenados en la conocida asamblea episcopal de Zaragoza (380), ni concernidos en los duros juicios formulados por Itacio de Ossobona en su *Commonitorio*:

«En el concilio episcopal que tuvo lugar en Zaragoza, nadie entre nosotros fue tenido por reo, nadie fue acusado, nadie fue convicto ni condenado; ni a nuestro nombre, ni a nuestro propósito, ni a nuestra vida hecha acusación alguna... Idacio

⁶⁰ Próspero de Aquitania, Epít.Chr .PL., 5I, c. 586, public. B. Vollmann, p.62.; citado también por M. Sotomayor, *L.c.*, p. 260.

⁶¹ DÍAZ y DÍAZ, M.C.: «Consencio y los priscilianistas», *Prisciliano y el Priscilianismo* (C. del Norte), pp.71-76. ARMENGUAL BATLE, J.: «Consentius-Severus.....», *L.c.*, 628-29; GARCÍA MORENO, L. A.: «Nueva luz sobre la las invasiones de principios del siglo V. La Epístola XI de Consencio a S. Agustín», *Verbo de Dios y palabras humanas* (En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín), Pamplona, 1988, 153-74; también: «Disidencia religiosa y poder episcopal en La España tardoantigua (siglos V-VII)», *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, ed. F.J. Lomas-F. Devis, Cádiz, 1992, pp.135-58; también: M^a. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado...*, pp. 33-34.

*presentó allí no se que commonitorio que señalaba reglas, por así decirlo, de conducirse en la vida. En él no fue censurado entre sus reglas ninguno de nosotros...»*⁶².

Tres años más tarde, el 383 concretamente, Filastro, obispo de Brescia, escribe el *Libro de las Herejías*, atacando a grupos de “abstinentes”, por considerarlos gnóstico-maniqueos:

*«Hay otros en las Galias, en España y en Aquitania, considerados abstinentes, que siguen igualmente la perniciosísima secta de los gnósticos y maniqueos, y no dudan en predicar las mismas cosas, separando con sus persuasiones los matrimonios de los hombres, y proponiendo el rechazo de los manjares, despreciándolos paulatinamente, al decir que no son buenos, porque no fueron concedidos a los hombres por Dios, sino por el diablo»*⁶³.

Pero no consta que el prelado italiano tenga presentes en sus denuncias a los ascetas seguidores de Prisciliano. Podría referirse, sin más, a cualquiera de los muchos grupos rigoristas que pululaban por todas partes a finales del siglo IV, dependientes de los supuestos de gnosticismo maniqueo. De hecho, ya aludíamos más arriba a esa presencia de maniqueos en España en dicha centuria. El propio Filastro lo dice expresamente en un capítulo anterior su obra⁶⁴.

El *Liber Apologeticus*, muy relacionado también con Prisciliano y sus obispos incondicionales, es irreprochable desde el punto de vista teológico y ascético. El autor o autores manifiestan una voluntad de ortodoxia firme e indudable. Después de asumir «el símbolo de la fe de la observancia católica», condenan, una tras otra, las herejías más conocidas y extendidas entonces: el Patripasianismo, la de los novacianos, los nicolaítas, las diversas formas de religiosidad pagana, basada en los cultos a animales reales o fantasmagóricos o en los dioses tradicionales de los gentiles —Saturno, Venus Mercurio, Júpiter, Marte—, las «obras, doctrinas e instituciones» de Manes, y los cultos solares y las perversiones de los ofitas, rebelándose también contra la acusación de magia, lanzada contra ellos por Idacio, que no dudan en calificar de sacrilegio⁶⁵. En el tratado II (*L. ad Damasum*), manifiestan igualmente su fe

⁶² Prisciliano, *Tratados (L. ad Damasum)*, pp. 54-55.

⁶³ Filastus, *Diversarum hereseon*, c. LXXXIV: public. B. Vollmann, *Op. cit.*, p. 52

⁶⁴ *Op. cit.*, c. LXI: «(Manichei) qui et in Hispania et quinque provinciis...», public., *L.c.*, p. 52.

⁶⁵ Prisciliano, *Tratados (Liber Apologeticus)*, pp. 36 y ss.

inquebrantable en el símbolo, denunciando como “insoportables” a los patripasianos, y vuelven a denunciar a los maniqueos⁶⁶.

En el I Concilio de Toledo (400), cuando los seguidores y devotos de Prisciliano había mitificado y sacralizado ya las víctimas de las sangrientas condenas de Tréveris, el panorama cambió sustancialmente. Las personalidades más significativas del movimiento, un grupo importante de “obispos gallegos”, se habían deslizado claramente hacia posiciones heterodoxas, que fueron denunciadas y anatematizadas, de forma sistemática, por los teólogos y autores destacados de los siglos siguientes: desde San Jerónimo hasta Isidoro de Sevilla. ¿Qué había sucedido realmente? ¿Cómo puede explicarse semejante cambio?⁶⁷. No parece razonable suponer que todas esas denuncias continuadas y constantes de autoridades eclesiásticas se deban, sin más, a una repetición mimética de las tesis del *Apologeticum* de Idacio⁶⁸. Creemos más bien que al Priscilianismo le ocurrió lo mismo que a otros movimientos ascéticos y reformistas de tendencias radicales, basadas, sobre todo, en la vuelta a las fuentes bíblicas del primer Cristianismo, leídas al pie de la letra, con la pretensión de seguir a Jesús y a los Apóstoles. Los fundadores de los mismos, en su etapa inicial, pretendieron, no sin dificultades, mantenerse dentro de la “cummunio” oficial, pero los seguidores de la segunda y tercera generación adoptan ya frecuentemente, posiciones prácticas extremas, con las correspondientes justificaciones teórico-teológicas, que no encuentran cabida en las coordenadas de la ortodoxia defendida por la jerarquía de las distintas época, muy poco receptiva casi siempre con las reformas demasiado innovadoras. La misma radicalidad intransigente de obispos y teólogos, llevando sus formulaciones más allá de lo previsto por los reformadores de buena voluntad, contribuyeron, en ocasiones, a los extremismos y la ruptura de algunos de ellos.

El primer Priscilianismo, el predicado por Prisciliano y sus incondicionales hasta el desastre de Tréveris, que puede encontrarse, sobre todo, en los primeros tratados: el *L. Apologeticus*, el *L. ad Damasum*, tal vez el *L. de fide et Apocryphis*, y con toda

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55-57.

⁶⁷ La primera vez que aparece el Priscilianismo calificado de herejía, estrechamente relacionado al Maniqueísmo, fue en una carta de San Jerónimo del año 410-12: B. Vollmann, *Op. cit.*, p. 58.

⁶⁸ Isidoro de Sevilla alude a esa obra de Itacio en los términos siguientes: «*Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio clarus, scripsit quandam librum sum apologetici specie, in quo detestanda Priscillani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat, discipulum fuisse Manis et Priscilliani*», SEVILLA, I. de: *De viris illustribus*, c. 15, public. B. Vollmann, *Op. cit.*, pp. 65-66.

seguridad en los *Canones* corregidos por el obispo Peregrino y en otros escritos redactados por personas o grupos muy vinculados a los ambientes del fundador⁶⁹, ofrecen elementos suficientes para trazar la fisonomía de este movimiento ascético y reformador de la primera época: fresco, espiritual, profundamente religioso e inmune todavía de las desviaciones de los siglos V-VI⁷⁰, que tratamos de sistematizar a continuación:

a) La Sagrada Escritura, principio fontal de su espiritualidad

Muchos textos del movimiento constituyen un verdadero mosaico o entretreído de citas bíblicas, de las que se deduce, en su conjunto, una valoración muy positiva del Antiguo Testamento, que interpretan alegóricamente respecto al Nuevo: «*Lo que se hace o escribe en el Antiguo Testamento aconteció en nuestra figura (Nuevo Testamento)*»⁷¹.

Prisciliano y sus teóricos no hacen más que situarse en la fecunda tradición exegética deudora de Orígenes. Para el gran sabio de la Escuela alejandrina: «*es la alegoría la que determina la relación entre los dos Testamentos*»⁷². Incluso podrían encontrarse ecos de los tres sentidos de este tipo de exégesis —el histórico.literal, el moral y el místico— que se corresponden a las tres partes del ser humano —cuerpo, alma, espíritu— y a los tres grados de perfección, en el tratado VI de Würzburg: *Tractatus Exodi*⁷³.

Para comprender adecuadamente los misteriosos e insondables significados y contenidos de la Sagrada Escritura era necesario, según estos autores, el uso conveniente de los Apócrifos, un recurso sospechoso siempre para los guardianes de la ortodoxia: baste recordar el anatema XII del concilio de Toledo; pero no conviene perder de vista que este tipo de lecturas era muy utilizado en todas partes y por

⁶⁹ Las distintas opiniones de los autores sobre la autoría de los tratados priscilianistas: M. Sotomayor, *L.c.*, p. 269.

⁷⁰ B. Vollmann, siguiendo muy de cerca las fuentes conservadas, hace una exposición amplia del sistema teológico del Priscilianismo: «Priscillianus», *L.c.*, p. 539 y ss.; y de la ascesis de sus seguidores: pp. 549 y ss.

⁷¹ *Canones* (C.), C. LXVIII.

⁷² QUASTEN, J.: *Patrology*, Utrecht-Brussels, 1950, ed. castellana, Madrid, 1961, pp. 389 y ss. Cfr. también: HANSON, R. P. C.: *Allegory und Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of the Bible*, London, 1958.

⁷³ Prisciliano, *Tratados*, pp. 67 y ss.: «*La Escritura de Dios es cosa sólida, verdadera, no elegida por el hombre, sino por Dios entregada al hombre...*». «*No es el temor sino la fe por lo que amamos el bien y rechazamos el mal, y puesto en libros de esa especie (apócrifos) que mi afán se empeñaba en leer a pesar de ballarse ellos fuera del canon de los libros canónicos, tomándolos para comprender lo que leemos en el canon...*» (p. 69).

muchos maestros de la vida espiritual. El tratado sobre los apócrifos propone un uso conveniente de esta literatura, subordinada siempre a la canónica, mencionando con normalidad el apócrifo de Esdras con su correspondiente valoración

b) Teología trinitaria y Cristología

Ya advertíamos más arriba, al analizar diversos escritos, la existencia de un propósito inquebrantable de mantenerse fieles a la ortodoxia, alejándose y condenando los errores y herejías habituales en los último decenios del siglo IV. Los más llamativos tenían que ver con la Trinidad. Las grandes discusiones de Cristología estallaron durante el siglo V en el entorno cronológico de la celebración del Concilio de Éfeso (431).

Para Prisciliano y los suyos las herejías nacieron «*porque muchos vanoparlantes se apartaron de los Apóstoles*» (c. LIII). El canon VIII formula con meridiana claridad el primer artículo del Símbolo de fe sobre Dios creador: «*Todo lo que tiene carácter universal existe por Dios y en Dios, y toda la paternidad recibe el nombre de Dios a partir de Él, y todo ha sido fundado por Cristo*».

Releyendo despacio los tratados y los cánones, se puede concluir que la teología trinitaria contenida en ellos es correcta, destacando en todos una fuerte devoción a Cristo, un verdadero cristocentrismo: «*Para nosotros, en cambio, vivir es Cristo, sabiendo que tenemos el carisma de la santidad*»⁷⁴.

La fórmula *Deus-Christus*, utilizada por los teólogos o autores espirituales del movimiento, era un modo de poner el énfasis en la divinidad de Cristo Jesús frente a lo arrianos, al mismo tiempo que se convierte en el verdadero gozne de toda la espiritualidad del mismo. Bien es cierto que una insistencia exagerada en este tipo de explicación cristológica puede dar lugar a interpretaciones propias del Adopcionismo (Paulo de Samosata), del Monarquianismo (Noetus y Praxeas) o del Sabelianismo modalista, como parece vislumbrarse también en *De Trinitate fidei catholicae* o en los *Prólogos* a los cuatro evangelios, obras posteriores a los escritos de Würzburg, que, aunque no deban atribuirse formalmente a Prisciliano, pudieron ser redactadas en círculos afines a los priscilianistas⁷⁵.

⁷⁴ Prisciliano, *Tratados*, p. 42 (*Liber Apologeticus*). También, CC. VIII-XIX

⁷⁵ Cfr. Chadwick, *Op. cit.*, pp. 138 y ss.

c) Antropología teológica

Definen a Dios como creador de todo lo mundano, como ya hemos indicado anteriormente, pero, al mismo tiempo, establecen la existencia de una fuerte oposición entre el ámbito de lo divino y el mundo material, aunque sin llegar nunca al radicalismo del Gnosticismo o del Maniqueísmo:

«Lo único que deseamos es, una vez que se ha probado nuestra fe y nuestra vida en el escrito que se entregó contra los maniqueos, y una vez prestado el testimonio de los sacerdotes que intervinieron en el concilio (de Zaragoza), combatir...»⁷⁶.

La concepción priscilianista del hombre puede considerarse esencialmente paulina. El ser humano está formado por cuerpo, alma y espíritu. Lo material, lo carnal, el cuerpo en definitiva, es la sede de la concupiscencia, donde habita el mal. Y por eso el Maligno tiene capacidad para conquistarlo. Los perfectos, los santos, vivirán según el espíritu, en pobreza y abstinencia, incluida la sexual. Y «vivir en Cristo y con Cristo» conlleva sus formas características de austeridad. Pero nunca llegarán en su dualismo a los extremismos gnóstico-maniqueos:

«El hombre nuevo es interior e imagen celestial, por estar formado a imagen de Dios y reformado por la gracia de Dios y la luz de la ciencia; y siendo un tesoro de barro, está revestido de las entrañas de misericordia, la fe y la caridad»⁷⁷.

En realidad, Prisciliano y sus seguidores aventuran un diseño del ser humano del más puro sabor paulino en muchos de sus cánones y en numerosos pasajes de sus breves tratados. Para ellos San Pablo es el verdadero maestro de su ascetismo rigorista, y sobre todo el modelo del hombre y del apóstol perfecto⁷⁸. El “paulinismo” esencial del Priscilianismo le acerca a otros movimientos reformadores de su época y de siglos más alejados, caracterizados, así mismo, por una espiritualidad de impronta rigorista e incluso de verdadero pesimismo antropológico.

⁷⁶ Prisciliano, *Tratados*, p. 61 (*Liber ad Damasum*). Cfr. además: CC. III, IV, V, VI, LXV, LXVI, LXVII. En el breve tratado V: *Tractatus Genesis*, su autor —o autores—, se despacha a gusto contra los herejes que afirman la existencia eterna del mundo o la creación de la material natural y corporal al Maligno: *Tratados*, p. 80.

⁷⁷ C. XXXI. Cfr. también CC. XXX, XXXII.

⁷⁸ C. LXXII, LXXIII.

Por eso, con esta antropología resulta difícil de entender que sean correctas algunas de las tesis más extremas de Orosio en su *Commonitorium*, que convertirían al fundador del movimiento y a sus discípulo en verdaderos corifeos de las más extremas especulaciones de los sistemas dualistas conocidos.

d) Eclesiología

El modelo de iglesia que proponen, en lo esencial puede calificarse de ortodoxo. Es cierto que insisten sobre la preeminencia de los perfectos en ella y en el valor excelente de sus funciones: «Jerusalén, la celeste, es libre, y nosotros (los perfectos), según las promesas de Isaac, somos contados en la semilla, y la cabeza y la plenitud de la Iglesia es Cristo»⁷⁹.

Pero no lo es menos que valoran notablemente la función de los obispos y del clero, defendiendo para ellos el privilegio del fuero, previsto ya, por otra parte, por la legislación civil⁸⁰, si bien dentro de la comunidad eclesial establecen todavía una fuerte jerarquización de clara inspiración neotestamentaria: «en la jerarquía de la Iglesia, Dios eligió en primer lugar a los apóstoles, en segundo lugar los profetas y en el tercero a los maestros» (XLVIII), según la cual, los que predicán y enseñan, obispos o no, para ellos en definitiva los perfectos, ocuparán una verdadera preeminencia entre los sus seguidores y discípulos.

e) Teología de la salvación o Sotereología

En los escritos teológico-espirituales del Priscilianismo late una intensa preocupación escatológico-apocalíptica. Así, después de proclamar en los *Cánones* la fe en la Resurrección universal, porque Cristo es la primicia de la humanidad (c. LXXXI-LXXXIV), insisten también en la venida de Anticristo antes del juicio final: «antes del día del juicio vendrá el Hijo del pecado, que es el anticristo» (LXXXVII). Y se complacen en describir las postrimerías con categorías terríficas, tomadas, por lo demás, de la literatura canónica neotestamentaria⁸¹.

En este plan de salvación universal también tienen cabida, lógicamente, todos los judíos de buena voluntad⁸².

⁷⁹ C. XX.

⁸⁰ Para los obispos en el 355: C. *Theodosianus*, II, 12. Para los clérigos, el 412, *Ibid.*, II, 41.

⁸¹ C. LXXXVIII.

⁸² CC. LXIX, LXX.

f) Ascetismo rigorista e iluminismo profético de santos y perfectos.

En las obras de la protohistoria priscilianista no se condenan las carnes y el vino, como si fueran elementos intrínsecamente malos; solo las consecuencias negativas que pudieran derivar de su mal uso o abuso: en abierta contradicción con lo anatematizado en el concilio de Toledo: «*El vino es causa de toda lujuria, porque hay que abstenerse de él, de modo que sólo debe permitirse en caso de enfermedad, y eso de manera módica*»⁸³.

En la abstinencia de carnes y de vino parece ser únicamente una propuesta virtuosa para los perfectos o espirituales (c. XXXV), que deben ejercitarse así mismo en la penitencia⁸⁴, y practicar también la pobreza voluntaria: «*Por una feliz y voluntaria pobreza los justos rechazan la raíz de todos los males que es la avaricia, contentos con el haber cotidiano y el vestido suficiente, administrado con piedad consigo mismos*»⁸⁵.

La verdadera lucha de los perfectos contra los males de este mundo es de naturaleza espiritual, adhiriéndose así a una vieja tradición ascética que podría arrancar del Pastor de Hermas y que había tenido por vocero a Tertuliano un siglo antes, rechazando, al mismo tiempo, la violencia armada, desde una perspectiva de inspiración abiertamente apocalíptica: «*La milicia de las armas, los enemigos, la lucha y el combate de los justos son de naturaleza espiritual, y su lugar está en los cielos, donde esperan también a Cristo el Señor*»⁸⁶.

No condenan el matrimonio como cualquier rigorismo encratita, limitándose a considerarlo un remedio adecuado contra la concupiscencia para los simples fieles que no optaran por la virginidad propia de los perfectos, adoptando así en este asunto, al igual que tantos otros, la clásica posición del apóstol Pablo:

«*(San Pablo) manda casarse a los continentes y que la mujer se salve por medio de la generación de los hijos*»⁸⁷.

⁸³ C. XXXVI

⁸⁴ C. LXXXIX.

⁸⁵ C. XXXVIII.

⁸⁶ C. XXXVII.

⁸⁷ C. LVII.

«Los cuerpos de los santos son templos de Dios o del Espíritu Santo y miembros de Cristo, y por esto deben ser siempre ostia viva y placentera, y deben abstenerse de toda obra de la carne, del susurro, del parloteo y demás pecados y, como las vírgenes, han de permanecer junto al consejo del Apóstol»⁸⁸.

La recomendación del matrimonio para los fieles, para la gente sencilla del movimiento, supone una consideración relativamente positiva de la dimensión corporal de lo humano, muy lejos de cualquier forma de dualismo antropológico radical, tan característico de los seguidores de Manes⁸⁹.

En realidad, la salvación del pueblo fiel, partidario de las enseñanzas priscilianistas, se llevaba a cabo por la fe en Cristo, las buenas obras y el uso razonable de los sacramentos de la Iglesia, sin ningún atisbo de las concepciones negativa de los mismos por estar confeccionados con elementos materiales. La Eucaristía, por ejemplo, es definida como «el gran sacramento de la piedad», que debe recibirse siempre dignamente⁹⁰.

En ningún escrito del movimiento aparecen proclamas, que pudieran sugerir la existencia de posiciones político-sociales de carácter revolucionario o subversivo. Dos cánones concretos, léidos literalmente, presuponen, justamente, lo contrario:

«Los creyentes se salvan y justifican no por la ley, sino por la fe y confesión de Cristo, carentes del yugo de la esclavitud y de la diversidad de los sexos».

«Enseña al pueblo que esté sujeto a las potestades y trabaje con sus manos, que amen a sus dueños»⁹¹.

El Priscilianismo de la primera época, al igual que tantos otros movimientos antiguos y medievales propensos siempre hacia planteamientos teóricos y posicionamientos prácticos de inspiración dualista, propone, como es bien sabido, un doble status para sus miembros: el de los fieles o “creyente” y el de los santos o “perfectos”.

En los concisos enunciados de los cánones, que reproducen la teología paulina y los esquemas ascéticos de la misma, se encuentran una serie de notas que dise-

⁸⁸ C. XXXIII.

⁸⁹ C. XXX y LXXXI.

⁹⁰ C. XLII.

⁹¹ CC. CLV, CLVI.

ñan con claridad la fisonomía y las funciones del grupo de perfectos o santos en el seno de la comunidad priscilianista. Éstos recibieron una iluminación especial que les descubre el Misterio de Cristo (c. XV). Sólo ellos conocen y comprenden es espíritu de Dios, que les permite juzgar y no ser juzgados por nadie (c. XXI). Son objeto de la predestinación divina (c. XXIV). Deben abrazar la virginidad, como ya se indicó (c. XXXIII), crucificando su carne con sus vicios y concupiscencias (c. XXXIV). Tienen que dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura —los evangelios especialmente— para predicarla «*día y noche*» (c. XXXIX). En todo momento son o deben ser semejantes al Apóstol, «*arrebatado al tercer cielo*», donde «*fue instruido en el Evangelio*» (c. LXXI), para convertirse en modelo de verdaderos predicadores del Evangelio (c. LXXII y ss.).

V

Consideraciones finales

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, el Priscilianismo de la primera época podría definirse, según nuestra opinión, como un movimiento de evangelización que sigue, muy de cerca, las pautas de los textos bíblicos, especialmente de San Pablo; y que, al mismo tiempo, pretende reformar desde dentro, las propias estructuras de la Iglesia —laicos, clero y episcopado— y la vida cristiana.

Los laicos constituyen, sin duda alguna, un sector importante dentro del mismo desde los primeros momentos, y tuvieron siempre abierta la posibilidad de ocuparse de las tareas evangelizadoras, entrando en la categoría de “santos”, “espirituales” o “perfectos”: «*El apóstol presta testimonio a la vida buena de algunos laicos y a su fe y humanidad por haberle asistido a él o a los santos pobres*»⁹².

Y ya observamos repetidamente que Prisciliano contó desde el principio con laicos relevantes, ricos e instruidos, que quisieron compartir su muerte en Tréveris.

Por otra parte, el rigorismo ascético, basado en la abstinencia frecuente y bien reglamentada, en la pobreza voluntaria y en la observancia estricta del Evangelio, se compadecía perfectamente con esa poderosa corriente rigorista del Montanismo de

⁹² C. LXI.

los siglos II/III, cuyas personalidades mejor conocidas son Montano, Tertuliano y Novaciano, e incluso Clemente Alejandrino, aunque con formas más moderadas, cuyo itinerario espiritual, ascético y pastoral, el de los primeros sobre todo, tiene muchos parecidos con los episodios más sobresalientes de la biografía de nuestro fundador. Y más cercano en el tiempo podría recordarse al laico insular Pelagio, que vivía en Roma a finales del siglo IV, rodeado de ascetas, mayoritariamente mujeres de clase elevada, proponiendo una religiosidad basada en la ascesis personal, para contrarrestar así formas de cristianismo más laxas, propias de grupos de personas recién convertidas sin la debida preparación; aunque, a decir verdad, los supuestos de la antropología priscilianista distaban mucho del optimismo naturalista del iniciador de esa desviación teológica conocida como Pelagianismo. Este autor también dependía de la teología de San Pablo, llegando a componer un breve comentario a las cartas del Apóstol⁹³.

En el aprecio y la alta valoración de la virginidad, otra de las características destacadas de este movimiento espiritual y reformador, coincidía, igualmente, con otra de las corrientes ascéticas más destacadas de los siglos IV y V. De hecho, el *Prólogo a los cuatro Evangelios*, obra probablemente cercana a los ambientes priscilianistas, al introducir el cuarto, contiene una defensa apasionada de la virginidad: la virginidad de Juan Evangelista habría sido, según el autor de estos tratados, la causa de la predilección constante del Señor hacia él. Otro apócrifo, la conocida *Epístola Titi*, compuesta en el siglo IV, también contiene un gran elogio sobre la virginidad en clave escatológica, que recuerda, de algún modo, alguna de las claves del rigorismo ascético de nuestro movimiento⁹⁴.

En cualquier caso, esta ponderación extraordinaria de la virginidad se encuentra en varios autores “grandes” del trescientos y del cuatrocientos, que escribieron tratados sobre esta virtud y sobre el estatus de las personas consagradas a ella. Los nombres de San Ambrosio (339-97: *De virginitate*, *De virginibus ad Marcellam sororem*, *De institutione virginis...*) o de San Agustín (*De sancta virginitate* (401), como contrapunto obligado al *De bono conjugali* del mismo año), pueden constituir los ejemplos

⁹³ Pelagius, *Expositiones XII epistularum Pauli*, PL., Supl. I, cc. 1110-1374. En una carta, dirigida por Pelagio a un adolescente: *Ibid.*, cc. 1375-80, se puede leer el siguiente elogio de la austeridad, predicada por el gran asceta insular: «Non licet avarum esse, nec superflua possidere, nec in terrenis honoribus aut facultatibus gloriari, cui in presenti tempore paupertas, non divitiae et ignominiae magis quam nobilitas convenit». Un tratado sobre las riquezas: cc.1379-1418 (*Tractatus de divitiis*).

⁹⁴ Un buen análisis de estas dos obras: H. Chadwick, *Op. cit.*, pp. 140 y ss.

más destacados, pero era un género literario-teológico que hundía sus raíces en los primeros siglos de la Iglesia, porque dicha forma de vida constituía una realidad muy apreciada y valorada⁹⁵.

En la actualidad conocemos bien la historia de las corrientes ascéticas de la Península en la misma época y sabemos que abundaba en ella testimonios y capítulos biográficos de muchas personalidades, en los que destaca el aprecio a esta opción espiritual⁹⁶. El presbítero Eutropio, coetáneo de Prisciliano o un poco posterior (c. 400), que ejerce sus tareas caritativas y pastorales en ambientes cercanos al mundo vascón, mantiene relaciones epistolares con dos hermanas consagradas a Dios y desheredadas por su padre, exhortándoles a no emprender la vía judicial para reclamar sus legítimas herencias. En sus breves tratados cortos de carácter ascético (*Epistola de contemnenda haereditate*, *Epistola de perfecto homine*, *De similitudine carnis peccati*), pueden encontrarse ciertos parecidos con las obras priscilianistas que conocemos. Baquiaro, monje o asceta gallego coetáneo, que denuncia el escándalo producido por las relaciones desordenadas de un diácono y una virgen (*De reparatione lapsi ad Ianuarium*), también hace una encendida apología de la virginidad en una de sus cartas tomando como referencia a la Virgen María. En sus escritos coincide así mismo con alguno de los supuestos priscilianistas, aunque deja bien clara su ortodoxia contra los seguidores de este movimiento en el conocido *Libellus de fide*⁹⁷. Paulino de Nola, de origen galo, y Terasia, vinculados a los acontecimientos de la Península en estos años de transición del siglo IV al V, abandonan paulatinamente la cómoda situación que les deparaba su importante patrimonio, para dedicarse a los rigores de la vida ascética. Lucinio y Teodora, conocidos por la correspondencia que mantuvieron con San Jerónimo, siguen derroteros muy similares⁹⁸. Y podría ampliarse la nómina de miembros de la aristocracia terrateniente hispanorromana, con excelente formación clásica, que participaban igualmente de estos ideales de ascetismo habituales en los ambientes cristianos de entonces. Los paralelismos y la comparación con Prisciliano rico, culto, latifundista y asceta se imponen por sí solos.

⁹⁵ VIZMANOS, F. de: *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949 (BAC).

⁹⁶ FERNÁNDEZ CATÓN, J.M.: *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*, León, 1962.

⁹⁷ Baquiaro, *Professio de fide*, PL, 20, cc. 1019-1062.

⁹⁸ Una buena síntesis de este panorama ascético en la Península: M. Sotomayor, O. c., pp. 281 y ss

Esta valoración tan positiva de la virginidad o de la continencia si se trataba de ricos matrimonios de latifundistas, conviene redimensionarla en el contexto histórico de la consolidación progresiva de la vida eremítica y del monacato peninsular, que comenzaba a ser una realidad durante las décadas de emergencia del Priscilianismo. En este sentido, nos ha llamado mucho la atención el capítulo cuarto del concilio de Zaragoza (380):

«En los veintiún días que hay, entre el 17 de diciembre hasta la Epifanía que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día, ni se oculte en su casa, ni se marche a su hacienda, ni se dirija a los montes, ni ande descalzo, sino que asista a la iglesia»⁹⁹.

Esta prohibición podría entenderse como un intento de evitar que los ricos terratenientes se alejaran de sus domicilios para dedicarse a una especie de retiro ascético para huir de los festejos de origen pagano, que tenían lugar estos días del año: los carnavales de invierno, los ritos de paso de Año viejo a Año nuevo, las fiestas de los “cervuli” denunciadas y anatematizadas por el conocido obispo Paciano de Barcelona, que escribía a mediados del siglo IV (*Sermo de Penitentibus*)¹⁰⁰. El propio Baquiario, en una de las cartas, exhortaba a sus devotos corresponsales a esta clase de retiros durante dichos días, para aplicarse a la ascesis, a la meditación a la lectura devota de la Biblia¹⁰¹. Si los padres del concilio zaragozano tenían en cuenta en este anatema a los priscilianistas, el texto conciliar constituiría un indicio más del aprecio del movimiento por el ascetismo solitario, eremítico y quasimonástico de sus fundadores¹⁰².

Por eso, nada tiene de extraño que algunos autores hayan pretendido establecer la oportuna vinculación entre el Priscilianismo y el monacato emergente de finales

⁹⁹ J. Vives, *O. c.*, p. 17.

¹⁰⁰ Cfr. sobre este particular: FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: «Les fiestas de Carnaval n' Año Nuevo. Les Kalendes de Xineru», *Lletres Asturianes*, 66, 1999, 87-97. Un trabajo extenso sobre estas fiestas: MESLIN, M.: *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvelle An*, Bruxelles, 1970. El texto de Paciano refiriéndose a los famosos “cervuli”: «*Hoc enim puto proxime Cervulus ille profecit ut eo diligentius fieret qua impressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac sepe repetiti non comprehensisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassent*»: ed. crítica: Pacien de Barcelona, *Ecrits.*, (Sources Chretiennes, 410), I, 3, París, 1985, p. 18.

¹⁰¹ Baquiario, *Epistolae*, PL., *Supplementum* I, c. 1038.

¹⁰² Algunas referencias sobre los restos de paganismo conservados en España durante estas centurias del Priscilianismo: MACKENNA, S. *Paganism and pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, en especial el c. III («Priscillianism and pagan Survivals in Spain»), pp. 50 y ss.

del siglo cuarto, todavía poco reglado y con una clara impronta de eremitismo y de espontaneidad. I. Torrente Fernández, en un estudio muy reciente sobre la *Regula Communis* redactada dos siglos más tarde para monasterios dúplices, sugiere que el texto fructuosiano, podría contener alguna referencia que apuntara hacia problemas relativos al Pelagianismo y al Priscilianismo¹⁰³.

El Priscilianismo primigenio, apoyado y difundido al principio por obispos, estaba más próximo, sin embargo, a la fisonomía de una iglesia eremítico-monástica que a la tradicional tardorromana: articulada y vertebrada sobre sedes episcopales urbanas, sólidamente jerarquizada y poco propicia para aventuras ascético-místicas. Sabemos, muy bien, que estos prelados miraban con desconfianza las floraciones eremíticas que en ocasiones acababan formando comunidades cenobíticas embrionarias, porque no era fácilmente integrables en las estructuras diocesanas habituales, con las lógicas dificultades para controlarlas y porque, en el fondo, los nuevos ascetas, espléndidos modelos de vida cristiana la mayoría de las veces, constituían en sí mismos una crítica, más o menos velada, para la de los propios prelados, cada vez más integrados en el entramado político tardoimperial como ya se sugirió en otro apartado¹⁰⁴. Con el paso del tiempo, en pleno siglo V ya, cuando la mayoría de los prelados quedan al margen del movimiento priscilianista, nada tiene de extraño que la jerarquía oficial condenara sin reticencias a sus partidarios y seguidores.

Desde el principio, los laicos ocuparon un lugar importante en el movimiento, por más que los obispos llevaran la voz cantante en las funciones propagandísticas y probablemente en su misma organización. Además, para ellos cualquier laico podía ascender a la categoría de perfecto, con tal de que aceptara el esquema rigurosa del ascetismo predicado por los fundadores. Las posibilidades reales que el Priscilianismo abría al laicado para transitar, sin cortapisas, por los caminos de la perfección, era otro factor positivo para la divulgación de mismo, que respondía, además, a las propuestas de santidad que algunos autores tan poco sospechosos como Juan Crisóstomo, enseñaban en sus escritos y predicaciones, por más que a

¹⁰³ TORRENTE FERNÁNDEZ, I.: «Algunas consideraciones sobre las reglas monásticas hispanas» (en prensa; de próxima publicación).

¹⁰⁴ BAUS, K.; BECK, H. G.; EWIG, E.; VOGT, H. J.: «El monacato del Occidente latino», *Manual de Historia de la Iglesia*, d. H. Jedin (Heder), v. II, Barcelona, 1979, pp. 510 y ss. Para Hispania sigue teniendo interés el trabajo de MUNDÓ, A.: «Il monachesimo nella penisola Iberica», (*Settimane di Studio sul'alto Medioevo*, n.4): *Il Monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957, pp. 72-117.

otras autoridades eclesiásticas les costara admitirlo, al no tener la condición de clérigos y, sobre todo, de monjes.

La impronta intereclesial de este movimiento ascético, donde tenían cabida los laicos y los clérigos y en él que podían cumplir —y cumplieron de hecho— funciones relevantes los propios obispos, lo hacía sumamente atractiva para todos, incluso para aquellos escritores que no dudaron en endosarle siempre el “sambenito” de herejía. Pero, leyendo entre líneas sus textos, podemos darnos cuenta enseguida de su mal disimulada admiración hacia el estilo y las formas de vida de los nuevos ascetas.

La parte positiva del diseño de Prisciliano, esbozado por Sulpicio Severo, que nunca manifestó la más mínima transigencia hacia sus planteamientos teóricos ni hacia los de sus seguidores, puede considerarse, a nuestra manera de ver, una pista bastante expresiva de la admiración que sentía por su religiosidad práctica en lo íntimo de sus reflexiones: «...encontrarás muchas cosas buenas en su alma y en su cuerpo: podía estar en vigilia mucho tiempo; no tenía deseos de poseer; parquísimo en sus usos y costumbres»¹⁰⁵.

Si no completara esa descripción con otros calificativos muy negativos, podría pensarse que estamos ante alguien que apreciaba mucho y que valoraba positivamente la calidad religiosa del fundador del movimiento. En la misma *Crónica*, cuando enjuicia con dureza inusitada el empeñamiento de Hidacio e Itacio, de este último de manera especial por su forma de participar en las condenas de Tréveris, tiene un párrafo verdaderamente significativo, que constituye, según creemos, una referencia implícita o indirecta a los partidarios de Prisciliano en los albores del movimiento, encomiando sus comportamientos ascéticos:

«Su estulticia (la de Idacio) había llegado a tales extremos, que trataba de apartar del crimen a todos aquellos varones santos, comprometidos en el estudio y en la práctica de los ayunos, por considerarlos socios o discípulos de Prisciliano»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ S. Severo, *Chr.*, II, n. 46.

¹⁰⁶ S. Severo, *Chr.*, II, n. 50.

☞ ¿Cuál era la situación real de la mujer en el Priscilianismo?

El cronista galo se refiere con cierto desdén al éxito de Prisciliano entre las mujeres, que le seguían entusiasmadas y en tropel (*catervatim*). Más tarde, San Jerónimo (408-10), habla de «mujerzuelas engañadas y cargadas de pecados en Hispania y Lusitania»¹⁰⁷. Sin embargo, el pensamiento del líder religioso sobre la mujer es claro y podemos decir que equilibrado para su época. Lo explicita brevemente en los *Cánones*: la mujer y el hombre son iguales por naturaleza, aunque tengan sexos distintos¹⁰⁸, pero las responsabilidades evangelizadoras de ellas no se equiparan a las de los varones: «Enseña al pueblo que esté sujeto a las potestades... que las mujeres callen en la iglesia y no tomen el cuidado de la enseñanza»¹⁰⁹.

En el movimiento hubo mujeres ricas y bien instruidas, como se puso de relieve más arriba, aunque no consta que ninguna de ellas formara parte del grupo de los maestros o que poseyera el carisma de la enseñanza y de la predicación. Pero alguna siguió los pasos de Prisciliano en circunstancias difíciles, acompañándole incluso al suplicio. En realidad, a finales del siglo IV y durante la primera mitad del V los ministerios eclesiásticos en la iglesia eran funciones que se estaban fijando definitivamente y el de enseñar sobre manera. Los papas y la documentación litúrgica restringen progresivamente estas facultades, la de predicar en concreto, a los clérigos. Las *Constitutiones Apostolicae* permiten todavía que los laicos puedan ser catequistas de los catecúmenos, pero sólo mientras dure el catecumenado. Y el papa León I (440-61), por ejemplo, prohibirá incluso a los monjes el ministerio de la predicación, aunque fueran cultos e instruidos. En torno al laico y carismático Pelagio, el famoso maestro espiritual de la ciudad de Roma desde la última década del siglo IV, había, al parecer, predicadores no clérigos; y el cisma africano del Donatismo contó en sus filas con teólogos seculares tan extraordinarios como Tyconio, que escribe a mediados de la misma centuria. En este ambiente y con este clima, era difícil que las discípulas y seguidoras de Prisciliano pudieran tener los mismos derechos que los hombres en las tareas de enseñar, ser catequista o predicar, pero al entrar en el movimiento de reforma se sentían llamadas, con todas las

¹⁰⁷ Hieronymus, *Comentarii in Isaiam*, c. 64, public. B. Vollmann, p. 57.

¹⁰⁸ «Los creyentes se salvan y justifican no por la ley sino por la fe y confesión de Cristo, carentes del yugo de la esclavitud y de la diversidad de sexos»: C. LV.

¹⁰⁹ C. LVI.

consecuencias, a la perfección y a la santidad. Por otra parte, las titulares de patrimonios fundiarios importantes —piénsese, por ejemplo, en Eucrocia— pondrían, seguramente, a disposición de la causa priscilianista sus posibilidades económicas. Más tarde, en la Edad Media ya, encontraremos mujeres participando en herejías y movimientos reformadores, no muy diferentes del universo espiritual de Prisciliano, equiparadas plenamente a los varones: las perfectas del Bogomilismo, de los Valdenses o de los Cátaros. En ambientes radicales, más o menos cercanos al Franciscanismo de los siglos XIII y XIV, también. El misticismo laico de las beguinas constituye un interesantísimo fenómeno de la historia de la espiritualidad occidental.


☞ ¿Por qué el Priscilianismo se difundió con tanto vigor en la *Galaecia* o el Noroeste peninsular?

Si el hogar nutricio del movimiento fue el norte de la Bética o la Lusitania — parece que Instancio y Salviano y el mismo Prisciliano eran de aquella región, como se dijo al comenzar el segundo apartado de este trabajo— la expansión del movimiento hacia el Noroeste, testimoniado por Hidacio de Chaves después del desastre de Téveris, resultaba bastante natural y en cierto modo lógico. Por otra parte, en esta amplia región se daban las condiciones propicias de índole social y cultural para que nuestro movimiento se extendiera fácilmente y con vigor en dichas latitudes. *La Galaecia* de la romanidad tardía no contaba con una red de ciudades consolidadas, en las que pudiera surgir, con cierta rapidez, un sistema de obispados asentados sobre ella, que articularan y controlaran las estructuras eclesiásticas, la enseñanza y la misma ortodoxia de un Cristianismo, todavía poco evolucionado, desde los resortes y recursos administrativos que ponían a disposición de los obispos las instituciones civiles. Tranoy, especialista de la historia socioeconómica de esta provincia en esta época describe la existencia de un panorama en ella muy similar al existente en África durante este período: «*la ausencia de ciudades importantes favorece el desarrollo de comunidades rurales, que al igual que África, se agrupan en torno a un obispo que ellas mismas designan*»¹¹⁰. Las contradicciones existentes entre los obispos gallegos o gallego-lusitanos que evidencia el conocido concilio de Toledo, pone de relieve esta impronta de la iglesia galaica, con muchos prelados, vinculados frecuentemente a distritos o “terri-

¹¹⁰ TRANOY, A.: *La Galice Romaine. Recherches sur le nor-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, París, 1981, p. 427. Una breve sinopsis sobre Cristianismo gallego>Priscilianismo, pp. 425-28.

torios” rurales. En la segunda parte del siglo VI, Martín de Braga reorganizará la iglesia de la Galicia sueva y la provincia Bracarense sobre pautas más tradicionales, pero aún perviven en su estructura territorial vestigios de épocas anteriores, como pone de manifiesto el famoso *Parrochiale Suaeavorum*¹¹¹.

La impronta de ruralidad estructural corría pareja a la existencia de un Cristianismo, que a mediados del siglo IV estaba poco arraigado, embrionario todavía y entremezclado seguramente con ritos y creencias naturalistas, aunque de ningún modo exclusivas o características de Galicia, como suelen afirmar algunos autores imbuidos de un regionalismo trasnochado y poco fundamentado. Esta situación de precariedad respecto a la vida religiosa de otras partes de Hispania, era lo que hacía lamentarse al obispo Lucrecio en la sesión inaugural del I Concilio de Braga (561), al referirse a vida de la religiosidad del Noroeste peninsular que consideraba habitada por «*bombres ignorantes*» y situada «*en el mismo fin del mundo*», donde la «*pestilencia*» de la herejía, había invadido «*las últimas regiones de esta provincia*». Por eso el Priscilianismo y sus seguidores encontraron en Galicia un campo abonado para su predicación y expansión. Más de un autor reconoce que esta presencia del movimiento tuvo que contribuir de forma importante a la expansión y al arraigo definitivo del Cristianismo gallego.

 ¿Qué relaciones o vinculaciones mediaron entre los Suevos y el Priscilianismo?

Lo primero que ha llamado la atención a todos los que se ocuparon del dominio de los suevos o de la expansión y consolidación del Priscilianismo en la Lusitania y en Galicia fue la “coetaneidad” y la casi perfecta sincronía de ambas realidades históricas. La entrada de los pueblos germánicos en la Península se data el 409, como recoge con cierta solemnidad el *Cronicón* de Hidacio de Chaves: «*Alanos, Vándalos y Suevos entraron en las Españas en la era CCCCXLVII (a.409). Unos lo ponen en el día 25, otros el 12 de octubre, martes, en el año VIII del consulado de Honorio, y el III de Teodosio, hijo de Arcadio*»¹¹². El final de reino suevo ocurrió también a finales del siglo VI (585),

¹¹¹ Sobre los orígenes del Cristianismo en Galicia, cfr. los trabajos de C. M. Díaz y Díaz, citados en el primer apartado de este artículo. También: A. Tranoy, O. c., pp. 423 y ss. ; así mismo: FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La Religiosidad Medieval en España. I: Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, 2000, pp. 155 y ss.

¹¹² H. de Chaves, p. 55-57.

trece años después que el obispo Martín hubiera proclamado en el II Concilio de Braga (572) que aquel movimiento, otrora pernicioso, era ya cosa del pasado.

No existe la documentación suficiente para establecer una hipótesis bien fundamentada y sólida, que pueda ser elevada a la categoría de tesis indiscutible. Con la disponible hasta hoy nos ha parecido correcta la conclusión, a la que ha llegado hace muy poco Cardelle de Hartmann, después de haber analizado minuciosamente las fuentes conocidas. La profesora alemana. no cree que las relaciones de los soberanos suevos y de sus magnates con las comunidades cristianas de Galicia tuvieran algo que ver con su confesionalidad, es decir, con su pertenencia al Priscilianismo o al Iglesia oficial, por lo menos hasta la arrianización progresiva de los soberanos suevos, pasado ya el ecuador del siglo V, pero, para entonces, los perfiles propios de los seguidores de eran cada vez más tenues y las prácticas también residuales, para convertirse, seguramente, un problema o meras tendencias ascéticas de las comunidades católicas¹¹³. La conversión Teodomiro (559-70) al Cristianismo, bajo la influencia de San Martín de Braga, tuvo que cambiar necesariamente la situación¹¹⁴.

¹¹³ C. Cardelle de Hartmann, *L.c.* pp. 94 y ss.

¹¹⁴ Algunas precisiones interesantes sobre este particular: ISLA FREZ, A.: «L'episcopato...», *L.c.*, pp. 79 y ss.

Alcance y significado de la controversia arriana

(Portée et sens de la controverse de l'arianisme
Reach and meaning of the controversy arrian
Eztabaida ariotarren garrantzia eta zentzua)

M^a Isabel LORING GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

Osio & Erimen: n° I (2004), pp. 87-114

Resumen: *Este trabajo aborda una visión general de la controversia arriana en función de tres niveles de análisis: repercusión social, contenidos teológicos, implicaciones políticas. Comienza subrayando la difusión entre capas urbanas poco cultivadas de un debate doctrinal que, sin embargo, incorporaba conceptos extraídos de la especulación filosófica clásica. A continuación, aborda los contenidos doctrinales del debate, así como las diversas soluciones aportadas por los teólogos en la definición del dogma cristiano de la Trinidad. Su objetivo no es tanto demostrar la ortodoxia o heterodoxia de Arrio y sus continuadores, sino las razones que permitieron la recuperación de los planteamientos subordinacionistas tras su rechazo en el concilio de Nicea. Por último, se presta especial atención a la ideología político-religiosa que subyace tras las continuas y decisivas intervenciones imperiales.*

Palabras claves: Herejías, Arrianismo, teología trinitaria, teocracia imperial.

Résumé: *Ce travail aborde une vision générale de la controverse de l'arrianisme en fonction de trois niveaux d'analyse: répercussion sociale, contenus théologiques, implications politiques. Il commence soulignant la diffusion entre capes urbaines peu cultivées d'un débat doctrinal que, néanmoins, il incorporait concepts extraits de la spéculation philosophique classique. Ensuite, il aborde les contenus doctrinaux du débat, ainsi que les différentes solutions apportées par les théologiens dans la définition du dogme*

chrétien de la Trinité. Son objectif n'est pas tant de démontrer l'orthodoxie ou hétérodoxie d'Arrio et ses continuateurs, à part les raisons qu'ils permirent la récupération des façons de poser subordinacionistas derrière son contrecoup dans le concile de Nicea. Finalement, il se prête spéciale attention à l'idéologie politique-religieuse qui est derrière les continues et décisives interventions impériales.

Mots clés: Herésies, Arianisme, théologie trinitaire, théocratie impériale

Abstract: *This work approaches a general vision of the controversy arriana in function of three analysis levels: social repercussion, theological contents, political implications. It begins underlining the diffusion among the not very cultivated urban layers of a doctrinal debate that, however, it incorporated extracted concepts of the classic philosophical speculation. Next, it approaches the doctrinal contents of the debate, as well as the diverse solutions contributed by the theologians in the definition of the Christian dogma of the Trinidad. Their objective is not to really demonstrate the orthodoxy or heterodoxy of it Lowers and its continuators, but rather the reasons that allowed the recovery of the positions subordinacionistas after its rejection in the council of Nicea. Lastly, special attention is lent to the political ideology and religious that it underlies after the continuous and decisive imperial interventions.*

Key words: Heresy, Arrianismo, trinitarian theology, imperial theocracy

Laburpena: *Lan honek arrianismoaren eztabaidari buruzko ikuspegi orokorra ematen du, hiru azterketa mailatan: gizartean izandako eragina, eduki teologikoak, eragin politikoak. Hasieran dioenez, gutxi landutako klase urbanoen artean espekulazio filosofiko klasikotik ateratako kontzeptuak zituen dotrina-eztabaida zabaldu zen. Ondoren, eztabaidaren dotrina edukiei heltzen die, bai eta teologoek Hirutasunaren dogma kristaua definitzean emandako irtenbideei ere. Helburua ez da Arrio eta bere jarraitzaileen ortodoxia edo heterodoxia erakustea, ezpada, Niceako kontzilioan ukatu ostean, mendekotasunaren inguruko planteamenduak berreskuratzea abalbidetu zuten arrazoiak azaltzea. Azkenik, etengabeko esku-hartze inperial erabakigarrien atzean dagoen ideologia politiko-erlijiosoa aztertzen da.*

Giltza-hitzak: Heresiak, Arrianismoa, hirutasunaren teologia, teokrazia inperiala.

EL SIGUIENTE TEXTO ES LA TRASCRIPCIÓN DE MI INTERVENCIÓN EN EL COLOQUIO SOBRE HEREJÍAS MEDIEVALES celebrado en Durango los días 27 y 28 de Noviembre de 2003. La finalidad del mismo era elaborar un estado de la cuestión sobre estas herejías, pensando en un público no necesariamente especialista, y se me sugirió que me ocupara del arrianismo. Afortunadamente, dada la dimensión del tema, existe producción historiográfica reciente sobre el estado de la cuestión de la controversia arriana. Entre otras cabe destacar la aportación de Charles Pietri, coordinador junto a su mujer Lucile del tomo segundo (*Naissance d'une chrétienté*, Paris, 1995) de la nueva *Histoire du Christianisme* publicada en Francia en los años noventa, y responsable directo de un buen número de sus páginas. Charles Pietri, fallecido en 1991, fue discípulo del gran especialista de la Antigüedad tardía Henri-Irénée Marrou, a quien sucedió en la cátedra de Historia del Cristianismo de la Universidad de la Sorbona, y también dedicó su atención a la tardía romanidad, en especial a las transformaciones de toda índole —sociales, políticas, mentales— que acompañaron el alumbramiento de los nuevos tiempos cristianos. Sin embargo la intención de estas páginas no es glosar la obra de Pietri, sino ponerlas en contacto con diferentes aportaciones sobre el arrianismo y sacar nuestras propias conclusiones.

El arrianismo, como todas las herejías, puede ser estudiado desde diversos enfoques: aparte del teológico propiamente dicho, también es importante el histórico y, una vez situados en este campo se puede poner más énfasis en los aspectos políticos, en su proyección social, etc... En un principio, mi intención fue ceñirme a los aspectos políticos. Sin embargo, como certeramente señala Emilio Mitre en la introducción a su obra *Ortodoxia y Herejía entre la Antigüedad y el Medioevo* (Madrid, 2003), la comprensión de las herejías pasa por contar con su vertiente doctrinal, ya que el debate teológico fue el que las sustentó y de no tenerlo en cuenta la proyección política y social de las mismas sería difícilmente explicable. Para los tiempos de la Antigüedad tardía, el historiador británico A. H. M. Jones ya nos ofrecía una reflexión similar a mediados de los años sesenta, cuando vieron la luz sus obras *The Later Roman Empire 284-602* (Oxford, 1964) y el compendio de ésta *The Decline of the Ancient World* (1966)¹. El tardorromanista Jones incidía en la importancia que revistió el componente doctrinal en las querellas de la cristiandad antigua, subrayando el interés prioritario que en aquella época se otorgaba a la

¹ Lamentablemente esta última no fue traducida, aunque formaba parte de una *Historia General de Europa* dirigida por Denys Hay, de la que la editorial Aguilar tradujo a comienzos de los ochenta los volúmenes correspondientes a la Edad Media.

religión: cuando profesar unas creencias correctas o erradas no sólo condicionaba la salvación o la condena individual, sino también la prosperidad o el desastre del Imperio².

En la mentalidad de la época los Dioses primero y el Dios único después eran los garantes de la integridad y continuidad del Imperio. Así, según refiere el obispo Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, cuando en 311 el emperador Galerio, sucesor Diocleciano en Oriente, promulgó un edicto de tolerancia, interrumpiendo temporalmente la persecución contra los cristianos, concluía el mismo exigiendo que: «a cambio de esta indulgencia nuestra [los cristianos] deberán rogar a su Dios por nuestra salvación, por la del Estado y por la suya propia, con el fin de que por todos los medios, el Estado se mantenga sano y puedan ellos vivir tranquilos en sus propios hogares»³. Esta concepción permite situar en su dimensión real el papel desempeñado por el poder imperial en las controversias doctrinales de las iglesias cristianas, cuando a partir de 313 el cristianismo pasó a gozar de un estatus legal. Con sus intervenciones los emperadores no sólo buscaban restaurar la concordia entre las distintas iglesias cristianas con objeto de reforzar la cohesión interna del imperio, sino especialmente contribuir a la correcta fijación de la doctrina para garantizar el favor divino y asegurar así su estabilidad.

Por otra parte, la ortodoxia comprometía la salvación individual, de ahí la vitalidad y virulencia de los debates. De ahí, también, que éstos no quedaran circunscritos a los teólogos, sino que también alcanzaran a amplias capas de la población. Tanto más cuanto los teólogos intentaron y lograron llegar al gran público, exponiendo sus puntos de vista no sólo en tratados y opúsculos, sino también en composiciones populares en métrica vulgar, para ser recitadas o incluso cantadas. A este propósito, Jones cita la *Thalia* de Arrio, que precisamente está versificada, y también recoge un testimonio del obispo Gregorio de Nisa, teólogo capadocio que, junto con su hermano Basilio de Cesárea y Gregorio de Nacianzo, participó activamente en la última etapa de la polémica arriana. Gregorio hace expresa alusión al amplio eco que el debate teológico había alcanzado entre los habitantes de Constantinopla y, en un cierto tono hiperbólico, refiere lo siguiente: «si preguntas por tu cambio, el tendero filosofa contigo acerca del engendrado o del inengendrado; si te interesas por el precio de una hogaza, la respuesta es: 'El Padre es más grande y el Hijo inferior'; y si preguntas si el baño está preparado, el encargado afirma que el Hijo es de la nada»⁴.

² JONES, A.H.M.: *The Decline of the Ancient World*, Londres, Nueva York, 1966, p. 327.

³ CESAREA, Eusebio de: *Historia Eclesiástica*, VIII, 17, 10, el fragmento aquí reproducido procede de la edición bilingüe de A. Velasco-Delgado, Madrid, 2001, p. 551.

⁴ Reproducido por Jones, p. 329, y traducido libremente por mí del inglés; el original en Migne, *Patr. Gr.*, XLVI, 557.

Pietri participa de este planteamiento y en sus páginas sobre la controversia arriana nos dice que atañe al «corazón del cristianismo», porque lo que en ella se dilucida es la «economía de la salvación»⁵. De ahí que generara una intensa actividad intelectual y que, además, trascendiera el marco de los círculos cultivados para implicar a amplios sectores de la población. Pietri da noticia de distintos testimonios sobre los medios propagandísticos utilizados por Arrio —pequeños manuales, oraciones, cantos— para difundir su teología y también subraya el hecho de que la principal obra del presbítero alejandrino, la *Thalia (El Banquete)*, estuviera versificada y pudiera, por tanto, destinarse a la recitación o incluso al canto⁶. Uno de esos testimonios procede de Filostargio, autor de una Historia Eclesiástica que terminó de componer en 433, donde se muestra proclive a los postulados arrianos. Según su relato, Arrio «compuso cantos para el mar, para el molino y para el camino, y les puso música apropiada»⁷.

En cambio Pierre Maraval, estudioso que también ha intervenido en la citada *Historia del Cristianismo* y que es autor de una monografía notable, *Le Christianisme: de Constantin à la conquête arabe* (Paris, 1997), se decanta por considerar que la controversia arriana fue ante todo un debate de teólogos y pone en duda que hubiera entusiasmado a las masas⁸. Personalmente, estoy más próxima a las tesis de Jones y Pietri. Primero, porque el tema no podía ser ajeno a las masas pues, como ya se ha dicho, lo que estaba en juego era la salvación. Segundo, porque las masas podían verse muy fácilmente insertas en el debate a través de su praxis religiosa —oficios y actos litúrgicos— en el que desempeñaban un papel importante las oraciones, los cantos y también los sermones. Por otra parte, al margen de nuestra información sobre la actividad divulgadora de Arrio, resulta oportuno poner de relieve cómo la cátedra del obispo tomó su nombre del asiento del gramático y del retórico, es decir, del profesor de literatura que se sentaba rodeado de discípulos para impartir sus clases —en el caso del obispo de doctrina cristiana— y remite a esa función primordial de todo obispo: la pedagógica. Arrio, desde su condición de presbítero, también participó plenamente de esa función. Desde finales del siglo III el incremento del número de fieles dio lugar a la aparición de las primeras iglesias suburbanas, las futuras parro-

⁵ PIETRI, Ch.: *Naissance d'une chrétienté*, Paris, 1995, p. 249.

⁶ *Ibid.*, pp. 254 y 257.

⁷ El testimonio de Filostargio (*Hist. eccl.*, 2,2) recogido en QUASTEN, H.: *Patrología, II: La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid, 1985, p. 14.

⁸ MARAVAL, P.: *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, p. 314.

quias, atendidas por presbíteros bajo la supervisión del obispo, siendo en una de estas iglesias alejandrinas, la de Báucalis, donde Arrio predicó. Se trata de un fenómeno todavía minoritario, que sólo alcanzó a las ciudades más populosas del Imperio y no es casual que los primeros testimonios procedan de Roma y Alejandría.

Una tarea pedagógica que, en ese período de tiempo que se extiende de las grandes persecuciones del siglo III hasta la iglesia triunfante de finales del siglo IV, va a desarrollar una ciclópea labor: nada menos que trasvasar la cultura clásica de una estrecha élite hasta el ciudadano medio del mundo romano, tal como señalaba a primeros de los setenta Peter Brown en esa obra ya clásica, *The Later Roman Empire* (Londres, 1971). Brown también subrayaba que en ese afán por difundir la recta doctrina, de la que formaba parte lo que él llamó «*el ínfimo común denominador de la cultura clásica*», los obispos no dudaron en utilizar la lengua vulgar, caso del copto en el mundo egipcio, y las formas más populares de comunicación⁹. De este modo nociones y conceptos hasta entonces reservados a una elite cultural, al ser incorporados por los teólogos cristianos a sus especulaciones teológicas, pasaron a estar en boca del ciudadano medio, tal como refleja el citado testimonio de Gregorio de Nisa o aquellos otros acerca de los recursos pedagógicos de Arrio.

Tras estas consideraciones podemos introducirnos en el plano teológico contando ya con unos planteamientos previos: la controversia arriana concernía a una cuestión vital para el cristianismo, la salvación, lo que dio lugar a un intenso debate intelectual; también promovió una activa participación de la población de las ciudades; y por último, el poder imperial estaba directamente involucrado en la disputa, pues una vez desencadenada ésta los príncipes se vieron obligados a intervenir, en mayor o menor grado, no sólo con objeto de asegurar la unidad de la Iglesia y con ella la del Imperio, sino también de obtener el favor del Dios de los cristianos para garantizar la continuidad del propio Imperio.

Desde el punto de vista teológico el arrianismo, que ha contado con una historiografía adversa desde los tiempos del primer concilio de Constantinopla, no puede seguir siendo considerado como una herejía. Las soluciones aportadas por Arrio al debate trinitario fueron condenadas primero en el concilio de Nicea en 325 y definitivamente en el de Calcedonia en 381, pero estas condenas no son razón suficiente para considerarlas un desvío doctrinal. Los presupuestos subordinacionistas de

⁹ BROWN, P.: *El mundo en la antigüedad tardía*, Madrid, 1989, p. 106.

Arrio a la hora de enfocar las relaciones entre el Padre y el Hijo enraizaban con la tradición teológica, de ahí que la condena de Nicea no alcanzara a erradicarlos y que, por el contrario, sirvieran para inspirar la doctrina oficial en las décadas centrales de la centuria. A este propósito, Pierre Maraval señala que las soluciones aportadas por los adversarios de la fórmula dogmática adoptada en el concilio de Nicea, impropia-mente calificados por sus polemistas como ‘arrianos’, calificativo que ellos rechazaban, eran tan legítimas como las que finalmente terminaron triunfando, entre otros motivos porque tenían sus fundamentos en la tradición¹⁰. En esta misma línea, Charles Pietri expone cómo las tesis de Arrio se insertan en un antiguo debate, que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo y que al mismo tiempo ilustra el esfuerzo de los teólogos por precisar la doctrina con la ayuda de los instrumentos proporcionados por la filosofía contemporánea¹¹.

Es decir, la controversia arriana no abrió sino que cerró un antiguo debate, a lo largo del cual se fue fijando la doctrina cristiana sobre la Trinidad, un Dios uno y trino. Lo prolongado del mismo es consecuencia de las dificultades que implicó conciliar la creencia en un Dios único y trascendente, es decir, infinitamente superior o mejor aún que “*sobre-pasa*” el mundo de lo creado¹², con la de un redentor, Dios y hombre, que participa por tanto del orden de las criaturas, es decir, de lo creado; esto es, con un Cristo redentor capaz de franquear la barrera entre el mundo de las realidades inteligibles y de las sensibles, poniendo así fin a la contraposición entre ambos mundos y abriendo la vía para el reencuentro del hombre con Dios, o lo que es lo mismo garantizando su salvación. Existen distintos modos de abordar el largo esfuerzo especulativo que precedió al estallido del debate arriano, a lo largo del cual muchas posiciones fueron rechazadas por heterodoxas. Personalmente me ha parecido especialmente interesante el enfoque que del mismo hace Pietri, cuyo discurso vamos a seguir de cerca, pues relega a un segundo plano la confrontación entre ortodoxia y heterodoxia para resaltar lo que considera que fue el eje vertebrador: la salvación.

Tradicionalmente, los antecedentes del debate arriano se han venido situando en el siglo tercero. Sin embargo Pietri se remonta a los primeros tiempos del cristianismo, cuando todavía procede hablar de una teología judeocristiana, pues ya entonces hicie-

¹⁰ Maraval, *op. cit.* p. 315.

¹¹ Pietri, *op. cit.*, p. 249.

¹² FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, 1979, utiliza *sobre-pasar*, *sobre-salir* para referirse a la trascendencia de Dios respecto al mundo, véase entrada Trascendencia.

ron su aparición las primeras tesis subordinacionistas. Según expone este autor, la primera reflexión judeocristiana se atuvo a un monoteísmo estricto con objeto de evitar acusaciones de diteístas (dos dioses) por parte de los judíos y, consecuentemente, tendió a presentar a Cristo en clara subordinación respecto al Padre. Así, los primeros teólogos cristianos articularon su reflexiones en torno a aquellas referencias bíblicas que presentan a Cristo como profeta; se nutrieron de la especulación judía sobre el papel de los ángeles en la creación, presentando a Cristo como el primero de los ángeles, el que vence al Diablo; e incorporaron la especulación judaica-alejandrina, especialmente la de Filón, lo que les permitió adoptar el concepto de *Logos* —palabra, verbo, razón, inteligencia— tomado de la filosofía clásica y asimilar a Cristo con el demiurgo platónico, claramente subordinado en el esquema platónico al *Nous* increado, es decir, a Dios. Estos planteamientos dieron lugar a algunas formulaciones extremas, que presentaban a Cristo como un simple hombre. Éstas fueron rechazadas con objeto de no hipotecar la salvación, pero la idea de Cristo como intermediario de Dios en la creación del mundo, que tenía como referente escriturario un pasaje del *Libro de los Proverbios* donde se presenta a la Sabiduría desempeñando este papel (8, 26-31) tampoco resultaba suficiente, pues en última instancia comprometía la unicidad de Dios¹³.

Por otra parte, esta corriente teológica entraba en confrontación con otra que ponía el énfasis en el papel irremplazable del Hijo de Dios en la salvación y que, por tanto, necesitaba que Cristo fuera plenamente divino. Sobre estos presupuestos se configuró la tesis modalista, de inspiración platónica, que desarrolló la idea de Cristo como imagen visible del Dios invisible. Sus representantes se nutrieron de referencias neotestamentarias, especialmente de las epístolas de Pablo y del evangelio de Juan (14, 9: «*El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*»), que ya contaban con un trasfondo platónico. A comienzos del siglo del siglo III, Sabelio, de probable origen libio pero establecido en Roma, terminó de fijar la teología modalista: Dios toma el aspecto o modo del Padre cuando crea el mundo, el del Hijo en la redención y el del Espíritu Santo en la santificación. Esta doctrina evitaba cualquier peligro de diteísmo y tampoco comprometía la unicidad del principio (*arjé*) divino, de ahí que también reciba el nombre de monarquianismo¹⁴. Sin embargo, aunque garantizaba la plena divinidad del Hijo, fue rechazada porque, al no establecer una clara distinción entre el Padre y el Hijo, podía hipotecar la salvación, fijada por la tradición teológica en torno a la

¹³ Pietri, *op. cit.*, p. 250.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 250-251.

encarnación del Hijo. Entre sus detractores figuraron en Roma el papa Calixto, que expulsó a Sabelio de su iglesia, e Hipólito y en Cartago Tertuliano. Sus seguidores, calificados por regla general de sabelianos, también recibieron el nombre de ‘patripasianos’, pues de dichos planteamientos se podía concluir que el Padre padeció¹⁵.

Los teólogos del siglo III trataron de superar las dificultades que entrañaban tanto las tesis subordinacionistas como las llamadas monarquianistas o modalistas. Su objetivo, como dice Pietri, no era dar con una solución ecléctica capaz de contentar a unos y otros, sino que perseguían conciliar la idea de un Dios único y trascendente con la fe en un Hijo de Dios encarnado, garante de la redención de la humanidad¹⁶. Fue entonces cuando empezaron a perfilarse con nitidez las especulaciones trinitarias. En esta tarea destacó Tertuliano, muerto en 222, que desarrolló las tesis monarquianistas con los recursos de la lógica aristotélica. El teólogo africano distinguió sin separarlos al Padre, Hijo y Espíritu Santo, personas distintas pero de una única substancia. Fórmula, que al mismo tiempo le permitió sostener con firmeza la unión del Verbo con la carne. Tertuliano, por tanto, fue quien introdujo en la especulación teológica los vocablos de persona y substancia (*substantia*), tan caros a especulación trinitaria occidental, quien también empezó a utilizar el vocablo *trinitas* y quien abrió el camino a la reflexión cristológica¹⁷.

La otra gran figura fue Orígenes, teólogo alejandrino muerto en 254, que contaba con una sólida formación filosófica, no en vano Alejandría era junto con Atenas el principal centro para los estudios de filosofía. Es más, fue de Alejandría de donde partió la reflexión filosófica que marca el inicio de una nueva corriente de pensamiento, el neoplatonismo. De este ambiente participaron, e incluso es posible que compartieran maestro¹⁸, Orígenes y el filósofo pagano Plotino, formulador de la corriente neoplatónica, circunstancias que explican los estrechos paralelismos existentes entre los sistemas de pensamiento de ambas figuras. En el tema que ahora nos ocupa, el de la especulación sobre Dios, Orígenes dio un gran impulso a la teología trinitaria, sin abandonar completamente los postulados subordinacionistas. Según su concepción el

¹⁵ Maraval, *op. cit.* p. 314. Para más detalles véase también BAUS, K.: *De la iglesia primitiva a los comienzos de la gran iglesia*, Madrid, 1966, pp. 380ss. (t. I del *Manual de Historia de la Iglesia* dirigido por H. Jedin)

¹⁶ Pietri., *op. cit.*, p. 251

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Plotino más joven que Orígenes fue discípulo de Ammonio Saccas, que quizás lo fuera también de Orígenes, Porfirio cita un condiscípulo de Plotino con el nombre de Orígenes, pero no es seguro que se trate del mismo personaje, DANÉLOU, J.: *Nueva Historia de la Iglesia*, I, De los orígenes a Gregorio el Grande, Madrid, p. 221.

Padre, principio mismo del Ser, engendra en la eternidad al Hijo, como una efusión o emanación de su gloria, que se une a él en la intimidad de un Dios único, por una suerte de retorno amoroso, que a su vez crea el Espíritu¹⁹. Este planteamiento subraya la divinidad del Hijo, pero la idea de generación a partir de un principio continuaba situando al Hijo en una posición de subordinación respecto al Padre. Las especulaciones teológico-filosóficas de Orígenes, que impartió sus enseñanzas en Alejandría y también en Cesarea de Palestina, donde se trasladó a raíz de los conflictos con su obispo hacia 231, ejercieron una gran influencia sobre los teólogos orientales y subyacen en los posteriores debates doctrinales. Sus propios postulados sirvieron para alimentar, según la observación de Pietri, las dos tendencias que se vienen resaltando, tanto la que ponía el énfasis en la identidad de las personas divinas como aquella otra que subrayaba sus diferencias e incidía en la idea de subordinación.

A mediados del siglo III estalló una primera polémica, en la que se vieron envueltos los obispos Dionisio de Alejandría (247/48-64) y Dionisio de Roma. El primero había sido acusado por algunos obispos libios seguidores de Sabelio, a los que había rebatido, ante su homónimo de Roma de sostener que el Hijo era de una substancia o esencia²⁰ diferente a la del Padre. En su intervención Dionisio de Roma se atuvo a las tesis enunciadas por Tertuliano e insistió en la idea de una Padre y un Hijo de igual sustancia, para lo que al parecer empleó el vocablo *homoousios*. Esta expresión no fue asumida por el obispo alejandrino quien, no obstante, en su tratado de refutación se mantuvo alejado de posiciones subordinacionistas y sostuvo la idea de una identidad entre el Padre y el Hijo en base a una serie de metáforas, como la de luz de luz, que luego se abrirá paso en la fórmula dogmática adoptada en Nicea. También asumió sin reservas la eternidad del Hijo: el Hijo engendrado no sólo era coeterno, sino que no hubo ningún tiempo en que Dios no fuera Padre. La ruptura entre ambas sedes no

¹⁹ Pietri, *op. cit.*, p. 251.

²⁰ El vocablo usado por Dionisio de Alejandría era *hipóstasis*, uno de las voces utilizadas en griego para persona, la otra era *prósopon*, pero *hipóstasis* fue asimismo utilizada por algunos como sinónimo de *ousía*, lo que dio lugar a grandes malentendidos, ya que esta última voz también era traducida por el vocablo latino *substantia*; en ese caso la afirmación de Dionisio de que había que distinguir tres hipóstasis divinas podía equivaler a sostener la existencia de tres dioses. Esta ambigüedad seguía vigente en tiempos de Arrio, e *hipóstasis* fue utilizada con el significado de sustancia en el símbolo de Nicea, el malentendido no se disipará hasta que Mario Victorino, en la segunda mitad del siglo IV, precise la equivalencia entre *ousía* y *substantia*, rompiendo con el antiguo binomio *hipóstasis/substantia*, precisión a la que también contribuyeron los padres capadocios; esta problemática ha atraído siempre la atención de los estudiosos, aunque sigue dando lugar a equívocos, algunos estudios recientes a los que remite Pietri (pp. 252 y 314) han contribuido a precisar la cuestión, véase también Ferrater Mora, *op. cit.* entradas: Ousía, Persona, Substantia.

llegó a producirse, pero el debate puso de relieve que existían importantes discrepancias entre la tradición alejandrina y la romana en la utilización del vocablo *homoousios*, discrepancias que cristalizarán más tarde con ocasión de la polémica arriana²¹.

Por otra parte, Orígenes también dio un gran impulso a la doctrina de la redención y en lo que concierne a la encarnación del *Logos*, sostuvo que había asumido un cuerpo y también un alma²². No es de extrañar, por tanto, que tras la polémica con Roma Dionisio de Alejandría interviniera en otra que giraba en torno al tema de la encarnación del *Logos*, en la que prestó su apoyo al episcopado sirio y palestino contra el obispo de Antioquia, Pablo de Samosata. Éste, ajeno a la tradición origenista, había retomado las tesis modalistas, que como ya se indicó soslayaban la encarnación del Hijo. Sus postulados fueron condenados en un concilio celebrado en Antioquía en 268, pero sirvieron para reavivar las especulaciones dogmáticas y en especial las cristológicas. En este contexto, hay que insertar la figura de Luciano de Antioquía, consagrado presbítero hacia 270 y que moriría mártir en 312. Luciano, continuando con el debate anterior, sostuvo con particular insistencia la unión del *Logos* con la carne —el Verbo en su encarnación no habría asumido el alma humana sino solamente el cuerpo—, de lo que se infería que el Hijo quedaba sometido a todas las pasiones del alma humana²³. Luciano de Antioquía fue un reputado maestro, que reunió en su entorno a algunas de las figuras más sobresalientes de la posterior polémica arriana, incluido el propio Arrio.

En estos debates de la segunda mitad del siglo III se encuentran las bases de la posterior polémica arriana: la firmeza de la teología profesada por Roma sobre la base de la doctrina expuesta por Tertuliano en torno a la consustancialidad del Padre y el Hijo, así como la nueva dimensión del debate teológico, donde a las cuestiones trinitarias se incorporan las cristológicas, tema que pasó al primer plano con Pablo de Samosata y Luciano de Antioquía. Por otra parte, discípulos de Luciano además de Arrio, fueron también los otros dos grandes protagonistas de la polémica arriana

²¹ Para esta polémica Pietri, 252-253 y también K. Baus, *op. cit.*, pp. 384-385.

²² Las almas para Orígenes eran criaturas espirituales, esencias lógicas preexistentes a la materia, a la que se habrían visto confinadas por un mal uso de su libertad, organizándose en tres categorías conforme a la gravedad de su falta: ángeles, hombres y demonios. Con su encarnación el Hijo habría traído a los hombres la revelación, que actuaría como fuerza reeducadora, permitiendo a las almas hacer un buen uso de su libertad y así reencontrarse con Dios. Para estas cuestiones véase SIMON, M. y BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Barcelona, 1972, pp. 106-107.

²³ Pietri, *op. cit.*, pp. 253-254.

en su primera etapa, Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia, que primero había sido obispo de Beritus (Beirut), sostenedores de Arrio cuando fue expulsado de la sede alejandrina y valedores de la tesis subordinacionistas tras su condena en Nicea.

A estas consideraciones se puede añadir que los antecedentes de la polémica arriana, al margen de su interés para esclarecer ésta, permiten superar la visión tradicional que consideraba la citada controversia como algo específico de la cristiandad Oriental y prácticamente ajeno a la Occidental. Es indudable que el debate arriano en su primera etapa se vivió más intensamente en las diócesis de Egipto y Oriente, pero a la vista de lo expuesto, sobre la participación de Roma y de los teólogos africanos en las fases previas del debate se puede concluir que la cristiandad occidental estuvo igualmente concernida. El tema de la salvación era algo que alcanzaba a todos y también el nuevo tema que empezaba a suscitarse: el de un Dios Hijo sometido a las pasiones humanas, en especial al sufrimiento, algo que entraba en contradicción con la Divinidad, pues ésta como supremo bien no podía padecer.

Antes de pasar a las tesis de Arrio, vamos a detenernos someramente en la situación que atravesaba la iglesia de Alejandría. En el momento de estallar la polémica, hacia 318, la iglesia de Alejandría y en general las iglesias de Egipto, se hallaban divididas por el cisma *meliciano*. Tradicionalmente se ha venido vinculando este cisma, que había estallado en plena persecución de Diocleciano, con las distintas posiciones sostenidas durante su estancia en prisión por el obispo Pedro de Alejandría, que luego sufrió martirio en 311, y el obispo del alto Egipto Melicio de Licópolis, más tarde deportado a las minas de Palestina, sobre la disciplina a seguir en la reintegración de los *lapsi*; es decir, de aquellos que no se habían mantenido firmes en la defensa de su fe. Sin embargo estudios recientes, entre los que sobresale la obra de Annik Martin sobre Atanasio y la iglesia de Alejandría en el siglo IV, sugieren que tras el conflicto disciplinar se esconde el rechazo del obispo disidente, Melicio, y de sus seguidores a la tutela que venía ejerciendo la iglesia de Alejandría sobre el conjunto de las iglesias egipcias²⁴. Desde esta perspectiva se entiende mejor que Melicio, al regreso de su confinamiento se mantuviera en ruptura con la iglesia de Alejandría, a pesar de sus coincidencias en materia de disciplina con el nuevo titular de la sede, Alejandro, y que además continuara ordenando obispos por todo Egipto. También se ha podido constatar que, frente a lo argumentado ya en el siglo V por Sozomeno y que desde enton-

²⁴ MARTIN, A.: *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma, 1996, p. 298.

ces se había venido manteniendo, no existió connivencia entre los melicianos y Arrio, sino que por el contrario fueron aquellos los primeros en denunciar las tesis de éste ante su obispo Alejandro²⁵. Es decir, que en el momento del estallido del conflicto, el debate arriano, frente a lo sostenido tradicionalmente, se movió en parámetros exclusivamente doctrinales. De todos modos, la predicación de Arrio, que debió ser ordenado presbítero por el inmediato sucesor de Pedro, Aquilas, o bien algo más tarde por Alejandro, se inició en un clima de contestación a la autoridad del obispo de Alejandría, circunstancia que sí condicionará el futuro del debate.

Las tesis sostenidas por el presbítero alenjandrino Arrio, originario de Libia y que se había formado en Antioquía junto a Luciano, vinieron a dar un nuevo impulso a las tesis subordinacionistas. Arrio, en la carta que escribió a su obispo Alejandro, poco después de su expulsión de la ciudad tras su condena por un concilio alejandrino, comenzaba sosteniendo su creencia en un Dios único y trascendente: «*un Dios, el único ingénito, único eterno, único sin principio . . . único sabio, único bueno, . . . inmutable, e inalterable. . .*»; a continuación proclamaba su fe en un Hijo *unigénito*, engendrado por el Padre antes de todos los tiempos «*por medio del cual ha hecho los siglos y todas las cosas*», del que también decía que no era «*eterno ni coeterno*», sino que había «*sido creado por voluntad del Padre*»²⁶. Con estas dos últimas afirmaciones Arrio se situaba en un subordinacionismo estricto y marcaba, como señala Pietri, un punto de inflexión respecto a la tradición alejandrina más reciente que, en conformidad con los postulados sostenidos por Orígenes y retomados por el obispo Dionisio, era defensora de un Hijo emanación natural del Padre y consecuentemente de un Dios siempre Padre²⁷. Un segundo punto de inflexión venía dado por su afirmación, en este caso recogida en la *Thalia*, de que el Padre había creado al Hijo de la nada, lo que hacía del Hijo una criatura, no obstante muy superior al resto, pues también sostenía en conformidad con la tradición teológico-filosófica que por su intermediación había sido creado el mundo:

«El Dios no siempre fue Padre; sino que alguna vez el Dios estaba solo sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. No siempre existió el Hijo; porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada, y siendo todas las cosas criaturas y

²⁵ *Ibid.*, p. 279.

²⁶ Esta epístola se ha transmitido a través del *De Synodis* de Atanasio y del *Panarion* de Epifanio, el texto que aquí se reproduce procede de los apéndices documentales incorporados por I. Ortiz de Urbina en su obra *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, pp. 254-255.

²⁷ Pietri, p. 259.

obras, también el Verbo del Dios fue hecho de la nada, y alguna vez no existía; ni existía antes de ser hecho, sino que también él tuvo principio al ser creado. Porque Dios estaba sólo y no existían aún el Verbo y la Sabiduría. Más tarde, cuando quiso crearnos, entonces hizo a uno y lo llamó Verbo y Sabiduría e Hijo, para crearnos a nosotros por su medio...»²⁸.

Suele insistirse en que el subordinacionismo de Arrio es consecuencia de su estricto monoteísmo, que exigía que la esencia del Dios único se mantuviera concentrada e indivisible, pero sin duda es también deudor de sus tesis sobre la encarnación, ya que el presbítero alejandrino insistía en un *Logos* que anima la carne de Cristo y sufre todas las pasiones de un alma humana, en la línea de lo sostenido por su maestro Luciano de Antioquía. Arrio, en las últimas líneas de su carta a Alejandro, con objeto de hacer aún más explícitas sus tesis, rechazaba de manera expresa tanto las propuestas consubstantialistas como las que subrayan en la idea de emisión o emanación, diciendo que ambas remiten a un Padre que sería «...algo compuesto y divisible y mudable... [que] vendría a padecer en un cuerpo»²⁹, circunstancia esta última que entra en flagrante contradicción con la noción de Dios como supremo bien.

Parece oportuno señalar que en las especulaciones subordinacionistas de Arrio debió también influir la nueva corriente neoplatónica, que desde su formulación por Plotino venía sosteniendo la existencia de una tríada divina —el Uno, el Espíritu y el Alma— en relación interna de subordinación. En el caso de Plotino el paso de la mónada a la tríada divina estuvo en gran parte determinado por la necesidad de resolver el problema del mal, abordado por él como una imperfección del bien. En definitiva, aunque la idea de culpa y de redención sea ajena al pensamiento de Plotino, ambos autores coinciden en presentar a Dios como un bien absoluto que no puede estar en contacto con el mal: para Arrio el bien absoluto no puede padecer, es decir, no puede estar sometido al mal; para Plotino el bien absoluto no puede crear lo imperfectamente bueno, y por ello remite la creación de la materia al Alma, que al estar situada en el grado inferior de la tríada ya era imperfectamente buena.

²⁸ Este y otros fragmentos de la *Thalia* se han transmitido a través de la *Apología contra los arrianos* de Atanasio; reproducimos aquí la traducción de Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p. 256, el original en Migne, *Patr. Gr.*, XXXVI, 21-24; véase también J. Quasten, *op. cit.*, pp. 18-19, que recoge un texto muy similar al citado, pero con variantes, transmitido a través de una de las cartas del obispo Alejandro.

²⁹ Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p. 255.

Estas tesis de Arrio que se completaban con su idea de un Espíritu perteneciente al orden de las criaturas, el primero en ser creado por el Hijo engendrado, fueron primero censuradas por el obispo Alejandro y, más tarde, condenadas en un concilio celebrado en torno a 320 en Alejandría. Éste congregó a más de cien padres venidos de todas las iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis que, ante la negativa de Arrio a retractarse, terminó excomulgándolo, medida que también alcanzó a varios presbíteros y diáconos alejandrinos y a dos obispos libios, siendo a continuación expulsado de la ciudad. Entonces Arrio, que ya con ocasión de los primeros conflictos con su obispo había mantenido intercambio epistolar con sus antiguos discípulos Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia, se trasladó a Palestina donde fue acogido por el obispo de Cesarea, pasando más tarde a Nicomedia donde terminó instalándose. A pesar de las cartas remitidas por Alejandro a sus colegas denunciando los errores de Arrio e instándoles a no admitirlos en su comunión, Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea no sólo mantuvieron su apoyo, sino que reunieron sendos concilios en Bitinia y Palestina, que admitieron a Arrio en su seno. Todo ello estuvo acompañado de un encendido intercambio epistolar y generó una gran tensión entre las distintas iglesias de Oriente, pues más allá de las cuestiones doctrinales en debate estas intervenciones eran contrarias a la disciplina eclesiástica, contraria a que las sentencias de excomunión fueran revocadas por instancias ajenas a las que las promulgó, tema que será abordado y escrupulosamente regulado en Nicea³⁰. Todas estas tensiones y enfrentamientos cristalizaron a la hora de cubrir la vacante de la sede de Antioquía, a la que fue promovido Eustacio, quien reunió un concilio provincial en 324, donde se condenaron las tesis de Arrio y además se excomulgó entre otros a Eusebio de Cesarea por negarse a acatar sus conclusiones.

Este clima enrarecido fue el que se encontró Constantino cuando, tras su victoria sobre Licinio en septiembre de 324, extendió su poder sobre Oriente, poniendo fin a las constantes guerras civiles que venían desangrando el Imperio desde la abdicación de Diocleciano en 305. Es decir, en un momento en que el poder imperial, una vez

³⁰ «Por lo que hace a los excomulgados clérigos o laicos, la sentencia tenga vigencia para los obispos de cada provincia según el canon que prescribe que los rechazados por unos no sean admitidos por los otros. Téngase en cuenta sin embargo que ni la estrechez del espíritu... ni sentimiento alguno de rencor hayan inducido al obispo a esa excomunión. Y para que esto pueda averiguarse... que en cada provincia se tenga cada [año dos sínodos] para que, reunidos en común todos los obispos de la provincia examinen esas cuestiones y así por todos se reconozca que los suspendidos han sido excomulgados razonablemente por el obispo, a no ser que la mayoría de los obispos no parezca que es de preferir una sentencia más benigna...», Nicea, canon 5; la traducción castellana en Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p. 263, las palabras entre corchetes sustituyen las que aparecen en ese texto —cada dos años un sínodo— fruto sin duda de un error tipográfico.

lograda la reunificación, era especialmente sensible a cualquier síntoma de división. En este contexto, tras una infructuosa intervención de Osio de Córdoba, que se desplazó a Alejandría portando una carta imperial destinada a restablecer la concordia, fue convocado el concilio de Nicea por iniciativa imperial. Esta asamblea viene siendo considerada como el primer concilio ecuménico, siguiendo la expresión utilizada por Eusebio de Cesárea en su *Vita Constantini*. No obstante, ésta cuenta con el interesante precedente del concilio de Arlés de 314, convocado por Constantino con objeto de poner fin al problema donatista y en el que estuvieron representadas iglesias de todas las provincias occidentales, es decir, de todas las sometidas a su imperio³¹. Por otra parte, Schwartz, editor y estudioso de las fuentes relativas al concilio niceno lo calificó de imperial (*Reichskonzil*)³², expresión que está más en consonancia con las circunstancias que rodearon su celebración. Como es sabido, el concilio fue convocado por Constantino, que otorgó a los padres el privilegio de disponer de los medios de desplazamiento reservados a los agentes del imperio; la asamblea se celebró en el palacio imperial y su apertura el 25 de mayo de 325 corrió a cargo del emperador, que dirigió una alocución a la asamblea instándole a restablecer la concordia, si bien Constantino cedió a continuación su presidencia a un eclesiástico, probablemente Osio de Córdoba primer firmante de las actas nicenas. Pietri también señala que durante el desarrollo de las sesiones, cuando el emperador estaba ausente, un alto funcionario imperial permanecía controlando los debates y las votaciones de los Padres³³.

Nicea contó con la asistencia de más de 250 padres, mayoritariamente orientales, pues a pesar de las facilidades otorgadas por Constantino sólo estuvieron presentes cinco obispos occidentales, venidos de Hispania, las Galias, Italia, África y Panonia, más dos presbíteros en representación del papa Silvestre. A partir de esta escasa presencia de prelados occidentales tradicionalmente se ha venido argumentando que la cristiandad occidental, al menos en estos primeros momentos, no debió sentirse especialmente preocupada por la controversia, argumento que retoma Maraval³⁴. La numerosa asistencia de padres orientales garantizó la presencia de las principales corrientes teológicas del momento. No obstante, las posiciones subordinacionistas estaban

³¹ Rasgo que ya fue subrayado por Hefele, Ch.J.: *A History of the Christian Councils*, Edimburgo, 1894, reimpresión reprografiada, Nueva York, 1972, p. 181.

³² Citado por Pietri, p. 264, nota 68.

³³ *Ibid.*, p. 266.

³⁴ Maraval retoma esta argumentación, *op. cit.*, p. 318

en minoría. Arrio y sus seguidores eran claramente minoritarios, aunque tenían un eficaz portavoz en Eusebio de Nicomedia, obispo de la ciudad que venía ejerciendo de residencia imperial en Oriente desde tiempos de Diocleciano; también contaban con el apoyo de Eusebio de Cesarea, que encabezaba una corriente con posiciones subordinacionistas moderadas. Sin embargo, la asamblea estaba dominada por Alejandro y Osio, que reunieron en su entorno a todos los obispos orientales que se habían venido manifestando contra Arrio, entre ellos a Eustacio de Antioquía y Macario de Jerusalén; por último, las posiciones antisubordinacionistas más extremas estuvieron representadas por Marcelo de Ancira³⁵.

El desarrollo de la asamblea, que desde sus primeras sesiones rechazó las tesis de Arrio, y la fórmula dogmática allí elaborada son un reflejo de esa distribución. El símbolo de fe adoptado en Nicea contiene expresiones y vocablos para definir la relación entre el Padre y el Hijo —«engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero... consustancial (*homoousios*) al Padre»— destinados a subrayar la plena divinidad del Hijo y a refutar toda idea de subordinación. La mayoría de los enunciados estaban asumidos por la tradición, de hecho se tomó como base el credo de la iglesia de Cesarea. Pero incorporaba una novedad significativa, la inclusión de *homoousios*, resultado de la transposición al griego de la expresión *eiusdem substantiae* (de igual sustancia/*ousía*) utilizada por las iglesias latinas desde los tiempos de Tertuliano. Según cuenta Eusebio de Cesarea, su inserción fue promovida directamente por el emperador, quizá por indicación de Osio de Córdoba, aunque recientemente se viene argumentando que también pudo ser fruto de un compromiso entre los subordinacionistas moderados y el grupo de obispos de Asia Menor liderado por Marcelo de Ancira, de tendencias sabelianas o modalistas³⁶. En todo caso, los enunciados de Nicea estuvieron claramente dirigidos contra los arrianos y el símbolo concluye con la condena expresa de algunos de sus postulados:

«Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible,

y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, Unigénito engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de verdadero Dios, engendrado, que no hecho, consustancial [*homoousios*] al Padre, por quien todo fue hecho, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra,

³⁵ Pietri, *op. cit.*, p. 267.

³⁶ Maraval, *op. cit.*, pp. 319-320.

quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos,
y en el Espíritu Santo.

Y a los que dicen: “Alguna vez no existía” y “no existía antes de ser engendrado” y “fue hecho de la nada” o dicen que el Hijo de Dios es de diversa hipóstasis o esencia (*ousía*), o creado o mudable o alterable, los anatematiza la Iglesia católica y apostólica »³⁷.

Esta exposición doctrinal fue asumida por la totalidad de los presentes y sólo Arrio más los dos obispos libios vinculados a él desde los inicios de la controversia dejaron de firmar las actas. Es indudable que el explícito apoyo prestado por Constantino al nuevo símbolo de fe, a cuya formulación como se ha visto no fue ajeno, determinó el posicionamiento final de muchos de los padres. Por otra parte, las firmas fueron recogidas por funcionarios imperiales, y el escritor Filostargio refiere que quince obispos filoarrianos fueron impelidos a firmarlas bajo la amenaza de ser condenados al destierro³⁸. No obstante, la decidida y constante intervención imperial — el emperador volvió a dirigirse a los obispos antes de su partida instándoles a mantener la concordia— no logró zanjar el debate. Desde perspectivas exclusivamente doctrinales, la inserción de la expresión *homoousios* estaba llamada necesariamente a levantar recelos, pues no era lo mismo plantear la identidad de las personas divinas, tal como venía asumiendo la teología de tradición origenista, que propugnar que la sustancia o esencia divina fuera divisible. Estos recelos ya se habían puesto de manifiesto a raíz de la polémica sostenida, a mediados del siglo III, por Dionisio de Alejandría con su homónimo de Roma y, en vísperas de concilio niceno, Eusebio de Nicomedia, el líder de los arrianistas más comprometidos, se había manifestado contrario a su uso. Además el citado vocablo tenía en su contra que era un término de extracción filosófica y no bíblica. Por otra parte, la solución doctrinal, con independencia de su mayor o menor acogida y acierto, tampoco bastaba para reintroducir la armonía entre las distintas sedes que se habían visto mezcladas en el proceso.

³⁷ Ortiz de Urbina, *op. cit.*, pp. 70-71.

³⁸ Testimonio citado por BAUS, K. y EWIG, E.: *La iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Madrid, 1980, p. 59 (T. II, del *Manual de Historia de la Iglesia* dirigido por H. Jedin)

El aparente consenso no tardó en romperse. Sólo a los dos años de cerrarse el concilio se celebró un pequeño sínodo en Nicea, o quizás en Nicomedia, destinado a acallar la reapertura de la polémica. Sínodo al que Arrio hizo llegar una nueva profesión de fe, que fue aceptada como ortodoxa y que llevó a Constantino a levantarle el exilio³⁹. De esta medida también se beneficiaron en 328 Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, que si bien en principio firmaron las actas del concilio niceno y acataron sus soluciones, más tarde volvieron a sus antiguas posiciones y fueron condenados al exilio. A partir de la rehabilitación de Arrio y Eusebio de Nicomedia se asiste a una paulatina recuperación de los subordinacionistas moderados bajo el liderazgo de este último y el sostén teológico de Eusebio de Cesarea. En esta fase, que se prolongó hasta la muerte de Constantino en 337, no llegó a revocarse la fórmula adoptada en Nicea, pero sus más significados defensores —Eustacio de Antioquía, Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira— fueron depuestos⁴⁰.

Atanasio (328-373), que había acudido a Nicea acompañando a su obispo Alejandro, al que luego sucedió en 328, fue uno de los más firmes, pero también de los más apasionados y virulentos defensores del símbolo allí suscrito. Sin embargo, en su deposición los factores doctrinales se conjugaron con otros de índole disciplinar, que fueron los que terminaron primando. Cuando Atanasio se convirtió en titular de la sede, Nicea había sancionado el debate en contra de Arrio y también se había pronunciado sobre los *melicianos* regulando su reintegración. Sin embargo éstos, pese a la muerte de su líder y del importante refrendo otorgado en Nicea a la primacía de la sede alejandrina —«*Que las antiguas costumbres sigan en vigor en Egipto y Libia y Pentápolis, de suerte que el obispo de Alejandría tenga autoridad sobre todos ellos*»⁴¹— seguían cuestionando esta centralización o al menos las restricciones impuestas por Atanasio a los obispos ordenados por Melicio, que fueron colocados bajo la tutela de sus colegas católicos⁴². La oposición de Atanasio tanto a la reintegración de Arrio, pese a las sugerencias imperiales, como a las reclamaciones de los melicianos fue lo que terminó provocando su deposición en el concilio de Tiro de 335. Un concilio que también fue convocado por el emperador y que estuvo sometido a la supervisión del gobernador de Siria. Fue una magna asamblea, que congregó a un gran número de obispos egipcios, palestinos y

³⁹ Tradicionalmente se venía situando el final de exilio de Arrio en 334, pero estudios recientes han permitido retrotraer la fecha al 327-328, véase Pietri, *op. cit.*, pp. 275 y Maraval, p. 321.

⁴⁰ Una síntesis detallada en Maraval, *op. cit.*, p. 322.

⁴¹ Ortiz de Urbina, *op. cit.*, 263.

⁴² Pietri, *op. cit.*, p. 280.

sirios, más algunos pónicos, anatolios, y también ilirios, entre los que figuran dos jóvenes prelados Valente de Mursa y Ursacio de Singidinum, futuros consejeros de Constantino. El concilio examinó las acusaciones de los melicianos y terminó deponeciendo a Atanasio, si bien en ausencia de éste, que abandonó el concilio para dirigirse a Constantinopla, tratando de lograr el favor del emperador frente a sus adversarios.

Sin embargo, la victoria será para estos últimos. El concilio trasladó su sede a Jerusalén, donde los padres, tras participar en la solemne dedicación de la basílica del Santo Sepulcro y también celebrar el trigésimo aniversario de la subida al trono de Constantino, rehabilitaron a Arrio, cuya sentencia de excomunión acababa de ser levantada por propio emperador, si bien su muerte le impidió incorporarse a la asamblea y participar de las celebraciones⁴³. La victoria se completó, con la ratificación imperial de la deposición de Atanasio, tras un nuevo debate en la corte, y su envío al exilio en Tréveris; más la condena y deposición de Marcelo de Ancira, que fue acusado de sabelianismo, en un nuevo sínodo de los obispos tracios y pónicos, reunido en 336. Victoria incompleta, pues no se derogó el símbolo de fe adoptado en Nicea, aunque muchas de las iglesias orientales en los años que siguieron a la muerte de Constantino en 337 obviaron algunos de sus enunciados.

En todo este proceso, el papel del emperador fue crucial, empezando por el propio concilio de Nicea, que como se ha dicho mereció el calificativo de concilio imperial por parte de Schwartz. Es indudable que la orientación antisubordinacionista que desde las primeras sesiones tomó el concilio se vio favorecida por el decantamiento preliminar de Constantino, que sin duda fue quien promovió a Osio, favorable a las tesis de Alejandro, a la presidencia de la asamblea. La propia fórmula dogmática allí aprobada contó con su intervención. La posterior recuperación de los subordinacionistas fue también posible gracias al apoyo imperial, pues como se ha visto el decisivo concilio de Tiro de 335 fue también fue convocado por Constantino y, aunque la completa rehabilitación de Arrio no tuvo lugar hasta esa fecha, desde mucho antes el emperador se ocupó de impulsarla. Este cambio de actitud pudo ser producto de una reflexión teológica, pero sobre todo parece determinado por el flagrante fracaso del símbolo niceno como elemento de cohesión. Por otra parte, los sectores enfrentados no dudaron en acudir a Constantinopla, buscando la intervención imperial con el fin de lograr una unidad, que el clero cristiano también anhelaba.

⁴³ *Ibid*, p. 285.

Este protagonismo imperial, aunque hace tiempo que ha dejado de ser considerado una mera injerencia, no ha sido todavía suficientemente esclarecido. En mi opinión, no se ha prestado suficiente atención al título que según refiere Eusebio se atribuyó Constantino, *obispo para los asuntos de fuera* (*episkopós tôn ektós*)⁴⁴, en el transcurso de la cena de recepción ofrecida a los obispos venidos a Nicea. Su significado sigue resultando enigmático, pero en todo caso parece reflejar la reclamación de una condición de obispo extraordinario, no tanto *hacia el exterior* del imperio, como a veces se ha querido entender de forma algo literal, como, entiendo yo, hacia el exterior de cada una de las respectivas iglesias episcopales, lo que equivale a decir por encima de todas ellas. Sin duda, Constantino estaría reclamando el ejercicio de un papel tutelar y al tiempo rector sobre el conjunto de las iglesias episcopales. Éstas, al haberse constituido sobre la base de los cuadros administrativos romanos —iglesias urbanas, concilios provinciales—, tenían una estructura eminentemente federal, con tan sólo algunos principios jerarquizadores, igualmente inspirados en la administración romana, como es el caso de la tutela ejercida por los obispos de Alejandría sobre todas las iglesias de la diócesis de Egipto. Si el marco que proporcionaban las diócesis podía servir para introducir nuevos elementos estructurales —en Nicea también se sancionó la tutela de Roma sobre la diócesis de Italia suburbicaria y la de Antioquía sobre la de Oriente—, de igual modo podía hacerlo esa demarcación superior que integraba a todas ellas, el imperio a cuya cabeza se encontraba el emperador.

En todo caso, este papel tutelar y rector es el que desempeñó Constantino y el que mejor podía acomodarse a las funciones religiosas que de forma tradicional venían desempeñando los emperadores, tal como refleja su título de *Pontifex maximus*, unas funciones que corrían paralelas a la sacralización de la figura imperial, todavía muy tímida en tiempos de Augusto, pero que se había visto extraordinariamente reforzada con Diocleciano, quien adoptó el sobrenombre de Júpiter, es decir, del Dios situado en la cúspide del panteón clásico. Ese papel rector no solo fue reclamado por Constantino, sino que los propios eclesiásticos, además de solicitar su permanente intervención, contribuyeron a definirlo teóricamente. El obispo Eusebio de Cesarea, en el discurso conmemorativo de las *tricenalia* de Constantino (Jerusalén 335) desarrolló una reflexión teológico-política, que hacía del imperio terrestre un trasunto del reino del cielo y que también trasponía la suprema autoridad de Dios allí reinante a

⁴⁴ EUSEBIO: *Vita Constantini*, 4, 24.

la esfera del imperio; el emperador, que habría recibido del Padre a través del *Logos*-Cristo su soberanía y sus virtudes de gobernante, tendría como principal misión conducir a la humanidad al reconocimiento del verdadero Dios y contribuir a la realización de los planes divinos, tareas que para Eusebio elevaban al emperador a la categoría de representante de Dios en la tierra⁴⁵.

Desde este punto de vista, quizás pueda entenderse mejor el posterior posicionamiento, esta vez claramente subordinacionista de su hijo Constancio, una vez que quedó como única figura imperial en 353, tras derrotar al usurpador Magnencio. Brown apuntaba que para entonces los miembros de la familia imperial ya contaban con una formación cristiana, por lo que no habría que descartar que la opción decidida de Constancio —en cuya formación intervino Eusebio de Cesarea— a favor de los subordinacionistas no fuera fruto de su propia reflexión teológica. En la concepción subordinacionista el Hijo era un reflejo de Dios, pero no era posible que fuera Dios, pues la esencia única del Dios Uno debía mantenerse concentrada y trascendente, mientras que Cristo era considerado el intermediario divino, el demiurgo de los platónicos. Esta concepción pudo resultar especialmente atractiva al círculo imperial, pues permitía desarrollar plenamente la nueva teología política: si Cristo era considerado un representante de Dios, a su vez el emperador, es decir, Constancio, podía reclamar ser el representante de Cristo⁴⁶.

Mientras que vivió Constante, que se mantuvo fiel a la fe de Nicea, el empuje del subordinacionismo quedó limitado a Oriente, donde el principal valedor del credo niceno, el obispo Atanasio de Alejandría, fue de nuevo condenado al exilio. Pero tras la reunificación del imperio por Constancio se asiste a un triunfo general de las tesis subordinacionistas, tarea en la que el emperador puso especial empeño. En una primera fase, la cristiandad latina se plegó a los intereses imperiales y se alineó con las tesis subordinacionistas, que se habían abierto paso en Oriente en la etapa anterior (concilios de Arlés 553, Milán 553 y Beziers 556). La reunificación del imperio hacía inviable que siguiera perpetuándose la dualidad de credos y además, tal como se ha expuesto, las tesis subordinacionistas se adaptaban mejor a la reflexión teológico-política de Constancio. A continuación, se abrió una compleja etapa liderada por dos obispos latinos del ilírico vinculados de antiguo al subordinacionismo, los consejeros imperiales

⁴⁵ K. Baus y E. Ewig, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁶ P. Brown, *op. cit.*, p. 108.

Valente de Mursa y Ursacio de Singidinum, donde se alternaron fórmulas dogmáticas claramente subordinacionistas (sínodo de Sirmium de 357) con otras más próximas a la doctrina niceísta (Sirmium 358). Estas oscilaciones eran resultado del nuevo auge adquirido por la querella. La política de Constancio había provocado una fructífera renovación de las especulaciones doctrinales, que seguían tratando de resolver los antiguos retos y en la que participaron tanto teólogos orientales como occidentales.

En Oriente surgieron nuevos defensores de un Dios por definición inengendrado (*anomoios*) y un Hijo engendrado, sometido al cambio y consecuentemente inferior, y de una esencia diferente a la del Padre. Esta teología, que recibió el nombre de *anomeana*, fue duramente combatida por los teólogos de tradición origenista, los mismos que se habían opuesto y se seguían oponiendo a un Hijo consustancial (*homoousios*) al Padre, pero que coincidían con los niceístas en sostener la condición divina del Hijo. En el desarrollo de sus especulaciones éstos proclamaron que Padre e Hijo eran de una sustancia semejante (*homoiousios*), por lo que esta corriente fue calificada de *homoiousiana*. En lo que respecta a Occidente, Mario Victorino, filósofo neoplatónico convertido al cristianismo, desarrolló la teología trinitaria partiendo de la fórmula establecida en Nicea, pero precisando sus contenidos y su vocabulario. Él fue quien disipó los equívocos que desde mediados del siglo III venía generando el uso por parte de los teólogos griegos del vocablo *hipóstasis* (persona) para designar a las tres personas divinas, estableciendo la equivalencia de *ousía* con *substantia* y rompiendo con el antiguo binomio *hipóstasis/substantia*⁴⁷. Otra aportación significativa fue la realizada por Hilario de Poitiers, que durante su exilio en Frigia (había sido condenado en Beziers por mantener su apoyo al símbolo niceno) se ocupó de sistematizar la tradición teológica occidental y de reunir un completo soporte escriturario en defensa de la divinidad del Hijo. Pero, Hilario también se abrió a la teología oriental reencontrándose con la nueva corriente *homoiousiana*, ya muy apartada del primitivo arrianismo, llegando a equiparar en su ortodoxia el tantas veces cuestionado *homoousios* (de igual sustancia) de la teología latina con el nuevo enunciado de *homoiousios* (de semejante sustancia) propuesto por aquella⁴⁸.

Finalmente en 359 el emperador convocó un concilio ecuménico, que terminó reuniendo separadamente a los occidentales en Rímini y a los orientales en Seleucia, si bien unos y otros trabajaron sobre una misma fórmula doctrinal que había sido

⁴⁷ Véase supra nota 20.

⁴⁸ Pietri, *op. cit.*, pp. 313-17.

previamente elaborada por una comisión designada por Constancio, el llamado *Credo datado*. Se trataba de una fórmula de compromiso, que, por una parte, admitió la generación eterna del Hijo y, por otra, rechazó formalmente el término *ousía* (substancia) y sus compuestos *homoousios* y *homoiousios*, optando por afirmar simplemente que el Hijo era *homoios* (semejante) al Padre⁴⁹. Tras complejas deliberaciones, que incluso provocaron la suspensión temporal del concilio de Rímini mientras dos delegaciones de signo contrario trataban de atraer el apoyo imperial a sus respectivas posiciones, los padres latinos terminaron por asumir el nuevo credo y otro tanto hicieron los griegos reunidos en Seleucia. La nueva doctrina calificada de *homoiana* fue, por último, ratificada en un nuevo concilio reunido en Constantinopla a comienzos de 360, dando lugar al nacimiento al llamado arrianismo histórico. Es decir, el que adaptaron los bárbaros, pues fue la fórmula que el obispo Ulfilas, presente el concilio de Constantinopla difundió. Antes del cierre de las sesiones, el concilio envió el nuevo símbolo de fe a todos los obispos de la cristiandad, que fue respaldado por un edicto imperial imponiendo su aceptación⁵⁰.

Tras la muerte de Constancio en 361, la libertad religiosa proclamada por su sucesor Juliano y la vuelta de los exiliados permitieron la recuperación de los niceístas. A su muerte, Valentiniano mantuvo una política poco intervencionista en un Occidente mayoritariamente niceísta, mientras que en Oriente donde reinaba un panorama más confuso, Valente se inclinó por la vía media, la *homoiousiana*. Al mismo tiempo, bajo el impulso de Basilio de Cesarea de Capadocia, que logró reunir en su entorno a niceístas y *homoiousianos*, se fue abriendo paso la definición de una nueva fórmula doctrinal (*mía ousía, treis hypostaseis*) similar a la sostenida por la cristiandad latina (*una substantia, tres personae*)⁵¹. Finalmente, la muerte de Valente en la batalla de Adrianópolis contra los godos, que se alzaron con la victoria, y la subida al trono imperial de Teodosio, un general de origen hispano de tradición niceísta, prepararon el camino para la reunificación de la cristiandad bajo el credo niceno a partir de su asunción por el concilio de Constantinopla de 381⁵². Esta asamblea, aunque tenida por ecuménica, sólo congregó

⁴⁹ Maraval, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁰ Según hace constar J. Hefele (*op. cit.*, vol. II, p. 275 nota 1) en base a los testimonios de Sozomeno (IV. 26) y Sócrates (II, 43).

⁵¹ Maraval, *op. cit.*, p. 340.

⁵² Del símbolo aprobado en Constantinopla no ha conservado noticia contemporánea, pero se tiene por tal el que incorporaron a sus actas los padres reunidos en Calcedonia bajo el epígrafe “Símbolo de los 150 padres de Constantinopla”, la actual discusión sobre este tema en K. Baus, E. Ewig, *op. cit.*, p. 118-119.

a los padres orientales, los únicos en ser convocados por el emperador. En esta ocasión, de nuevo la posición imperial fue determinante, ya que un año antes de la celebración del concilio un edicto imperial, promulgado por Teodosio el 28 febrero de 380 en Tesalónica, zanjaba la citada controversia a favor del citado símbolo. En el mismo, Teodosio proclamó la necesaria adhesión al credo sostenido por los obispos Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría, y a la creencia «*en una sola divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo con la misma majestad y santa Trinidad*», evitando todavía cualquier referencia al término *ousía*⁵³. Esta medida se vio acompañada de la promoción a la cátedra episcopal de Constantinopla del capadocio Gregorio, obispo de Nacianzo, que desde hacía unos meses venía haciéndose cargo de la comunidad niceísta de la capital, una vez que el emperador expulsó de la misma al obispo *homoiano* Demófilo.

Con esta apretada exposición de la segunda etapa de la controversia arriana he querido sobre todo poner de relieve la existencia de una misma línea conductora en las intervenciones imperiales, tradicionalmente ensalzadas cuando remiten a Constantino y Teodosio, los campeones de la ortodoxia, y peor valoradas en el caso de Constancio y Valente. De hecho, todas remiten a una misma concepción político-religiosa, la de un poder que tiene su origen en la divinidad, al igual que todo lo creado, y que los emperadores ejercen por delegación como representantes de Cristo. Es decir, del Hijo, del intermediario entre Dios y el orden de las criaturas, entre el mundo visible e invisible. Los descendientes de Constantino no volvieron a utilizar el título de *obispo para los asuntos de fuera*, pero continuaron ejerciendo ese papel rector que asumió el fundador de la dinastía constantiniana. Por otra parte, la irrupción de los teólogos occidentales en la controversia pone de relieve ese interés que el contenido último del debate —la salvación— tenía para el conjunto de la cristiandad. La reactivación de la querrela dio también la oportunidad al desarrollo del discurso teológico y a la apertura de nuevas vías de contacto entre antiguas posiciones enfrentadas. El hecho de que en la solución final del debate se impusiera la doctrina que propugnaba una “igual sustancia” para las tres personas divinas, sobre la *homoiana*, asumida en Rímmini-Seleucia-Constantinopla, o la *homoiusiana* sostenida por Valente, fue sobre todo consecuencia de las circunstancias políticas.

⁵³ Edicto de Tesalónica, *Codex Theodosianus*, XVI, 1.2; reproducimos aquí la traducción castellana que propone A. Lator Ros, Jedin (dir.) *Manual de Historia de la Iglesia*. II. *La iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, p. 114.

En esta segunda etapa, la participación de la población de las ciudades fue especialmente activa: Atanasio fue recibido triunfalmente en Alejandría a la vuelta de su segundo exilio en 346 y, más tarde, la población alejandrina no sólo impidió su detención en 356 sino que terminó forzando la retirada en 358 de su sustituto Jorge el capadocio. Otras ciudades también conocieron motines urbanos, unas veces provocados por la deposición de sus líderes espirituales y su sustitución por obispos afines a las nuevas formulaciones dogmáticas, otras simplemente como reacción a esas innovaciones. Su adhesión a unas u otras fórmulas doctrinales, quizá no fuera tanto el producto de una reflexión teológica, pero sí al menos de su apego a unas prácticas litúrgicas arraigadas, tanto más cuanto la recitación del símbolo de fe formaba parte de la ceremonia del bautismo. A este propósito, de nuevo contamos con un valioso testimonio relativo al comportamiento de la comunidad cristiana de Milán en 385. Ésta pasó una larga noche de vigilia orando en apoyo de su dirigente espiritual, el obispo Ambrosio, que se oponía a que la emperatriz Justina atribuyera una de las iglesias de la ciudad a la comunidad arriana o mejor *homoiana* existente en la misma. El suceso es narrado por Agustín, cuya madre participó de esa oración nocturna, en la que Ambrosio «*instituyó la costumbre de cantar himnos y salmos a usanza de las regiones de Oriente, para evitar que el pueblo se dejara abatir por la tristeza o el aburrimiento*». Agustín, que se convirtió poco después de estos hechos, también dice que aunque él todavía no había sido insuflado por el espíritu divino *participó de la excitación y conmoción de esa ciudad aturrida*⁵⁴. Todavía en 383, en Oriente y en menor medida en Occidente, subsistían grupos que permanecían fieles a las tesis neo-subordinacionistas, con mayor motivo en el caso de Milán, pues el antecesor de Ambrosio en la cátedra episcopal, el obispo Auxencio, fue un claro partidario de las mismas.

Sin embargo, la homogeneidad doctrinal terminó imponiéndose y el neo-arrianismo quedó limitado a los pueblos bárbaros. El credo neo-arriano fue primero asumido por los godos, cuyos primeros contactos con el cristianismo se produjeron antes de su instalación en territorio imperial, coincidiendo con el auge de la controversia arriana. Los inicios de su evangelización se remontan a comienzos del siglo IV y ya en el concilio de Nicea de 325 estuvo presente un obispo de la Gotia, Teófilo. Se piensa que la actividad de éste y otros clérigos estuvo inicialmente dirigida a los cristianos de origen romano establecidos entre los godos —descendientes de cautivos,

⁵⁴ Agustín, *Confesiones*, IX, 7; reproducimos el texto de la edición traducida por J. Cosgaya, Madrid, 1988, p. 286.

pobladores de la antigua Dacia transdanubiana, algunos comerciantes—, pero pronto sus predicaciones alcanzaron también a población de origen goda. Los *tervingi*, que por su ubicación en las regiones situadas al otro lado del *limes* danubiano, una frontera especialmente permeable a partir del pacto impuesto por Constantino en 332, fueron los primeros en recibir las influencias cristianas. En estas primeras tareas evangelizadoras sobresalió Ulfilas (311-383), un goda descendiente de cautivos capadocios, que fue consagrado obispo en 341 por el antiguo partidario de Arrio, Eusebio de Nicomedia, entonces titular de la sede constantinopolitana, lo que vino a dar un nuevo impulso a su labor. Heather, destacado estudioso de los godos, considera que el emperador Constancio impulsó la cristianización de los mismos como estrategia destinada a implementar la influencia romana⁵⁵. Luego, en torno al 348, Ulfilas y un grupo de godos cristianizados, hostigados por una primera reacción anticristiana — la segunda y más severa se produjo entre 369 y 372— se trasladaron a tierras imperiales, donde fueron acogidos por el emperador Constancio que los estableció en la provincia danubiana de Mesia. Es decir, su traslado coincidió con la plena recuperación de las tesis subordinacionistas que, contando con el favor imperial, terminaron imponiéndose en los concilios de Rímini, Seleucia (359) y Constantinopla (360), al que asistió el propio Ulfilas. Vemos así que Ulfilas, que con su traducción de la Biblia a la lengua gótica viene siendo considerado el gran apóstol de los godos, se movió siempre en ambientes subordinacionistas.

Tradicionalmente se ha pensado que su influencia fue determinante en la adopción del credo neo-arriano por las masas godas que, como consecuencia de la irrupción de los hunos, se instalaron en territorio imperial, pues fue entonces cuando la religión cristiana hasta entonces minoritaria fue colectivamente asumida. Además, se ha argumentado que esa conversión masiva pudo producirse en los primeros momentos, es decir, al poco de cruzar el Danubio en 376, como signo de buena disposición hacia Valente, entonces al frente de los destinos del imperio de Oriente, siendo por tanto lógica su adhesión al credo profesado por ese emperador. Ahora bien, su fidelidad al citado credo, muerto ya Valente y con Teodosio impulsando el definitivo giro doctrinal a favor del símbolo niceno, resulta más compleja. No parece que haya que atribuirle a razones de orden doctrinal, dado el sensible acercamiento que por entonces se había producido entre niceístas y *homoianos*, sino a otras de índole política. To-

⁵⁵ HEATHER, P.: *The Goths*, Oxford, 1996, p. 60.

do apunta a que con esta opción los visigodos pretendían preservar un cierto grado de autonomía frente a la autoridad imperial que, como se ha visto, no sólo era la cabeza rectora del imperio sino también de su iglesia. De hecho, el pacto de federación que Teodosio suscribió en 382 con los godos, regulando su asentamiento en la Tracia, aunque les impuso obligaciones militares en defensa de los intereses imperiales, les permitió establecerse conservando sus propias normas y organización bajo la dirección de sus líderes. Una autonomía política que se habría visto sensiblemente desdibujada en el caso de haber asumido el credo niceno, pues esto habría supuesto su encuadramiento en unas estructuras eclesiales estrechamente subordinadas a la autoridad imperial.

Este planteamiento contribuye también a explicar el que la mayoría de los pueblos bárbaros, que a continuación se asentaron en tierras imperiales, siguieran su ejemplo y se convirtieran al cristianismo en su modalidad neo-arriana. Cuando doscientos años más tarde algunos de estos pueblos adopten el credo niceno —los suevos en torno a 561, los visigodos en 589— las circunstancias lógicamente eran ya muy distintas⁵⁶. La consolidación de las monarquías romano-germánicas, que habían sobrevivido a la obra restauradora de Justiniano, pasaba por alcanzar la completa adhesión de las elites de origen romano y de la iglesia católica, poniendo fin al único rasgo diferencial que aún podía distanciarlas de la minoría germana dirigente y que incluso podía seguir concitando lealtades, al menos en el terreno religioso, respecto al lejano poder de los emperadores de Constantinopla.

⁵⁶ Los lombardos, que pertenecen a una segunda oleada migratoria y no irrumpen en la península italiana hasta 568, no adoptaron definitivamente el credo niceno-constantinopolitano hasta 680-681, además en su caso el tema subordinacionista se mezcló con el de los Tres Capítulos de la etapa justiniana, que tuvo a Italia profundamente dividida.

*El adopcionismo.
Disidencia religiosa en
la Península Ibérica
(fines del siglo VIII-principios del siglo IX)*

*(L'adoptionisme. Dissidence religieuse dans la Péninsule Ibérique,
fins du siècle début du siècle IX*

*Adoptionism. Religious dissidence in the Iberian Peninsula,
end of the 8th century – beginning of 9th century*

*Adopzionismoa. Disidentzia erlijiosoa Iberiar penintsulan,
VII. mendearen amaiera – IX. mendearen hasiera)*

Amancio ISLA FREZ

Universidad Rovira i Virgili

Osio & Crimen: n° I (2004), pp. 115-134

Resumen: *El adopcionismo es una posición teológica sofisticada sobre la naturaleza humana del Hijo y su relación con el Padre. Tras presentar diversas teorías sobre su origen y significado, se defiende que tales posiciones se apoyan en la larga tradición teológica visigoda y su radical di-fisismo. Se insiste también en el hecho de que todo el conflicto se produce dentro de un fervor apocalíptico. El debate muestra, como advertía Abadal, la crisis de la vieja Iglesia visigoda y, además, la tendencia de la Iglesia astur a romper con el pasado.*

Palabras claves: Adopcionismo. Herejía. Reino astur. Carolingios.

Résumé: *L'adoptionisme est une opinion théologique sophistiquée sur la nature humaine du Fils et son rapport avec le Père. Après avoir présenté des diverses théories sur son origine et signification, on signale que ces positions théologiques s'appuient sur la longue tradition théologique du période visigothique et son radical di-physism. Tout ce conflit se produit dans un milieu fortement apocalyptique. Le débat montre, d'accord avec l'hypothèse d'Abadal, la crise de la vieille Église Visigothique et d'ailleurs la volonté de l'Église astur de rompre avec le passé.*

Mots clés: Adoptionisme. Hérésie. Royaume astur. Carolingiens.

Abstract: *Adoptionism is a sophisticated theological opinion on the human nature of the Son and His relationship with the Father. After studying various conjectures as to their origins and meanings, we maintain that these opinions are based on the long theological, Visigothic tradition and its radical di-physism. We also maintain that all this debate took place within an apocalyptic environment. In line with Abadal's hypothesis, the debate reveals the crisis of the old Visigothic Church as well as the desire of the Astur Church to break with the past.*

Key words: Adoptionism. Heresy. Astur Kingdom. Carolingians.

Laburpena: *Adopzionismoa Semearen giza izaerari eta horrek Aitarekin duen barremanari buruzko posizio teologiko sofistikatua da. Jatorri eta esanabiari buruzko zenbait teoria aurkeztu ostean, autoreak dio posizio horiek bisigodoen tradizio teologiko luzean oinarritzen direla. Gainera, gatazka guztiak berotasun apokaliptikoan ematen direla aipatzen da. Abadalek zioen moduan, eztabaidak Eliza bisigodo zabarraren krisia eta asturiarren Elizak iraganarekiko loturak apurtzeko zuen joera erakusten du.*

Giltza-hitzak: Adopzionismoa, heresia, asturiarren Erresuma, Karolinjioak.

I

Presentación

SOLEMOS LLAMAR ADOPCIONISMO A LAS OPINIONES QUE EN LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL SIGLO VIII MANIFESTARON EN REITERADOS DOCUMENTOS DOS OBISPOS HISPANOS, Elipando de Toledo¹ y Félix de Urgell. Nuestro conocimiento de sus teorías es limitado, pues mucho de lo que podemos decir sobre las mismas depende de lo que nos transmiten sus oponentes.

El concepto de adopción (*adoptio*) aplicado al Hijo ya tenía en el cristianismo una tradición herética con una carga para-arriana. Bonoso, un obispo del siglo IV, había afirmado que Cristo era Hijo adoptivo de Dios y no propio. Los bonosianos habían sido condenados en el sínodo de Capua en el 392. Contra ellos había escrito Justiniano de Valencia en el siglo VI y sus teorías fueron incorporadas al elenco de las heréticas y así las recogió en su momento Isidoro de Sevilla².

Había, pues, una fuerte tradición contra esta percepción en la Iglesia hispana y no es esta postura ni ningún filoarrianismo lo que los adopcionistas del 800 sostuvieron. Para entender las propuestas cristológicas del adopcionismo —pues es el núcleo central del problema— debemos proceder a partir del contexto desde el cual opinaban quienes las propusieron en su momento. Tal punto de partida no remite sólo a lo que estaba sucediendo en una Península Ibérica casi plenamente conquistada por los musulmanes hacía unas décadas, sino que debemos considerar un largo pasado de maduración de estas propuestas. Debemos tener en cuenta también la posibilidad de un pensamiento teológico enraizado durante generaciones.

La teología hispana se había visto enormemente involucrada en el conflicto con la política religiosa de Justiniano surgida a mediados del siglo VI. Esta política religiosa del Imperio oriental provocó el rechazo de Occidente, sobre todo de las Iglesias de África y de la Italia bajo control lombardo³. El conflicto se había generado como

¹ La obra de Elipando ha sido ahora traducida en G. del Cerro Calderón y J. Palacios Royán: *Obras de Elipando de Toledo*, Toledo, 2002. Utilizamos la edición latina de J. Gil, *vid.* nota 14.

² Isidoro: *De viris illustribus*, XX (ed. C. Codoñer, El “*De viris illustribus*” de Isidoro de Sevilla, Salamanca, 1964). La incluye como herejía en su listado de *Etimologías*, VIII, 5, 52.

³ Isla, A.: «Los reinos bárbaros y el papado entre los siglos VI y VII», *De la Antigüedad al Medioevo*, Madrid, 1993. Sobre el caso hispano, Barbero de Aguilera, A.: «El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispanas en los siglos VI y VII», *Studia historica* (medieval), V (1987), pp. 123-144.

resultado de la búsqueda de mayores consensos religiosos por parte del emperador Justiniano, quien reunió un concilio en Constantinopla en el 553. La reacción justiniana se dirigió contra autores y obras considerados por ellos para-nestorianos, como Teodoro de Mopsuestia y otros. Tales evoluciones, que buscaban cierta aproximación a los sectores monofisitas, fueron consideradas por los occidentales contrarias al concilio de Calcedonia del 451.

El enfrentamiento había favorecido la aproximación de visigodos arrianos e hispanos, del mismo modo que la de lombardos e italianos frente a los imperiales, hasta el punto de facilitar la construcción de una plataforma común para la conversión de los visigodos, pues el enemigo político —el Imperio— poseía matices religiosos enfrentados a los hispanos. Así, la Iglesia hispana del nuevo reino católico visigodo (III concilio de Toledo del 589) insistió en la dualidad de naturalezas en Cristo, es decir, se propugnaban las afirmaciones de Calcedonia frente a las propuestas de Constantinopla. Tal fue la vía en la que se desarrolló la teología y la liturgia hispana del siglo VII, subrayando esa doble naturaleza, sin que admitieran posturas unitaristas que les hubieran sonado a apolinarismo⁴.

Esta tradición teológica aparece en los autores cristianos hispanogodos del siglo VII y, por supuesto, en los concilios, entre ellos el reunido en el 675, el XI concilio de Toledo. Este concilio había destacado que el Hijo lo era por naturaleza, no por adopción (*natura est Filius, non adoptio*), lo que hubiera hecho que el Hijo fuera menos o distinto del Padre. El Verbo no se convirtió o transformó en carne dejando de ser Dios, sino que constituye una persona indivisible, pero con dos naturalezas. No hay dos personas, porque ello supondría introducir una cuarta persona en la Trinidad, pues el Verbo no recibió la persona del hombre, sino que la naturaleza y la persona eterna de la divinidad recibió la sustancia temporal de la carne. Se insistía, además, desarrollando lógicamente el problema, que Cristo tenía dos generaciones, una de cada naturaleza: la del Padre antes del tiempo y la humana en el tiempo. Cristo es el unigénito por la divinidad y el primogénito en cuanto a la humanidad⁵.

⁴ Apolinar de Laodicea en la segunda mitad del siglo IV había sostenido que en Cristo no podía haber dos naturalezas perfectas, porque existiría conflicto entre ellas. Había supuesto una humanidad disminuida en el Hijo, pues en Cristo su alma era el *logos*.

En las primeras décadas del siglo V la teología de Cirilo de Alejandría, representante de la tradición teológica alejandrina, destacaba la unidad en Cristo y podía aproximarse al apolinarismo: «hay una única naturaleza encarnada del Logos divino». En parte la proximidad se debía a que eran atribuidos a Atanasio de Alejandría escritos apolinaristas.

⁵ Vives: *Concilios visigóticos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 353.

Julián de Toledo es buena muestra de esta percepción. Desarrolla las propuestas del XI concilio en el sentido de que la plena y verdadera humanidad de Cristo es tal que puede hablarse de las dos naturalezas (humana y divina) y de la triple substancia en Cristo (divinidad, carne y alma).

Si las dos naturalezas se subrayan extraordinariamente con la intención de destacar la plena divinidad y, al tiempo, la plena humanidad de Cristo, podía entenderse una unidad muy débil de tales naturalezas. Frente a esta manera de verlo, Cirilo de Alejandría, a principios del siglo V, y sus seguidores habían insistido en la unidad de Cristo, lo que a su vez podía acabar minusvalorando la naturaleza humana en beneficio de la divina⁶. Esta tendencia unificante les parecía a los hispanos la confusión de naturalezas. Lo que ellos practicaban era la estricta continuidad de Calcedonia. Por eso a algún experto le han sonado las propuestas de los adopcionistas próximas a Teodoro de Mopsuestia. Aunque no hay una influencia textual directa (Cavadini, 2000), ambos se encuentran en la misma línea.

Desde la perspectiva del radical di-fisismo, o sea, de la radicalidad de afirmar las dos naturalezas, había que definir también de modo estricto la doble filiación, es decir, cada naturaleza debía tener su propia procedencia: la divina con una filiación del Padre antes del tiempo y, por otro lado, la filiación no divina, sino humana de Cristo. El Verbo - Hijo de Dios se hace carne, pero cabe preguntarse qué relación guarda esa carne con la naturaleza divina y con el Padre. De estas dificultades teológicas surgirá el adopcionismo.

Ante el problema, el adopcionismo propone que, en cuanto a la divinidad, el Hijo es propia o naturalmente Hijo del Padre. En cuanto hombre, Jesús proviene de la Virgen, sin intervención de varón, ni propiamente del Padre, *ex matre cum carne sine Patre*⁸. Como verdadero hombre, la naturaleza humana tiene otra filiación, incluso cabría decir que ha de tener una filiación distinta. Jesús es Hijo de Dios, pero no de una manera natural, sino adoptivo, es decir, es hecho Hijo por la gracia divina.

⁶ Cirilo no insiste particularmente en la existencia de alma en Cristo. No es que lo niegue, pero no lo hace entrar en su construcción teológica. En algún momento proponía también la reducción a una sola naturaleza después de la unión.

⁷ Nestorio, discípulo de Teodoro, es quien resalta el conflicto entre María como *Theotokos* y María como madre sólo de la naturaleza humana, en todo caso podría ser caracterizada como *Christotokos*. Fue condenado en el concilio de Éfeso del 431 que supone la victoria de las tesis de Cirilo.

⁸ Lo cita Alcuino (*Contra Felicem*, PL, CI, 189).

La Segunda Persona de la Trinidad no es hecha, no es *factus*, como había opinado Migecio, sino que es engendrado antes del tiempo. Cavadini ha insistido en que Elipando no sostiene que ese Hombre, Hijo adoptivo de Dios, sea una persona distinta, sino que es el Verbo de Dios quien es el sujeto de todo el proceso por el que disminuyendo su divinidad, *deitate exinanita*, asume la humanidad, *forma servi*, y se convierte en Hijo adoptivo (*Vid.* Filipenses, 2, 5ss). Cavadini ha mostrado que, en términos estrictos, no hay propuestas verdaderamente nestorianas en el metropolitano de Toledo.

El adopcionismo generó rechazo entre los no hispanos, en principio por cuestiones casi formales. Otras tradiciones no estaban acostumbradas a insistir en conceptos como «siervo entre los siervos» referido al Hijo y la ascensión de la *forma servi* de la Epístola a los Filipenses. Estos aspectos externos sonaban a nestorianismo o, incluso, a arrianismo. Sus críticos no veían claro que de la divinidad anonadada o de la esclavitud asumida pudiera venir un Dios encarnado.

Los problemas que plantea el adopcionismo afectan a la Redención y a la condición de María como madre de Dios. La redención humana podía peligrar si la pasión sólo había afectado al hombre Jesús. Elipando, por supuesto, no niega que se haya producido la Redención, pero para él Cristo había sido crucificado como hombre, no como divinidad, sólo por la unidad de la persona se entiende que es crucificada la divinidad.

Con respecto a la maternidad de la Virgen parece que Elipando pensaba que, en tanto que es un único sujeto el que pasa por el proceso de la encarnación, era verdaderamente madre de Dios. Sin embargo, es posible que Félix entendiera que la Virgen sólo era Madre de Dios en tanto que la naturaleza divina está unida a la carne, o sea, de un modo más adventicio.

II

Desarrollo histórico del problema

El conflicto adopcionista fue dado a la luz por Beato, al enfrentarse con unos textos conciliares y del propio Elipando, metropolitano de Toledo⁹. Un personaje lla-

⁹ Hay edición bilingüe castellana de la obra de Beato en González Echegaray, del Campo y Freeman (eds.): *Obras completas de Beato de Liébana*, Madrid, 1995. Citamos por esta edición en latín.

mado Migecio venía proponiendo una visión muy peculiar de la Trinidad. Conocemos de su interpretación lo que dicen sus adversarios, pero parece que asignaba realidades corpóreas e históricas a las tres personas de la Trinidad: David era el Padre, el Hijo era Jesucristo y el Espíritu era Pablo. Además, consideraba que la Iglesia próxima a él estaba contagiada por el pecado, sólo Roma mantenía la santidad. A sus fieles reclamaba que no convivieran con los infieles.

Elipando lo refuta en un tratado y, frente a Migecio, se reúne un concilio en Sevilla en el 782 que condena sus teorías. Elipando también escribiría cartas a diversos preladados hispanos, quizá especialmente a algunos de los que eran conocidos por sus saberes teológicos. Entre ellos estaba Félix, obispo de Urgell, un territorio que en ese momento pertenecía al reino de los francos. Los anales francos testimonian esa encuesta del toledano¹⁰.

Elipando no podía estar muy conforme con las propuestas de Migecio. Algunas, como esa referencia a la pureza de Roma, iban en contra de una tradición toledana e hispana en general que, incluso, había recriminado al papado en época de Julián de Toledo. Elipando destaca la actuación ortodoxa y docente de Toledo (*Apol.*, I, 43). Por otro lado, la propuesta de Elipando sostenía que Cristo, en tanto que Dios, era hijo natural del Padre, pero en cuanto hombre era sólo adoptado. Con el término adopción el metropolitano, sin duda, pensaba en el Derecho romano y lo que significaba la adopción en todos los sentidos, como hijo de pleno derecho pero no natural.

A estas manifestaciones respondieron Beato, que era monje en algún cenobio de la Liébana, y el obispo Eterio de la sede de Osma, pero que se encontraba en el territorio del reino astur. Elipando se sorprende de su respuesta y escribe en el año 785 a Fidel, un abad de un monasterio del territorio astur, para que combata lo que considera una herejía en Asturias. Por la región norteña se difunde la crítica del obispo de Toledo a las propuestas beatianas. Elipando muestra también cierta sorpresa de que un monje de tan apartado lugar se atreva a criticar a la sede toledana, es decir, se sorprendía de que alguien pusiera en duda el prestigio teológico y el magisterio de una sede que había dado nombres como Ildefonso o Julián y que tenía rango superior sobre el resto de los obispados del antiguo reino visigodo.

¹⁰ *Felix, natione Hispanus, ab Elipando, Toleti episcopo, per litteras consultus, quid de humanitate salvatoris dei et domini nostri Iesu Christi sentire deberet...* (s.a. 792, M.G.H., *Scriptores*, I). El año 792 es el del concilio de Ratisbona.

Beato se entera del contenido de esa carta y escribe un Apologético contra el toledano¹¹. Beato y Eterio sostienen que en ambas naturalezas Cristo es Hijo propio del Padre. En la controversia que se desarrolla, las dos partes acusan a la otra de ser heraldos o el mismo Anticristo.

Alcuino de York, que desde la Iglesia franca tendrá gran protagonismo en la controversia, dirige una carta a Elipando, cree Rivera que a fines del 793, criticando el adopcionismo y solicitando que corrigiera a Félix de Urgell. En ese mismo año, quizá cruzándose con la anterior, los obispos hispanos escriben una defensa de sus posturas en una epístola a los obispos del reino franco y envían también una misiva a Carlomagno, instándole a actuar y a reponer a Félix en su sede. Estas manifestaciones hacen que parte de las resoluciones condenatorias del concilio que Carlomagno reúne en Frankfurt en el 794 se dirijan contra ellos.

La respuesta de Elipando está en el mismo tono apocalíptico de otras producciones suyas. Es entonces cuando Alcuino escribe para refutarlo su *Adversus Elipandum*.

Mientras tanto, las opiniones de Félix habían provocado la reunión de un concilio en Ratisbona en el 792 en el que se condenó al obispo hispano, que fue obligado a viajar a Roma y someterse ante el papa Adriano I, quien le conminó a escribir un tratado ortodoxo. Allí sostiene que Cristo es Hijo de Dios *proprium et dilectum*¹², afirmación que, sin duda, no debió costarle mantener. Poco después fue autorizado a volver a su sede, aunque pronto pasará a territorio controlado por los musulmanes. Alcuino sostuvo que su retorno al error se produjo a requerimiento de Elipando, aunque pudo haber más razones. Lejos del control carolingio, de nuevo continuará sus elucubraciones teológicas.

Alcuino le escribe una carta hacia el 797/98 y luego redacta un tratado contra Félix, su *Contra haeresim Felicis*. Félix escribe una obra en defensa de sus posturas. Son esos desarrollos del de Urgell los que generan un nuevo concilio en Roma, reunido por el papa León III en el 798. La continuidad que Félix estaba dando a la argumentación estaba en la línea del Dios nuncupativo (*Deus nuncupativus*), es decir, el obispo de Urgell sostenía que, en tanto que Hombre, Cristo era sólo Dios de un modo nominal, nuncupativo.

¹¹ A pesar de que conocía su existencia, no la había visto hasta que se produjo la reunión con motivo de la entrada en religión de la reina Adosinda, viuda de Silo (m. 783).

¹² Las actas del concilio reunido en Roma en el 798 con León III citan la profesión de fe de Félix, tras los episodios de Ratisbona y Roma, en la que Cristo es *proprium et verum dominum Iesum Christum filium Dei* y también *Cristo es proprium et dilectum filium Dei* (M.G.H., Concilia, I, 2, 203s).

Las teorías de Félix llegaron a Alcuino, quien escribe a Carlomagno mostrando su preocupación. Redacta entonces una obra de refutación, el *Contra Felicem Urgellitanum*.

Una embajada franca llega ante Félix y le convence para que acuda a la corte para proceder a un debate. Esta disponibilidad de Félix para un viaje no exento de riesgos, muestra su voluntad apologética. En el 799 en Aquisgrán se discute ante Carlomagno. Félix se vuelve a someter y realiza una abjuración de sus errores y una profesión de fe ortodoxa. Sin embargo, ya no retornaría a su sede, quedando confinado en Lyon donde moriría en el 818. A su muerte, el obispo Agobardo de Lyon parece haber encontrado nuevos trabajos de Félix contra los que redactó una obra. Los borradores de Félix, citados por Agobardo, revelan la continuidad del problema y la exigencia intelectual de Félix, quien prosiguió con sus investigaciones y se enfrentó a esas dificultades teológicas.

III

¿El adopcionismo es un nestorianismo?

Los estudiosos del adopcionismo coincidían en señalar, al menos, una cierta propensión al nestorianismo, incluso algunos lo han tachado directamente de nestoriano. Tales críticas las encontramos ya en sus mismos coetáneos. El papa Adriano I y Beato y Eterio acusaron de manera explícita a Elipando de nestoriano.

Sin embargo, ellos no se tenían por tales. Contra esta defensa sus críticos eran conscientes de que el propio Nestorio nunca admitió la existencia de dos personas en Cristo y sabían, además, la tendencia de los herejes a camuflar sus errores. También les achacaron, sobre todo refiriéndose a Félix, que no condenaban a Nestorio, es decir, que no lo incluían en la lista de herejes. Desgraciadamente, no conservamos ninguna obra de Félix de Urgell para valorar más ajustadamente sus propuestas y lo que sabemos procede básicamente de sus adversarios.

Rivera Recio cree en la existencia de ciertos elementos del nestorianismo. Más recientemente Cavadini ha criticado esa percepción nestoriana del adopcionismo que, además, ha impedido una mejor comprensión de sus propuestas.

Desde luego, Elipando afirmaba la unidad de las dos naturalezas en Cristo: es una misma persona la que es atormentada en la pasión (el anonadamiento de la divinidad) y cuya grandeza hace temblar a las criaturas (*Apol.* I, 40). Lo que sucede es que

esta afirmación podía quedar oscurecida por las que se referían a su duplicidad y su crítica a todo intento de unicidad-confusión de las naturalezas.

Cavadini ha insistido en que para Elipando hay un único sujeto que es el Verbo, que debilita su divinidad para recibir la carne, para asumir la humanidad y, así, en tanto que humanidad, ser el Hijo adoptivo de Dios. Este concepto de divinidad disminuida (*deitas exinanita*) provocaba el rechazo de quienes no giraban su explicación de la Encarnación sobre Filipenses, 2, 6.

Los adopcionistas centraron sus explicaciones sobre el tema de las naturalezas y sus filiaciones, más que sobre la unicidad de la persona. También sobre el tema de las operaciones de cada naturaleza: quien había creado al mundo no era la naturaleza humana, sino la divina, el Hijo de Dios por generación, por naturaleza (I, 40). Elipando no cree que exista una realidad diferenciada corpórea, sino que sostiene la unidad personal. La adopción giraba en torno a la naturaleza, no en cuanto a la persona. Es esa unidad en Cristo, el Hijo de Dios encarnado, la que produce la redención.

Son estas insistencias, tradicionales en la herencia hispano-visigoda (de “monomanía” las califica Rivera Recio), estos núcleos de discusión textuales y una terminología los que tienen eco nestoriano. Sin embargo, se trata del efecto del concilio de Calcedonia del 451 y del enfrentamiento a todo lo que pueda implicar confusión de naturalezas. Al parecer también Nestorio se sintió bastante confortado por las propuestas del concilio calcedoniano.

No son, pues, nestorianos en sentido pleno. Si sus contemporáneos los tuvieron por tales podría tratarse de incompreensión, como efecto de un verdadero diálogo de sordos (Perarnau). En realidad, el lenguaje y las propuestas resultaban muy extrañas a quienes no estaban familiarizados con la teología tradicional hispana. Por otro lado, hay que considerar la dinámica carolingia de convertirse en los únicos referentes de la ortodoxia. En el concilio de Frankfurt también se condenó la que se tenía por propuesta del Imperio de Constantinopla, la adoración de las imágenes, a pesar de que en sentido estricto no había tal¹³.

¹³ I. ... *de impia ac nefanda erese Elipandi Toletanae sedis episcopi et Felicis Orgellitanae... qui male sentientes in Dei filio adserabant adoptionem...* II... *de nova Grecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt...* (M.G.H., Concilia, I, 2, 165).

IV

El medio histórico hispano: política y cultura

Toda la controversia que se produce desde Migecio revela un marco por completo diferente al vigente unas décadas antes. Se había producido una herejía, la de Migecio, y se había reunido un concilio en Sevilla para condenarla, pues la heterodoxia estaba afincada en la Bética. Sin embargo, no parece que muchos obispos acudieran, ni siquiera que comparecieran Ascárico ni tampoco Félix de Urgell¹⁴. Más aún, un monje de la Liébana y un obispo fuera de su sede, Eterio de Osma, se sienten autorizados para combatir los resultados de un concilio.

Lo que todo ello testimonia es la desaparición del reino visigodo (Abadal). Ya no hay una estructura política que vele y sufrague las reuniones conciliares y que actúe cuando algún clérigo pretenda saltarse esas disposiciones y la autoridad de la sede toledana, tantas veces avalada por la tradición. Es un marco de descomposición de la Iglesia hispano-goda, tal y como recalca Abadal.

Por otro lado, se había generado un pequeño reducto al margen del poder de los emires cordobeses. Allí, las palabras de Elipando tenían eco, pues se mantenía vigente el peso de la tradición hispanovisigótica. Mas también había el suficiente distanciamiento para que se manifestaran otras propuestas, aunque durante varias décadas se mantendrá una cierta situación de dicotomía en la Iglesia del reino astur, como revela el propio Beato y más tarde Jonás de Orleans, quien años después todavía encontraba herejes en el reino astur¹⁵.

En el año 785 se inicia en el reino astur el reinado de Mauregato. A este rey le fue dedicado un himno titulado *O Dei Verbum*, revelando cómo el autor esperaba cierta complacencia por parte de las autoridades astures. Su continuidad en la polémica y la implicación del reino astur en el concilio de Frankfurt del 794 pone de relieve también que este reino se sentía distinto y distante del de los godos. El himno es un texto que está lleno de elementos apocalípticos. De hecho, este apocalipticismo es uno de los rasgos que pueden emplearse para afirmar la autoría de Beato.

¹⁴ Este Ascárico escribió a Elipando recabando su opinión. Debió ser conocido del abad Félix, pues el metropolitano de Toledo lo menciona. Es posible que se trate del mismo que envió una carta a Tuseredo (*Corpus Scriptorum Muzarabitorum*, ed. Gil, I, 114ss). No sabemos su sede.

¹⁵ *De cultu imaginum*, I (PL, CVI, 308s).

Beato no sólo es el autor del *Apoloético contra Elipando*, también del *Comentario al Apocalipsis*. Esta obra constituía una explicación de un libro difícil y, al tiempo, de enorme atractivo. Los diversos manuscritos fueron decorados con ilustraciones y copiados reiteradas veces a lo largo del Medievo. Es lo que comúnmente se conoce como Beatos, al fin y al cabo la obra de Beato por antonomasia. Su tratado no sólo hay que entenderlo a partir de una intención erudita para explicar un libro sagrado. Hay que considerar también que existía una necesidad vital ante lo que algunos vaticinaban sobre la inminencia del fin de los tiempos.

Elipando se burlaba de las preocupaciones apocalípticas de Beato y cuenta un chascarrillo para burlarse de él, en el que Beato habría esperado en vano el final de los tiempos. Aunque no sea verdadera, la historieta es significativa en cuanto a las preocupaciones que refleja. Este interés por el fin del mundo estaba relacionado con los cálculos sobre las fechas. Estas preocupaciones estaban ya en Julián de Toledo a fines del siglo VII. Era importante saber cuándo había sido creado el mundo y el hombre, pues diversas interpretaciones llamaban la atención sobre la profecía que establecía el final del mundo con el de la sexta edad. Si Dios había creado el mundo en seis días y descansado el séptimo, pensaban que la Segunda Venida sería en un séptimo momento y, como los días para Dios son como mil años (Salmo, 89, 4), creían que tal situación se produciría a partir del año 6000 de la creación. Julián realizó una serie de cálculos que le permitieron llegar a la conclusión de que el año 6.000 se correspondía con el 800 de la era cristiana, es decir, que Cristo había nacido en el año 5200 de la creación.

Dado el prestigio de este cómputo, muchos pensaron que a partir del año 800 empezaba el final del mundo. Por eso la coronación imperial de Carlomagno se produjo la Navidad del 800, el momento en que se consideraba que se iniciaba el año y se abría la etapa del fin de los tiempos.

Lo destacable es que el reino astur en época de Mauregato y también en la de Alfonso II participó en la actuación anti-adopcionista. No sólo viajaron al reino franco delegados de Oviedo, llevando regalos de la corte astur, también clérigos del reino estuvieron presentes en el concilio de Frankfurt, como atestiguan los Anales de Aniano.

En este sentido, los reinados de Mauregato y, sobre todo, el de Alfonso II (791-842) supusieron un distanciamiento con respecto al pasado visigodo e implicaron la constitución de una Iglesia diferenciada para el reino, con la aparición de un episcopado en Oviedo y el desarrollo del culto a un nuevo patrono, el apóstol Santiago.

Este distanciamiento podía reforzarse en la medida que se produjera una ruptura con una tradición, la visigoda, que podía presentarse como dudosa en su ortodoxia y, sobre todo, cabía subrayar la independencia astur con respecto a la autoridad del metropolitano de Toledo.

V

Algunas controversias entre los especialistas

5.1. Los orígenes del conflicto: Elipando de Toledo, Félix de Urgell y otros

El profesor Riu ha destacado la prioridad de Félix de Urgell en la polémica, atendiendo a varias referencias procedentes de ambiente franco. La *Vita Alcuini* había señalado que Félix era el adstructor del adopcionismo¹⁶. Agobardo (m. 840), que fue obispo en Lyon, la ciudad en que Félix quedó finalmente recluido, y quien lo conoció en persona, se enfrentó a su obra y criticó cierta fama de santidad de la que gozaba en la ciudad. También él señalaba el protagonismo feliciano y describe sus últimas posiciones teológicas. Otros autores, como Liudprando, tomaron esta noticia y la repitieron. Obviamente, para los autores del ámbito franco el iniciador y figura descolante era el obispo de una de las sedes del reino franco, quien, además, había continuado la polémica unos años más, incluso tras su muerte, cuando Agobardo de Lyon realizó una nueva obra crítica. Por eso algunas veces llegan a referirse a la heterodoxia como herejía feliciano, *haeresis Feliciano*.

Contra este supuesto origen feliciano está la noticia de que Félix intervino a instancias de una carta de Elipando, también el que Beato y Eterio no se dirijan a él, sino al toledano y, además, que tanto la primera carta del papa Adriano se limita a señalar a Elipando y Ascárico¹⁷, como que el concilio de Frankfurt privilegie la figura de Elipando. Alcuino en su carta a Leidrado lo señala como el iniciador de la herejía y los Anales de Aniano, una obra más concedora de la tradición hispana, se refieren a ambos personajes, listando primero al toledano.

¹⁶ *Vita*, VII (PL, C, 98).

¹⁷ *...quidam episcopi ibidem degentes, videlicet Eliphandus et Ascaricus, cum aliis eorum consentaniis...* (*Codex Carolinus*, 95; M.G.H., *Epist. Mer. et Kar. aevi*, I).

Es evidente, sin embargo, que Félix era el teólogo más preparado e imaginativo. Él desarrolló aspectos del adopcionismo que no encontramos en Elipando, aunque parte de la tradición común. Se trata, básicamente, de la teoría del Dios nuncupativo y la de la ignorancia de Cristo.

La ignorancia de Cristo aparece, según Félix, en algunos pasajes neotestamentarios cuando Cristo ignora esto o aquello. Por ejemplo, pregunta dónde está enterrado Lázaro. Tal ignorancia proviene de la humanidad de Cristo.

La teoría del Dios nuncupativo supone un paso decisivo en el desarrollo de la teología adopcionista. Lo que sostiene es que el Cristo hombre sólo es Dios de una manera adventicia. Es Dios sólo de nombre, un Dios nominal, nuncupativo. En última instancia el hombre Cristo es deificado por la gracia divina que hace que un hombre (el primogénito de todos los hombres) sea adoptado y se convierta en cuanto hombre en Dios nominalmente.

Desde la percepción del adopcionismo como nestorianismo, las afirmaciones de Félix resonaban aún más blasfemas. El hombre Cristo era más delimitado al margen del Dios Hijo, podía parecer que era ese hombre el adoptado por la gracia. Sus formulaciones hicieron reunir un concilio en Roma, presidido por León III en 798, y provocaron respuestas encendidas de Alcuino de York, el *Adversus Felicem*, y de Paulino de Aquileya que creen que todo ello lleva a la creencia en dos Hijos del Padre. El nestorianismo se hacía evidente a los ojos de Alcuino, porque la misma *persona* no podía ser al mismo tiempo Dios y no Dios.

Por otro lado, sí advierte el profesor Riu los rasgos propiamente visigodos del adopcionismo, como parte de un desarrollo racional para explicar ante personas influenciadas por el Islam la cuestión del Hijo. Con todo, es discutible las posibilidades de evangelización —que generaba pena de muerte— o de discusión teológica con las guarniciones musulmanas.

5.2. *Islam y nestorianismo.*

El origen de la herejía estaba para Menéndez Pelayo en los tiempos difíciles, cuando la falta de concilios dejó prosperar la herejía. Para él, Beato y Eterio tenían el mismo genio que Pelayo, un genio que se desarrolló en las batallas de ambos. Luego

«el error murió, porque ningún error arraiga en España»¹⁸. Quizá esta idea de que ningún error es posible en la tradición hispana empujó también a considerarlo una influencia ajena. La opinión afectó a uno de los mayores estudiosos del adopcionismo, Rivera Recio.

Rivera Recio señalaba el contacto entre los invasores musulmanes y los hispanocristianos. Serían unos supuestos sirios nestorianos dentro del ejército musulmán —a lo que parece se asigna este papel a los sirios de Baly— quienes trasladarían esas influencias orientales a los hispanos. Éstos emplearían esas influencias en una serie de desgraciadas concesiones al Islam, en un proceso de progresiva absorción que pasaría, en primer lugar, por debilitar la condición divina de Cristo.

Con todo, ni está comprobado que hubiera nestorianos en esos ejércitos ni que los sirios de Baly tuvieran contactos con los cristianos, excepto en las zonas más meridionales de la Península.

Buena parte de estas afirmaciones sobre el contacto árabe se apoyan en unas referencias de las fuentes a los cordobeses. De Córdoba, la capital del emirato, vendrían los contactos o los libros de los filósofos llevados allí por los nestorianos. Se trata de menciones tanto de Alcuino, que los acusa de ser el *origo perfidiae*, es decir, los iniciadores de la herejía,¹⁹ como del propio Elipando, quien dice que ha remitido a los de Córdoba la carta enviada por Félix a Alcuino, y que tienen una recta opinión sobre Dios²⁰.

Lo que sucede es que en otras ocasiones Alcuino —en su carta a Leidrado de Lyon— señala a Elipando como el introductor del adopcionismo. Quienes más cerca estaban de los acontecimientos, Beato y Eterio, apuntan sin dudarlo —y es argumento nada desdeñable— a Elipando, sin mencionar a nadie más. También Álvaro de Córdoba se refiere a Elipando como el iniciador de la polémica²¹.

Elipando había nacido en el 717 y es muy probable que en su formación no influyera en absoluto la de un grupo de invasores que dedicaba sus esfuerzos a ocupar el territorio tras el 711 —ocupación y dominio nada sencillo ni inmediato—. Sus detractores le acusan de ser influenciados por las opiniones de los *philosophi* y de practicar las *saeculares disciplinae*. Todo ello les lleva a la pura fatuidad y, aún peor, a la here-

¹⁸ *Historia de los heterodoxos*, II, Madrid, 1917, p. 316.

¹⁹ *Ep. ad Leidradum*, PL, CI, 234.

²⁰ ... *direxi epistolam tuam ad Cordoba Fratribus qui de Deo recta sentiunt...* (*Ep. VII; Ad Felicem*, 3, ed. Gil, *Corpus...* I)

²¹ *Ep. IV*, 24 y 27; ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973.

ja (I, 54). Epalza sostiene que con estas referencias se alude a la formación de Elipando en las letras islámicas que le conduciría a asumir, más o menos conscientemente, algunos de sus postulados. Sin embargo, no hay prueba firme de esa formación. En las obras de Elipando no se han encontrado testimonios (ni citas, ni alusiones), ni las menores referencias que muestren ese contagio. En parte, al menos, las acusaciones que vierten sus enemigos son tópicas, relacionadas con el influjo de Agustín de Hipona y de Gregorio Magno, quien había llamado la atención contra la *vana sapientia supeborum philosophorum frente a la simplicitas* de los cristianos, cuando los *mundi sapientes* no habían sido los reclamados por Cristo. Esta sabiduría mundana se relacionaba con la herejía y la magia²², pero se vinculaba también con la soberbia. La crítica de Beato iba en contra de la enseñanza que se efectuaba en el entorno toledano, que había dado frutos tales como Eugenio, Ildefonso y otros. Se refiere precisamente a este monje Elipando que sucumbe ante el hechizo de estos estudios. En su *Apologético* Beato y Eterio destacaban esta cuestión frente a quienes intentaban comprender con la *rationis investigatio*. No es que Elipando sea un racionalista antes de su tiempo, lo que ocurre es que se movía dentro de una tradición culta teológica que venía investigando por su cuenta los problemas cristológicos.

Es más que improbable que Félix estuviera impregnado de tradición teológica islámica. Vivía en una sede fronteriza en la que la presión cultural no sería especialmente sensible. Además, sabemos que el obispo había escrito un tratado crítico contra el islamismo, la *Disputatio cum Sarraceno*. Es, por tanto, difícil admitir que hubiera asumido elementos religiosos islámicos. Quizá esta obra anti-musulmana no fuera, como otras que son conocidas en la Península, una verdadera diatriba contra el Islam y el Profeta. Lo verosímil es que perteneciera al género del debate, en el que se criticaba al contendiente, a menudo en terrenos de la filosofía. Si la obra de Félix iba por estos derroteros, es difícil aceptar sin más cualquier intento feliciano de aproximación. Es más, los obispos hispanos adopcionistas señalan que los musulmanes están satisfechos, pues, en tanto que Carlomagno sigue las ideas de Beato, el rey franco sostiene, como ellos, que Cristo no es hijo de Dios. O sea, que —con opinión ciertamente exagerada— eran Beato y los francos quienes tomaban posiciones pro-musulmanas.

En el *corpus* adopcionista, es decir, en las obras de Elipando o de Félix no se ha hallado ninguna cita clara de autores que no sean los tradicionales latinos. Es más, en

²² Isidoro: *In Levit.*, XV, PL, LXXXIII, 335s.

algún caso sostuvieron que sus propuestas ya habían sido formuladas por la Iglesia visigoda, por los *Hispaniae doctores*²³. No parece haber influjos textuales coránicos y, desde luego —lo que resulta relevante—, sus enemigos, que los acusaron prácticamente de todo, nunca sacaron a colación ningún argumento en este sentido. Tampoco apuntaron en esa dirección los mozárabes radicales de mediados del siglo IX.

Para afirmar esta arabización se utiliza en alguna ocasión la crítica de los mozárabes radicales cordobeses, que se quejaban amargamente de la arabización de personas que habían nacido un siglo después de Elipando, un siglo de dominación cada vez más sólida, tres o cuatro generaciones más tarde. Elipando, nacido en el 717, difícilmente iba a recibir una educación juvenil que incluyera una verdadera formación en la cultura árabe.

Para Rivera Recio toda esta deriva al nestorianismo venía motivada por una búsqueda de aproximaciones al Islam. Las concesiones a la unicidad divina en el Padre habrían llevado a la herejía del adopcionismo. Sin embargo, no parece evidente ningún intento de aproximación, ni especiales concesiones a los musulmanes. La reiterada afirmación de la doble naturaleza y la diversa procedencia de cada una nunca negó la divinidad del Hijo, nunca lo aproximó al profeta Jesús admisible para los musulmanes.

En realidad, lo que testimonia la existencia de los cordobeses, la participación de Elipando y, es de suponer, la comunidad toledana, de Félix y la Iglesia de Urgell, la carta de un obispo Ascárico, de sede desconocida pero probablemente nortea, pidiendo información a Elipando, el abad Fidel en el reino astur y otros clérigos del reino, la actividad de un tal Militane que escribió algún material pro-adopcionista y que un conjunto de obispos hispanos escribiera a la Iglesia franca..., es que el adopcionismo estaba plenamente diseminado. Es difícil que tan amplio abanico personal y geográfico pueda achacarse a contactos con musulmanes.

Es verdad que los adopcionistas citan a los padres eclesiásticos occidentales. A veces erróneamente, como cuando atribuían a Jerónimo una obra que parece ser de Paciano de Barcelona. Tal texto, por cierto, presenta la cuestión del hijo adoptado, que es quien es bautizado. Sin embargo, las citas patrísticas más utilizadas por los adopcionistas remiten en muy buena medida a Isidoro de Sevilla y a otros autores hispanos del siglo VII.

²³ Alcuino: *Ep. ad Elipandum*, XI, PL, CI, 242.

En la tradición eclesiástica visigoda los fieles cristianos eran hijos adoptivos de Dios. Si los seres humanos *per adoptionem filii Deo Patri effecti sunt, et Christi fratres per gratiam, quorum ipse est Dominus per naturam* (*Quest. in vet. Test.*, XXXI, 14), podría darse el paso a afirmar que Cristo, como verdadero hombre, como hombre como el resto de los hombres, es también hijo adoptivo. En tanto que primogénito (*Etimologías*, VII, 13), Cristo era semejante a cualquiera y, por tanto, podría llegarse a decir que también es adoptivo, el primogénito de los adoptivos, lo que implicaría también la recepción de la gracia divina (*vid. también, Differ.* XXXIII, 127). De un modo más preciso, Isidoro en sus *Etimologías* señala que el Hijo es llamado Unigénito en tanto que divinidad engendrado por el Padre, pero que también es Primogénito en tanto que receptor de la humanidad, *secundum susceptionem hominis*, en la cual por la gracia de la adopción, *per adoptionis gratiam*, se había dignado a tener hermanos, siendo entre ellos el primogénito. Lo que sostiene Isidoro no es que haya adoptado la carne, sino que por la gracia se convierte en Hijo adoptivo.

De este modo Cristo, hermano de los hombres, se convierte en perfecto mediador²⁴. Esa idea isidoriana la encontramos en Ildefonso²⁵. Precisamente porque el hombre se convierte en hijo adoptivo de Dios por el bautismo, pudo abrirse la duda a Félix de Urgell si Cristo como hombre fue adoptado en el momento de la encarnación o en el del bautismo.

Por supuesto, ni Isidoro, ni Ildefonso, ni Julián argumentaron que el Hijo fuera adoptivo del Padre, sino que siempre insistieron en la idea del Hijo único y propio.

Uno de los argumentos decisivos de los adopcionistas era el uso de las fórmulas adopcionistas en la liturgia, tradición que ellos remontaban a las obras de Isidoro, Eugenio, Ildefonso y Julián, pues era a estos personajes a quienes se debía la redacción de los oficios litúrgicos. Menéndez Pelayo, recogía las advertencias de la publicación del *Missale Gothicum*, y señalaba cómo muchas de las citas que Elipando y los suyos habían utilizado para avalar el adopcionismo en la liturgia no eran ciertas. Resultaría, sin embargo, sorprendente que tales citas fueran alteradas, siendo, como eran, fácilmente comprobables. Desde la publicación de la liturgia mozárabe por Férotin a principios del siglo XX, sabemos que sí que existían estas referencias y que debió producirse una expurgación por los colaboradores de Cisneros.

²⁴ La idea de hermandad y primogenitura en Romanos 8, 29.

²⁵ *Ipse primogenitus consecutus fratribus, quos in adoptionem filiorum Dei uocavit, quos participes et coheredes suos esse dignatus est, ut qui erat unigenitus natus ex Deo solus, esset primogenitus ex mortuis inter homines multos, et dignaretur seruos uocare fratres* (*De cognitione baptismi*, L; ed. V. Blanco y J. Campos, *Santos Padres españoles*, I, Madrid, 1971).

En los laudes del oficio del día de San Esperato y sus compañeros se sostiene que la asunción de la carne —la recepción de la *forma servi*— no fue despreciada, sino que tuvo lugar *para adoptar al hombre* y, así, liberar del pecado al género humano²⁶. Es decir, el testimonio litúrgico ofrecía estas posibilidades por las que se deslizó la teología adopcionista.

No quiero decir que todo el conjunto del clero en torno al 800 fuera adopcionista. Nos consta que algunos tuvieron una reacción crítica. Entre ellos un tal Teódula, que parece haber ostentado el obispado sevillano. Décadas más tarde los mozárabes radicales, un grupo extraordinariamente inmerso en la cultura visigoda, pensaban que Elipando y los demás se habían excedido en su afirmación de la adopción del Hijo y no resaltaban la dualidad de las procedencias.

²⁶ *Ingeniti Patris Unigenite Filius Dei, Spiritu Sancto coaeternus et consubstantialis, qui ab arce sedis aetherea huius mundi infirma petens ad adoptandum hominem non horruisti vestimentum sumere carnis, et ad liberationem fidelium non es dedignatus in Forma Servi salvare...* (PL, LXXXVI, 1164s).

Bibliografía

- ABADAL, R. de: *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.
- AMMAN, É.: «L'adoptianisme espagnol», *L'époque carolingienne*, dentro de A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'Église*, VI, París, 1947, 129-152. (Hay edición castellana en EDICEP, Valencia).
- CAVADINI, J.C.: *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia, 1993.
- CAVADINI, J.C.: «Felix of Urgel: His Theology in Contemporary Scholarship», J. Perarnau (ed.), *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, Barcelona, 2000.
- PERARNAU, J.: «Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, Barcelona, 2000, pp. 109-137.
- EPALZA, M.: «Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII», *Acta Mediaevalia* 22/2 (1999-2001), pp. 31-60 (hay versión catalana en *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, Barcelona, 2000).
- GIL, J.: «Los terrores del año 800», *Actas del Simposio para el estudio de los códices de "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, pp. 217-247.
- ISLA, A.: «El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas del reino astur», *Hispania*, LVIII (1998) pp. 971-993.
- ISLA, A.: *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI, Historia de España tercer milenio*, Madrid, 2002.
- RIU, M.: «Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel», *Anuario de Estudios Medievales* I (1964), pp. 77-96.
- RIU, M.: «Entorn de l'origen de l'adopcionisme en el monacat visigot pirinenc», *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, 1996, pp. 224-228.
- RIVERA RECIO, J.F.: *Elipando de Toledo*, Toledo, 1940.
- RIVERA RECIO, J.F.: *El adopcionismo en España (s. VIII)*, Toledo, 1980.
- VÁZQUEZ de PARGA, L.: «Beato y el ambiente cultural de su época», *Actas del Simposio para el estudio de los códices de "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, pp. 35-45.

El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental

(Le catharisme: nouvelles perspectives sur ses origines et son développement dans la Chrétienté occidentale

The catharism: new perspectives on his origins and his implantation in the western Christianity

Katarismoa: iturburuei buruzko perspektiba berriak eta mendebaldeko kristasunean errotzea)

Pilar JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Directora del Centro de Estudios Cátaros de Carcasona (Francia)

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 135-163

Resumen: *El catarismo, disidencia cristiana que surge a mediados del siglo XII y desaparece a principios del siglo XIV, lo conocemos principalmente a través de la imagen que nos han legado los polemistas y teólogos católicos que combaten esta disidencia. Esta imagen, que nos ha sido transmitida y reforzada por toda una historiografía católica que ha dominado en los estudios cátaros hasta la segunda mitad del siglo XX, nos presenta a los cátaros como los adeptos de una secta dualista de origen maniqueo que penetraría en el Occidente medieval a través de los bogomilos, herejes de la Cristiandad oriental. Esta opinión tradicional es la que se pretende cuestionar en este trabajo.*

Palabras claves: Catarismo, herejía, disidencia, dualismo, bogomilismo.

Résumé: *Le catharisme, dissidence chrétienne qui apparaît au milieu du XII^e siècle et disparaît au début du XIV^e siècle, est principalement connu à travers l'image léguée par les polémistes et théologiens*

médiévaux qui l'ont combattu. Cette image, dominante jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle et transmise principalement à travers l'historiographie catholique, présente les cathares comme les adeptes d'une secte dualiste d'origine manichéenne qui aurait pénétré l'occident médiéval à travers l'intermédiaire des bogomiles, hérétiques de la Chrétienté orientale. C'est cette opinion traditionnelle qui sera contestée dans ce travail.

Mots clés: Catharisme, hérésie, dissidence, dualisme, bogomilisme.

Abstract: *The catharism, Christian dissent that arises in the middle of the XIIth century and disappears at the beginning of the XIVth century, we know it principally across the image that us there have bequeathed the debaters and catholic theologians who attack this dissent. This image, which us has been transmitted and reinforced by the whole catholic historiography that has dominated in the studies to look at yourselves up to the second half of the XXth century, presents us to looking at yourselves as the followers of a dualistic sect of origin manichaenis that penetrate in the medieval West for the intermediary of the bogomilos, heretics of the oriental Christianity. It is this traditional opinion the one that is tried to reject in this work.*

Key words: Catharism, heresy, dissidence, dualism, bogomilism.

Laburpena: *Katarismoa, XII. mendearen erdialdean sortu eta XIV. mendearen hasieran desagertutako disidentzia kristaua, disidentzia horren kontrako polemista eta teologo katolikoek irudiagatik ezagutzen dugu batez ere. Irudi hori kataroen buruzko azterketetan XX. mendearen bigarren erdialdera arte nagusi izan den historiografia katolikoak eman eta sendotu digu, eta, horren arabera, kataroen jatorri manikeoko sekta dualista bateko kideak ziren. Gainera, sekta hori bogomiloen, ekialdeko Kristautasuneko heretikoek bitartez sartuko zen Mendebaldean. Iritzi tradizional hori da lan honetan zalantzan jarri nahi dena.*

Giltza-hitzak: Katarismoa, heresia, disidentzia, dualismoa, bogomilismoa.

EL CATARISMO ES PROBABLEMENTE UNA DE LAS DISIDENCIAS MEDIEVALES QUE HA PROVOCADO MÁS REACCIONES Y CONTROVERSAS APASIONADAS ENTRE HISTORIADORES, especialistas y eruditos. Tema atractivo, el catarismo ha sido objeto de múltiples manipulaciones, sobre todo en los dos últimos siglos.

En el siglo XIX se vio recuperado por la efervescencia del Romanticismo, ganando en popularidad al mismo tiempo que iba perdiendo credibilidad en los círculos universitarios. Los historiadores románticos vieron en los cátaros del sur de Francia los héroes de una resistencia meridional contra las ambiciones de los caballeros del norte que vinieron a luchar en nombre del rey de Francia y de la Iglesia. Por su parte, los nacionalistas occitanos del siglo XX los han inscrito entre los defensores de la identidad cultural y religiosa de una Occitania eterna. Peor aún, a lo largo del siglo XX, el catarismo se ha visto incesantemente recuperado por los apasionados del esoterismo y del misterio, que lo presentan entre los movimientos orientales de carácter oculto y cuya literatura sigue llenando las estanterías de las librerías de toda Europa.

El conjunto de mitos que se ha ido elaborando en los dos últimos siglos en torno a la historia de los cátaros constituye lo que conocemos como “mitografía cátara” o imaginario de los cátaros. Al recoger la mayor parte -si no la totalidad- de los mitos, el imaginario cátaro se ha convertido desde hace algunos años, y por fortuna, en un objeto de estudio atractivo, y no menos necesario, para el historiador del catarismo, quien, haciendo prueba de coraje, y a pesar de las resistencias de ciertos círculos militantes, intenta presentar la historia de estos disidentes medievales exenta de todo presupuesto religioso, político o mercantil¹.

Es interesante destacar cómo, en esta producción heterogénea que acabo de citar, la imagen de la doctrina cátara que sigue dominando es la misma que nos legaron los polemistas o teólogos medievales que combatieron esta “herejía” en sus tratados de refutación o polémica antiherética. Según éstos, los cátaros eran los adeptos de una secta dualista de origen maniqueo que se había mantenido en Oriente y se transmitió a la Cristiandad bizantina por medio de diversas sectas, hasta que en los siglos plenomedievales, a través de la secta de los bogomilos, se introdujeron en la Cristiandad occidental.

¹ Remito a los estudios contenidos en los *Cahiers de Fanjeaux*, n°14, principalmente a los artículos de BIGET, Jean-Louis: «Mytographie du catharisme (1870-1960)», pp. 271-342; CARBONELL, Charles-Olivier: «Vulgarisation et récupération: le catharisme à travers les mass-média», pp. 361-380. Más recientemente las actas del coloquio organizado por el Centro de Estudios Cátaros de Carcassonne: *Catharisme: l'édifice imaginaire*, col. Heresis, n° 7, 1998.

Desde el punto de vista de la producción científica, esta misma visión de los polemistas medievales es la que también ha perdurado en los medios universitarios hasta los años 1980, como lo confirman los trabajos de Arno Borst en Alemania, de Christine Thouzellier y de Antoine Dondaine en Francia o de Raúl Manselli en Italia². Para estos medievalistas, el catarismo era un resurgimiento del maniqueísmo antiguo, es decir, una doctrina extranjera al cristianismo medieval.

Tenemos que esperar hasta mediados de los años 1970 y a la obra en dos volúmenes que Jean Duvernoy dedica al “catarismo”, uno a la religión y otro a la historia, para que por fin este movimiento se considere uno más entre los movimientos disidentes del cristianismo medieval, categoría de la que se había visto desposeída durante siglos. A pesar del salto cualitativo que representó esta nueva visión de la naturaleza religiosa del catarismo, visión que ha hecho escuela entre los medievalistas que giran en torno al Centro de Estudios cátaros³, la opinión de los orígenes orientales del catarismo sigue siendo la dominante.

Interesándome de manera particular por este problema de los orígenes histórico-doctrinales del catarismo, he dedicado una parte de mi trabajo de investigación a su estudio⁴. Para comenzar, he tenido que proceder al análisis o reconstrucción de la hipótesis tradicional que, remontando a más de ocho siglos, sigue siendo defendida por la mayor parte de los historiadores del catarismo y del bogomilismo. A esta reconstrucción o “deconstrucción” de la hipótesis dominante dedicaré la primera parte de este estudio, en el que intentaré presentar un análisis de las diversas capas que han constituido los diferentes niveles de estratificación de esta opinión que remonta a la Edad Media. En la segunda parte de este trabajo, me ha parecido importante detenerme en el estudio del contexto histórico en el que me parece que surgió esta disidencia cristiana, insistiendo, para terminar, en la diversidad que conoce este movimiento durante los siglos de su existencia

² Ver la lista bibliográfica.

³ DUVERNOY, Jean: *Le catharisme*, 2 vol.: *L'histoire des cathares*, vol. I, Privat, Toulouse, 1976 ; *La religion des cathares*, vol. 2, Privat, Toulouse, 1985.

⁴ JIMÉNEZ, Pilar: *L'évolution doctrinale du catharisme* (ver lista bibliográfica).

I

Para una presentación del problema

1.2. Reconstrucción historiográfica de la hipótesis sobre los orígenes orientales del catarismo

a). Génesis (siglos XII-XIII)

Como se ha dicho anteriormente, los orígenes de esta hipótesis remontan a la Edad Media y sus autores son los polemistas católicos. El monje Eckbert de Schönau es el primero en denunciar a los “herejes” de una secta que aparece en los territorios del Imperio, en Renania, cuyos adeptos se llaman a sí mismos “cátaros”, que significa “puro” en griego, porque dicen observar rigurosamente la práctica de la ascesis. Este monje renano redacta una serie de “sermones contra los cátaros” en torno a 1163 y los presenta en su preámbulo como los sucesores del maniqueísmo antiguo, aquél que ya había combatido San Agustín a principios del siglo V⁵. Eckbert es el primero de los polemistas católicos en asociar el nombre de “cátaro” (puro), adepto de una secta que practica la ascesis, al de dualista, heredero del maniqueísmo antiguo, desviando así la etimología de este nombre y, de hecho, la verdadera identidad y origen de estos disidentes. Sin embargo, aunque el monje presenta a estos “cátaros” como los adeptos de un dualismo maniqueo, esta grave acusación no parece obligarle a dedicar alguno de sus sermones a combatir el supuesto dualismo que éstos profesarían. La ausencia de sermón dedicado a la refutación del supuesto dualismo de los “cátaros” me ha parecido reveladora del espíritu que anima al autor que los redacta, y un estudio más profundo de estos sermones me ha permitido llegar a la conclusión de que, en materia de dualismo, los primeros cátaros lo son únicamente a través de la imagen deformada que de ellos nos fabrican los polemistas en sus textos de refutación⁶. Volveré a insistir sobre este aspecto.

Es, como acabamos de ver, en los primeros escritos contra estos disidentes en donde se evoca por primera vez su supuesto origen oriental, opinión que será reforzada por los polemistas católicos de mediados del siglo XIII. Éstos, que además estaban

⁵ ECKBERT de SCHÖNAU, *Sermones contra catharos*, Patrología Latina 195, col. 11-98.

⁶ JIMÉNEZ, Pilar: «De la participation des “cathares” rhénans (1163) à la notion d’“Hérésie générale”», *Heresis*, n° 36-37 (2002), pp. 201-218

convencidos de que el mal de la “herejía” procedía de Oriente (las sucesivas experiencias infructuosas de las Cruzadas en Tierra Santa reforzaban esta imagen), se van a servir de los repertorios contra las herejías antiguas redactados por los Padres de la Iglesia para asimilar e identificar las nuevas “herejías” con las antiguas, reduciéndolas así a una reminiscencia de un mal del pasado. De esta manera, los polemistas del siglo XIII precederán sus tratados de refutación contra la herejía de los “cátaros” de relatos puramente legendarios en cuanto a los orígenes históricos de este movimiento⁷. Es así como el discurso católico contra la herejía de mediados del siglo XIII elabora una imagen deformada de sus orígenes, presentando a los cátaros como los descendientes de un dualismo cuya raíz remontaba a la Persia Antigua, a las doctrinas de Zoroastro y de Manes, doctrinas que serían transmitidas a través de una serie de filiaciones ininterrumpidas hasta llegar a los bogomilos de la cristiandad oriental, quienes terminan por vehicularlas hasta Occidente, provocando el nacimiento del dualismo cátaro.

b). Consolidación (siglo XVII)

Aunque nunca la reclamaron los propios disidentes, la filiación oriental se convierte en la opinión mayoritaria que continúan difundiendo los Manuales de los inquisidores durante el siglo XIV y acaba por triunfar en el siglo XVII, incluso a pesar de los esfuerzos de los historiadores protestantes por restablecer la imagen de los cátaros.

En efecto, durante la Reforma protestante, los historiadores católicos van a identificar, en sus refutaciones del protestantismo, el movimiento de la Reforma y el de los albigenses (cátaros del sur de Francia) y los valdenses, en quienes veían sus precursores⁸. Esta genealogía va a ser recuperada por los mismos protestantes, que dicen compartir con los albigenses la idea que «la Iglesia romana no es la santa Iglesia, no es la Iglesia de Cristo y no ha sido instituida ni por él ni por los apóstoles, sino que ha sido creada por los hombres». Así, los historiadores protestantes serán los primeros en intentar desmitificar la imagen de herejes dualistas que tenían los albigenses.

A pesar de las tentativas de rehabilitación de los protestantes, la visión sobre los orígenes del catarismo que remontaba a la Edad Media sigue siendo dominante. Es

⁷ Ver infra, nota 16.

⁸ VICAIRE, Marie-Humbert: «Les albigeois ancêtres des protestants assimilations catholiques», *Cahiers de Fanjeaux*, n° 14, pp. 23-46.

Jacques-Benigne Bossuet, teólogo católico, quien en su *Historia de las Variaciones de las iglesias protestantes*, escrita en 1688, se interesa por primera vez por la cuestión de los orígenes de las herejías medievales⁹. A partir del estudio de las fuentes occidentales contra la herejía, va a distinguir dos movimientos heréticos que se habían visto identificados hasta entonces, el valdeísmo y el catarismo. Bossuet va a considerar como “cátaros” a los herejes que habían sido denunciados y condenados por los cronistas cluniacenses de principios del siglo XI como “nuevos maniqueos” en Aquitania y en Orleáns en los años 1020. Según Bossuet, los “nuevos maniqueos” descendían de los antiguos, que pasarían más tarde a Armenia (son los paulicianos del siglo IX condenados por el polemista Pedro de Sicilia en su tratado) y después en el siglo XI a Bulgaria.

c). Los siglos XIX y XX, tiempos decisivos para la consolidación de la hipótesis tradicional

Tenemos que esperar hasta mediados del siglo XIX para que la opinión sobre la filiación directa entre los antiguos maniqueos y los cátaros se vea duramente criticada. El autor de esta crítica es Charles Schmidt, teólogo protestante que escribe en 1848 la primera “Historia y doctrina de los cátaros” en dos volúmenes. Con este título Schmidt había escogido el apelativo de “cátaros” (el más antiguo, recogido por Eckbert de Schönau en sus sermones) para identificar a los diversos grupos heréticos que habían recibido otros nombres (pifles, publicanos, bugres, patarinos, albigenses) según las regiones y las épocas en la Cristiandad occidental¹⁰.

Charles Schmidt propone un origen greco-eslavo del dualismo cátaro. Este dualismo surgiría de un convento de Bulgaria, probablemente desde principios del siglo X, introduciéndose en la Cristiandad latina a principios del XI y dando lugar al catarismo occidental. Según él, la tendencia primitiva del dualismo cátaro fue la del dualismo radical, es decir, la creencia religiosa que opone dos principios eternos: un principio del Bien y un principio del Mal que serían los responsables de las dos creaciones, una, eterna e invisible, y otra material y visible.

En la lectura de las fuentes contra la herejía cátera elaboradas por los polemistas católicos italianos del siglo XIII, Charles Schmidt reconoce otra tendencia dualista

⁹ BOSSUET, Jacques-Benigne: *Histoire des Variations des Eglises protestantes*, París, 1688.

¹⁰ SCHMIDT, Charles: *Histoire et doctrine...* pp. 32-33.

más moderada en el interior del catarismo, tendencia que surgiría igualmente en los países eslavos y que se introduciría en Occidente un siglo más tarde, es decir a mediados del siglo XII. Según él, la expansión del dualismo moderado en Occidente fue la razón que llevo al prelado bogomilo Niquinta o Nicetas a visitar las comunidades cátaras de Italia y del sur de Francia con el fin de restablecer de nuevo las creencias primitivas de los cátaros, las del dualismo radical. El enfrentamiento que surge en el Occidente cátaros entre los partidarios del dualismo radical y del dualismo moderado provoca un cisma en el interior de las dos primeras iglesias bogomilas, la de Dragovitsa (en el Imperio Bizantino macedónico) y la de Bulgaria, de donde procedían todas las otras iglesias bogomilas y cátaras. Schmidt extrae esta información del tratado de Rainier Sacconi, antiguo cátaros que tras haber abjurado la herejía se convierte en uno de los inquisidores de Lombardía y escribe su tratado contra los cátaros y los valdenses en los años 1250¹¹. Para Schmidt, los cismáticos serían los partidarios de la tendencia moderada que habían abandonado así las creencias del dualismo radical, la corriente más antigua que había penetrado en Occidente a principios del siglo XI.

Es así como Charles Schmidt interpreta y acomoda la versión que, sobre las relaciones entre bogomilos y cátaros, presentaban los polemistas católicos en sus tratados. Apoyándose en estas fuentes, es el primer historiador del catarismo en hacer referencia a la existencia de partidos o tendencias doctrinales contrarias en el interior de la disidencia, diferencias que, según él, habían surgido anteriormente en el movimiento bogomilo. Unos años más tarde, en 1890, el historiador de las religiones, Ignacio von Döllinger en su obra sobre Los herejes de la Edad Media, establece definitivamente el orden cronológico de aparición de las sectas dualistas medievales¹². De acuerdo con Schmidt, Döllinger afirma que la secta de los bogomilos precede a la de los cátaros pero, según él, las dos sectas comparten un origen doctrinal doble, gnóstico y maniqueo. La tendencia moderada tendría su origen en el gnosticismo antiguo, mientras que la del dualismo radical vendría del maniqueísmo.

Gracias a un conocimiento más profundo de las fuentes orientales, Döllinger piensa, al contrario que Schmidt, que la tendencia moderada del dualismo bogomilo es la más antigua. La tendencia radical penetraría en el Occidente cátaros en 1167, fecha en la que Niquinta o Nicetas, prelado bogomilo de la Iglesia de Dragovitsa, viene

¹¹ SANJEK, Franjo: «Raynerius Sacconi O.P. Summa de catharis», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, pp. 31-60, aquí p. 50.

¹² DÖLLINGER, Ignace von: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*,...

a presidir la asamblea cátara que tuvo lugar en San Félix de Caramán, en la región tolosana, y que reunió a los representantes de las diferentes iglesias cáteras del momento. A todos ellos, Niquinta les confiere el sacramento de la imposición de manos o *consolamentum*, así como el sacramento de ordenación, acto que, tanto para Döllinger como para Schmidt, suponía un cambio de tendencia doctrinal en el interior de las comunidades cáteras occidentales.

La visita de Niquinta a San Félix, en el sur de Francia, nos es conocida únicamente a través de un documento de origen cátero, la Carta de Niquinta, que fue publicada por primera vez en 1660 por Guillaume Besse en su «Historia de los condes, marqueses y duques de Narbona»¹³ y que ha levantado desde entonces fuertes polémicas en torno a su autenticidad¹⁴. Es, sin embargo, este documento el que legitimará la hipótesis del doble origen oriental del catarismo. En 1940, el padre dominico Antoine Dondaine lleva a cabo un ejercicio de rehabilitación y de autenticación de la Carta de Niquinta en un artículo donde reconoce la fecha de 1167, la de la reunión cátara en la región tolosana, como el momento de la penetración de la tendencia radical del dualismo bogomilo en Occidente¹⁵. A partir de ese momento, el Occidente cátero se convertiría mayoritariamente al dualismo radical, y nacería así el “Albigeísmo” o catarismo languedociano.

Esta interpretación de los orígenes del catarismo se funda única y esencialmente en la información contenida en las fuentes occidentales, y sobre todo en los textos de polémica que se elaboran contra los cáteros en el siglo XIII. Además del tratado *Contra cáteros y valdenses* de Rainier Sacconi, inquisidor de Lombardía y antiguo cátero, dos nuevos documentos de polémica contra la herejía elaborados en el área italiana son descubiertos por Antoine Dondaine en los años 1940. Se trata del anónimo *De heresi catharorum in Lombardía*, datado a principios del siglo XIII, y del *Tractatus de hereticis*, atribuido al inquisidor lombardo Anselmo de Alejandría, que lo elaboraría en torno al 1270¹⁶. Estos textos se interesan en los orígenes y la expansión del catarismo italiano y son, junto a la Carta de Niquinta, los únicos en informarnos sobre la identidad de Niquinta y el objeto de su visita a las comunidades cáteras occidenta-

¹³ BESSE, Guillaume: *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, París, 1660.

¹⁴ Sobre esta polémica, me permito enviar a mi artículo: «Relire la Charte de Niquinta (I): Origine et problématique», *Heresis*, n° 22, 1994, pp. 1-26.

¹⁵ DONDAINE, Antoine: «Les Actes du concile Albigeois de Saint-Félix de Caraman. Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval» *Studi e Testi*, 125, *Miscellane Giovanni Mercati*, V, Roma, 1946, pp. 324-355.

¹⁶ *Tractatus de hereticis*, éd. DONDAINE, Antoine: «La hiérarchie cathare en Italie (II)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20 (1950), pp. 234-324.

les. Apoyándose en la información de estos documentos, Antoine Dondaine refuerza la posición que la tradición católica defendía desde la época medieval sobre los comienzos históricos y doctrinales del catarismo a través de una doble importación procedente del Oriente bogomilo. La crítica que ciertos medievalistas franceses dirigen contra esta hipótesis se centra únicamente en torno a la fecha de la penetración de la primera oleada del dualismo bogomilo, de tendencia moderada, en Occidente, que en lugar de situarla, como era costumbre, a principios del siglo XI, la retrasan a los años 1149, fecha que coincide con el regreso de Oriente de los cruzados latinos. La tendencia radical del dualismo bogomilo continúa situándola en torno al 1167 y 1172¹⁷. Resulta paradójico que esta opinión o hipótesis tradicional, que sitúa los orígenes del catarismo en el Oriente bogomilo, no se vea confirmada por las fuentes orientales (bizantinas o eslavas), siendo únicamente, y como ya se ha dicho, las fuentes occidentales de la polémica católica contra la herejía las que la atestigüen. Ésta es la razón por la que los historiadores del bogomilismo se ven obligados a recurrir a las mismas fuentes que los historiadores del catarismo cuando tratan de explicar la existencia de las dos supuestas tendencias del dualismo bogomilo en la Cristiandad bizantina, opinión que, como hemos visto, remonta al siglo XIII. El desmontaje progresivo al que había sido sometida la hipótesis tradicional que sostiene el doble origen oriental del catarismo empezaba a aportar sus frutos.

Un estudio minucioso de los textos de la polémica anticátara de esta época me ha proporcionado una respuesta que me permite proponer a modo de hipótesis. La clave del error que consiste en afirmar la existencia de dos corrientes dualistas en el seno del catarismo occidental, una moderada y otra radical, ambas procedentes del Oriente a través de los bogomilos, que las introducirían en dos momentos diferentes, me parece reposar en un documento de mediados del siglo XIII. Se trata de la *Brevis Summula*, elaborada en torno a 1250 por un polemista anónimo que al mismo tiempo que copia un texto más antiguo, probablemente el *De heresi catharorum in Lombardia* (1210)¹⁸, lo está enriqueciendo con detalles referentes a la historia de los cátaros que son tardíos, contemporáneos del autor y, por tanto, ausentes del documento más antiguo que estaba copiando. En su descripción de los comienzos del catarismo en Italia,

¹⁷ Los detalles de esta crítica en mi estudio: «Le catharisme: une origine orientale á deux tendances?», *Slavica occitania*, Toulouse n° 13 (2003), pp. 207-228.

¹⁸ DONDAINE, Antoine: «La hiérarchie cathare en Italie (I)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 19 (1949), pp. 306-312.

y partiendo de la información más antigua donde se hace alusión a los contactos entre los preladados bogomilos y cátaros a finales del siglo XII y primeros del XIII, el autor de la *Brevis Summula* propone una relación de causa a efecto entre las ordenaciones de obispos cátaros de manos de obispos bogomilos y las diferentes tendencias doctrinales existentes en las comunidades cáteras italianas. Así, cuando el texto más antiguo dice que el obispo de la comunidad cátera italiana de Desenzano, comunidad que profesaba la creencia en dos principios en el origen de las dos creaciones, invisible y visible, había recibido la ordenación del prelado de la Iglesia bogomila de Dragovitsa, el autor de la *Brevis Summula* interpreta que es la ordenación de este obispo bogomilo la que había provocado la introducción en el Occidente cátero de la creencia en un dualismo de principios opuestos.

Es esta interpretación tardía, procedente de un polemista católico, la que retienen de las fuentes anteriores y relativas a la polémica antiherética en Italia los historiadores del catarismo de los siglos XIX y XX (Schmidt, Döllinger, Dondaine, Borst, Manselli y Thouzellier entre otros) que siguen interpretando cada una de las ceremonias de ordenación cátera, de manos de un prelado bogomilo, como el momento en el que se produce un cambio de ortodoxia o de tendencia doctrinal en el seno del catarismo.

Si el análisis historiográfico de la hipótesis tradicional nos ha permitido demostrar el error que, al menos sobre la opinión que defiende la procedencia oriental de la tendencia radical del dualismo cátero, sigue dominando en los trabajos sobre los cátaros, sin embargo queda por resolver la cuestión de los propios orígenes del catarismo. Sin entrar en los detalles de la controversia que mantienen todavía los historiadores del catarismo en torno al momento de su aparición en el Occidente medieval —y que podemos resumir diciendo que si unos continúan defendiendo la opinión historiográfica católica que, desde Bossuet, identifica como cátaros a los herejes que aparecen a principios del siglo XI, otros la retrasan al siglo XII, en torno al 1149, fecha en la que volvieron de Oriente los cruzados latinos—, todos se muestran de acuerdo en afirmar, sin embargo, que el catarismo aparece en Occidente como resultado de una importación del Oriente bogomilo. Por este motivo, prefiriendo el enfoque historiográfico defendido por ciertos historiadores de la “herejía” medieval que privilegian las causas internas de la cristiandad occidental, es decir el estudio del contexto histórico en el que surge esta disidencia, remontándose igualmente a épocas anteriores para encontrar sus precedentes, es posible encontrar respuestas que permiten explicar la aparición de este movimiento sin necesidad de recurrir al Oriente bogomilo.

II

El nacimiento del catarismo en su contexto

2.1. La primera oleada herética (siglo XI)

Es cierto que el nacimiento de la herejía es concomitante al del cristianismo, como lo confirma el testimonio de san Pablo en su Primera Epístola a los Corintios, cap. I I, v. I9: «*Audio cisuras inter vos, et ex parte credo, nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*». Sin embargo, desde que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano, la historia de la herejía aparece estrechamente vinculada a la historia del Estado. Así, desde la caída del Imperio de Occidente no se conocen prácticamente denuncias de la herejía hasta la oleada de principios del siglo XI, si exceptuamos la crisis adopcionista de tiempos carolingios¹⁹.

De acuerdo con Dominique Iogna-Prat²⁰, podemos distinguir dos oleadas en la herejía que aparece en la Cristiandad occidental a partir del siglo XI. La primera surge en torno al año Mil y sus críticas preparan el terreno de la reforma que la Iglesia conduce inmediatamente después y que se conoce con el nombre de “reforma gregoriana”; la segunda oleada herética aparece en los años II30-II40 como resultado del giro que los teólogos romanos darían a los ideales que habían inspirado los primeros tiempos de la llamada “reforma gregoriana”.

La primera oleada herética coincide con la construcción del nuevo orden de sociedad cristiana que la Iglesia de la época empieza a construir. Las acusaciones de herejía surgen en las dos zonas del antiguo Imperio carolingio. La zona oriental, bajo el poder de los emperadores Otones, es gobernada con la ayuda principal de los obispos. La zona occidental del antiguo Imperio carolingio se encuentra, por su parte, bajo la autoridad de la dinastía real de los Capetos, y aquí se observa desde principios del siglo XI un ascenso del poder de los monjes cluniacenses. Son precisamente éstos los que van a denunciar y a condenar como herejes “maniqueos” a los individuos o grupos que, en Aquitania, Toulouse, Orleans o Champaña, critican ciertas prácticas litúrgicas y culturales que los monjes estaban imponiendo entonces. En la zona orien-

¹⁹ ZERNER, Monique: «Hérésie», *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, s.d. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean- Claude, Fayard, 1999, p. 464.

²⁰ IOGNA-PRAT, Dominique: *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Aubier, París, 1998.

tal del antiguo Imperio carolingio, la zona gobernada por los Otones, es precisamente un obispo, el obispo de Arras, partidario de la Iglesia del Imperio, el que en 1025 va a denunciar y condenar, en uno de los primeros procesos contra la herejía, a los que criticaban este modelo de Iglesia imperial²¹.

Podemos resumir así las críticas que comparten la mayor parte de los individuos o grupos calificados de heréticos: rechazo del bautismo, negación de la consagración de la eucaristía, de la remisión del pecado mortal, rechazo del matrimonio consagrado, abstinencia de carne y de otros alimentos de origen animal considerados como impuros; crítica del culto de la cruz, de los santos, de las imágenes, de las reliquias, de las iglesias como edificios de culto, crítica de la eficacia de los cantos eclesiásticos, de las limosnas y de las ofrendas por los difuntos como medio de interceder en la salvación de los muertos.

Podemos decir que a principios del siglo XI, en los dos espacios políticos de la cristiandad occidental, el imperial y el real, la acusación de herejía es lanzada contra aquellos que critican y/o rechazan las nuevas formas de culto y de liturgia impuestas por la Iglesia. Por su parte, los herejes aspiraban a un orden de sociedad cristiana que se inspiraba fundamentalmente en el ideal de vida monástico que preconizaba la tradición ascética de los Padres de la Iglesia, manifestando así una verdadera aversión por el mundo y por el poder temporal que consideran de origen diabólico. Insistiendo en el ideal de la virginidad, que pretenden imponer a todos los individuos y no solamente a los monjes, los herejes aspiraban así a instalar en este mundo la Iglesia de Dios, la Iglesia de los puros. Para ellos, la salvación del hombre exigía obligatoriamente la práctica rigurosa del modelo de vida apostólico, que suponía el abandono de los bienes terrenales y permitía escapar a las tentaciones del diablo. La salvación no dependía pues de la mediación de un clero devorado por la ambición del poder y de las riquezas, como era el caso de los monjes en el reino Capeto y de los obispos en el territorio imperial. Este clero era indigno e incapaz de transmitir la gracia del Espíritu Santo por medio de los sacramentos del bautismo, de la eucaristía, de la penitencia o de la mediación materializada de la sacralidad.

Este rechazo del mundo visible y del poder temporal que manifiestan los herejes del siglo XI no es más que la radicalización de la creencia, inspirada en la teología de San Agustín, en la existencia de dos mundos opuestos, uno invisible y divino, el de las cosas eternas, otro visible y diabólico, el mundo de las cosas corruptibles. Esta

²¹ Para un estudio más detallado de estos casos de herejía en mi tesis: *L'évolution doctrinale du catharisme*, op. cit., (de próxima publicación).

creencia, que había marcado el pensamiento de la cristiandad latina durante la Alta Edad Media, se convierte en uno de los pilares principales y distintivos de la escatología herética a partir de finales del siglo XI y principios del XII, distintiva porque solo los “herejes” continúan difundirla (volveré ulteriormente sobre este aspecto), convirtiéndose así en una de las razones de su condenación.

Es curioso constatar que, durante el periodo que separa las dos oleadas heréticas, la de principios del siglo XI y la de principios del XII, las acusaciones de herejía proceden, por un lado y por otro, de los partidarios y/o de los oponentes del movimiento de reforma que la Iglesia conduce desde mediados del XI y que se conoce con el nombre de “reforma gregoriana”, nombre del papa Gregorio VII (1073-1085) en cuyo pontificado la reforma alcanza su momento culminante. En cierto modo, las críticas de los herejes de principios del siglo XI acusando al clero de indigno parecen haber motivado, o al menos acelerado, este movimiento de reforma que se presenta para la Iglesia como el paso obligado para acceder a la liberación del yugo del poder temporal al que estaba sometida. Es en este tiempo cuando la acusación de simonía se generaliza y se confunde con la de herejía. Para escapar al control de los laicos en los asuntos eclesiásticos —como la elección del clero— era necesario que éste adoptase una actitud ejemplar, para la cual debía someterse obligatoriamente a una depuración de sus costumbres. La simonía (compra/venta de beneficios eclesiásticos o de sacramentos que practicaba frecuentemente el clero) y el nicolaísmo (estado de vida concubinario o marital en el que vivían algunos sacerdotes) aparecen como los dos males principales que la Iglesia debía de erradicar. Esta reforma del clero que conduce el papado no escapó a la resistencia de los laicos, sobre todo del Imperio, que se opondrá primero en la pugna que se conoce como Querrela de las Investiduras y que concluye en 1122 con el concordato de Worms. Los “gregorianistas” consiguen establecer una nueva reglamentación de los poderes propios de cada estado de vida, el clerical y el laico. Así, en un primer tiempo, los reformadores gregorianistas recuperan el control y el acceso a las Escrituras, así como el poder de la mediación sacramental. Más tarde, los reformadores consiguen no solamente la total independencia del clero, apropiándose del poder espiritual, sino que además lo sitúan por encima de todo poder temporal y colocan al Papa, sucesor de Pedro, a la cabeza de toda la sociedad. El giro que los reformadores pos-gregorianos dan, desde principios del siglo XII, a los primeros ideales de la reforma está representado por esta teoría de la primacía pontificia²².

²² Cf. IOGNA-PRAT, Dominique: *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 27.

Relegando el ideal de pobreza que había constituido uno de los principales motores de la reforma, el clero pos-gregoriano se interesa de nuevo por los asuntos temporales y se autoriza la intervención en todos los dominios, espiritual y temporal. Esta deriva de los reformadores provoca la decepción de una parte del clero, cuyas críticas abrirán una nueva etapa en la historia de la herejía occidental. La segunda oleada herética, que se inicia a principios del siglo XII, se manifiesta de diferentes formas, entre ellas las que representan los predicadores itinerantes como Pedro de Bruys o Enrique de Lausana, el primero sacerdote y el segundo monje, pero también los predicadores itinerantes que son condenados en Colonia y que el premonstratense Evervin de Steinfeld califica y condena en 1143 como “falsos apóstoles”. Estos últimos son considerados por los historiadores del catarismo como los primeros representantes de un movimiento disidente que acabará definitivamente extinguiéndose a primeros del siglo XIV.

2.2. La segunda oleada herética (primera mitad del siglo XII)

Si el teólogo Alain de Lille, a finales del siglo XII y primeros del XIII, califica la herejía de “general” es porque quiere reducir a una sola expresión el conjunto de críticas o “herejías particulares” que condenaban los abusos del clero pos-gregoriano, significando así que todas las “herejías” compartían la mayor parte de las críticas contra la institución romana²³. Cada grupo disidente va a manifestar a su manera su desacuerdo, constituyendo así las diversas actitudes o “herejías particulares” que ya habían sido comparadas por san Bernardo, en la primera mitad del siglo XII, a las numerosas cabezas del monstruo o hidra con el que identificaba el mal de la herejía. Entre estas cabezas o “herejías particulares” se encontraba sin duda la de los “cátaros”, contra la que Alain de Lille se alza en el primero de los cuatro libros de su tratado *De fide catholica*. Con un título indefinido y general, Alain de Lille refuta en su primer libro los “herejes de su tiempo” (*De fide catholica contra hereticos sui temporis*), dedicando los tres otros libros a combatir respectivamente a los valdenses, los judíos y los paganos²⁴.

El nombre de “cátaros” había surgido unos años antes, en torno a 1163, de la pluma del monje renano Eckbert de Schönau, quien dedica varios sermones contra

²³ ALAIN de LILLE: *De fide catholica contra haereticos*, éd. Patrologie Latine, col. 308 : «[...] nostris vero temporibus, novi haeretici, immo veteres et inveterati, veterantes dogmata, ex diversis haeresibus, unam generalem haeresim compingunt et quasi ex diversis idoli unum idomum, ex diversis venenatis herbis unum toxicum commune conficiunt».

²⁴ ID., *ibid.*, col. 308.

los adeptos de una secta herética que ha descubierto en las ciudades de Bonn y de Colonia. En esta misma región del Imperio un canónigo, el premonstratense Evervin de Steinfeld, había denunciado unos años antes, en 1143, en una carta dirigida a san Bernardo, la presencia, entre otros, de un grupo de herejes que se calificaban “apóstoles”²⁵. Dos de ellos, el que decía ser el obispo de la comunidad y su compañero, habían sido juzgados y condenados por un tribunal eclesiástico al que asistió el arzobispo de Colonia y terminan siendo víctimas de la violencia popular que los lanza a la hoguera. Se trataba de predicadores itinerantes que practicaban el modelo de vida evangélico siguiendo las trazas de Cristo (*pauperes Christi*), extrayendo de su trabajo únicamente lo necesario para vivir, practicando la pobreza y condenando la acumulación de riquezas del clero romano. Estos que Evervin calificará de “falsos apóstoles” acusaban a la jerarquía romana de ser indigna, crítica que comparten con otros “herejes” de la época igualmente condenados, como los seguidores de Pedro de Bruys y los del monje Enrique de Lausana, que manifestaban también un “gregorianismo radical”. Pero a diferencia de estos últimos, los que Evervin califica de “falsos apóstoles” decían que solo ellos practicaban el modelo de vida evangélico y que, por tanto, eran los únicos y verdaderos herederos de la línea de los apóstoles, la única capaz de transmitir la gracia del Espíritu Santo que el clero confiere a través de los sacramentos. Es esta crítica la que quizás constituya uno de los pilares más importantes y distintivos de la disidencia cátara respecto de otras de su tiempo. Los “falsos apóstoles” de Evervin, como los “cátaros” que describe más tarde Eckbert de Schönau en sus sermones, comparten con los otros disidentes un “gregorianismo radical”, puesto que condenan los vicios de la jerarquía romana. Sin embargo, a diferencia de los otros disidentes, éstos son los únicos que se reclaman de la verdadera Iglesia de los apóstoles, negando la autoridad del papa de Roma y de sus prelados, corrompidos por el poder y la riqueza. En este sentido, y al contrario de lo que algunos historiadores han afirmado, los prelados u obispos cátaros no se presentan como la jerarquía de una Iglesia alternativa que pretendería combatir la Iglesia romana sino que se consideran los verdaderos herederos de la tradición apostólica primitiva, la misma que -según ellos- había traicionado la jerarquía romana. Por eso las comunidades de “apóstoles itinerantes” que denuncia Evervin de Steinfeld se reivindicaban del modelo de organización de las iglesias primitivas. Éstas eran mixtas y sus miembros se dividían en tres

²⁵ Un estudio de este documento en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Pilar: «Aux commencements du catharisme : La communauté d’“apôtres hérétiques” dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie», *Heresis*, n° 35 (2001), pp. 17-44.

categorías: la de los “auditores”, que todavía no se han iniciado a los preceptos de la fe cristiana; la de los “creyentes” o iniciados; y la de los “cristianos”, es decir aquellos que habían recibido el sacramento del bautismo.

Curiosamente, este nombre de “cristiano”, “verdadero cristiano” o “buen cristiano” es el que más tarde se darán los religiosos o miembros consagrados de las comunidades que englobaremos por comodidad bajo el nombre de “cátaras”, tanto en Italia como en el sur de Francia. En estas últimas, en las comunidades del Languedoc, aquéllos que la Inquisición calificará de “perfectos” (del latín *hereticus perfectus* o religioso cátaro), para distinguirlos de los creyentes, se llamaban a sí mismos “buenos hombres” o “buenas mujeres”. Con este mismo nombre son identificados en los rituales cátaros, fuentes elaboradas en el siglo XIII que recogen en detalle los principales ritos sacramentales practicados por estas comunidades, es decir, el de la transmisión de la Oración dominical, el Padre Nuestro, que precede a la ceremonia del sacramento del bautismo espiritual o *consolamentum* cátaro, bautismo por imposición de manos del prelado cátaro que confiere la gracia o salvación del Espíritu santo. En torno a este sacramento del bautismo espiritual o bautismo por imposición de manos, que convierte al creyente o iniciado que lo recibe en un “cristiano” o “verdadero cristiano”, se puede comprender la organización de las comunidades cátaras de la segunda mitad del siglo XII y del siglo XIII.

Si las primeras fuentes renanas, evocadas anteriormente, no mencionan el nombre del *consolamentum* al referirse a la práctica de la imposición de manos —que observaban tanto los “falsos apóstoles” denunciados por Evervin como los “cátaros” que combate Eckbert de Schönau en la zona del Imperio, imitando así el rito del bautismo tal como lo habían practicado los apóstoles en las primitivas comunidades cristianas—, tenemos que esperar a la segunda mitad del siglo XII en Languedoc, y a principios del XIII en Italia para encontrar la mención de este sacramento cátaro en las fuentes. Es cierto que en estas regiones meridionales, en Languedoc y en Italia, esta disidencia, que desde Charles Schmidt a mediados del siglo XIX hemos convenido, por comodidad, en llamar “cátara”²⁶, consigue implantarse y enraizarse de manera más prolongada. Esta implantación en las regiones meridionales contrasta con la que conocen las regiones del Imperio o del norte del reino de Francia como Champaña, Flandes y Borgoña, más efímera e inestable seguramente por la temprana alianza que

²⁶ A propósito del origen del nombre “cátaro”, el excelente estudio de BRUNN, Uwe: «*Cathari, Catharistae et cataphrygie, ancêtres des cathares du XII^e siècle?*», *Heresis*, n° 36-37 (2002), pp. 183-200.

en estas regiones sellan el poder político y religioso, asociando sus fuerzas en el combate y erradicación de la herejía²⁷.

2.3. *Catarismos y espacios de difusión*

Es precisamente de los territorios que conocen una implantación más duradera de la disidencia de donde proceden las fuentes de origen cátaro que han llegado hasta nosotros. Gracias a ellas (tratados y rituales), el historiador del catarismo ha podido conocer desde el interior las creencias y los ritos de los cátaros, pudiendo así contrastar su contenido con las descripciones que de los mismos nos han legado los polemistas católicos en sus tratados antiheréticos. Entre las fuentes de la disidencia, dos de las más importantes fueron descubiertas únicamente a mediados del siglo XX por el padre dominico Antoine Dondaine. Son las que provienen de la comunidad cátara italiana de Desenzano, conocida, como se ha dicho anteriormente, por haber profesado la creencia en un dualismo de principios opuestos. Se trata del “Libro de los dos principios”²⁸, cuya existencia era atestiguada por el polemista católico Rainier Sacconi, que nos lo había descrito en su «Contra cátaros y valdenses», escrito en 1250. El descubrimiento de este tratado o «Libro de los dos principios» ha permitido conocer, por fin de primera mano, la teología de los dos principios que elabora Juan de Lugio, maestro de la escuela cátara italiana de Desenzano, cerca del lago de Garde, en Lombardía. El otro documento de origen cátaro descubierto al mismo tiempo que el primero por Antoine Dondaine (ambos se encontraban en el manuscrito de la Biblioteca de Florencia, manuscrito procedente del fondo del convento dominicano de esta ciudad), se trata de un Ritual cátaro²⁹ probablemente elaborado por la misma comunidad italiana de Desenzano, porque su contenido me parece estar inspirado en las creencias de esta escuela.

El estudio de la totalidad de las fuentes de origen cátaro y de las provenientes de la polémica antiherética nos ha permitido concluir no solamente sobre los orígenes occidentales de la doctrina cátara en general, sino también sobre los de la tendencia

²⁷ Un estudio más detallado de esta diferente implantación del catarismo en mi artículo: “Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l’organisation et dans l’encadrement des communautés dites ‘cathares’”, *Heresis*, n° 39, p. 35-61 y el cuadro recapitulativo de la p. 61.

²⁸ DONDAINE, Antoine: «Un traité néo-manichéen...», ver la lista bibliográfica; THOUZELLIER, Christine: *Le livre de deux principes*, éd. Sources Chrétiennes, Cerf, París, 1973.

²⁹ *Rituel cathare latin*, édition, traduct. et commentaire: THOUZELLIER, Christine, Le Cerf, París, 1977.

del dualismo radical o dualismo de principios. Éste último nos parece haber representado una de las diferentes respuestas que los cátaros propondrán, a lo largo de su existencia, a la cuestión de los orígenes del mal. Como hemos intentado demostrar en el estudio que trata estas cuestiones, el problema del mal, del pecado y del libre albedrío, y en paralelo, el de la omnipotencia divina, interpela la disidencia cátara desde su aparición en el siglo XII. Las respuestas que los cátaros van a aportar evolucionan y divergen en función de la actividad intelectual desarrollada por cada comunidad y/o escuela cátara.

La existencia de escuelas cátaras como centros de enseñanza y de difusión de doctrinas disidentes es mencionada desde el principio en los sermones del monje Eckbert de Schönau, donde se afirma que estas escuelas poseen sus propios maestros, calificados de “doctores” porque dice que tienen un perfecto conocimiento de las Escrituras³⁰. Es en este medio urbano de las regiones del Imperio (en las ciudades de Bonn y de Colonia) donde el pensamiento cátaro empieza a elaborarse, probablemente como fruto de la reflexión que conduce una parte del clero en ruptura con el modelo de la Iglesia de su tiempo, ésta que los teólogos pos-gregorianos intentaban imponer a toda la cristiandad occidental.

Si dejamos de lado las raras y breves menciones de las fuentes a la existencia de escuelas heréticas en los territorios septentrionales del reino de Francia, como Reims y Champagne³¹, no cabe duda de que el medio intelectual más productivo en el dominio de las ideas fue el de las comunidades cátaras italianas. Desde principios del siglo XIII los polemistas nos informan de la existencia de tres escuelas cátaras en la zona de Lombardía, escuelas que proponen respuestas o formulaciones doctrinales diferentes sobre el problema del origen del mal, de la creación, de la salvación del hombre y del más allá. Se trata de las escuelas cátaras de Concorezzo, de Mantua-Bagnolo y de Desenzano, las tres en el norte de Italia. Las dos primeras continúan defendiendo la posición antigua o primera de los cátaros, la de la creencia en un solo Dios, todopoderoso, creador del mundo invisible y de las criaturas celestes, los ángeles, entre los cuales se encontraba Lucifer, criatura divina que se revelaría contra Dios y sería expulsada, convirtiéndose en el diablo, responsable de la existencia de este mundo visible dominado por el mal.

³⁰ Un estudio de estos sermones en: JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Pilar: «De la participation des “cathares” rhénans...», op. cit., *Heresis*, n° 36-37 (2002), pp. 205 et ss.

³¹ RAOUL de COGESHALL: *Chronicon anglicanum*, ed. STEVENSON, J., Londres, RBMA (1875), pp. 121-125.

La tercera escuela cátara, la de Desenzano, diverge de las otras al defender desde primeros del siglo XIII la creencia en dos principios contrarios, un principio del Bien y otro del Mal, responsables de la doble creación. La formulación teológica de la creencia en la existencia de dos principios es obra del maestro cátaro Juan de Lugio, quien provoca con ella en los años 1240 un cisma en el interior de su propia comunidad. Autor del «Libro de los dos principios», Juan de Lugio propone un corpus doctrinal que difiere incluso del que había formulado su propio maestro Belesinanza a principios del siglo XIII. La doctrina de Juan de Lugio no constituyó, pues, un punto de partida de la reflexión cátara en torno al problema del origen del mal, como ciertos historiadores han afirmado, sino que, por el contrario, representó uno de los momentos culminantes de esta reflexión, y quizá su expresión más radical. Fue resultado de la aplicación que los maestros cátaros hicieron de la dialéctica y, sobre todo, de la lógica aristotélica a la resolución del problema del mal³¹.

Si la creencia en la existencia de dos principios opuestos en el origen de los dos mundos es, como acabamos de decir, el resultado de la formulación teológica más acabada a la que llega una comunidad cátara italiana en su reflexión en torno al origen del mal, debemos ahora detenernos en el que nos parece haber sido el punto de partida de esta reflexión cátara sobre el mal. Aunque aparezca formulada por primera vez en el siglo XII y a través de la descripción subjetiva, evidentemente, del monje Eckbert de Schönau, la reflexión cátara sobre el mal nos parece fuertemente impregnada de la tendencia ascética y escatológica que había dominado el medio monástico del siglo XI. La huida y el rechazo del mundo que favorecían los escritos sobre el *Contemptus mundi* del siglo XI y principios del XII, traducían la desconfianza y el miedo que inspiraban a los monjes las realidades temporales y carnales. Así, a su parecer existía una incompatibilidad flagrante entre la vida religiosa y la implicación en los asuntos temporales. La crítica de este mundo la extraían de la interpretación literal que del Evangelio de san Juan hacían los autores monásticos, a partir de la cual exponían un «juicio negativo sobre el conjunto de la creación visible»³². Por su parte, los cátaros del siglo XII continúan privilegiando esta tradición exegética, alternándola con la lectura mística que realizan de ciertos pasajes del Evangelio y de la Epístola

³¹ Un estudio de las diferentes comunidades cátaras italianas y de sus creencias en mi tesis: *L'évolution doctrinale du catharisme, op. cit.*, cap. 7.

³² POUCHET, J. R.: «Saint Anselme lecteur de saint Jean», *Les Mutations socioculturelles au tournant des XI-XII siècles, Etudes Anselmiennes*, IV^e session, 1984, pp. 457-468.

de Juan que se refieren al origen diabólico del mundo. Esta teología negativa, siguiendo la línea de los autores monásticos del siglo XI, es la que van a continuar elaborando los cátaros a mediados del siglo XII, enfrentándose así a la teología positiva, la del naturalismo filosófico, que defiende una concepción positiva del mundo y de la creación y que enseñan los teólogos y maestros de la escuela de Chartres en la misma época³⁴.

Llevando al extremo el rechazo del mundo visible que manifestaba la espiritualidad monástica, los cátaros insisten en la existencia de dos mundos o dos creaciones, dualidad que inspira la lógica de sus proposiciones en los dominios de la cosmogonía, la antropología, la soteriología y la escatología, es decir, sus creencias sobre los orígenes del mundo, del hombre y de su salvación y del más allá³⁵.

La aspiración al modelo de vida angelical que defendían los autores espirituales del siglo anterior manifestaba no solamente la aspiración de los monjes a la unidad con Dios sino también el rechazo de la condición humana y sobre todo de la sexualidad, rechazo del que los cátaros también se hacen eco. Para ellos, la dualidad alma/cuerpo constitutiva del hombre resultaría de la doble creación: una buena, obra de Dios, creador de todas las cosas espirituales y eternas, y otra mala, obra del diablo, la de las cosas visibles y corruptibles. Así, atribuyen al diablo la creación del cuerpo humano, prisión carnal en donde éste, con la autorización de Dios, había introducido a los ángeles caídos del cielo. Para los cátaros del siglo XII el hijo de Dios, criatura espiritual, no había podido encarnarse y adoptar un cuerpo de origen diabólico como el resto de los hombres. Al contrario, Dios Padre envía su hijo, que adopta solamente una apariencia humana, con el fin de poder enseñar a los hombres el camino que les conducirá a la salvación. En este sentido, los cátaros siguen defendiendo el misterio de la Transfiguración que había dominado la espiritualidad del siglo XI, frente al de la Encarnación defendido por los teólogos del siglo XII (el libro III de las Sentencias de Pedro Lombardo testimonia este cambio teológico)³⁶. Así, la obra de Anselmo de Canterbury insiste, a finales del siglo XI, sobre la necesidad de la encarnación de

³⁴ CHENU, M. D.: «Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XLIX (1954), aquí pp. 83-85.

³⁵ RIGGS, Ch. A.: «Prophecy and order», *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, éd. FERREIRO, A., Leiden-Boston-Köln, Brill (Cultures, beliefs and traditions, 6), 1998; ID.: *The concept of Creation in four Fourteenth Century English Mystics: A contextual study in the history of Christian cosmology*, University of California, Santa Barbara, 1989.

³⁶ STEGMÜLLER, F.: *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzbur, Schönhing, 1947.

Cristo para que se produzca la salvación del hombre, argumento principal desarrollado por la teología de la redención que triunfará en el siglo XII³⁷.

Por otra parte, la posición de los primeros cátaros respecto a la concepción del libre albedrío y del mal puede compararse con la que defienden Anselmo de Canterbury a finales del siglo XI o Abelardo a primeros del XII. Para todos, el libre albedrío no representaba la libertad del hombre para elegir entre el Bien y el Mal, sino que representaba la voluntad firme de éste para hacer únicamente el Bien³⁸. Porque tanto para los primeros cátaros como para san Agustín, el mal no tenía ninguna positividad sino que era “la nada”, es decir la privación o la ausencia de Bien. La “nada” representa el pecado, causa de todos los males, y no podía proceder de Dios sino del diablo, criatura divina que se había rebelado contra Dios al principio de la creación. De esta manera, los primeros cátaros no contestan la omnipotencia de Dios, que consideran todopoderoso en su mundo, sino que intentan eximirlo de la responsabilidad del mal en este otro mundo. Tenemos que esperar, como hemos dicho anteriormente, hasta primeros del siglo XIII para ver formulada por primera vez en el medio cátaro italiano de la escuela de Desenzano la substancialización del mal, afirmándose la existencia de un principio diferente y opuesto al del Bien, el principio del Mal, cuya acción se transmite a través de su criatura, el diablo.

Para concluir sobre la cuestión que nos ocupa, la de los orígenes del catarismo, podemos situarlos en la Cristiandad occidental, se rebela en las décadas que suceden a la Reforma gregoriana, cuando una parte del clero, decepcionado por el giro que los teólogos pos-gregorianos habían dado al ideal que había animado los primeros tiempos de la reforma del siglo XI. Esta hipótesis, sin negar las relaciones que las comunidades cátaras mantuvieron con los bogomilos en los siglos XII y XIII, descarta la idea de una filiación directa o importación del catarismo a través del bogomilismo oriental. Al contrario, insiste en la necesidad de estudiar tanto el contexto intelectual de la época que precede inmediatamente a la aparición del catarismo, donde ya son tratados todos los temas doctrinales y sacramentales que serán abordados por los maestros cátaros en sus escuelas, como las épocas aún anteriores, como la del renacimiento carolingio en la que se inician los debates sobre los mismos temas.

³⁷ ANSELMO: *Cur Deus homo*, trad. ROQUES, R. éd. Sources chrétiennes, 91, Cerf, París, 1963, p. 310.

³⁸ *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, t. II: *Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*, s.d., CORBIN, M., Cerf, París, 1986; JOLIVET, Jean: *La théologie d'Abélard*, Cerf, París, 1997.

Es en las nuevas escuelas urbanas, que surgen en el siglo XII como resultado del crecimiento económico de las ciudades, crecimiento que provoca un cambio de mentalidad, donde se inician los debates doctrinales en los que participan los “cátaros”. La relación con el dinero y las riquezas que conlleva el crecimiento urbano explica la aparición, en un contexto de vuelta a los ideales de la Iglesia primitiva, de comunidades “apostólicas” que rechazan la interferencia del poder temporal en el dominio de lo espiritual. En este ambiente de desconfianza y decepción que manifiesta una parte del clero me parece poder explicar el nacimiento del catarismo y del modelo eclesial que él proponía, reclamando la vuelta al modelo de organización de las iglesias primitivas. Pero este movimiento conoce variaciones o particularismos propios a cada una de las regiones en donde aparece y sobre todo donde consigue implantarse de manera más duradera, particularismos tanto en materia de doctrina como de organización o de prácticas litúrgicas. Por esta razón, nos parece que el uso del plural “catarismos”, en lugar de catarismo en singular, puede expresar la dificultad que comporta el estudio de esta disidencia medieval.

Bibliografía

- BORST, Arno: *Les Cathares*, Payot, París, 1974 (ed. alemana: *Die Katarer*, Stuttgart, 1953).
- BRENON, Anne: *Le vrai visage du catharisme*, Loubatières, Portet-sur-Garonne, 1989.
- DONDAINE, Antoine: *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939.
- DÖLLINGER, Ignace von: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten*, vol. 1; *Documente vornehmlich zur Geschichte der Waldesier und Kathare*, vol. 2, Munich, 1890 (reimpresión Nueva York, s.d.).
- DOSSAT, Yves: «A propos du concile cathare de Saint Félix: les Milingues», *Cahiers de Fanjeaux*, n° 3 (1968), pp. 201-214.
- DUVERNOY, Jean: *Le catharisme. La religion des cathares*, vol. 1, Privat, Toulouse, 1976; *L'histoire des cathares*, vol. 2, Privat, Toulouse, 1979.
- JIMÉNEZ, Pilar: *L'évolution doctrinale du catharisme (ss. XII y XIII)*, thèse doctorat nouveau régime, dir. Pierre Bonnassie, Université de Toulouse-Le Mirail, 2000, 3 vol.
- MANSELLI, Raoul: *L'Eresia del Male*, Nápoles, 1961.
- MORGHEN, Raffaello: *Medioevo cristiano*, 1951, Laterza, Roma, 1991.
- SCHMIDT, Charles: *Histoire et doctrine des cathares*, París-Ginebra, 1848, 2 vol., reimp. Bayona, 1983.
- THOUZELLIER, Christine: *Catharisme et Valdésisme en Languedoc á la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle*, París, 1966, reimp. Marsella, 1982.
- VV.AA.: «Historiographie du catharisme», *Cahiers de Fanjeaux*, n° 14, Privat, Toulouse, 1979.

TABLA I
PROSPECCIÓN de UNA HIPÓTESIS

CRONOLOGÍA	ACTORES ¹	IMAGEN DE LOS CATAROS ²	FUENTES DOCUMENTALES
SIGLO XI	Cronistas monásticos	Hereje = nuevo maniqueo	Adhemar de Chabannes, Raul Glaber, ...
2ª mitad s. XII	Cronistas y polemistas católicos	Cataros=nuevo maniqueo	Eckbert de Schönau
Finales s. XII-I/2 s. XIII	Teólogos y polemistas católicos	Nuevo maniqueo= <i>catbari</i> / <i>heretici</i> / <i>manichei</i> / <i>albigensis</i> / <i>patarini</i> / bugres, pifles, publicanos ³	Alain de Lille, Bonacursus de Milán, <i>Liber antiheresis</i> , Ermengaud, <i>Liber contra manicheos</i> , etc.
Finales s. XIII-principios s. XIV (desaparición del catarismo)	Teólogos y predicadores	Interés en presentar el origen histórico-doctrinal de los cataros = antiguos maniqueos venidos de Oriente	<i>Brevis Summula</i> , <i>Tractatus de hereticis</i> , Bernard Gui
s.XV-XVI	Historiadores católicos Historiadores protestantes	Cataros=nuevos maniqueos Cátaros = Predecesores de los protestantes (las sectas de valdenses y albigenses no son diferenciadas aún)	Cronistas monásticos de los siglos XI y XII ; los tratados de polémica del siglo XIII
s. XVII-XVIII	Historiadores católicos : J.-B. Bossuet (1688)	Albigenses y Valdenses= dos sectas diferentes. Albigenses= N.M. que aparecen a principios del s. XI	<i>Historia Manicheorum</i> de Pierre de Sicilia
SIGLO XIX	Charles Schmidt (1848)	Iª Historia de los cataros : Cataros=dualistas de origen greco-eslavo. Dos tendencias : I.dualismo moderado=Bogomilos 2.dualismo radical=Cataros	Ch. Schmidt ignora los tratados más antiguos sobre los Bogomilos

¹ Se hace referencia a los cronistas monásticos, teólogos o polemistas medievales, y más tarde a los historiadores, que han contribuido a la imagen que nos ha llegado de los orígenes de la disidencia cátara.

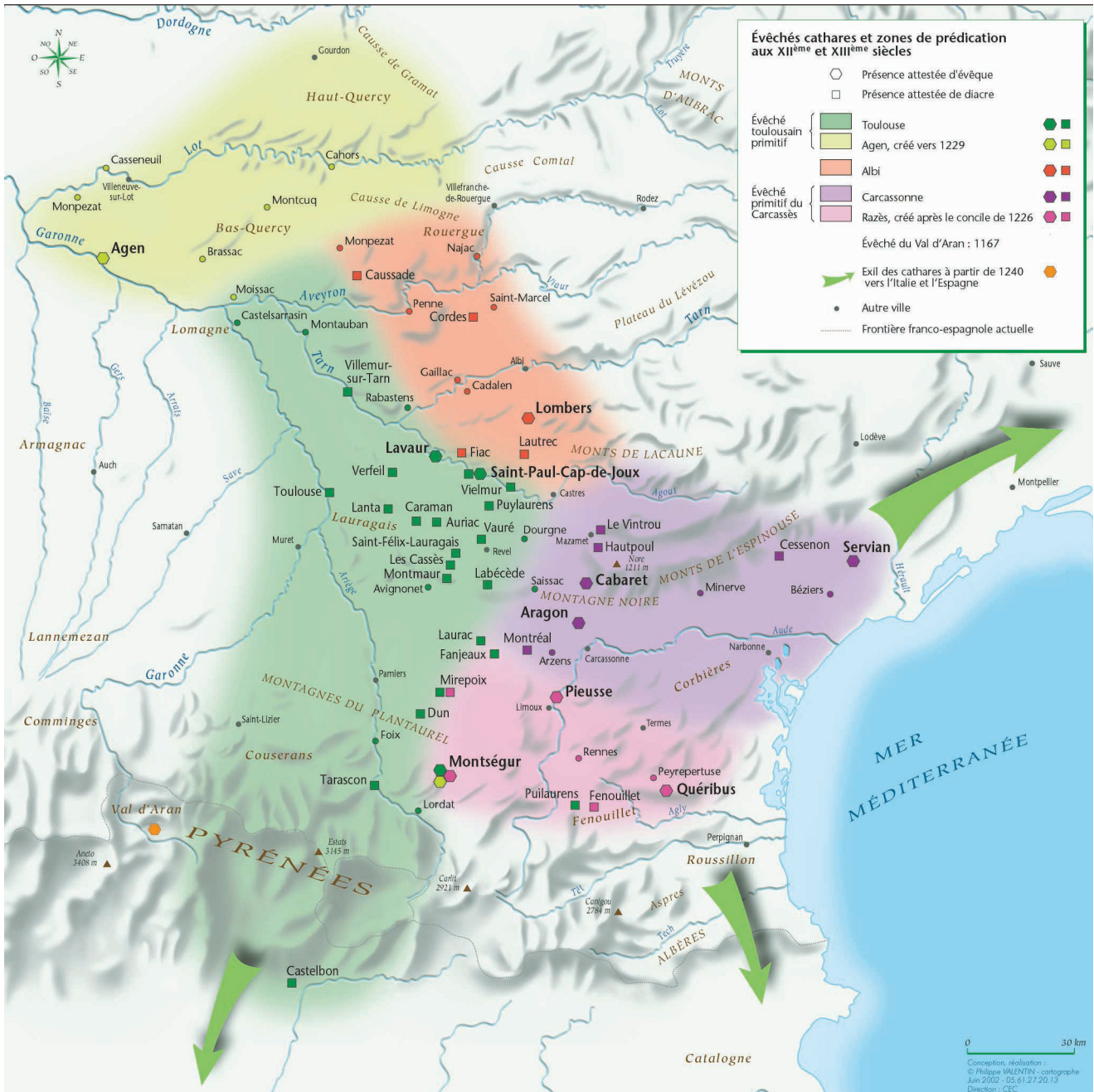
² Entre los herejes denunciados en torno al Año Mil algunos son calificados de «nuevos maniqueos» (abreviación=N.M.). Como las fuentes documentales califican a los cátaros de los siglos XII y XIII de «nuevos maniqueos», los historiadores desde Jacques-Benigne Bossuet han identificado a los herejes de principios del siglo XI como cátaros.

³ A partir de la segunda mitad del siglo XII los cátaros son calificados de N.M. Los polemistas católicos no se interesan todavía a los verdaderos orígenes histórico-doctrinales de los herejes que combaten. Por esta razón, no existe un único nombre que los identifique, utilizando de manera general los calificativos de *heretici* y *manichei*, y recibiendo diferentes nombres según las regiones: *patarini* en Italia, albigenses en el Sur de Francia, «bulgaro» o «bugre» en el norte del reino de Francia, *catbari* en Renania, pifles y/o publicanos en Flandes, etc.

SIGLO XIX	Ignace von Döllinger (1890)	Bogomilismo precede Catarismo Dos tendencias: 1. dualismo moderado=origen gnóstico. 2. dualismo radical=origen maniqueo	Tratados de polémica anti-herética de la 2ª mitad s. XIII
S. XX (primera mitad)	Antonio Dondaine (1946-1951)	Triunfo de la hipótesis histórico-doctrinal: catarismo= dos tendencias (gnóstica y maniquea) de origen bogomilo-oriental	Carta de Niquinta, <i>De heresi catharorum</i> , <i>Tractatus de hereticis</i> , <i>Brevis Summula</i>
S. XX (segunda mitad)	Arno Borst, Raul Manselli, Christina Thouzellier, René Nelli, Jean Duvernoy	Persistencia de la hipótesis tradicional= el Oriente bogomilo está al origen de las dos tendencias del dualismo cátar	Influencia de los tratados tardíos de polémica católica

TABLA II :
LOS CATARISMOS (S. XII- XIV)

CUADRO RECAPITULATIVO						
PERÍODOS	ZONAS DE EXPANSIÓN				JERARQUÍA	MODELO DE COMUNIDAD
	Zona del Imperio	El norte del Reino de Francia	Italia	Mediodía de Francia		
Aparición h. 1140-1160	+	+	?	?	Predicadores itinerantes: <i>pauperes Christi</i> (obispos)	Apostólica: comunidades mixtas (auditores, creyentes y cristianos)
Sedentarización I h. 1165-finales s. XII	?	?	+	+	Obispo y su consejo (extracción local)	Comunidades de buenos hombres/buenas mujeres=iglesias locales
Sedentariz. II h. 1200-1240	?	?	+	+	JERARQUÍA (obispos, diáconos, ancianos)	Comunidades b. hombres/b. mujeres (casa de herejes)=iglesias locales
Desmembramiento h. 1240-1270			+	+	Huida de la JERARQUÍA languedociana a Italia	b. hombres/b. mujeres errantes
Desaparición h. finales s. XIII- principios s. XIV			+	+	Esfuerzo por restablecer las comunidades	b. hombres/b. mujeres errantes





La repressione delle parole: la predicazione delle donne valdesi

(La represión de las palabras: la predicación a las mujeres valdenses

La répression des paroles: la prédication aux femmes vaudoises

The Repression of the words: the Preaching of the Waldensian women

Hitzen errepresioa: predikazioa emakume Valdiarrei)

Marina BENEDETTI

Università degli Studi di Milano

Clío & Crimen: n° I (2004), pp. 165-188

Resumen: *Extendiéndose desde el final del siglo XII hasta comienzos del siglo XVI, las fuentes sobre mujeres son raras y diseminadas por los archivos de todo Europa y vienen principalmente en las fuentes de polemistas, procesos inquisitoriales y cartas. La represión de una disidencia religiosa se evidencia en el uso de las palabras para describir a las mujeres y su específica forma de vivir la disidencia, o sea en los sermones. El silencio de mujeres está relacionado con la falta de pruebas, pero además el silencio sobre las mujeres se concreta en la anulación de su presencia en las fuentes.*

Palabras claves: Mujeres, valdenses, sermón, inquisición

Résumé: *S'étendant depuis le fin du siècle XII jusqu'à commencements du siècle XVI, les sources sur femmes sont rares et disséminées par les archives de tout l'Europe et ils viennent principalement dans les sources de polémistes, procès inquisitoriaux et lettres. La répression d'une dissidence religieuse s'est dans l'utilisation des paroles pour décrire les femmes et sa spécifique forme de vivre la dissidence, c'est à dire dans la predication. Le silence des femmes concerne avec le manque de preuves, mais en outre le silence sur les femmes se concrétise dans l'annulation de sa présence dans les sources.*

Mots clés: Catharisme, hérésie, dissidence, dualisme, bogomilisme

Abstract: *Ranging from the end of the XII century up to the beginning of the XVI century, sources about women are rares and scattered in archives all over Europe and come mostly from polemistic sources, inquisitorial trails and letters. The repression of a religious dissidence is evident in the use of the words in order to depict women and their own way of living the dissidence that is to say preaching. The silence of women is connected to lack of evidence, but, what's most important silence on women becomes visible through the erasion of their presence in the sources.*

Key words: Women, Waldenses, Preaching, Inquisition

Laburpena: *XII. mendearen amaieratik eta XVI. mendearen basierara arte, emakumeei buruzko iturriak oso arraroak ziren, eta Europa osoko artxiboetatik zeuden sakabanatuta. Batez ere, polemisten, inkisizio prozesuen eta eskutitzen iturrietan datoz. Disidentzia erlijioso baten errepresioa emakumeak deskribatzeko hitzen erabileran eta disidentzia bizitzeko modu konkretuan, hau da, sermoietan, nabarmentzen da. Emakumeen isiltasuna froga faltarekin dago erlazionatuta, baina, gainera, emakumeen gaineko isiltasuna iturrietako presentzia anulatzean dago zehaztuta.*

Giltza-hitzak: Emakumeak, valdiarrak, sermoia, inkisizioa

Riassunto: *Distribuite tra la fine del XII secolo e l'inizio del XVI secolo, le fonti sulle donne sono rare e sparpagliate in diversi archivi europei e provengono principalmente da fonti polemistiche, processi inquisitoriali e lettere. La repressione di una dissidenza religiosa è evidente nell'uso delle parole per descrivere le donne e il loro specifico modo di vivere la dissidenza ossia la predicazione. Il silenzio delle donne deriva da una mancanza di testimonianze, ma in più il silenzio sulle donne si concretizza attraverso la cancellazione della loro presenza nelle fonti.*

Parole chiave: Donne, Waldenses, sermone, predicazione, inquisizione

Sullo scorcio del XII secolo Durando D'Osca, uno dei primi discepoli di Valdesio di Lione, nel prologo del *Liber antiberesis*, scrive:

«Il figlio del Sommo Padre [...] come all'inizio della sua predicazione aveva eletto pescatori senza cultura, scegliendoti per la missione apostolica, ha inviato te, o Valdesio, per opporsi per mezzo tuo e dei tuoi compagni agli errori, cosa che i malvagi non potevano certo fare»¹.

Nelle parole di Durando D'Osca il riproporsi dell'elezione divina per una rifondativa missione apostolica implica l'avviamento di un nuovo cammino di salvezza nella storia dell'umanità incarnato nella figura del lionese Valdesio. La predicazione di uomini "senza cultura" ripropone, dopo più di mille anni, la condizione delle origini apostoliche rinnovandola. La testimonianza ricavata dal *Liber antiberesis* sembrerebbe riferirsi a una attività missionaria "al maschile". Nella speranza illusoria di poter proseguire nell'esperienza ispirata da Valdesio, Durando si riconcilerà con la chiesa romana, ricevendo quell'autorizzazione a predicare che in precedenza dalle gerarchie ecclesiastiche era stata negata. Nel 1208 da una costola dei *pauperes de Lugduno* nascono i *pauperes catholici*. In questo contesto, quattro anni dopo, Durando e i suoi compagni fondano ad Elne (Roussillon) una *domus* dove «*ex parte una viris et alia mulieribus religiosis mansio competens habeatur*»²: una *domus* affiancata da un ospedale (*xenodochium*) in cui vivono uomini e donne. Gli esiti istituzionalmente chiari e assistenzialmente concreti di una svolta e scelta religiosa fanno emergere, a quattro anni dalla nascita di un nuovo ed effimero ordine religioso, per la prima volta una documentata presenza femminile seppur omologata all'interno di diffuse –ed accettate– esperienze ospedaliere.

Quattro anni possono essere pochi e far pensare che la presenza femminile presistesse e si fosse adattata a forme di vita istituzionalmente aperte –quali erano le *domus* miste con funzioni di assistenza– e che questo modello integrativo fosse il più vicino alla sensibilità religiosa delle origini. Oppure quattro anni possono essere un periodo

¹ «*Summi Patris Filius [...] sicut in sue predicationis inicio piscatores sine litteris, te, domne Valdesi, eligens in apostolico aporismate, ut per te tuosque comites quod imposti non poterant, renituntur allegavit erroribus*» (SELGE, Kurt-Victor: *Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiberesis des Durandus von Osca*, II: *Der Liber Antiberesis des Durandus von Osca*, Berlin, 1967, p. 8). Sulla predicazione delle donne valdesi nelle fonti delle origini ossia sulle «*misere donnicciuole*» che predicavano, cfr. MERLO, Grado Giovanni: *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, 1991, pp. 93-112 (su Durando d'Osca si legga a p. 105 s.).

² MIGNÉ, J.-P.: *Patrologia Latina*, 216, doc. 72, col. 601. Cfr. THOUZELLIER, Christine: *Catharisme et valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966, pp. 257-259.

lungo durante il quale si manifesta un reclutamento femminile aggiuntivo, incanalato in modelli di vita religiosa diffusamente sperimentati. Tutto ciò nulla spiega circa una eventuale e attiva presenza femminile in una delicata fase di integrazione istituzionale. Sia come sia, la normalizzazione che ebbe luogo a Elne nel 1212 è ormai un'esperienza esterna alla primigenia avventura religiosa dei *pauperes de Lugduno*, sebbene sia la prima documentata che da essi derivi. Non possiamo andare oltre, perché «che cosa abbia pensato Valdesio del ministero delle donne, non sappiamo»³. Anche dell'esperienza di Elne nient'altro conosciamo. In riferimento alla prima "avventura" non si trovano ancoraggi documentari nelle fonti di origine valdese sul ministero della Parola, né sulla celebrazione eucaristica da parte di donne⁴. Ciononostante, il silenzio documentario non zittisce le voci – e neppure blocca le azioni – che dovettero sorgere e animarsi intorno a tali questioni, per lo meno stando all'impegnata reazione dei polemisti cattolici. Per secoli nelle fonti interne all'esperienza valdese permane un silenzio rotto soltanto da cenni fugacemente concreti: per cogliere voci udibili, oltre la muta parola scritta, occorre trasferirsi agli anni Trenta del XVI secolo.

I

Il dibattito storiografico e i problemi documentari

Una dicotomia evidente si manifesta tra l'esiguità testimoniale e la produzione storiografica sulle donne valdesi e, in particolare, sulla loro predicazione: tema che si immette nel fluire dinamico della *storia di genere*, rompendo talvolta deboli argini documentari. Il problema storico della predicazione delle donne valdesi è sollecitato da un'allerta storiografica che ha assunto centralità tematica nella più recente produzione: un ramo fiorito di un tronco della ricerca in stato quasi vegetativo. L'assenza documentaria e la presenza storiografica si concretizzano nell'impegno sia di storici dei Valdesi, sia di specialisti della predicazione spesso in virtù di un'attrattiva «forza

³ MERLO: *Identità valdesi*, p. 105.

⁴ Mi riferisco alla *professio fidei e al propositum vitae* di Valdesio, al *Liber antiheresis* di Durando D'Oasca e al convegno di Bergamo del 1218. Nella lettera che i Poveri lombardi inviano ai Poveri di Lione di area tedesca dopo l'incontro di Bergamo si trova il connotante *soror* -e il corrispondente *frater* - ad indicare una specializzazione religiosa: la lettera è indirizzata ai «*fratribus ac sororibus, amicis et amicabus transalpes pie degentibus in vero salutari salutem et dilectionis perpetue firmitatem*» (*Rescriptum beresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Almania*, in *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a cura di Alexander Patschovsky, Kurt-Victor Selge, Gütersloh 1973, p. 21 [Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte, 18], anche in *Rescriptum beresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno*, in *Enchiridion fontium*, a cura di Giovanni Gonnet, I, Torre Pellice, Claudiana, 1958, p. 171).

di contemporaneità»⁵. Apripista tematico è stato lo storico marxista Gottfried Koch che nel pionieristico *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung in Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln, 12.-14. Jahrhundert*⁶, un lavoro di evidente impostazione sociologica, indica la centralità del problema della predicazione utilizzando pervasive testimonianze di polemisti cattolici. Ne derivano un modello e una terminologia irrigiditi: lo schema sociologico crea un'immagine tendenzialmente "istituzionalizzata" di esperienze religiose femminili attraverso l'utilizzo di una terminologia forzosamente definitoria che, consolidandosi, influenza studi successivi. Solo molti anni dopo gli studi di Gottfried Koch le sue aperture tematiche sono riprese e approfondite dal grande divulgatore di storia valdese Giovanni Gonnet che, nel 1979, partecipando al convegno su *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII* presenta una relazione dedicata a *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*⁷. Circa 15 anni dopo, il lavoro sarà ripreso e integrato, con il titolo *La femme dans les mouvement paupéro-évangeliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois)*⁸. Gli aggiustamenti bibliografico-concettuali –in particolar modo circa le donne valdesi– muovono per lo più dalle nuove acquisizioni sulle «*misere donnicciuole*» che predicavano: nel 1991, Grado Merlo con spregiudicato rigore metodologico si era confrontato con «*un problema storico di notevole spessore*», insistendo sul valore euristico del "frammento" in relazione all'"insieme", laddove lo storico tedesco e lo studioso valdese avevano consolidato una prospettiva di declino in un percorso di partecipazione femminile: una declività coincidente con la scomparsa delle fonti polemistiche della fine del XII secolo.

⁵ L'efficace giudizio storiografico, seppur riferito ad un altro contesto, si trova in FRUGONI, Arsenio: «La fortuna di Arnaldo da Brescia», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lettere, Storia, Filosofia)*, s. 2°, 24 (1955), p. 146.

⁶ KOCH, Gottfried: *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung in Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln, 12.-14. Jahrhundert*, Berlin, 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9); ID.: «Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum», *Studi medievali*, 3a ser., 5 (1964), pp. 742-774, poi in *Medioevo ereticale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 245-275.

⁷ GONNET, Giovanni: «La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici», *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, Società Internazionale di Studi francescani, 1980, pp. 103-129. Su un piano divulgativo si pone il contemporaneo contributo di ARMAND HUGON, Augusto: *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice, Società di Studi valdesi, 1980.

⁸ GONNET, Giovanni: «La femme dans les mouvement paupéro-évangeliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois)», *Heresis*, 22 (1994), pp. 27-41.

⁹ MERLO: *Identità valdesi*, pp. 11-22, 110.

Nel 1996, “Heresis”, la rivista che aveva accolto il saggio di Giovanni Gonnet, organizza un incontro intorno a *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques (XIe-XIVe siècle)*. Nel secondo volume degli atti che il ricco convegno dedica specificamente ai Valdesi, Peter Biller pubblica *The Preaching of the Waldensian Sisters*. Nel 1999, nel numero di “Protestantesimo” dedicato alla memoria di Giovanni Gonnet, lo stesso storico inglese interviene con un’accurata domanda: *What did happen to the Waldensian Sisters?* Cosa era successo alle *sisters* valdesi interrogate a Strasburgo alla fine del XIV secolo? *The Strasbourg Testimony* diventa una sorta di denuncia (storica e storiografica)¹⁰. *Did the Waldensian Sister Order actually continue to exist in clandestinity?* Una seconda domanda conduce al cuore dei problemi che lo storico inglese intende affrontare: la presenza di un indiscusso *Waldensian Sister Order* all’interno di una continuità di esperienze religiose femminili sotterranee, ma salde (le cui testimonianze si perdono in un inesorabile “declino”)¹¹. Se *continuity* è il termine guida del contributo, *mot-clé* è il connotativo *sisters*, un segno linguistico con ogni evidenza portatore di valori attributivi così come l’Ordine (*Order*) è un *ascetic Order*¹². In questi studi la sensibile profondità analitica dello storico inglese non solo ha contribuito alla emancipazione delle donne valdesi dalla reclusione delle *footnotes* all’ampio spazio del testo¹³, ma ha allargato lo

¹⁰ BILLER, Peter: «What did happen to the Waldensian Sisters? The Strasbourg Testimony», *Studi in onore del prof. Jean Gonnet (1909-1997), Protestantismo*, 54 (1999), pp. 222-233 (ora in BILLER, Peter: *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot-Burlington-Singapore-Sydney, 2001, pp. 146-154, da cui d’ora in poi si citerà).

¹¹ BILLER: «What did happen to the Waldensian Sisters?» p. 223 (introduzione non riprodotta nel volume *The Waldenses*).

¹² Se la continuità diventa il *fil-rouge* delle ricerche dello studioso inglese sui Valdesi, il concetto di “declino” di esperienze religiose femminili -mutuato da Gottfried Koch e da Giovanni Gonnet- ben presto si stempera: «although Koch and Gonnet correctly identified a development in the Waldensian Order, one of decline for women, the development was not as dramatic as it has been portrayed» (BILLER: *The Waldenses*, p. 143). La consolidata e diffusa espressione *ascetic Order* merita una riflessione per lo scarto tra la rilevanza attribuita e la diffusione nelle fonti. Circa le donne leggiamo: «They belonged to an *ascetic Order* (“ordine de verginità”), in which their life was that of “li contemplanti”, the contemplatives» (BILLER: *The Waldenses*, p. 138). L’immagine è combinatoria: la presenza di un *ascetic Order* viene ricavata dai testi letterari valdesi, in particolar modo dal Cantico dei Cantici (BILLER: *The Waldenses*, p. 74), mentre la definizione *ordine de verginità*, in questa specifica forma, si trova solo nella dichiarazione del sinodo di Chanforan del 1532 («Ordinare stato hoverso ordine de verginità he doctrina diabolica»), una fonte assai tarda uniformata in prospettiva protestante. Nei contributi dello storico inglese le espressioni *Waldensian Order of Sister* e *ascetic Waldensian Sisters* contribuiscono a cementare l’ipotesi di vita religiosa consolidata in una insidiosa discontinuità e disuniformità documentaria.

¹³ BILLER: *The Waldenses*, pp. 69-79. Sulle donne valdesi si vedano anche BLAMIRE, ALCUIN: «Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy and Saint’s Lives», *Viator*, 26 (1995), pp. 135-152, e FEUCHTER, Jörg: «Waldenserinnen im Mittelalter», *Die Waldenser. Spuren einer europäischen Glaubensbewegung*, a cura di Günter Frank, Albert de Lange, Gerhard Schwing, 1999, pp. 51-69 e CORSI, Dinora: «Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell’eresia e nella stregoneria», *Quaderni medievali*, 30 (1990), p. 43s.

schermo documentario dalle testimonianze delle origini agli inizi del XV secolo. Non solo: le acquisizioni metodologiche sulle «*misere donnicciuole*» che predicavano diventano prescrittive. Per contro, il tema della predicazione, affrontato con tecniche e prospettive dai chiari intenti ermeneutici, è il punto di partenza dei contributi di Beverly Mayne Kienzle caratterizzati da un ritorno al periodo delle origini e alle fonti polemistiche¹⁴.

Un tema e un problema s'intrecciano: il tema della predicazione e il problema delle fonti¹⁵. Le modalità diffusive e acquisitive di un messaggio religioso non hanno occupato una posizione privilegiata e centrale nelle ricerche, tranne nello specifico campo della predicazione femminile soprattutto degli inizi del movimento valdese. Nel contempo, l'urgenza tematica ha portato ad una importante messa a fuoco metodologica. Le fonti costituiscono un problema esegetico e interpretativo per diversità tipologica (la documentazione è di natura giudiziario-inquisitoriale, polemica, epistolare), per diversa provenienza geografica (*Midi* francese, Delfinato, Alsazia, Pomerania, Lombardia – ma le fonti interne al gruppo dei *pauperes de Lugduno* talvolta non hanno origine certa), per una differenziata stratigrafia cronologica che dalla fine del XII secolo conduce agli anni Trenta del XVI secolo ossia dagli esordi lionesi di Valdesio all'incontro «valligiano» con la Riforma. Si delinea un imbuto storiografico: l'ampia produzione di studi intorno al periodo delle origini progressivamente si assottiglia per scomparire negli anni tra la fine del XV secolo e il trentennio che conduce all'adesione alla Riforma (contestualmente alla attenuata presenza di scritti polemistici). All'interno di un variegato e sfrangiato raggruppamento documentario le interpretazioni complessive divergono: da un lato, è presente la tesi, direi “evoluzio-

¹⁴ KIENZLE, Beverly Mayne: «The Prostitute-Preacher. Patterns of Polemic against Medieval Waldensian Women Preachers», *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, edited by Beverly Mayne Kienzle, Pamela J. Walker, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, pp. 99-113; EAD.: «Holiness and Obedience: Denouncement of Twelfth-Century Waldensian Lay Preaching», *The Devil, Heresy and Witchcraft in The Middle Ages. Essays in Honour of Jeffrey B. Russell*, edited by Alberto Ferriero, Leiden, E.J. Brill, 1998, pp. 259-278; EAD.: «La prédication: pierre de touche de la dissidence et de l'orthodoxie», *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques (XIe-XIVe siècle)*, *Heresies*, 30 (1999), pp. 11-51. Inaccessibili linguisticamente sono gli studi sul ruolo delle predicatrici valdesi prodotti dalla riflessione femminista in Olanda (VAN PAASSEN, Dorothee: «Leiderschap van vrouwen bij Waldenzer/Le donne come guide dei Valdesi», *Speling*, 35 (1983), pp. 55-64; EAD.: «Verzet van Waldenzische vrouwen tegen kerk en overheid/La resistenza delle donne valdesi contro la chiesa e l'autorità», *Gerechtigheid doen of niet?*, Hilversum, 1985, pp. 39-57.

¹⁵ Per un *paragone* storiografico-documentario “al maschile”, cfr. BENEDETTI, Marina: «Sulla predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale», *Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*, a cura di Laura Gaffuri, Riccardo Quinto, Padova, 2002, pp. 217-235.

nista”, di Peter Biller che indica, pur nell’intermittenza documentaria, una linea tenacemente coesa di *progressione storica* di continuità del fenomeno denominato valdismo (all’interno del quale le donne religiose rappresentano anelli, attualmente disgiunti, di una catena un tempo solidamente saldata); dall’altro lato, abbiamo l’ipotesi di Grado Merlo circa presenze frammentariamente autonome sollecitanti attenzione verso *possibili direzioni* di sviluppo dei cosiddetti *valdismi*. La tesi e l’ipotesi convivono proficuamente in una dialettica storiografica che non individua sintesi storica, ma che trova proprio nel campo della predicazione femminile (e nelle fonti correlate) un fecondo terreno di confronto euristico e di dibattito ermeneutico proficuamente diffuso ad altre epoche della storia valdese¹⁶.

La verifica della continuità o della rottura all’interno di una linea o di plurimi orientamenti di sviluppo di un’esperienza femminile di religiosità critica trova concreta difficoltà operativa anche per lo stato delle fonti. Mancano edizioni critiche aggiornate o edizioni critiche *tout court*: la mole documentaria inedita è imponente, anche se quasi del tutto perlustrata. Ne derivano una scivolosa precarietà di dati storici e ipotesi interpretative provvisorie¹⁷. Immediata conseguenza di tale precaria provvisorietà si riflette nella terminologia: fragile per inconsistenza o inaffidabilità documentaria¹⁸. Il problema del linguaggio –in particolare modo dei termini definitivi– si riscontra a più livelli: all’interno del documento nelle modalità espressive proprie della fonte, ma anche nelle trasmutazioni delle parole da una lingua all’al-

¹⁶ Lo *status quaestionis* storiografico in BILLER: *The Waldenses, 1300-1500*, p. 91ss. Si può vedere anche BENEDETTI, Marina: «I Valdesi “senza Riforma”. Appunti sui Valdesi alpini del tardo medioevo», *Hérésis*, 36-37 (2002), p. 23s.

¹⁷ La provvisorietà si fa avvertenza: Peter Biller precisa che il suo studio circa le *Waldensian sisters* di Strasburgo è esplorativo in quanto si attende una «re-edition and monographic study which combine German historical philology, local Strasbourg history and the history of inquisition against Waldensians elsewhere in German-speaking lands in these years» (BILLER: *The Waldenses*, p. 146). La medesima precauzione deve essere tenuta presente per le *serors en Iesu* di cui abbiamo notizia dal cosiddetto carteggio Morel-Masson: il “classico” di riferimento per questa vicenda fornisce una collazione arbitraria -se non fittizia- delle fonti superstiti producendo una distorsione storico-documentaria (il riferimento è a VINAY, Valdo: *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra “prima” e “seconda” Riforma*, Torino, Claudiana, 1975 [Collana della Facoltà valdese di teologia, 12]). Una ricognizione del manoscritto 259 della Trinity College Library di Dublino ha permesso di ampliare lo spettro dell’analisi (e dei problemi).

¹⁸ Bastino due esempi. Il *Sermo XIV* del *Super Apocalypsim* di Goffredo di Auxerre circolava in una trascrizione riportante: «*Galliarum sedes prima Lugdunum novos creavit apostolos, nec erubuit apostolis etiam sociare*» prima che un’edizione accurata correggesse *apostolis in apostolas* (GOFFREDO DI AUXERRE, *Super Apocalypsim*, edizione critica a cura di Ferruccio Gastaldelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1970, [Temi e Testi, 17] p. 179). L’edizione del cosiddetto carteggio tra i barba George Morel e Pierre Masson con i riformati Martin Bucero e Ecolampadio non dà conto del substrato linguistico variegato e sovrapposto nella costruzione del *dossier* epistolare.

tra. L'immagine delle donne valdesi è legata a fragili passaggi lessicali e a consolidati stereotipi. Se nel campo semantico maschile gli uomini che vivono religiosamente vengono identificati con i termini *apostoli, fratres, magistri, barba, meister, ministres e seygnores*, in quello inglobante la realtà religiosa al femminile lo spettro definitorio si allarga comprendendo *apostolae, mulieres, mulieres religiosae, sorores, mulierculae, meisterinnen, swester, consortes* e, in volgare romanzo, *fennas, serors* e *serors en Iesu*: termini simili, ma sfumatamente diversificati, a cui talvolta vengono attribuiti significati derivanti da categorie estranee a fluide realtà evangelico-pauperistiche. La frammentarietà tipologica, geografica e cronologica della documentazione superstite inibisce un'analisi complessiva e l'eventuale individuazione di linee di sviluppo continuativo. In tale contesto, momenti di predicazione femminile non possono mai essere banalmente constatativi rivelandosi sollecitazioni costanti alla problematizzazione: del contesto da cui la fonte scaturisce, delle modalità di redazione, scrittura e trasmissione. La fonte è anche fonte di sé stessa.

II

Le origini

Documentazione esigua permette di cogliere un'immagine femminile sfumata, rappresentata di scorcio: l'immagine di donne che scelsero di vivere religiosamente, ritratte in fonti in cui il linguaggio della tradizione canonistica modella la realtà. «*Lo specchio deforma l'evento poiché lo specchio linguistico già conosce quale sia l'immagine da diffondere*»¹⁹. Nella fase iniziale dell'esperienza di Valdesio, e di chi lo ha seguito, la realtà è creativa, sperimentale, coinvolgente, in rapida propagazione, sospinta da una vitalità esuberante. La riscoperta dei testi sacri e l'esigenza di disporre di traduzioni in volgare romanzo utili alla divulgazione di un messaggio religioso sono solo i punti di partenza. I molteplici orientamenti di sviluppo offrono alle donne implicite possibilità di partecipazione con pluralità di funzioni. Un problema conoscitivo e interpretativo è posto dal silenzio programmatico di alcune fonti o dalla parola scritta raffigurante solo il *negativo* polemistico e mai il *positivo* religioso. Le fonti polemistiche cattoliche diventano discriminanti per la creazione di un perdurante tuttotondo storiografico: ciononostante, il restauro polemistico copre —ma non riesce a cancellare—

¹⁹ MERLO: *Identità valdesi*, p. 104.

una realtà positivamente creativa²⁰. Il dinamismo diffusivo delle origini ben presto si concretizza in sperimentazioni diversificate, difficilmente contenibili in uno schema unitario: predicazione itinerante, stanzialità provvisoria, forme di vita comune, formazione cristiana tra mura domestiche. In che modo queste diverse esperienze s'imprimono nelle fonti e vengono trasmesse? L'inquisitore lionese Stefano di Borbone, scrive:

«Questi [Valdesio], venduto ogni suo bene, in disprezzo del mondo, come fosse fango distribuiva il suo denaro ai poveri: e usurpò l'ufficio degli apostoli ed ebbe la presunzione di predicare i Vangeli e le cose che aveva imparato a memoria per strade e piazze, richiamando intorno a sé molti uomini e donne a cui insegnava i Vangeli, affinché facessero la medesima cosa. E ancora mandava loro, individui occupati in vilissime attività, a predicare per i villaggi circostanti. Costoro, tanto uomini quanto donne, idioti e illetterati, girando per i villaggi ed entrando nelle case e predicando nelle piazze e persino nelle chiese, spingevano altri alla stessa cosa»²¹.

Nelle parole di Stefano di Borbone —parole che l'inquisitore doveva aver ricavato da un circuito informativo interno al mondo inquisitoriale, magari da interrogatori giudiziari a lui contemporanei (o da lui stesso condotti), e successivamente trasfuse in narrazione intorno alla metà del XIII secolo— Valdesio stesso avrebbe raccolto uomini e donne intorno a sé e trasmesso loro il messaggio evangelico, provocando la reazione emulativo-missionaria di «idioti e illetterati», «tanto uomini quanto donne», che a loro volta lo avrebbero diffuso nelle case, nei villaggi, nelle piazze e persino nelle chiese²². Ritroviamo in queste immagini i caratteri della missione apostolica che il discepolo Durando D'Oasca aveva così efficacemente teorizzato. Ma c'è di più: aggiunti-

²⁰ L'echeggiamento di una metafora sul restauro storiografico rimanda al classico studio di FRUGONI, Arsenio: *Arnaldo da Brescia nelle fonti del XII secolo*, Torino 1989. Nell'ambito della storia valdese, tale metafora può essere integrata —se non addirittura sostituita— dalla riflessione sul rapporto tra “frammento” e “insieme” (MERLO: *Identità valdesi*, pp. II-22). Sui problemi inerenti la formazione e trasmissione dei codici contenenti scritti d'argomento ereticale, sulla logica che li produce e li finalizza, cfr. *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'inquisition*, a cura di Monique Zerner, Nice, 1998.

²¹ «*Qui, rebus suis omnibus venditis, in contemptum mundi, per lutum pauperibus pecuniam suam proieciat et officium apostolorum usurpavit et presumpsit, Evangelia et ea que corde retinuerat per vicos et plateas predicando, multos homines et mulieres ad idem faciendum ad se convocando, firmans eis Evangelia. Quos etiam per villas circumiacentes mittebat ad predicandum, vilissimorum quorumcumque officiorum. Qui etiam, tam homines quam mulieres, idioti et illetterati, per villas discurrerent et domos penetrantes et in plateis predicantes et etiam in ecclesiis, ad idem aliis provocabant*» (*Quellen zur Geschichte der Waldenser*, p. 16). Il brano nel testo è riportato nella traduzione di MERLO: *Identità valdesi*, p. 95.

²² Per una analisi diacronico-locativa del rapporto dei Valdesi con i centri del culto, cfr. BENEDETTI, Marina: «“Qualche poco di farina papale”: i Valdesi in chiesa», *Fedeli in chiesa, Quaderni di storia religiosa*, 6 (1999), pp. 117-153.

vamente ci sono donne (*mulieres*) che percorrono centri abitati, entrano nelle case, predicano nelle piazze e addirittura nelle chiese, non è chiaro se accompagnate da uomini o da altre donne. Si tratta di una realtà storica o di una costruzione stereotipa? Perché Durando le avrebbe nascoste e perché l'inquisitore le mostrerebbe? Quali le possibili infiltrazioni di anteriori notizie polemistiche? Quali le ragioni dell'impermeabilità (protettiva) delle fonti interne e della permeabilità (polemistica) di quelle esterne al problema –perché di un problema si tratta– femminile? Stefano di Borbone si spinge oltre raccontando che alcuni di loro ritengono che una «*mulier, si bona est*», può esercitare *l'officium sacerdotis*, e prosegue: «*Vidi hereticam*», una donna in seguito condotta al rogo, la quale «*super arcam ad modum altaris paratam consecrare se credebatur et attentabat*»²³. Un'eretica utilizzando come altare un'arca si riteneva pronta a consacrare e tentava di farlo: la testimonianza che l'inquisitore inserisce nel trattato *De septem donis Spiritus sancti* non è arricchita da altre informazioni.

In Linguadoca, più o meno nello stesso periodo e precisamente negli anni Quaranta del XIII secolo, si erano svolti processi attualmente registrati in copia secentesca nel ms. 21 della *Collection Doat* allogata presso la Bibliothèque Nationale di Parigi. In essi, ad esempio, leggiamo:

«*Guillelma de la Barta vidit Valdenses [...] et audivit predicationem [...] et credebatur quod essent bonae mulieres*», «*Domina Sedeira duas Valdenses recepit in domo sua et audivit monitiones earum*», «*Bertrandus Brodo [...] audivit sermonem cuiusdam Valdensis mulieris*»; «*Boneta [...] vidit quandam Valdensem quae exponerebat Passionem Dominicam*»²⁴.

Le *mulieres Valdenses* predicano, ammoniscono, recitano sermoni e, addirittura, una domenica avrebbero esposto la Passione di Gesù. Altre testimonianze provenienti dal medesimo contesto fanno sapere che dalle *mulieres Valdenses* alcuni avevano ricevuto la pace²⁵. Ci sono notizie anche su esperienze di tipo stanziale: per tempi brevi, tre settimane, donne venivano ospitate presso una famiglia, mentre per lunghi periodi, un anno o addirittura due, poteva essere data loro in locazione una *domus* dove vivere in piccole comunità. Tra queste donne alcune insegnano di non giurare e di non menti-

²³ *Enchiridion fontium Valdensium*, II, a cura di Giovanni Gonnet, Torino, Claudiana, 1998, p. 105.

²⁴ BILLER: *The Waldenses*, p. 156s.; cfr., DOSSAT, Yves: «Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'inquisition», *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Cahiers de Fanjeaux, 2 (1967), pp. 207-226.

²⁵ BILLER: *The Waldenses*, pp. 156-158.

re²⁶. Un uomo —«*volens tentare qui essent meliores Valdenses vel hereticis*»— si era recato da loro ad ascoltare una predica²⁷. In seguito, lo stesso individuo conduce la sorella e altre *haereticæ* presso una casa di campagna: vi ritornerà portando pesci, bevande e frutti. Per la sorella che là vive fa confezionare una tunica e una cappa. A colui che aveva accolto la sorella e le compagne nella propria casa promette 50 soldi. Le testimonianze risalenti alla metà del XIII secolo, ma riferite a situazioni, persone e fatti precedenti, di un passato più o meno lontano, narrano di *mulieres Valdenses* che predicano, entrano nelle case e in quelle case risiedono²⁸. *Mulieres* si organizzano in comunità localizzate in area rurale, dove parrebbero ricevere da altri il necessario per vivere²⁹.

L'entusiasmo delle origini echeggia in uno spettro variegato di esperienze che si fanno parola negli interrogatori e trovano spazio nei registri inquisitoriali. Nei medesimi anni, in area lombarda, altri inquisitori nei loro trattati riportano testimonianze

²⁶ BILLER: *The Waldenses*, pp. 155, 157.

²⁷ «*B. Remon vidit Valdenses et audivit predicationem eorum et credebatur quod essent boni homines; item, ivit ad hereticos volens tentare qui essent meliores, Valdenses vel hereticis, et ibi audivit predicationem eorum; item, alibi locutus est cum hereticis et adoravit eos postquam fuerat confessus quedam de predictis fratri Guillelmo de Belvais; item, adduxit sororem suam hereticam a Tholosa usque ad Montemalbanum et conduxit eam et alias hereticas usque ad quemdam mansum; item, venit ad ipsas et portavit eis piscem et bibit cum eis; item, rogavit quemdam quod reciperet illas hereticas in manso suo, quod et fecit, et promisit ei quinquaginta solidos; item, alia vice comedit cum hereticis; item, fecit donum dictis hereticis et audivit predicationem eorum et comedit cum eis; item, apportavit hereticis fructus; item, fecit tunicam et capam sorori sue hereticæ; item, vidit hereticos et credebatur quod essent boni homines et haberent bonam fidem et comedit de pane signato ab eis; item, disputavit cum quodam de fide hereticorum et Valdensium et approbavit fidem hereticorum*» (BILLER: *The Waldenses*, p. 157, prima in LEA, Henry-Charles: *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, II, New York, 1958, p. 583).

²⁸ Nelle fonti inquisitoriali la definizione per le donne valdesi che svolgevano qualsiasi livello di attività religiosa è *mulier Valdensis*. L'unica eccezione nei documenti giudiziario-inquisitoriali è presente nei processi di Strasburgo del 1400 dove una recezione particolarmente attenta e sensibile registra *swester* (*soror*) e *meisterin* (*magistra*) (BILLER: *The Waldenses*, p. 152). Ciononostante, negli scritti di Peter Biller ha luogo un costante scivolamento semantico da *mulier* a *sister* (*soror*). Tale scivolamento è doppio da *mulier/soror* a *soror/sister* comportando una evidente traslazione di significato e uno scolorimento del senso profondo del denotativo *mulier* rispetto al connotativo *sister* (*soror*), (cfr., come esempio, BILLER: *The Waldenses*, pp. 130-133; solo nel trattato anonimo *De vita et actibus* si trova *soror*). Altri termini istituzionalizzanti - *Order*, *convent*, *brother*, *general Chapter* (ibid., pp. 134, 142) - concorrono ad irrigidire realtà fluide (e nascoste).

²⁹ In un trattato proveniente dal sud della Francia negli anni intorno al 1300, il *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes de Lugduno*, si legge: «*In ipsa secta tamen homines et mulieres recipi et fratres et sorores nuncupantur*». La vita comunitaria è così descritta: «*Predicti heretici in diversis locis, provinciis et regionibus huiusmodi, tam in Alamannia quam in aliis partibus, commorantibus per domos et familias, duos vel tres in uno hospitio cum duabus vel tribus mulieribus, quas suas uxores esse fingunt vel sorores*». Ma soprattutto viene accennato un contesto di vita comunitaria femminile: «*Aliquot antique mulieres sine hominibus in hospitiiis commorantur sed per alios hereticos saepe et sepius visitantur et eis alimenta recipiantur*» (ibid., p. 198). BILLER, Peter: *Finger printing Anonymous Description of the Waldensians Texts and the Repression of Medieval Heresy*, edited by Caterina Bruschi, Peter Biller, York Medieval Press 2003, p. 196.

udite in sede di interrogatorio consolidando l'immagine scarna, ma solida, della predicatrice valdese: la *mulier Valdensis*³⁰. Non trova invece collocazione diffusiva una notizia —eccezionale, sempre di area lombarda, e per quanto ne sappiamo unica— circa la celebrazione dell'eucaristia presente in un documento attribuito ad Ardizzone, vescovo di Piacenza negli anni Novanta del XII secolo. Leggiamo:

«E, cosa che da qualsiasi fedele non può essere detta senza un abbondante fluire di lacrime, non solo i laici tra loro, benché inutilmente, ebbero la presunzione di celebrare il sacramento del venerando corpo del Signore, ma si sa anche che persino le donne ebbero la medesima presunzione»³¹.

Il contesto è di aspra polemica. Non si sa davvero quale attendibilità attribuire a tale notizia. Eco debole si trova nella *Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno* dell'inquisitore lombardo Raniero da Piacenza. Là dove scrive che un laico tra i Valdesi può consacrare il corpo del Signore, aggiunge «*Credo etiam quod idem dicant de mulieribus quia hoc non negaverunt mihi*»³²: ad indicare quanto meno una rilevanza del tema che trae concretezza dalla risposta indefinita dei Valdesi. Da testi e documenti provenienti da ambienti inquisitoriali emerge l'espressione definitoria *mulier Valdensis*, qualificata per lo più dal verbo *predicare*, indice di un interesse degli inquisitori per questo ruolo delle donne: un interesse certamente maggiore di quanto non appaia, se consideriamo gli errori dovuti sia a slittamenti semantici inglobanti il genere femminile in quello maschile, sia alla trascrizione di notai non sempre attenti alle desinenze: una donna può diventare uomo e un uomo trasformarsi in donna al disattento mutare di una vocale.

³⁰ Sui Valdesi Ultramontani l'inquisitore lombardo Anselmo d'Alessandria scrive: «*Item ultramontanus non laborat sibi nec alii ad precium, nec vendit aliquid nec servat. Illeque est sandaliatus et portat clericatam super subtellaribus sive calceos incisos desuper; et hic non servat nummos sed socius eius pro eo, nec servat aliquid de cibus de die in diem et portat tantum unicam tunicam. Idem faciunt mulieres excepto quod non portant calceos sandaliatos. [...] Item mulieres eorum predicant*» (DONDAINE, Antoine: «La hiérarchie catare en Italie, II: *Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie*», *Archivum fratrum Praedicatorum*, 20 (1950), p. 318); simile la descrizione circa i Valdesi di Lombardia: «*Item sandaliati inter istos, quos vocant sacerdotes, portant tantum unam tunicam et vadunt vel discalciati vel portant soleas vel calceos apertos desuper. Hii non possident pecuniam nec tangunt, sed alius pro eis. Sed alii bene portant et possident, qui non sunt sacerdotes. Vineas vero non emunt nec domos. Et nota quod in magna parte habitant simul duo vel tres seu plures, sed in necessitate bene habitant unus solus. Item sandaliatus istorum non laborat ad precium et pascitur ab aliis. Nec mulieres ordinantur, sed predicant; penitentiam tamen non dant. [...] Isti credunt quod nullus possit consacrare nisi sit sacerdos ab eis ordinatus, nec mulier possit*» (*ibid.*, p. 21).

³¹ «*Et quod sine habundanti lacrimarum torrente a quoquam fidelium dici non potest, non solum laici eorum, licet otiose, venerandi Dominici corporis sacramenta facere presumpserunt, verum etiam eorum mulieres hoc ipsum presumpsisse cognoscuntur*» (DONDAINE, Antoine: «Durand de Huesca et la polémique anti-cathare», *Archivum fratrum Praedicatorum*, 29 (1959), pp. 262, 273s.; cfr. MERLO: *Identità valdesi*, p. 106s.).

³² SANJEK, François: «Raynerius Sacconis o.P. *Summa de catharis*», *Archivum fratrum Praedicatorum*, 44 (1974), p. 60.

Agli inquisitori interessa la notizia di donne che predicano e la rendono certa attraverso scritti sia giudiziari (processi), sia polemistici (trattati): non è caso che la testimonianza di Stefano di Borbone sia riprodotta —pressoché identica— nel capitolo *De secta Valdensium della Practica inquisitionis haereticae pravitatis* dell'inquisitore Bernardo Gui degli anni Venti del XIV secolo³³, ad indicare la funzionalità di un'immagine serialmente efficace e nel contempo un atteggiamento omertoso: delle donne, evidentemente, non si deve parlare. Gli inquisitori non scrivono di questo problema o semplicemente non lo affrontano? Quale sia la ragione, un ancoraggio giuridico parrebbe il canone graziano che recita «*Mulieres in ecclesia taceant*», proveniente dalla prima lettera di Paolo ai Corinzi (I Cor. 14, 33-36), a giustificazione della illegittimità di una presenza parlante femminile, ma soprattutto «*mulier quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non presumat*»³⁴: gli inquisitori non devono confrontarsi con gli eretici, tantomeno con le donne che non devono osare *docere* agli uomini. Il silenzio delle donne nei luoghi di culto e in presenza di uomini si trasforma in silenzio sulle donne: per non dare spazio alla loro presunzione di insegnare? Genericamente ci si rivolge a *mulieres*. Le rare parole non scolpiscono immagini efficaci. Le *mulieres* sono senza qualificazione o compaiono nella forma *mulieres Valdenses*: le accompagna un aggettivo che invece di chiarire il contesto, uniformandolo, lo complica.

Le testimonianze di natura inquisitoriale di questi anni sono piuttosto uniformi nella nuda menzione di un'attività di predicazione da parte delle *mulieres Valdenses* visibili solo di scorcio. Ben diversamente in anteriori trattati composti da polemisti cattolici sembianze e espressioni concorrono a riprodurre le medesime donne in una prospettiva escatologica rivestendole di paramenti biblici. I cisterciensi Goffredo d'Auxerre e Alano di Lille e il premostratense Bernardo di Fontcaude —tutti scrivono nell'ultimo ventennio del XII secolo— trasmutano il termine *mulieres* in *mulierculae*, uno scivolamento semantico che trova completezza nell'espressione *mulierculae oneratae peccatis*. Una definizione nuova riattiva lo spettro delle *mulieres*, ora *mulierculae*: donnicciuole, ma soprattutto proiezioni del linguaggio paolino presente nella seconda lettera a Timoteo³⁵. Il cisterciense Goffredo d'Auxerre, parlando di avvenimenti del 1179-1180, in un sermone *Super Apocalypsim*, scrive:

³³ BERNARDUS GUIDONIS *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, a cura di Celestin Douais, Paris, Alphonse Picard Libraire Editeur, 1886, p. 244.

³⁴ GRATIANI *Decretum*, in *Corpus iuris Canonici*, I, dist. XXIII, c. XXIX, a cura di A. Friedberg, I, dist. XXIII, c. XXIX, Leipzig 1879 (rist. anast. Graz 1959), col. 86.

³⁵ «*Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa: erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemii, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benigni-*

«Lione, prima sede [vescovile] delle Gallie, ha creato nuovi apostoli, né si è vergognata di associare loro delle apostole». Segue un breve riferimento alle vulpeculae che distruggono la vigna del Signore, persone spregevoli e indegne che hanno usurpato l'officium praedicationis, persone sine litteris, ma ancor di più sine Spiritu: costoro «hanno attraversato città e villaggi sotto il pretesto della povertà e la scusa della predicazione, vivendo impudentemente di pane altrui senza lavorare con le proprie mani»³⁶.

Il discorso uniforme alla tradizione muta quando entrano in scena le donne assumendo un ruolo e una posizione del tutto nuovi: esse sono protagoniste sebbene *al negativo*. Valdesio non aveva cessato di raccogliere e di disseminare discepoli, tra i quali

«non mancano anche misere donnicciuole cariche di peccati (*mulierculae oneratae peccatis*) che penetrano nelle case altrui, curiose e chiaccherone, sfrontate, malvagie, impudenti, come quelle due fra loro che, per un quinquennio nelle schiere di quei nefandi, avevano aggredito con le peggiori offese il venerabile vescovo della città di Clermont —egli l'aveva rivelato a molti— il quale con minacce e parole suadenti aveva spinto ad allontanarsi dalla setta le stesse donne trovate a predicare nella sua diocesi»³⁷.

Dal testo sacro alla realtà della predicazione: all'immagine biblica tratta dall'epistola paolina segue una scena che troverebbe riferimento concreto nella figura del vescovo di Clermont-Ferrand il quale, più o meno benignamente, avrebbe ricondotto le predicatrici nel suo gregge nonostante che esse —bestemmiando in modo turpe— proclamassero i loro vizi.

tate, proditores, protervi, tumidi et voluptatum amatores magis quam Dei: habentem speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes. Et hos devita: ex his enim sunt qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur variis desideriis: semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes» (Tim. II, 3, I-6).

³⁶ «Galliarum sedes prima Lugdunum novos creavit apostolos, nec erubuit apostolas etiam sociare. Ad demoliendam vineam Domini vulpeculae prodierunt, personae contemptibiles et prorsus indignae, praedicationis officium usurpantes, aut penitus aut pene sine litteris, sed potius sine Spiritu, iuxta illud: "Animales, Spiritum non habentes". Circumeunt urbes et viculos sub praetextu paupertatis et praedicationis obtentu, impudenter panibus alienis sine labore manuum victitantens» (GOFFREDO D'AUXERRE, *Super apocalypsim*, p. 179).

³⁷ «In quibus non desunt miserae etiam mulierculae oneratae peccatis, quae domos penetrant alienas, curiosae etiam et verbosae, procaes, improbae, impudentes, sicut duae earum ante hoc ferme quinquennium in exercitu quodam satellitum nefandorum venerabilem Arvenicae urbis episcopum, quod eodem postmodum referente multis innotuit, transeuntem quam gravissimis poterant contumeliis impetebant, improperantes ei quod in sua diocesi praedicantes olim reperiens, minis et persuasionibus eidem sectae abrenuntiare compulerit» (GOFFREDO D'AUXERRE, *Super apocalypsim*, p. 179s.).

Il racconto prosegue dando voce corale alle donne e riproducendo il *topos* del mondo alla rovescia, del folklorico «paese di Cuccagna», nutrendosi nel contempo e di nuovo del messaggio dei *tempora periculosa* annunciati da Paolo a Timoteo. Le donne si fanno personaggio collettivo. Protagoniste nel coro della propria annunciata “tragedia” evocano una drammatica esperienza religiosa:

«Dopo la predicazione, ogni giorno più lautamente mangiavamo, ci sceglievamo quasi ogni notte nuovi amanti, trascorrevamo il tempo senza essere sottoposte ad alcuno, senza preoccupazioni, senza impegni di lavoro, senza pericoli, in mezzo ai quali invece ora, ancelle di signori, quotidianamente rischiamo di morire e, misere, soggiaciamo a innumerevoli affanni»³⁸.

In questo modo il cisterciense Goffredo d'Auxerre traduce nel linguaggio chiericale una straordinaria avventura di autonomia, lasciando intravedere un esito di nostalgica normalizzazione. La reazione polemica è tanto violenta, quanto pericoloso era stato l'atto di libertà.

«Sembrerebbe quasi che con la conversione alla povertà evangelica e alla vita apostolica si apra uno spiraglio di utopia. Un'utopia connessa con una fede che ribalta i valori e le consuetudini del 'mondo' e la cui forza —che ne è anche il limite— consiste nel non dover tradursi in istituzioni, nel non dover pensare al futuro. Un'utopia vissuta e consumata nell'immediato presente che sembra perdurare soltanto come ricordo pieno di nostalgia. Gli effetti liberatori, rapidamente sperimentati, altrettanto rapidamente si perdono, quasi fossero un sogno che l'impatto con la realtà dissolve»³⁹.

Le *mulierculae* sono un *topos* squalificante immesso in un attivo circuito letterario-polemistico. Il premostratense Bernardo di Fontcaude, dopo aver partecipato alla disputa di Narbonne del 1190, scrive il lungo trattato *Adversus Waldensium sectam* nel quale un capitolo dedicato alla predicazione femminile è concepito in una sequela di *auctoritates* che affrontano il problema in termini biblicamente astratti⁴⁰. Bisogna leggere il

³⁸ «Post praedicationem cotidie lautius epulantes, noctibus pene singulis novos nobis eligebamus amasios, nullis obnoxiae, sine sollicitudine, sine labore, sine ullo vitae periculo tempora transigentes, in quibus nunc ancillae dominorum cotidie mori periclitamur et variis miserae subiicemus aerumnis» (GOFFREDO D'AUXERRE, *Super apocalypsim*, p. 180).

³⁹ MERLO: *Identità valdesi*, p. 99.

⁴⁰ BERNARDI ABBATIS FONTIS CALIDI *Adversus Waldensium sectam*, in MIGNE, *Patrologia latina*, 204, coll. 825-828; cfr. l'analisi in MERLO: *Identità valdesi*, pp. 100-103.

capitolo precedente sulle seduzioni per trovare che gli eretici hanno seguito soprattutto presso donne (*mulieres*). Prima le seducono, poi, attraverso di loro, affascinano altri uomini: in questo contesto agisce il contrafforte paolino e tornano le *mulierculae oneratae peccatis* scovate dagli uomini mentre sono nelle loro case. Le donne sono sedotte perché seducibili in quanto cariche di peccati⁴¹. Il cistercense Alano di Lille sullo scorcio del XII secolo scrive il trattato *Contra Haereticos*. Nel primo paragrafo del libro *Contra Waldenses* affronta il tema della predicazione che si conclude con la predicazione al femminile: nonostante l'insegnamento dell'apostolo Paolo, i Valdesi conducono *mulierculae* con sé e permettono loro di predicare⁴². Dopo una elencazione di *auctoritates* (I Cor. 14, 34; I Tim. 2, 11-12; II Tim. 3, 1-7), viene privilegiata l'esegesi della seconda epistola di Paolo a Timoteo: l'avvicinarsi dei *tempora periculosa* annuncianti gli ultimi giorni mostra uomini

«*seipsi amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi et voluptatum amatores magis quam Dei*»,

uomini che hanno solo parvenza di pietà. Essi entrano nelle case a prendere «*mulierculae oneratae peccatis quae ducuntur variis desideriiis: semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes*»⁴³. Uomini con tali caratteristiche –che ottimamente si adattano ai Valdesi, secondo il monaco cistercense– entrerebbero nelle case di *vedove* ingannandole, le educerebbero nelle loro scuole affinché imparino, sebbene non sia loro possibile mai giungere alla conoscenza della verità⁴⁴. Dall'immagine apocalittica degli ultimi giorni, attraverso l'esegesi, il polemista cistercense scivola in una realtà di inganni a discapito di donne sole: *viduae*, non più donnicciuole peccaminose (*mulierculae oneratae peccatis*). Le due categorie sono accumulate dall'impossibile sforzo di avvicinarsi alla verità. Prima di continuare a seguire le tracce denigrate e depotenziate delle *mulierculae*, è opportuno sostare e sfogliare alcuni faldoni di documentazione inquisitoriale.

⁴¹ «*Ecce patet, quia seducunt non firmos, sed mulieres seductibiles, dignas seduci, utpote oneratae peccatis*» (BERNARDI ABBATIS FONTIS CALIDI *Adversus Waldensium sectam*, col. 821).

⁴² ALANI DE INSULIS *De fide cattolica contra haereticos sui temporis praesertim Albigenses*, in MIGNE, *Patrologia Latina*, 210, col. 579s.

⁴³ ALANI DE INSULIS *De fide cattolica contra haereticos*, col. 580.

⁴⁴ «*Isti sunt qui penetrant domos viduarum et eas decipiunt; hi sunt qui semper laborant in gymnasiis suis, ut addiscant, et nunquam ad scientiam veritatis pervenient*» (ALANI DE INSULIS *De fide cattolica contra haereticos*, col. 580).

III

Le testimonianze inquisitoriale del XIV e XV secolo

Nel XIV secolo sembra scomparire la stereotipa citazione o la succinta presenza di donne predicatrici negli scritti dei frati inquisitori: così nei processi contro il “diacono” Raimondo de la Coste interrogato da Jacques Fournier nel 1319-1320⁴⁵, come in quelli piemontesi del 1335 tenuti a Giaveno dall’inquisitore Alberto da Castellario e nel 1373 condotti da Tommaso da Casasco nelle valli di Lanzo⁴⁶, ma anche nei processi di Stettino, in area tedesca, del 1390. Nel caso di Raimondo de la Coste possiamo solo ipotizzare una –non dimostrabile– presenza femminile che il diacono valdese ha voluto proteggere e nascondere con il proprio silenzio. Nei processi piemontesi e in quelli tedeschi il medesimo silenzio circa le donne predicatrici è determinato da altre ragioni: il disinteresse degli inquisitori mostra l’impegno nell’individuazione degli uomini, i predicatori itineranti. Bisogna spostarsi a Strasburgo intorno al 1400 per trovare alcuni procedimenti giudiziari, redatti seguendo griglie di domande flessibili, dai quali emerge che i Valdesi nel retro delle loro case avevano *schole* dove insegnavano e predicavano. Le presenze sono sia maschili sia femminili: ai *magistri* si affiancavano le *magistrae*⁴⁷. Molto si sa sui *magisteri* (*meister*); è lecito ipotizzare che una *magistra* (*meisterinn*), sua omologa, predichi e svolga la medesima missione, anche se i contenuti e le modalità di tale predicazione non si sono impresse nei registri strasburghesi: forse le curiosità dell’inquisitore sono rimaste voci a margine dell’atto notarile. Persiste la domanda: *what did happen to the Waldensian sisters?*

Spostandoci alla fine del XV secolo ci inoltriamo in uno spazio documentario solo in parte esplorato. Gli anni finali del Quattrocento rappresentano una zona d’ombra storiografica circa il problema della predicazione femminile (e delle donne valdesi *tout court*). Nell’abbondante documentazione giudiziaria derivata dalla prepa-

⁴⁵ «*Mulieres non possunt predicare verbum Dei [...] quia non possunt recidere ordines presbyteratus, dyaconatus et maiorialitatis*» (BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, ms. Vat. Lat. 4030, interrogatorio 17, codice non numerato; pubblicato in *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318-1325)*, I, a cura di Jean Duvernoy, Toulouse 1965, p. 74). Muove dai processi contro Agnese e Ughetta il recente e atualizzante interesse di Shulamith Shahir per le donne valdesi (SHAHAR, Shulamith: *Women in a medieval heretical sect: Agnes and Huguette the Waldensians*, Bury St. Edmunds 2001, p. XIII). Sulla vicenda di Raimondo de la Coste, di Agnese e di Ughetta, si veda MERLO, Grado Giovanni: *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1984, pp. 45-92.

⁴⁶ MERLO, Grado Giovanni: *Eretici e Inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, 1977.

⁴⁷ BILLER: *The Waldenses*, p. 150s.

razione della crociata degli anni 1487-1488 contro i Valdesi del Delfinato, al di qua e al di là delle Alpi, e dai codici contenenti le inchieste fino al 1507 per la riabilitazione successiva all'accusa di eresia⁴⁸, le donne sono presenti in qualità di inquisite, ma risultano quasi del tutto assenti come figure di autonome predicatrici: l'interesse è puntato sugli uomini, sui predicatori itineranti e sulla rete di relazioni connettive e protettive di un'esperienza religiosa dinamica⁴⁹. Alcuni spiragli informativi tuttavia si aprono. Gli interrogatori *standard* utilizzati dal commissario apostolico e inquisitore Alberto dei Capitani e dai suoi collaboratori, sebbene non siano permeabili a infiltrazioni di personaggi femminili, mostrano due anomalie. In primo luogo, è lo stesso commissario inquisitore delegato che, durante l'interrogatorio di una donna di nome *Iacometa*, prende la parola e s'impegna in una serrata confutazione di *errores* utilizzando *auctoritates* tratte dal Nuovo e dal Vecchio Testamento⁵⁰. Non conosciamo le ragioni di tale intervento, non sappiamo chi sia *Iacometa* che non comparirà mai più negli interrogatori: presumiamo una sua solidità teologica che apre a possibilità inconoscibili. Rimane una sintomatica anomalia, la collocazione dell'interrogatorio-disquisizione in una posizione privilegiata nella costruzione del *corpus* processuale e la certezza che l'ingerenza argomentativa diretta, lunga, precisa ebbe come referente unica una donna che doveva comprenderla (e che dovette averla provocata)⁵¹.

Nell'ambito dei medesimi procedimenti leggiamo la deposizione di Francesco Guiot di Puy di Pragelato nell'alta valle del Chisone. Nell'ottobre del 1487 egli rivela che i predicatori itineranti avevano condotto sua sorella in "Puglia" con loro; da

⁴⁸ Il consistente giacimento documentario è dislocato alla CAMBRIDGE UNIVERSITY LIBRARY (mss. Dd. 3.25, Dd. 3.26), a Dublino presso la TRINITY COLLEGE LIBRARY (mss. 265-266), a GRENOBLE negli Archives Départementales de l'Isère (mss. B 4350, B 4351) e, infine, a Parigi, alla BIBLIOTHÈQUE NATIONALE (mss. Lat. 3375, I-II).

⁴⁹ Una griglia di interrogatori molto simili si riscontra negli atti dei processi tenutisi a Friburgo, cfr. *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1439)*, a cura di Kathrin Utz Tremp, Hannover 2000 (Monumenta Germaniae Historica, 18), tanto è che le donne sono abbondantemente presenti ma senza significativa rilevanza per il nostro tema; cfr. TREMP, Kathrin Utz: *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Freiburg, Schweiz, 1999.

⁵⁰ GRENOBLE, Archives Départementales de l'Isère, ms. B 4350, cc. 112r-114r. La lunga disquisizione riguarda per lo più l'esistenza del purgatorio, la validità della preghiera per i defunti e il ruolo dei santi, cfr. BENEDETTI, Marina: *Valdesi di fine Quattrocento nelle fonti della repressione*, tesi di dottorato in Storia — Storia della Società europea — Università degli Studi di Milano, 1996-1999, pp. 410-412.

⁵¹ Fuor di dubbio è la preparazione delle donne per una predicazione quantomeno di carattere parentetico e di ambito familiare: una predicazione nutrita delle parole dei barba che donne - e uomini - ripetevano diffondendo. La predicazione "in casa" non verrà affrontata in questo contributo sebbene il diaframma tra esortazione e dogma sia assai sottile.

quel momento non la videro più e così la perdettero⁵². La dichiarazione presuppone una domanda che esula dalla consueta lista *standard* e un successivo approfondimento non registrato, ma che non poteva mancare, nonostante che l'obiettivo degli inquisitori fosse di individuare i barba e la rete di contatti che a loro facevano capo. In seguito, a Francesco non sarà chiesto più nulla. Troviamo nell'interrogatorio successivo la riproposizione della testimonianza: Antonio, il fratello di Francesco, conferma la perdita di una sorella trasferitasi in "Puglia" con i barba. Da tre anni non si avevano più notizie di lei, ma di recente un predicatore itinerante aveva riferito loro che la sorella stava bene di salute, non era sposata e viveva con i barba⁵³.

La forza inespresa di tale informazione aumenta se associata ad un'altra presente in un fascicolo erratico, con buona probabilità proveniente da un *dossier* documentario posteriore ma collegato alla crociata del 1487-1488⁵⁴. Esso è composto da una lunga lista di *errores* e da una elencazione di nomi di barba e di *mulieres*. Dagli *errores* ricaviamo che i laici «*possunt confessiones audire et etiam mulieres*»⁵⁵. Proseguendo nella lettura si incontra l'elenco insertivo con nomi di barba raggruppati per area (nel Delfinato, a Angrogna, in Villaro a Villar Perosa, in valle Sancti Martini nella valle di san Martino, in valle Lucerne in val Pellice) e di «*mulieres que sunt cum ipsis magistris in studio secte extra patriam*»⁵⁶. Se liste di *errores* sono piuttosto frequenti nella documentazione, eccezionale è l'identificazione locativa e onomastica dei predicatori e ancor più straordinaria è la presenza femminile. *Mulieres* vivono con *magistri* in un percorso di preparazione religiosa — e forse culturale (*in studio*)— *extra patriam*: dove per patria mi pare si debbano intendere le tradizionali Valli valdesi. Le donne sono connotate dal solo patronimico risultando quasi ombre nella proiezione della figura paterna: «*quaedam filia Crispini Frende, quedam filia Guliermi Gignoxi, quedam filia Guillermi de Bezoto, quedam filia Iohannis Parvi*» e infine, l'unica indicata con il nome, «*Olina filia Anthonini de Cecilia*

⁵² «*Ipsi barbae conduxerunt suam sororem apud Pulbam cum eisdem et eam perdidierunt, quia numquam ipsam a post viderunt*» (GRENOBLE, Archives Départementales de l'Isère, ms. B 4350, c. 187r).

⁵³ «*Item dixit quod perdidierunt unam eorum sororem et quod ipsi barbae eidem dixerunt quod ipsam eorum sororem conduxerunt Pulbiam et a post audivit quod erat in Pulbia et sunt tres anni quibus nihil audivit, tamen dixit quod unus barba eidem dixit quod soror sua erat sana et dixit eidem quod non erat uxorata et stabat cum ipsis barbis*» (GRENOBLE, Archives Départementales de l'Isère, ms. B 4350, c. 188v).

⁵⁴ Sulla natura e composizione dei codici inquisitoriali, sulle vicende giuridico-culturali (e religioso-polemistiche) della documentazione valdese tardo quattrocentesca e inizio cinquecentesca, rimando al mio «*Il santo bottino*». *La documentazione valdese nell'Europa del Seicento*, di prossima pubblicazione.

⁵⁵ TORINO, Archivio di Stato, *Materie ecclesiastiche*, cat. 38, mazzo I, c. 1r.

⁵⁶ TORINO, Archivio di Stato, *Materie ecclesiastiche*, cat. 38, mazzo I, c. 2v.

de Lucerna». L'area di provenienza è quella della *patria*. Non si conosce invece il luogo, o i luoghi, *extra patria* dove dimorassero. Come interpretare l'esistenza di *mulieres* accanto a *magistri*: si tratta di presenze inserite in forme stanziali di vita comunitaria oppure di una partecipazione al fianco di predicatori itineranti? Con certezza, si può soltanto collegare «*quedam filia Iohannis Parvi*» con «*Parvus Ianetus de Pellengiis*» barba in Villaro, ossia Villar Perosa nella bassa val Chisone. La figlia del «piccolo Giannetto (o piccolo Giovanni)» dei Pellenchi è figlia di un barba. Con lui e con altri *magistri* sta *extra patriam*. I predicatori itineranti si muovevano in coppia secondo il modello apostolico: significa che le donne li accompagnavano nella loro missione, imparando a loro volta a predicare?

Al momento non è possibile rispondere a questa domanda: la fonte consegna delle generiche *mulieres* che stanno con i *magistri*, senza precisarne ruolo, funzioni e compiti. Non è neppure possibile essere più precisi circa il luogo dove convivessero le donne, sappiamo soltanto che *mulieres* —«*que sunt cum ipsis magistris in studio secte*»— stavano *extra patriam*, lontano, si direbbe, dalle Valli Valdesi. Un'altra fonte giudiziaria offre una piccola informazione aggiuntiva. Nel 1492, a Oulx nell'alta valle di Susa, viene interrogato Francesco di Girundino, *alias* barba Martino, catturato insieme ad un compagno mentre si accingevan a superare le montagne che separano la valle di Susa dalla val Chisone. L'interrogatorio apre alle dimensioni itineranti dei predicatori. Il lungo percorso narrativo che barba Martino illustra davanti al giudice sosta anche brevemente presso *consortes*: esse sembrerebbero dimorare in un luogo imprecisato tra Beaujeu e Villefranche, presumibilmente nei monti del Beaujolais non lontano da Lione, in quel luogo «*etiam de eorum secta consortes multe sunt et ibidem morantur*»⁵⁷. La notizia non attira l'attenzione dei giudici (che non la approfondiscono), così come non aveva sollecitato la curiosità dei numerosi frequentatori del fascicolo processuale che ne arricchiscono i margini con abbondanti annotazioni. Sebbene il richiamo a *consortes* —un termine non necessariamente riferito ad una qualificata esperienza religiosa, bensì a persone che condividono una medesima condizione— sia anodino, tali *consortes* vivono insieme in un

⁵⁷ «*Dictus autem Petrus barba, eius novus socius, et ipse loquens reversi sunt ad Dominam Nostram de Podio, ut supra dixit, et alia loca Alvergnie, Foresii, Belli Ioci, tendendo ad civitatem Dautun in Burgundia in qua diocesi et in quadam valle in qua est quoddam parvum flumen quod discurrit a flumine de Leia, in qua valle sunt aliqui de dicta secta; ex post venerunt per patriam Belli Ioci, videlicet prope villam dicti Belli Ioci et Ville Franche, ubi etiam de eorum secta consortes multe sunt et ibidem morantur*» (CAMBRIDGE UNIVERSITY LIBRARY, ms. Dd. 3.26, H. 6, cc. 7v-8r). Sui luoghi della predicazione itinerante di barba Martino e Pietro, si legga BENEDETTI, Marina: «“De patria Spolitana”: due predicatori itineranti di fine Quattrocento», *Francescana*, 2 (2000), pp. 259-278.

luogo non precisato, in un gruppo che per l'interrogato è numeroso ma che, credo, si debba interpretare in termini relativi. Le *consortes* dimorano non lontano da Lione (forse nei monti del Beaujolais), alcune *mulieres Valdenses* sono condotte in *Pulbia*, altre vivono *extra patriam* ossia al di fuori delle Valli valdesi. Di sicuro, nei due ultimi casi è menzionata la presenza dei predicatori itineranti. Passando da documenti inquisitoriali a fonti interne al mondo valdese, quali notizie giungono? In una fonte epistolare del 1530 –vaga circa la precisa locazione di una o più esperienze femminili stanziali– altri barba forniscono importanti informazioni integrative.

IV

L'avvicinamento alla Riforma

Se le fonti giudiziarie, lo abbiamo più volte rilevato, sono per lo più programmaticamente disinteressate alla predicazione delle donne (*mulieres*) e ai contenuti, altri documenti, pur dovendo risolvere urgenti compromessi circa le *serors*, sono altrettanto elusivi. Negli anni Trenta del XVI secolo i barba valdesi stanno elaborando l'avvicinamento ai pensatori riformati. I predicatori itineranti George Morel e Pierre Masson si recano in missione da Ecolampadio e da Martin Bucero per porre loro una serie di questioni (*petitions*) prima del passaggio alla Riforma. La documentazione risultante dall'incontro si è conservata in stratificazioni aggiuntive che l'unica edizione disponibile non ha contribuito a disaggregare e chiarificare. Nei testi in latino di tradizione riformata ricompare il termine *muliercula* a qualificare un'esperienza religiosa femminile scomoda sia per i barba –che non sanno come gestirla– sia per i protestanti che vogliono cancellarla. Tale ricomparsa è segno di una insistente continuità esegetico-interpretativa al di là delle barriere confessionali?

Ecolampadio e Martin Bucero ribadiscono l'utilità autoritativa della lettera di Paolo a Timoteo da cui traggono sostegno scritturale circa il problema del matrimonio [I Tim. 3,2; 5,3-16]: le *mulierculae* in questo caso non sono *oneratae peccatis*, devono semplicemente sposarsi⁵⁸. Si preferisce l'insegnamento paolino all'esempio apostolico: è ribadita la

⁵⁸ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, cc. 15, 99 (cfr. VINAY: *Le confessioni di fede*, p. 58). Sul medesimo tema, cfr. DEMING, Will: *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

consuetudine di Paolo e Barnaba che non portavano donne con loro⁵⁹, lasciando così trapelare un'impostazione apostolica valdese che presuppone figure femminili affiancate ai barba nella loro azione missionaria⁶⁰. Secondo Martin Bucero, i *fraire* devono seguire l'esempio di Paolo e Barnaba «*liquial non amenavan alcunas [fennas]*»⁶¹. Per le *serors* o *fennas* o *virgines* il contesto è sempre sfuggente. La *petition* 7 recita: «*Item si li dit ministre ponn licitamene amenar fennas las [quals] vollion viore en vergenita*». Sciolta la domanda, anche in questo caso, sembrerebbe di intravedere figure femminili che, dopo una scelta di castità, accompagnano uomini nel loro peregrinare. L'affondo interpretativo condurrebbe al dinamico percorrere strade e piazze delle origini. L'orizzonte religioso per il quale i due barba chiedono un preciso consiglio è invece stanziale riferendosi a donne che vivono con i predicatori una fase della loro formazione.

Dalla Parola si passa alla parola attraverso cancellature programmatiche e silenzi sospesi. I due barba George Morel e Pierre Masson rivolgono ai loro interlocutori domande dirette su alcune donne, *serors en Iesu*, che vivono in un luogo imprecisato e partecipano—in modo altrettanto imprecisabile—ad una fase della formazione culturale e religiosa dei predicatori. Esse risultano mantenute con grande spesa e pericolo in una stagione di persecuzione: sono donne che vogliono vivere religiosamente e in verginità. L'immagine di una comunità mista viene rafforzata da un'espressione di Ecolampadio che le definisce *virgines cenobitae*⁶². Nel documento in volgare che conserva alcune fasi del dialogo tra barba e riformati, tutta questa sezione è stata cancellata da un nero e costante tratto depennante che percorre le parole di una testimonianza di convivenza⁶³. Non è l'unico caso, tanto che le cancellature diventano culturali e, direi, ideologiche non limitandosi ad essere correttive linee d'abrasione. La *petition* 10 reciterebbe per intero: «*Item, alcun de nos ministres de levangeli ni alcuna de la nostras fennas non se maridan*». Nessuno dei nostri ministri —né alcuna delle nostre donne— si sposano: ma l'espressione «*ni alcuna de la nostra fennas*» è stata cancellata eliminando la comunanza tra

⁵⁹ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, c. 20 (cfr. VINAY: *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, p. 78).

⁶⁰ Cfr., più ampiamente su questo tema, BENEDETTI, Marina: «Donne e barba nell'incontro tra valdesi e riformati», *Le donne delle minoranze. Le ebrei e le protestanti d'Italia*, a cura di Claire E. Honess, Verina R. Jones, Torino, 1999, pp. 77-86.

⁶¹ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, c. 20.

⁶² *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, II: 1527-1595, a cura di ERNST STAEHELIN, Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1934, p. 513 (cfr. VINAY: *Le confessioni di fede*, p. 60).

⁶³ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, c. 8. Le righe cancellate riguardano una fase di vita comunitaria comprendente sia donne, sia uomini: nella medesima carta un lungo periodo depennato riguarda la preparazione culturale dei giovani barba.

ministres —un termine di chiara prospettiva riformata— e il generico *fennas*⁶⁴. La volontà di eliminare le tracce di un ruolo femminile si esprime addirittura là dove vengono presentate le dichiarazioni di adesione conformante alla Riforma: l'espressione stigmatizzante una forma di vita, «*ordine de verginita be doctrina diabolica*»⁶⁵, viene cancellata per il futuro con deciso segno indicante l'insufficienza dell'opposizione del presente nella necessità dell'oblio del passato. Chi ha prodotto i segni? Sono essi contemporanei al dibattito o successivi all'adesione alla Riforma?

Non solo cancellature programmatiche hanno inibito la comprensione di una delicata realtà religiosa: ad esse si aggiungono silenzi interlocutori. Ecolampadio al termine di una risposta che ci è giunta in redazione epistolare chiede delle *sorores* e suggerisce che, se sono vere sorelle, devono vivere senza essere a carico di altri. Concludendo, aggiunge: «*Atque de iis copiose cum Morello sumus locuti; is mentem nostram referet*»⁶⁶. I problemi e la risposta echeggiano a margine del testo scritto, voci che non ci sono mai giunte. Esse confermano che delle donne si parla solo se costituiscono problema ma, anche in tal caso, è preferibile un silenzio documentario. Il silenzio nelle fonti epistolari, laddove i barba apertamente consultano i riformati, rimanda ad una ricostruzione del testo trådito (in sintonia con le cancellature a tratto di penna), ad una operazione culturale —non giuridica— sulla quale non è ora possibile dilungarsi. Sembra di cogliere ancora la percussiva presenza dell'*auctoritas* paolina nelle parole trasmesse a Timoteo [I, Tim. 2, 11-15]: «*Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulierem non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentium*»⁶⁷. Ancora una volta il silenzio imposto alle donne si trasforma in silenzio sulle donne. Gli uomini parlano, ma non trasformano le voci effimere in parole scritte e quindi tace anche la documentazione. Rimangono delle sbiadite *serors en Iesu* che, quanto meno nel nome, contengono il tenace legame identificante con il Cristo e con un messaggio evangelico forte.

⁶⁴ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, c. 15.

⁶⁵ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, c. 122 (cfr. VINAY: *Le confessioni di fede*, p. 141).

⁶⁶ «*Querebamus item de sororibus vestris et eas intelleximus magno sumptu foveri, sed non videmus vobis multum solatii ex illis, si persecutio ingruat, provenire. Si verae sorores sunt, vivant absque ecclesiarum sumptu. Atque de iis copiose cum M[orello] sumus locuti; is mentem nostram referet*» (*Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, pp. 518s.; cfr. VINAY: *Le confessioni di fede*, p. 68).

⁶⁷ Su un'altra pericope paolina del silenzio, cfr. ALLISON, Robert: «Let women be silent in the churches (I Cor. 14, 33-36): what did Paul really say and what it mean?», *Journal for the Study of the New Testament*, 32 (1988), pp. 27-60. Sul concetto di "eschatological women", cfr. SCROGGS, Robin: «Paul and the Eschatological Woman», *Journal of the American Academy of Religion*, 40 (1972), pp. 283-303; ID.: «Paul and the Eschatological Woman: Revisited», *Journal of the American Academy of Religion*, 42 (1974), 532-537.

Les Spirituels franciscains : bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches

*(Los espirituales franciscanos:
balance historiográfico y nuevas perspectivas de investigación*

*The spiritual Franciscans:
Balance historiographic and new investigation perspectives*

*Frantzizkotar espiritualak:
balantze historiografikoa eta ikerketarako perspektiba berriak)*

Ivan COLIN

Université de Poitiers (France)

Elio & Crimen. n° I (2004), pp. 189-216

Resumen: *Este artículo se divide en tres partes. La primera está dedicada a la historiografía y cronología del movimiento franciscano disidente conocido con el nombre de espirituales. La segunda a las fuentes para el estudio del mismo. Y la tercera a las nuevas perspectivas de investigación.*

Palabras claves: Espirituales, disidencia, franciscanos, papado, Juan XXII, Angelo Clareno, Ubertin de Casale

Résumé: *Cet article est organisé dans trois parties. La première est consacrée à l'historiographie et à la chronologie du mouvement Franciscan dissident connu avec le nom de spirituels. La deuxième partie aux sources pour l'étude du même. Et la troisième aux nouvelles perspectives de recherches.*

Mots clés: Spirituels, dissidence, Franciscan; paupete, Jean XXII, Angelo Clareno, Ubertin de Casale

Abstract: *This article is organized in three parts. The first part is dedicated to the historiography and chronology of the Franciscan movement dissident known with the name of spirituels. The second part is to the sources for the study of the same one. And the third to the new perspectives of investigation*

Key words: Spirituels, dissident, Franciscan, papacy, John XXII, Angelo Clareno, Ubertain de Casale

Laburpena: *Artikulu honek hiru zati ditu. Lehenengoa mugimendu frantziskotar disidentearen (espiritualak izenarekin ezaguna) historiografiari eta kronologiari buruzkoa da. Bigarrena, mugimendu bori ikertzeko iturriei buruzkoa. Eta azkena, ikerketa ikuspuntu desberdinei buruzkoa.*

Giltza-hitzak: Espiritualak, disidentzia, frantziskotarrak, aitasantutza, Joan XXII.a, Angelo Clareno, Ubertain de Casale

DEPUIS LA FIN DU XIX^e SIÈCLE, L'HISTORIOGRAPHIE CONCERNANT LES SPIRITUELS NE CESSE D'ÉVOLUER. Cet aspect de la question franciscaine a souvent donné lieu à des polémiques virulentes. En 2003, si la recherche sur cette question a pu valider un certain nombre d'acquis, il reste encore beaucoup à faire et à découvrir, pour donner une définition simple mais précise au terme Spirituel. La thématique des sujets abordés par l'historiographie montre que le mouvement Spirituel a besoin d'être précisément défini, tant dans le temps que dans l'espace. Les Spirituels sont-ils hérétiques ? Ne faudrait-il pas mieux utiliser le terme de « dissidents » ? Enfin, on insistera sur la filiation monastique et notamment cistercienne du spiritualisme franciscain.

I. *Historiographie et chronologie*

II. *Les Sources à disposition*

III. *Les nouvelles perspectives de recherches*

I

Historiographie et chronologie

Au début du XX^e siècle, le groupe formé par les Spirituels franciscains était défini par les historiens (notamment franciscains), comme une secte¹. Il existe un seul ouvrage en français, à ce moment là, qui concerne l'ensemble des Spirituels connus : il s'agit de l'ouvrage du père René de Nantes², qui retrace le plus souvent les événements auxquels prirent part les Spirituels, sans s'interroger sur leurs idées. Actuellement, ce sont les différentes composantes de la pauvreté franciscaine, revendiquées par les Spirituels, qui intéressent les historiens. Se pose alors le délicat problème de la définition du Spirituel.

On peut considérer que la tradition historiographique de ce sujet a connu quatre étapes principales:

¹ GRATIEN DE PARIS : *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII^e siècle*, Librairie St François, Gembloux, 1928.

² RENE DE NANTES : *Histoire des Spirituels dans l'ordre des frères mineurs*, Maison St Roch, Couvin, 1909.

1) Entre la fin du XIX^e siècle et la fin des années 1920, on assiste aux premières redécouvertes de manuscrits concernant les Spirituels, aux premières éditions systématiques et aux premiers commentaires³. On pense ici aux contributions essentielles de Ehrle dans les ALKMA⁴, reprises par tout le monde, notamment pour ses éditions et pour sa richesse événementielle. On peut citer aussi le travail de Florovsky, qui édita le *De finibus paupertatis* de Hugues de Digne⁵ en 1912, même si celui-ci n'est pas un spirituel, mais seulement un précurseur.

2) Entre 1930 et 1960, l'historiographie concernant les Spirituels connaît un grand vide. C'est une période où l'on semble penser que l'œuvre énorme de Ehrle se suffit à elle-même.

Mais il faut faire une place particulière au grand travail d'érudition de R. Manselli à la fin de cette période et revenir sur son ouvrage culte, paru en Italie en 1959 : *Spirituali e beghini in Provenza*⁶. Par cet ouvrage magistral, Manselli entreprend de montrer l'héritage de la pensée d'Olivi qui subsiste chez les Spirituels et les béguins du Midi. De cette manière, Olivi apparaît alors comme le « chef spirituel » de ces communautés. C'est sans doute là la limite de ce livre, à bien des égards remarquable, il « calque » la pensée religieuse d'Olivi sur les Spirituels, sans tenir toujours compte du contexte fort changeant en cette fin de XIII^e et ce début de XIV^e siècle.

On peut relever aussi l'ouvrage de M. Lambert qui, s'il concerne l'ensemble de l'ordre franciscain, pose pour la première fois le problème sous l'angle de la pauvreté absolue⁷. Il consacre un chapitre à l'action menée par Jean XXII contre les Spirituels, et qui déboucha sur la condamnation de la doctrine de la pauvreté absolue. Lambert a bien montré tout au long de son livre comment cette doctrine avait été peu à peu acceptée par une part grandissante de l'ordre franciscain et pas seulement par les Spirituels. Il explique bien que par ses bulles répétées (qui transforment les désobéissants voire les « dissidents » en hérétiques) Jean XXII impose à l'ordre francis-

³ Même si le travail du grand historien des franciscains, Luc Wadding, avait permis d'exposer pour la première fois le problème des Spirituels de façon scientifique.

⁴ Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1885 et suiv.

⁵ HUGUES DE DIGNE : *De finibus paupertatis*, éd. Florovsky, A.F.H, t.V, 1912.

⁶ MANSELLI, R.: *Spirituali e beghini in Provenza*, Istituto Storico Italiano, Studi storici, Rome, t. 1959, fasc.31-34.

⁷ LAMBERT, M. D.: *Franciscan poverty, the doctrine of the absolute poverty of christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323*, S.P.C.K, Londres, 1961.

cain un changement de mentalités brutal. Par contre, il considère que ce sont le fanatisme et les extravagances des Spirituels qui ont obligés le pape à prendre ces décisions⁸. En ce qui nous concerne, c'est justement l'inverse qui s'est produit. Si l'Eglise a été, selon l'expression de M. Zerner, capable « d'inventer l'hérésie » au XIII^e siècle, notamment grâce à l'action des cisterciens, elle a pu aussi le faire ensuite au début du XIV^e siècle, lorsque Jean XXII donne à l'hérésie une définition juridique et non plus théologique. Désormais l'hérétique n'est plus celui qui « choisit » ou qui comprend les Ecritures autrement, mais celui qui désobéit au pape.

3) A partir de 1970 et jusque dans les années 1990, on assiste à la redécouverte du travail d'Ehrle, sa critique et son approfondissement. De plus, les historiens réagissent aux nouvelles problématiques de Manselli⁹. On retrouve ici, les premiers travaux de David Flood sur la première règle, son édition du commentaire de la règle par Hugues de Digne et son intérêt croissant pour Pierre Jean Olivi, relayé au même moment par les travaux de David Burr, qui fit d'Olivi, son sujet d'étude principal. Durant cette période se dégage un véritable courant de pensée, où ce sont les idées des différents auteurs franciscains qui intéressent le plus, alors que l'histoire événementielle, semblant une fois pour toutes établie, passe au second plan.

4) Depuis le début des années 1990, l'historiographie concernant les Spirituels connaît une nouvelle tendance. En effet, si l'on se penche encore beaucoup sur la spiritualité franciscaine¹⁰, un nouveau courant apparaît, dont le but est de publier des articles de fond concernant des points particuliers de la « question franciscaine ». Les contributions de Musto¹¹ sur le joachimisme franciscain à la cours de Naples ou de Backman¹² concernant les liens entre Arnaud de Villeneuve et les Spirituels de Sicile, font partie de ce nouveau courant. Mais surtout, le thème des Spirituels connaît depuis 1990, un certain renouvellement historiographique venu essentiellement d'Italie.

⁸ M. D. Lambert: *op. cit.*, pp. 244-245.

⁹ Voir *infra*.

¹⁰ Voir notamment BOURREAUX, A. : *Pour une histoire comparée du vœu*, CRH, 1996 et LAMBERTINI, R. : *Apologia e crescita dell'identità francescana*, Istituto storico, Rome, 1990.

¹¹ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at the court of Naples : a new appraisal », *A.E.H.*, 90 (1997), fasc.I-2, pp. 419-487.

¹² BACKMAN, C.-R.: « Arnau de Villanova and the franciscan Spirituals in Sicily », *Franciscan studies*, 50 (1990), pp. 3-31.

Ainsi des articles et des ouvrages ont été publiés dans le but de repenser l'approche qui avait été faite de certains Spirituels dans les thèses parues dans les années 1970¹³. On pense ici aux travaux de Accrocca¹⁴ ou de Gian Luca Potesta¹⁵ notamment.

On dira ici un mot de la contribution de Louisa A. Burnham au volume dirigé par Jacques Berlioz et consacré au Pays Cathare¹⁶. La courte synthèse de Burnham a le double avantage d'être présentée dans un ouvrage qui replace l'action des Spirituels et des béguins dans leur contexte régional (au côté d'autres expressions méridionales du christianisme) et d'exposer brillamment les thématiques de recherche les plus importantes sur le sujet, ainsi que les pistes qu'il reste à explorer. Ainsi, l'auteur rappelle l'importance qu'eut Olivi (Olieu !) dans l'élaboration de la doctrine de la pauvreté absolue chez les Spirituels. Elle réaffirme aussi le rôle joué par la persécution de Jean XXII dans la radicalisation des idées des Spirituels et des béguins, dans le cadre d'un scénario eschatologique. Enfin, elle rend compte de ses recherches actuelles concernant le milieu social des béguins et leurs protecteurs. Elle termine son étude par un questionnement qui concerne autant les béguins que les Spirituels: Qui sont-ils ? Qui les soutenaient ? Quels ont été les rapports avec les Spirituels d'autres pays (Catalogne, Majorque, Royaume de Sicile) ?

Enfin, en 2001 David Burr a publié le premier ouvrage de synthèse concernant l'ensemble des Spirituels, depuis l'ouvrage du père René de Nantes¹⁷. Dans cet ouvrage, D. Burr a le mérite de plonger au cœur du problème de la définition des Spirituels : la querelle sur la pauvreté. Des premiers zélanti de 1226, jusqu'aux Spirituels les plus radicaux des années 1330, l'auteur montre l'évolution de cette théorie, en lien avec le contexte changeant rapidement à cette époque. Pourtant, il apparaît que D. Burr continue à définir le groupe des Spirituels comme un parti. Sur ce point je suivrai plutôt R. Manselli, qui définissait le spiritualisme dans son ensemble, comme une prise de conscience (voir II). Enfin, D. Burr, grand spécialiste de Olivi depuis plus de 30 ans, regarde les Spirituels à travers ce qu'il connaît d'Olivi. De ce fait, il

¹³ Comme celle de AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, 1979.

¹⁴ ACCROCCA, F. : « Angelo Clareno : riflessioni e nuove ricerche », *Collectanea franciscana*, 62 (1992), fasc. I-2, pp. 311-332.

¹⁵ POTESTA, G.-L. : *Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico, Rome, 1990.

¹⁶ BERLIOZ, J. (dir.) : *Le Pays Cathare, Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Seuil, Paris, Points Histoire, 2000.

¹⁷ BURR, D. : *The Spirituals Franciscans : from protest to persecution in the century after Saint Francis*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2001.

« juge » en quelque sorte la pertinence de leurs nombreux emprunts (voir plus loin) à Olivi. Pour lui Olivi est le modèle du penseur du Moyen-Age, ceux qui s'inspirent de lui, ne peuvent l'avoir fait que maladroitement.

Pour conclure, on peut dire que l'historiographie du spiritualisme franciscain apparaît donc en plein renouveau. Actuellement, on recherche ce qui définit un Spirituel plutôt que d'établir une biographie détaillée de tel ou tel Spirituel.

II

Les Sources à disposition

Il faut rappeler avant tout comment s'organise la « nébuleuse du spiritualisme franciscain ». La question spirituelle se fonde sur l'interprétation à donner au message du fondateur François d'Assise : suivre la Règle ou suivre le Testament ? On peut considérer qu'il existe deux maillons importants dans la définition du spiritualisme franciscain : Hugues de Digne autour de 1250 et Pierre Jean Olivi vers 1270-1280. L'ossature de la pensée spirituelle se concentrera autour des écrits de Ubertain de Casale, Angelo Clareno, mais aussi Matthieu de Bouzigues. Pour avoir une vision la plus complète possible du spiritualisme franciscain, il faudrait intégrer les conceptions des béguins, monde extrêmement divers s'il en est, avec des confessions d'anonymes ou des opinions très tranchées comme celles de Na Prous Boneta par exemple.

On peut distinguer trois types de supports sur lesquels les Spirituels ont travaillé : les textes émanant des Spirituels eux-mêmes, ceux diffusés par l'Eglise romaine et la papauté, enfin les documents écrits par ceux qui peuvent être considérés, à des degrés divers, comme les précurseurs ou les modèles des Spirituels.

2.1. Les écrits des Spirituels

En tout premier lieu il convient d'étudier les œuvres laissées par les deux Spirituels les plus connus, Angelo Clareno et Ubertain de Casale, tant par leur personnalité, que par le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire du mouvement et dans la querelle de la pauvreté. On n'énumèrera pas ici la totalité de leurs œuvres, mais seulement celles qui sont les plus représentatives de leur pensée et les plus utiles à la compréhension du spiritualisme franciscain.

a) Angelo Clareno apparaît tout d'abord comme un ascète rigoureux et solitaire, à l'image du *poverello* d'Assise à ses débuts lorsqu'il avait, avec quelques compagnons, fondé un ermitage. On retrouve chez Angelo la même humilité que chez François. Son humilité va jusqu'à vouloir rester anonyme. C'est seulement en 1334, qu'un fraticelle témoignera de ce que Angelo Clareno et Pierre de Fossombre sont la même personne. En fait, il prit le nom d'Angelo, à partir du moment où il devint « pauvre ermite du pape célestin ». Né vers 1255, d'origine humble, il exprime rapidement une passion pour la vie solitaire. Le plus surprenant, c'est son indifférence générale à l'égard de la vie politique de son temps. Il existe donc des Spirituels qui ne prennent pas partie de façon militante dans les débats de l'ordre franciscain. Angelo est le dernier grand Spirituel, avec lui s'éteint une génération fervente et originale, avec des hommes tels que Jean de l'Alverne, Jacopone da Todi ou Conrad d'Offida¹⁸. Angelo était un grand mystique et son objectif était simple : il voulait vivre selon l'idéal évangélique. Il n'a pas l'intelligence subtile d'Olivi, ni les élans passionnés d'Ubertin de Casale, il pratique un ascétisme rigoureux, afin de se tenir éloigné des tentations de l'orgueil, comme de celles de la chair. C'est l'un des meilleurs traducteurs de grec du XIV^e siècle, et il trouvera dans l'œuvre de Jean Climaque, la confirmation des vertus qu'il exalte, à savoir l'obéissance au supérieur et l'humilité totale¹⁹. Pourtant Angelo passa une grande partie de sa vie en prison, notamment entre 1279 et 1289, si on en croit une de ses lettres²⁰. En 1305, son procès se tient à Rome, où l'accusation est tenue par Martin de Casa Corbela, qui gardait rancune à Angelo de l'avoir chassé d'un ermitage pour conduite incorrecte²¹. Angelo ne sera plus inquiété, car il bénéficiera de la protection de Jacques Colonna. Entre 1305 et 1311, il intensifie ses relations avec les groupes de fraticelles de Marino, Riéti ou Rome. Il assume finalement la lourde responsabilité de chef des Spirituels, sur l'insistance de Jacques Colonna, après la mort de Liberato. Jusque là Angelo n'avait rien commis de contraire à l'orthodoxie et à la légalité.

Entre 1311 et 1318, Angelo Clareno est en France aux côtés d'Ubertin de Casale, dont il fait l'éloge enthousiaste. Angelo seconde Ubertin dans la défense des Spirituels, ils sont unis par une même vénération pour Olivi, même si leur personnalité

¹⁸ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, 1979, p. 253.

¹⁹ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains*, Lausanne, 1948, p. 31.

²⁰ Lettre 14.

²¹ AUW, L. von : *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, pp. 79-80.

diffère totalement (voir 2). En 1318, son protecteur Jacques Colonna meurt en Avignon, alors Angelo repart pour l'Italie, où il meurt en 1337.

L'oeuvre la plus importante d'Angelo Clareno reste *l'Historia septem tribulationum*, qui est manifestement inspirée des *Fioretti* et qui doit beaucoup au joachimisme. La première tribulation commence du vivant de saint François, où celui-ci blâme l'installation luxueuse des frères à Bologne. Cette première tribulation ne relate pas une persécution mais la tendance de plus en plus hostile envers les partisans de la pauvreté. La deuxième tribulation commence avec la mort de saint François et dénonce l'âme de la persécution en la personne d'Elie de Crotone²². La troisième tribulation éclate sous Crescence de Iesi; durant celle-ci les frères abandonnent les ermitages pour s'installer dans les villes. L'austérité diminue et fait place au développement toujours plus important de la science dans l'ordre. Soixante douze *zelanti* décident de faire appel à Rome mais ils sont dispersés. La quatrième tribulation commence avec l'élection de Bonaventure, alors que celle de Jean de Parme au généralat avait rempli d'espérance les *zelanti*. Bonaventure fait détruire les anciennes légendes, persécute le joachimisme et juge Jean de Parme. La cinquième tribulation met en scène Pierre Jean Olivi. Angelo Clareno y décrit les persécutions subies par ses disciples. La sixième tribulation est annoncée par les débats d'Avignon et de Grosseau, elle attribue un rôle central à Ubertain de Casale. La fin de *l'Historia* est composée de prophéties concernant la fin des temps.

Le *Breviloquium super doctrina salutis ad par valos Christi*²³ est un traité destiné aux personnes pieuses qui, sans entrer au couvent, voulaient faire pénitence et mener une vie sainte. Ce traité s'adresse donc tout à fait aux béguins et leur donne des conseils pour mettre en pratique leur idéal²⁴. Ce traité est accompagné du *Preparantia*²⁵, qui est sans doute la conclusion d'une lettre qui ne nous est pas parvenue. Angelo a aussi défendue sa conception de l'observance de la règle franciscaine dans une lettre adressée à Alvaro Pélage²⁶.

²² Tout comme Ubertain de Casale.

²³ Bibliothèque saint Marc à Venise, édition par Mattioli, 1898.

²⁴ Tout comme les oeuvres d'Arnaud de Villeneuve.

²⁵ AUW, L. von : *AC et les Spirituels italiens*, p.16.

²⁶ CLARENO, Angelo: *Epistola responsiva fr. Angelo contra fr. Alvarum Pelagium de regula fratrum minorum observanda*, éd. V. Doucet, A.F.H, 39, 1946.

b) Ubertin de Casale semble très différent d'Angelo. Autant le premier était austère et réservé, autant Ubertin apparaît comme un polémiste passionné et intransigeant. Il est le franciscain qui représenta sans doute le mieux cette mentalité spirituelle « extrême »²⁷, car sa vie fut un combat pour l'idéal franciscain qui était le sien et dont il se disait l'authentique héritier. Né vers 1259, il intègre l'ordre franciscain vers 1273, il a des pratiques extrêmement pieuses jusqu'à son voyage à Paris en 1289, où il oublie ses habitudes dévotes. De retour en Italie en 1298, il sera lecteur à Florence pendant quatre ans, puis il prêche contre la secte du Libre Esprit à Pérouse, il fait preuve d'une propagande spirituelle intense, ce qui lui vaut d'être relégué sur le mont Alverne pour silence en 1304. C'est ce moment qu'il choisit pour rédiger son *Arbor vitae*²⁸, dans lequel il affirme avec force et fougue son amour farouche pour le Christ, la sainte Vierge et le *poverello*, en même temps que sa haine de la décadence universelle et son espérance dans l'avènement du saint Esprit. En 1307, il quitte l'Alverne et reprend la tête du mouvement rigoriste en Italie, ce qui l'amène en Avignon en 1309, où il dénonce le genre de vie de la Communauté comme entraînant la destruction de la règle franciscaine. Son influence augmente dans l'ordre franciscain, jusqu'au début du pontificat de Jean XXII. Il bénéficie de la protection du cardinal Orsini, ce qui lui permet de parcourir la Toscane et de visiter les rigoristes dans leurs ermitages. Il défend magistralement la mémoire de Pierre Jean Olivi lors du concile de Vienne. A partir de 1317, Ubertin est placé dans l'ordre bénédictin par la bulle *Verbum attendentes*, mais il reste à la curie romaine où il a encore une grande influence. En 1325, sous l'influence de la Communauté, le pape impose son procès; Ubertin fuit Avignon et trouve refuge chez Louis de Bavière, alors en lutte avec Jean XXII. Il aurait pris une part importante avec Marsile de Padoue à la rédaction du violent réquisitoire prononcé par Louis de Bavière contre Jean XXII, le 18 avril 1328. Comme Dante, Ubertin de Casale apparaît comme passionné par la vie politique de son temps, ce qui le différencie déjà nettement du détachement d'Angelo Clareno. Ce dernier a exalté Ubertin comme le chevalier sans peur et sans reproche des Spirituels²⁹. L'*Arbor vitae* permet de saisir sur le vif, la mentalité très particulière des Spirituels. Cette œuvre représente en effet, un « acte de foi enthousiaste en l'idéal évangélique et fran-

²⁷ CALLAEY, F.: *Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. V.

²⁸ Rédigé entre le 9 mars et le 28 septembre 1305.

²⁹ AUW, L. von : *A.C et les Spirituels italiens*, p. 90.

ciscain »³⁰. C'est un ouvrage qui prend partie, où Ubertin tend à devenir plus franciscain que François et plus catholique que le pape. Ubertin y expose la vie et la passion du Seigneur, mais aussi ses vues sur la situation de l'ordre franciscain et sur le processus de son relâchement. Il y dénonce aussi les abus du clergé régulier. Il donne des détails sur sa formation mystique qui donnent la clef de toute sa conduite.

L'*Arbor vitae* est composé de cinq livres³¹. Le premier est la racine de l'arbre qui contemple Jésus depuis sa génération éternelle par le Père jusqu'à sa nativité. Puis vient le tronc de l'arbre, qui commence avec la circoncision du Sauveur et finit à la manifestation publique de sa mission. Les rameaux de l'arbre s'étendent depuis saint Jean-Baptiste jusqu'à l'entrée triomphale dans Jérusalem. Le quatrième livre poursuit l'histoire de Jésus jusqu'à l'assomption de la Vierge. Enfin, on accède aux fruits multiples de l'arbre sacré, c'est-à-dire aux fidèles délaissant l'Eglise idolâtre pour s'attacher de nouveau à l'arbre de vie et à l'union éternelle de l'Humanité béatifiée avec le Rédempteur. L'*Arbor vitae* se termine aussi par une explication littérale de l'Apocalypse, empruntée à Olivi. Dès la première ligne, Ubertin se dit inspiré par le Christ lui-même, il a une foi robuste dans l'intervention divine. Il rédige sans réflexion préalable, il n'est que l'instrument de Dieu³². On retrouve les problèmes conjoncturels à l'ordre franciscain surtout dans les huit premiers chapitres du cinquième livre : composition de la règle, relâchement introduit par frère Elie, abdication de Célestin V, papes illégitimes.... Sa doctrine sur la décadence de l'Eglise et sur sa restauration spirituelle ne fut jamais inquiétée, au contraire de ses rêveries joachimites et de son rigorisme outrancier. Dans son œuvre, se côtoient des violences de langage, des témérités doctrinales et des pages édifiantes de méditation sur la vie et la passion de Jésus³³.

Malgré quelques passages hétérodoxes et un ton souvent injurieux, Ubertin n'est ni un mécréant, ni un excentrique. L'amour qu'il porte au Christ et à François et son attachement farouche à l'Eglise et à la règle franciscaine, plaident en faveur de sa bonne foi. Sa violence de langage ne doit pas surprendre. En effet, celui qui criait le plus fort contre la décadence de l'Eglise était réputé être le plus saint³⁴. Ubertin appa-

³⁰ CALLAEY, F. : « Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t.II, n°3-4, pp. 726-727.

³¹ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, p. 63.

³² On a pu constater la même attitude chez Douceline de Digne et Na Prous Boneta.

³³ CALLAEY, F. : « Influence et diffusion... », p. 533.

³⁴ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », pp. 719-721.

raît donc comme un polémiste passionné. Il est prêt à se flageller pour rien, mais aussi à se dire prophète inspiré par Dieu à la moindre poussée de grâce. Ce mysticisme austère d'Ubertin de Casale contraste étrangement avec le joyeux optimisme de François, qui lui n'était pas obsédé par l'image pessimiste de la dégradation universelle. Pour le *poverello* d'Assise rien n'est méprisable, puisque la nature est l'œuvre d'un Dieu bon³⁵. On peut d'ores et déjà remarquer que les Spirituels, si attachés à François soient-ils, ont complètement occulté la joie franciscaine des vertus pour parvenir à la perfection évangélique. C'est déjà un élément qui montre qu'ils ont subis, eux aussi, le processus de cléricisation de l'ordre et qu'ils en acceptent certains aspects.

Un autre écrit d'Ubertin, la *Responsio*³⁶, dévoile l'orientation des esprits dans l'ordre franciscain au début du XIV^e siècle. Ubertin entend y plaider la cause de la réforme de l'ordre franciscain. Cet ordre a été fondé selon lui « sur la très haute pauvreté, sur la plus innocente simplicité ». Ubertin dénonce les abus, cherche les causes du relâchement et propose des remèdes. Ubertin est donc un polémiste passionné par les problèmes de son temps, le défenseur acharné d'un idéal centré sur la haute pauvreté.

2.2. *Les textes de l'Eglise et de la papauté*

Les textes diffusés par l'Eglise et la papauté nous permettent d'appréhender la façon dont fut vécu par celle-ci les prises de positions des Spirituels, en matière de pauvreté absolue. L'Eglise cherche à assurer un développement cohérent de l'ordre franciscain, en pleine expansion au XIII^e siècle. Il faut donc que la règle devienne applicable par tous les frères et que ceux-ci ne mettent pas en danger leur vie et donc leur apostolat. C'est pour ces raisons qu'entre 1230 et 1310 les papes, qu'ils soient favorables ou non aux franciscains, voulurent, à des degrés divers, unifier la pratique de la pauvreté franciscaine. Au début du quatorzième siècle, Jean XXII donna un sens juridique très prononcé à la querelle de la pauvreté, en faisant un délit de désobéissance à l'égard de la papauté. Parallèlement à cette évolution, il existe deux types de documents qui évoquent les Spirituels : les bulles pontificales³⁷ et les enquêtes des inquisiteurs. A la lecture de ces dernières on s'aperçoit que la désobéissance est rapidement associée à l'hérésie, qui n'est ici considérée que comme une qualification juri-

³⁵ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, p. 96.

³⁶ Editée par Ehrle d'après le codex c.v.19 de la bibliothèque de l'université de Bâle.

³⁷ Voir *Bullarium franciscanum*, éd. J. Sbarelea, Rome, 1759.

dique, ce qu'elle n'est pas seulement, bien entendu. Bernard Gui, dans son manuel de l'Inquisiteur³⁸ évoque plus souvent les béguins que les Spirituels, ne trouvant dans ces derniers que des initiateurs. Par contre, Bertrand de Tours et Michel de Césène ont réellement traqué puis interrogés des Spirituels, le premier en Aquitaine³⁹, le second à Narbone et à Béziers⁴⁰.

2.3. Influences et modèles pour les Spirituels

On peut considérer que les influences subies par les Spirituels, sont le résultat de la conjonction de deux mouvements différents. Elles sont dues tout d'abord au développement des thèmes franciscains traditionnels dans un contexte où la réflexion sur l'Eglise est devenue très importante. D'autre part, la pensée des Spirituels est influencée par le joachimisme, revu par Olivi, et qui se concrétise par l'espoir prochain d'une rénovation spirituelle de l'Eglise⁴¹. On peut distinguer trois types de documents différents, celle des auteurs franciscains, celle des Ecritures et des Pères de l'Eglise et celle des grands penseurs du Moyen-Age.

a) Il existe d'abord chez les Spirituels une volonté de retour à l'âge d'or du franciscanisme primitif. La première influence commune à Angelo Clareno et Ubertain de Casale est donc frère Léon⁴², un des premiers compagnons de saint François. Angelo a eu pour maître frère Jean qui avait été *socius* d'Egide; il a connu aussi frère Jacques de Massa⁴³, tous membres de cette première génération franciscaine enthousiaste et héroïque. Si Angelo se réfère au « bon temps » de frère Léon c'est pour exalter avec nostalgie la sensibilité joyeuse de la première fraternité, qui n'était pas encore un ordre rigide. En ayant recours à frère Léon, les motifs de Ubertain de Casale sont différents. Son objectif est d'ordre politique, car il veut établir que l'ordre a dévié de la direction imposée par son fondateur. Les feuillets de frère Léon montrent, selon Ubertain, la volonté de saint François en matière d'observance et le relâchement s'effectuant

³⁸ GUI, Bernard : *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. Mollat, Belles Lettres, 1964.

³⁹ TOURS, Bertrand de : *Processus contra Spirituales Aquitaniae*, éd. L. Oliger, A.F.H, I6 (1923), pp. 322-355.

⁴⁰ CESENE, Michel de : *Interrogatoires des Spirituels désobéissants de Narbone et Béziers*, éd. R. Manselli dans *Spirituels et béguins du Midi*, Privat, Toulouse, 1989.

⁴¹ PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Eglise et... », p. 262. En ce qui concerne le joachimisme voir III.

⁴² Mort en 1271.

⁴³ AUW, L. von : *AC et les Spirituels italiens*, pp. 8-9.

malgré ses efforts pour l'enrayer⁴⁴. On peut enfin remarquer que les confrères préférés de frère Léon sont Jean de Parme et Conrad d'Offida. Le premier fut ministre général de l'ordre avant Bonaventure, il était favorable aux *zelanti* et pratiquait le joachimisme qu'il enseigna certainement à Hugues de Digne. Le second est un des Spirituels les plus connus en cette fin de XIII^e siècle. Même si cela peut sembler paradoxal, il est intéressant de remarquer que Ubertin de Casale s'est nettement inspiré de l'œuvre de Bonaventure. Ubertin n'apprécie guère la *Legenda Major* de Bonaventure, car, pour lui, c'est une version officielle, de compromis, totalement épurée du message primitif du *poverello* d'Assise. De plus, Ubertin de Casale considère presque le nouveau ministre général comme un usurpateur, puisqu'il avait obtenu la démission de son prédécesseur, Jean de Parme, par des pressions importantes. Cependant, il n'en reste pas moins que l'*Arbor Vitae* emprunte beaucoup au *Lignum vitae* de Bonaventure⁴⁵. Cet opuscule décrit en effet, la vie du Christ selon des chapitres très brefs. Ubertin s'en est inspiré pour l'idée maîtresse de son ouvrage (vie, passion et glorification de Jésus), ainsi que pour le plan de la partie édifiante du livre.

En ce qui concerne Angelo Clareno, on peut noter la parenté évidente qui existe entre son oeuvre majeure, l'*Historia septem tribulationum et les Fioretti*⁴⁶. On y retrouve en effet les mêmes noms, les mêmes personnages tels que Lucido, Iacopo de Massa, Conrad d'Offida et son ami Pietro de Monticelli. Angelo prend ses personnages comme étant bien réels et non comme faisant partie d'une légende. C'est donc là un élément de plus pour considérer l'*Historia* comme une source historique⁴⁷ pour comprendre tous les enjeux de la « question spirituelle ». Il existe d'ailleurs une page commune aux deux oeuvres. Elle concerne la vision du pieux laïc Iacopo de Massa concernant le jugement de Jean de Parme par saint Bonaventure. On estime généralement que l'original provient de l'*Historia* et que l'épisode aurait été repris dans les *Fioretti*⁴⁸.

On prendra un dernier exemple pour démontrer l'importance des réseaux d'informations dans la « nébuleuse du spiritualisme franciscain ». En effet, en prenant une nouvelle fois le cas de Angelo Clareno, on s'aperçoit qu'il est au centre de cette

⁴⁴ CALLAEY, F. : « Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel », Revue d'histoire ecclésiastique, t.II, n°3-4, p. 697.

⁴⁵ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », p. 499.

⁴⁶ Ecrits entre 1322 et 1396.

⁴⁷ Même s'il faudra l'analyser avec prudence et discernement.

⁴⁸ AUW, L. von : « A propos d'Angelo Clareno », p. 208.

nébuleuse, c'est-à-dire qu'il s'inspire d'autres auteurs et qu'il est à la fois une source d'inspiration pour d'autres. On retrouve plusieurs thèmes communs à Angelo Clareno dans les livres ascétiques d'Arnaud de Villeneuve⁴⁹. Le *De virginitate et matrimonio* notamment reprend les idées d'Olivi⁵⁰ sur la forme ascétique que doit avoir la vie maritale. Chez Arnaud comme chez Angelo, on retrouve ce même ascétisme évangélique⁵¹, c'est-à-dire l'imitation du Christ et des Apôtres comme étant un signe de l'élection lors du Jugement Dernier. Il reste à déterminer dans quelle mesure Angelo Clareno a pu prendre connaissance de l'œuvre d'Arnaud de Villeneuve. Angelo insère les Spirituels dans la théologie de l'histoire joachimite. Pour lui, les Spirituels succèdent au Christ dans l'âge de l'Esprit, comme le Christ a succédé à Moïse dans l'âge du Fils.

b) Un deuxième élément moteur de la pensée des Spirituels est incontestablement l'utilisation de la Bible à des fins joachimites, même si l'étude approfondie des textes devra également déterminer quelle place occupent l'Ancien et le Nouveau Testament dans la pensée des Spirituels. L'Évangile aura une part importante du fait même de l'objectif des Spirituels, qui est d'atteindre la perfection évangélique en suivant le modèle du Christ et des Apôtres et en pratiquant la pauvreté absolue. Mais l'Ancien Testament aura aussi sa place, en tant que base du joachimisme avec notamment les livres prophétiques comme Isaïe, Jérémie ou Daniel. Pour chaque auteur, il reste à établir une typologie des sources bibliques et patristiques.

Ainsi, en ce qui concerne François et les citations bibliques, on peut noter que le livre auquel il fait le plus souvent référence est l'Évangile selon saint Jean⁵². François d'Assise a souvent privilégié les images johanniques telles que l'agneau, le bon pasteur ou le serviteur qui lave les pieds. Saint Jean est mentionné dans la Règle⁵³ avant saint Pierre et Jean Baptiste. De même, Hugues de Digne cite saint Paul onze fois au cours de sa *Disputatio*, Luc et Matthieu six fois. On retrouvera cette prédominance de saint Paul chez Ubertain de Casale, ainsi que de nombreuses citations des Actes des Apôtres⁵⁴. En ce qui concerne l'Ancien Testament, Ubertain cite souvent Jérémie et Job,

⁴⁹ Qui n'était pas franciscain, mais qui a été très proche des Spirituels et des béguins.

⁵⁰ Auxquelles adhèrent Angelo Clareno. A propos de l'influence de Olivi sur la pensée des Spirituels.

⁵¹ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at the court of Naples 1309-1345 », *A.F.H.*, 90 (1997), I-2, p. 437.

⁵² DESBONNESTES, T. ; VORREUX, D. : *Saint François documents*, p. 32.

⁵³ I Reg. 23.

⁵⁴ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques », p. 500.

ce qui a sans doute un lien avec son joachimisme. Il en est sans doute de même pour saint Paul qui tient une place importante dans le schéma de pensée joachimite⁵⁵.

Pour ce qui est des sources patristiques, on peut tout d'abord noter l'influence de l'Église d'Orient chez Angelo Clareno. Angelo, un des meilleurs traducteurs de grec de son temps, fit en outre de nombreux séjours d'exil en Grèce avec ses compagnons⁵⁶. Le monachisme byzantin qui encourageait une certaine liberté spirituelle, a dû paraître merveilleux à ce groupe de persécutés passant sans cesse de la prison à l'exil⁵⁷. L'*Expositio* d'Angelo révèle une grande connaissance de la littérature grecque chrétienne avec des auteurs tels que Jean Climaque, Jean Chrysostome, Basile ou Macaire. Angelo cite Basile pour authentifier l'idéal franciscain et pour justifier l'évangélisme et le renoncement total. Ubertain de Casale cite lui aussi Chrysostome et Basile, mais il introduit aussi Jérôme et Hilaire de Poitiers⁵⁸.

c) Il faudrait aussi relever l'influence qu'ont pu avoir les différents penseurs du Moyen-Âge. En ce qui concerne les Spirituels, il va sans dire que Joachim de Flore et sa théologie de l'Histoire sont au centre de leurs sources. Si on verra plus loin l'influence que le joachimisme a pu avoir sur l'eschatologie des Spirituels⁵⁹, on peut d'ores et déjà remarquer qu'à l'exemple de Ubertain de Casale, les Spirituels n'ont pas utilisé Joachim directement, mais par le biais des interprétations d'Olivi. En effet, si au milieu du XIII^e siècle, les premiers joachimites semblent avoir travaillé sur les textes de l'abbé de Flore, comme Jean de Parme par exemple⁶⁰, Pierre Jean Olivi représente le maillon franciscain qui semble avoir « digéré » le message joachimite de façon franciscaine. Il faut aussi remarquer les grandes ressemblances qui existent entre la *Divine Comédie* de Dante et l'*Arbor Vitae* de Ubertain de Casale⁶¹. Ici c'est l'œuvre de Ubertain qui a été prise pour modèle. Dante et Ubertain se sont connus, dans la *Divine comédie* : Dante reproche à Ubertain, par la bouche de Bonaventure, sa sévérité excessi-

⁵⁵ Cet élément devra être analysé avec soin.

⁵⁶ Vers 1300 Liberato et les siens furent expulsés de la Grèce franque et trouvèrent refuge en Thessalie.

⁵⁷ AUW, L. von : « A propos d'Angelo Clareno », *Chi erantogli spirituali*, Societa internazionale di studi francescani, p. 218.

⁵⁸ CALLAEY, F. : « Idées mystico-politiques... », p. 500.

⁵⁹ Voir III.

⁶⁰ Hugues de Digne ayant été initié par ce dernier, il est peu probable qu'il ait consulté les manuscrits de l'abbé de Flore.

⁶¹ CALLAEY, F. : *Etude sur UdC*, p. 13.

ve et trouve qu'il ne représente pas l'idéal franciscain⁶². Mais tous deux chantèrent les noces mystiques de saint François avec la pauvreté⁶³. Finalement, on peut dire que Dante a lu et mis à profit l'œuvre de Ubertain de Casale.

Les références à saint Bernard de Clairvaux sont très fréquentes dans les écrits des Spirituels⁶⁴. En effet, dans ses considérations ascétiques, Ubertain de Casale s'appuie beaucoup sur les textes de saint Bernard⁶⁵. Ce qui est étonnant, c'est que lorsqu'il évoque le problème des habits à larges manches de la communauté, il se réfère à saint Bernard et non à saint François⁶⁶. On retrouve cet attachement à saint Bernard chez Hugues de Digne⁶⁷, lorsqu'il évoque les problèmes liés aux vêtements et aux édifices somptueux. Il existe certainement une filiation de ces idées entre Hugues et Ubertain, car on a montré ailleurs que Ubertain avait recopié et s'était approprié des passages entiers de l'œuvre de Hugues de Digne⁶⁸.

Olivi est un maillon important de la « question franciscaine ». S'il semble raisonnable de se ranger à l'opinion de D. Flood, pour dénier à Olivi le qualificatif de Spirituel, il n'en reste pas moins que son œuvre est la pierre angulaire de l'argumentation des Spirituels. Il existe une radicalisation très nette chez les rigoristes entre la génération d'Olivi et la suivante. Ceci s'explique sans doute par l'action de Jean XXII durant cette période, où les écrits d'Olivi sont condamnés, ainsi que les théoriciens de l'Apocalypse et les adeptes de la pauvreté évangélique. Cette radicalisation se traduit concrètement par une persécution généralisée des Spirituels et des béguins; selon Bernard Gui, des béguins furent brûlés dès 1317 à Toulouse⁶⁹.

⁶² Pas plus que Matthieu d'Acquasparta d'ailleurs. *Paradis*, chant XII, verset 124.

⁶³ *Paradis*, chant XI, verset 43 sq. et *Arbor vitae*, livre V, chap. III.

⁶⁴ Voir plus loin sur l'héritage monastique de la pensée des Spirituels.

⁶⁵ CALLAEY, F. : *Etude sur Ude*, pp. 67-83.

⁶⁶ Même s'il utilise la vita II de Celano pour évoquer le relâchement des frères, illustré selon lui par frère Elie.

⁶⁷ Qui le cite cinq fois dans sa *Disputatio*, contre seulement deux citations de saint François. Je renvoie ici à ma Maîtrise : *Evolution de la notion de pauvreté franciscaine au XIIIe siècle, à travers la vie et l'œuvre de frère Hugues de Digne*, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1995.

⁶⁸ Voir III.

⁶⁹ CAZENAVE, A. : « La pénitence et le pardon chez les Spirituels franciscains du Languedoc », *107^{ème} congrès des sociétés savantes*, Brest, 1982, t. I, p. 438.

Lors du chapitre général de Paris, le 25 mai 1292, Olivi est considéré comme l'artisan principal de tous les troubles et comme chef de la réforme. Après sa mort, le 14 mars 1298, un véritable culte se développa autour de son tombeau à Narbonne. On dispose d'un témoignage qui rapporte que : « *Frère Olivi est notre père, il est saint sans être canonisé, il n'est point besoin qu'il le fût par les hommes, car Dieu l'avait canonisé durant sa vie et après sa mort* »⁷⁰. Mais l'offensive contre ses écrits n'était pas terminée et en 1319 le chapitre général de Marseille examina l'ensemble de son œuvre avant d'en interdire la lecture aux frères. Enfin, d'après le témoignage de Bernard Gui, il apparaît que Jean XXII condamna les *Apostilles* d'Olivi, le 8 février 1326. C'était là sa dernière œuvre et ce fut la seule à être expressément condamnée par l'Église. Ce qu'il faut comprendre, c'est que les Spirituels, comme les béguins, ne s'approprièrent pas la totalité du message d'Olivi, mais seulement les éléments qui les confirmaient dans leur interprétation du schéma apocalyptique dans lequel ils s'étaient insérés. Vers 1330, il est impossible d'identifier les disciples d'Olivi à un seul et unique groupe « radical » ou « spirituel »⁷¹. Les choses sont nettement moins tranchées et beaucoup plus diffuses.

L'influence supposée d'Olivi sur les Spirituels et les béguins concerne trois domaines différents : la conception du pouvoir pontifical, la théologie de l'Église et son histoire, et enfin l'identité entre la perfection évangélique et la pratique rigoureuse de la règle franciscaine⁷². On dénombre deux tendances majeures chez les disciples d'Olivi⁷³. D'une part, certains élevèrent leur idole au rang d'une figure de l'Apocalypse; toute condamnation de sa doctrine serait alors interprétée comme un signe eschatologique de la grande tribulation⁷⁴. D'autre part, il existe une tendance plus sobre qui se base sur la défense de son orthodoxie et de ses qualités. On fait d'Olivi un homme intelligent et faillible et non le héros d'un culte. Ce sera là l'attitude des représentants des Spirituels, notamment Ubertain de Casale, au concile de Vienne. C'est Olivi qui initia Ubertain de Casale aux subtilités joachimites, sûrement lors de leur rencontre à Florence. Dans son *Arbor vitae*⁷⁵, Ubertain prend les *Apostilles* d'Olivi sur l'Apocalypse comme source. Les caractéristiques des sept périodes de l'Église dépen-

⁷⁰ A.L.K.G., III, p. 442

⁷¹ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, p. 262.

⁷² PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Église et la papauté. », *Chi eranogli spirituali*, Societa internazionale di studi francescani, 1976, p. 239.

⁷³ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, pp. 211-212.

⁷⁴ Sans être caricatural, on peut noter que c'est là plutôt l'attitude de nombreux béguins que des Spirituels.

⁷⁵ Surtout dans le livre V.

dent de celles des *Apostilles*. Ubertin à recours à Olivi comme à un guide expérimenté qui le mène à travers le labyrinthe obscur des prophéties de Joachim. Ubertin a donc souvent pris la défense de la mémoire d'Olivi. Ainsi, il jugea odieux l'ordre « de faire périr toutes les oeuvres posthumes d'Olivi, en raison de quelques passages prétendus scandaleux de certains écrits »⁷⁶. Il ira même plus loin en considérant que « c'est parce qu'Olivi a donné une explication claire et précise de la règle, qu'ils ont voulu faire disparaître tous ses écrits »⁷⁷.

Angelo Clareno découvre Olivi à sa sortie de prison en 1290, ce dernier deviendra son maître. Vers la fin de sa vie, en 1335, alors que la cause d'Olivi est perdue depuis longtemps, Angelo Clareno continue de voir en lui l'interprète fidèle, le héraut de saint François. Il ira jusqu'à lui donner le titre de saint. Il n'y a pas de citations textuelles d'Olivi dans les lettres d'Angelo, mais il existe de nombreux points communs dans l'argumentation, notamment entre la lettre 37 d'Angelo (1328) et la lettre aux fils de Charles II d'Olivi (1295)⁷⁸.

Pour revenir aux domaines dans lesquels Olivi aurait influencé les Spirituels⁷⁹, il faut préciser qu'Olivi n'a jamais enseigné à quiconque les erreurs que l'on reproche aux Spirituels⁸⁰. Mais quelques lacunes dans ses œuvres, sorties de leur contexte, peuvent se révéler dangereuses. On peut dire que ce qui fit le plus de tort à Olivi, ce sont ses nombreux raisonnements par l'absurde, si faciles à détourner de leur sens initial. La filiation entre Olivi et les Spirituels et les béguins est donc subtile, puisque ces derniers n'avaient pas conscience de dénaturer l'enseignement de leur maître. Pour comprendre cette filiation idéologique et son interprétation, il faut prendre en compte le contexte historique et politique que représente le pontificat de Jean XXII et sa politique de persécution des Spirituels. La théologie de l'histoire proposée par Olivi est totalement opposée à celle de Jean XXII. C'est là que se trouvent les origines de la radicalisation du message des Spirituels. On peut d'ailleurs se demander si le *Commentaire de l'Apocalypse* d'Olivi aurait été condamné, s'il n'avait pas servi de support intellectuel à la révolte des Spirituels et des béguins ?⁸¹

⁷⁶ A.L.K.G, III, p. 447 et 388.

⁷⁷ A.L.K.G, III, p. 193.

⁷⁸ MUSTO, R.: « Franciscan joachimism at Naples », p. 440.

⁷⁹ La conception du pouvoir pontifical, la théologie de l'histoire de l'Eglise et la perfection évangélique.

⁸⁰ PAUL, J. : « Les Spirituels, l'Eglise et la papauté », p. 253.

⁸¹ BURR, D. : *Histoire de P. Olivi*, p. 271.

III

Nouvelles perspectives de recherche⁸²

Il n'existe pas de travaux de synthèse sur les Spirituels et leur conception de la pauvreté, aucune étude qui ne compare les points communs, ou les différences en terme de pauvreté franciscaine, aucun ouvrage donc qui ne tienne compte des contextes et des personnalités différents des Spirituels. *L'Histoire des Spirituels*⁸³ du père René de Nantes, de 1909, ne répond aucunement à cette double problématique et il reste très événementiel et d'un parti pris en faveur des Spirituels, quelque peu « romantique ». Le livre de David Burr, de 2001, est très précieux, rappelons-le car il explique les tenants et les aboutissants de la querelle de la pauvreté franciscaine, entre Spirituels et membres de la Communauté.

3.1. *Temporalité et espace : vers une définition du Spirituel ?*

Les origines de la « question franciscaine » résident essentiellement dans le conflit existant entre partisans de la mitigation de la règle et ceux qui veulent observer la règle littéralement et spirituellement comme les y invitent le *Testament* de François d'Assise. Je prend donc en considération un grand XIII^e siècle se terminant dans les années 1330 avec la querelle concernant la pauvreté et l'action du pape Jean XXII.

L'espace d'étude considéré est l'arc méditerranéen qui englobe d'ouest en est : la Catalogne, le Languedoc, la Provence, l'Italie et la Sicile. Si le spiritualisme franciscain s'est développé dans cette aire géographique, ce n'est pas un hasard. En effet, cette région fut une des plus dynamiques de la Chrétienté sur le plan de la religiosité et de la spiritualité aux XII^e et XIII^e siècles. C'est l'Italie qui a connu la naissance et les premières diffusions du message du *poverello* d'Assise. Mais c'est ce grand Midi qui connu aussi plusieurs mouvements qui cherchaient à revenir à la pureté de l'Eglise primitive et au message initial du Christ; cathares, vaudois, humiliés, font partie intégrante de ces groupes qui cherchent à obtenir le salut par une pratique d'un christianisme plus dépouillé⁸⁴, davantage centré sur le renoncement aux biens terrestres. Si

⁸² Les thèmes suivants sont à la base de mes recherches actuelles dans le cadre de ma thèse de doctorat.

⁸³ R. de Nantes, op. cit.

⁸⁴ Ces groupes refusent en fait, la féodalisation de l'Eglise romaine.

j'aborde le problème de la pauvreté franciscaine pour les Spirituels, c'est qu'en fait ceux-ci se définissent exclusivement par rapport à celle-ci. C'est là toute la problématique des études récentes⁸⁵ : ce sont les conceptions des Spirituels en matière de pauvreté qui permettront de les définir. Il ne s'agit en aucun cas de faire un inventaire des idées communes aux Spirituels, pour établir un modèle, un « portrait robot » du Spirituel aux XIII^e-XIV^e siècles

En fait, ce travail vise à déterminer ce qu'est un Spirituel, et comment l'on conçoit la pauvreté franciscaine dans cet état d'esprit.

Le terme « spirituel » est dérivé du mot latin *spiritualis*, utilisé au XIII^e siècle⁸⁶ pour qualifier un homme de grande piété. Ce terme est ensuite assimilé au courant rigoriste de l'ordre franciscain après la mort de François. René de Nantes⁸⁷ confond donc *zelanti* des années 1230-1240 et Spirituels de la fin du siècle. Pour lui, l'origine des Spirituels est contemporaine des débuts de l'ordre franciscain, alors que pour Ehrle ce parti existait déjà en 1241. On peut d'ores et déjà remarquer que dans ces deux cas, les Spirituels sont définis « politiquement », comme formant un parti reconnu et homogène.

Au risque d'être réducteur, il faut préciser d'emblée qu'un Spirituel c'est avant tout un franciscain rigoriste. Cette précision s'avère utile lorsque l'on connaît la nébuleuse complexe qui gravite autour du mouvement des Spirituels. Cette rigueur dans l'observance de la pauvreté fonde le Spirituel mais n'est pas suffisante. En effet, la dimension chronologique intervient alors pour distinguer *zelanti* et Spirituels. Si la base de contestation est la même, je considère que les Spirituels en représentent une phase beaucoup plus radicale. A partir de 1226, l'ordre franciscain se déchire entre *zelanti* et conventuels à propos de l'obéissance à la règle et au *Testament* de François; mais l'apparition des Spirituels ne correspondrait qu'au moment où la communauté, aidée par la papauté, se met à persécuter les *zelanti*. Ce postulat accepté, l'apparition des premiers groupes de Spirituels est rejetée aux alentours des années 1270, avec des personnages tels que Thomas de Tolentino (mort en 1321 en martyr près de

⁸⁵ C'est du moins le sens de ma démarche. Je me permets de renvoyer ici à mon D.E.A : La pauvreté franciscaine selon les Spirituels (1230-1320) : héritages, composantes, évolutions, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1999.

⁸⁶ Notamment par Thomas de Celano et Salimbene.

⁸⁷ NANTES, R. de : *Histoire des Spirituels*, p. 294, n. 1.

Bombay), Pierre de Macerata⁸⁸ ou encore Raymond de Trasmondo. On leur retira l'habit franciscain et on les tint reclus dans des ermitages⁸⁹. Ce serait donc la persécution concrète qui aurait fait naître les Spirituels. En octobre 1309, lors du rassemblement de Grosseau, les deux « partis » de l'ordre devaient évoquer la persécution des Spirituels par la Communauté, sous l'autorité de Clément V. En 1311 un document officiel fait état de la condamnation de plus de trois cents religieux à la prison perpétuelle, à la privation de confession et de sépulture ou à l'exil⁹⁰. Cette persécution sera elle-même à l'origine d'une nouvelle radicalisation du message des Spirituels, puisqu'elle poussera davantage ces franciscains à s'insérer dans un schéma apocalyptique du monde, centré sur les grilles d'analyses joachimites et sur les interprétations de Pierre Jean Olivi. Ainsi, le cadre chronologique se resserre et l'apogée de l'action des Spirituels se situe alors au début du XIV^e siècle, au moment du pontificat de Jean XXII. Ce dernier réprova tous les « marginaux » de l'ordre franciscain par sa bulle *Sancta Romana* du 30 décembre 1317. Celle du 23 janvier 1318, *Gloriosam ecclesiam*, visait plus particulièrement les Spirituels de Sicile, sous la conduite de Henri de Cève.

Par ailleurs, il apparaît clairement que le spiritualisme franciscain dépasse largement les cadres de l'ordre. En effet, leurs idées ont reçu l'adhésion de populations laïques : les béguins. Mais leur message a aussi touché des personnages de plus haut rang qui en sont devenus les protecteurs ou les porte-paroles. Il en est ainsi d'Arnaud de Villeneuve, médecin catalan, protecteur des béguins et des Spirituels de Sicile et de Catalogne. Des cardinaux comme les Colonna, un ministre général de l'ordre franciscain Raimond Gaufredi, des rois ou seigneurs comme Charles II d'Anjou, Saint Louis d'Anjou, Philippe de Majorque, Robert d'Anjou, Gui de Lévis-Mirepoix; tous protégèrent et assurèrent les Spirituels de leur faveur. Le 15 mars 1317, Jean XXII demandait à Frédéric II de ne plus protéger les Spirituels de Henri de Cève, ce qui n'empêcha pas ce dernier de les faire passer dans la région de Tunis et dans l'île de Djerba. Cette adhésion et cette diffusion de leurs idées montrent que le spiritualisme franciscain dépasse largement le cadre législatif et théologique de l'ordre, mais que ces enjeux imprègnent l'ensemble de la société des XIII^e-XIV^e siècles.

⁸⁸ Futur Liberato.

⁸⁹ AUW, L. von : Angelo Clareno et les Spirituels italiens, pp. 13-14.

⁹⁰ A.L.K.G III, p. 446, pp. 183-192.

Même les journées de Fanjeaux consacrées en 1974 aux Spirituels⁹¹, et qui rassemblent les études très pointues des différents spécialistes du sujet, n'ont pas pu s'entendre sur l'acceptation du terme « Spirituel ». Ainsi, CH. Van Dijk s'est intéressé aux représentations de François d'Assise dans les écrits des Spirituels, D. Flood à l'interprétation olivienne de la règle franciscaine et R. Manselli à l'idéal du Spirituel selon Olivi. Malgré le titre collectif, il n'y a pas de tentative pour étudier les conceptions des différents Spirituels connus sur un ou plusieurs points de la doctrine franciscaine. Pourtant, il existait bien chez R. Manselli une volonté de définir un groupe unitaire, si ce n'est homogène, quand il écrivait : « le spiritualisme franciscain n'est ni un parti ni une faction, il est une prise de conscience »⁹². Il me semble que l'analyse de Manselli reste la meilleure, mais il convient alors s'interroger sur le contenu de cette prise de conscience : c'est-à-dire quelle pratique réelle ou théorique de la pauvreté franciscaine ?

3.2. *Les Spirituels : hérétiques ou dissidents ?*

La première question qui se pose est de savoir par rapport à quoi les Spirituels pourraient être considérés comme hérétiques ou dissidents ? Par rapport à l'Église romaine ? Evidemment. Mais il faut aussi chercher plus loin. Comme on l'a déjà précisé, à l'origine les Spirituels prennent position par rapport à l'interprétation qui est faite des textes du *poverello*. Ils considèrent le Testament comme ayant plus de valeur que la Règle ratifiée par le pape : là est le nœud gordien de la question franciscaine.

Dans un second temps, se pose la question de savoir si les Spirituels rejettent en bloc l'évolution de l'ordre franciscain et les bulles pontificales qui la sanctionnent. Au milieu du XIII^e siècle, les *zelanti* acceptent l'abandon de la mendicité errante, la sédentarisation et la cléricisation, qui a elles seules trahissent pourtant gravement l'idéal de saint François. Par contre, ils refuseront les privilèges pontificaux qui améliorent trop les conditions de vie des frères (*Ordinem vestrum* 1245). L'idéal spirituel me paraît alors se définir comme un mélange prudent d'exigences et d'héritages liés aux temps primitifs et d'acceptations (conscientes ou non) d'évolutions sanctionnant des réalités nouvelles.

Avant de dire si les Spirituels sont hérétiques ou dissidents, il faut donc connaître quelles composantes de la pauvreté franciscaine ils mettent en avant et quelles sont

⁹¹ Franciscains d'Oc, les Spirituels (ca 1280-1324), Cahiers de Fanjeaux, n° 10, Privat, Toulouse, 1975.

⁹² R. MANSELLI, *op. cit.*, p. 123.

les interprétations qu'ils en donnent. On aborde alors ici le délicat problème de l'héritage des idées d'Olivi et des composantes de la pauvreté franciscaine. La place du joachimisme et de l'eschatologie chez les Spirituels et la radicalisation des idées des Spirituels sous la persécution de Jean XXII sont au cœur de cette problématique de recherche concernant les Spirituels, c'est aussi la plus récente.

Ainsi, selon J. Paul : « *Ce qui apparaît nettement c'est que la place des Spirituels dans l'histoire de l'Eglise n'est pas suffisamment claire*⁹³ ». En fait, il existe une évolution qui en un siècle mène les Spirituels de l'orthodoxie à des prises de position moins sûres : les déviations viennent des persécutions. Manselli s'est efforcé de faire de cette évolution et de cette opposition théorique, une lecture historique qui a eut pour conséquence de faire passer les affrontements en matière de pauvreté au second plan, au profit des événements.

Selon Manselli, la première mention des Spirituels en tant qu'hérétiques date de 1316. Le provincial d'Aquitaine Bertrand de la Tour entame alors une action contre cinq Spirituels en raison de leur désobéissance⁹⁴. De même, dans la bulle *Gloriosam Ecclesiam*, Jean XXII résume ainsi l'action des Spirituels : « *Leur esprit funeste les enfla d'orgueil. Alors, ils entrent en contestation. De la contestation, ils passent au schisme, du schisme à l'hérésie et de l'hérésie au blasphème*⁹⁵ ». En fait, par son action, Jean XXII va changer la nature des affrontements qui secouent l'ordre franciscain depuis la mort de François. Avant son pontificat, les querelles à propos de la pauvreté sont « mesquines » et concernent plus « des habitudes que des convictions⁹⁶ ». A partir de 1317 et de la bulle *Quorundam exigit*, la crise entre les Spirituels et la papauté commence réellement. En refusant de se soumettre à celle-ci, les Spirituels transforment une querelle sur des conditions de vie, en une crise d'obéissance envers la papauté. Jean XXII ne s'est pas intéressé aux tenants et aboutissants de la querelle sur la pauvreté absolue, mais en juriste qu'il était, il voulait que toutes les composantes de l'Eglise parlent de la même voix. C'est pourquoi, il a eut recours à « l'invention de l'hérésie »⁹⁷ envers les Spirituels, ce qui n'était pas là une pratique nouvelle de l'Eglise.

⁹³ PAUL, J. : « Les Spirituels entre la sainteté et l'hérésie », *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del Convegno di studio, Florence 5-7 novembre 1990, Spolète, 1993.

⁹⁴ MANSELLI, R. : *Spirituels et béguins...*, n. 5 p. 98.

⁹⁵ SBARALEA, J. H.: *Bullarium franciscanum*, I, Rome, 1759, n° 302, p. 137.

⁹⁶ J. Paul, *op. cit.*, p. 177.

⁹⁷ Selon le titre de l'ouvrage publié sous la direction de ZERNER, M. : *Inventer l'hérésie, discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, vol. 2, Nice, 1998.

3.3. Place des Spirituels par rapport au mouvement béguin

Quelle place réelle occupait les béguins⁹⁸ dans l'univers du spiritualisme franciscain ? D'une certaine façon, les béguins peuvent apparaître comme le relais humain des idées des Spirituels auprès des populations. Se pose alors le problème des liens existants entre les béguins et l'ordre franciscain. La question a d'ores et déjà été très discutée. Si pour J. Duvernoy, les béguins sont indiscutablement des tertiaires de l'ordre⁹⁹, suivi en cela par P. Péano¹⁰⁰, R. Manselli minimise, quant à lui, cette appartenance à l'ordre et définit le béguin avant tout comme un adhérent laïc au mouvement des Spirituels. Cette analyse semble partagée par J-L Biget¹⁰¹ qui explique que les béguins accèdent aux textes d'Olivi par le biais de traductions en langue vulgaire, de veillées nocturnes ou par celui des Spirituels. Faut-il pour autant considérer les Spirituels comme la chaîne de transmission des œuvres d'Olivi vers les milieux laïcs béguins ? Il me semble cohérent de suivre ici l'idée de Jean-Louis Biget, pour qui « *le maître des Spirituels [Olivi] devient le patron des béguins* ». Preuve en est que dès 1299, l'archevêque de Narbonne interdit les communautés des béguins, dans lesquelles il voit un élément subversif, capable de diffuser à toute la société laïque les idées, altérées d'Olivi et de Joachim de Flore. En comparant la carte du béguinisme et celle des villes drapantes du Languedoc, l'auteur montre qu'elles correspondent et qu'il est alors possible de parler de béguins laïcs, qui sont le plus souvent marchands, artisans et tisserands. Pour autant, le béguinisme n'est pas un mouvement de masse et ne semble toucher que 2 % de la population de la région. Ce chiffre m'amène donc à relativiser le nombre et l'influence réelle des Spirituels dans le Languedoc. Contrairement aux affirmations de l'Eglise, les Spirituels n'avaient pas trouvés, parmi les laïcs, le soutien d'un grand nombre de pauvres, mais celui plus réduit, de quelques marchands soucieux de leur salut.

⁹⁸ En tant que groupes de personnes religieuses, dévotes, vivant dans le monde et plus ou moins rattachées à un groupe de Spirituels.

⁹⁹ DUVERNOY, J. : *Cathares, vaudois, béguins : dissidents en pays d'Oc*, Privat, Toulouse, 1994.

¹⁰⁰ PEANO, P. : « Les béguins du Languedoc ou la crise du Tiers Ordre franciscain en Languedoc », *Collectanea franciscana*, 47 (1977), I-2, pp. 97-117.

¹⁰¹ BIGET, J.-L. : « Le culte et le rayonnement d'Olivi dans le Languedoc au début du XIV^e siècle », A. Boureau & S. Piron (dirs.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, actes du colloque de Narbonne, 11-15 mars 1998, Paris, Vrin, 1999, 412 pp.

IV

Conclusion. Les Spirituels, un important héritage monastique : une nouvelle perspective ?

Le spiritualisme semble donc plus complexe qu'unique. Si on suit R. Manselli, cela s'explique d'autant mieux que les Spirituels seraient alors des gens cherchant à concilier un idéal (évangélique) avec les transformations de leurs temps. J'insiste alors sur l'importance particulière du contexte : ne pas faire de l'histoire événementielle, mais expliquer l'évolution des idées par et dans des contextes changeants. L'étude des composantes de la pauvreté franciscaine dans tous les textes laissés par les Spirituels (et par l'Inquisition) devrait me permettre d'aboutir à la définition d'un ou plusieurs groupes (et aussi isoler des générations différentes) de Spirituels, vus non comme un parti ou une secte, mais comme un ensemble d'hommes se retrouvant sur un certains nombre de points, même s'il existe des différences entre eux, du fait des contextes et des personnalités différents. Cette méthode aurait le mérite de mettre en évidence les héritages, mais aussi les évolutions des composantes de la pauvreté franciscaine pour les Spirituels. Enfin, elle aurait pour but de mettre en lumière la continuité et les nombreux éléments de filiation existants, entre le monde monastique du XII^e siècle (surtout Cîteaux et l'influence très importante de Bernard de Clairvaux sur les Spirituels) et l'idéal des Spirituels franciscains de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. En effet, l'historiographie a très souvent présentée l'apparition des ordres mendiants comme une rupture profonde avec le monde religieux qui existait alors, même si l'on nuance aujourd'hui cette rupture. Je crois pouvoir montrer par ce travail, qu'il existe un « lien de filiation » très fort entre le monachisme cistercien et les Spirituels, via l'action des *zelanti* franciscains.

On peut éclairer cette hypothèse en prenant l'exemple de Hugues de Digne, que l'historiographie actuelle reconnaît comme étant un précurseur, dans plusieurs domaines, de la conception de la pauvreté franciscaine des Spirituels. Hugues est un joachimite convaincu¹⁰². Joachim de Flore avait prédit l'apparition d'une catégorie d'hommes nouveau au début du troisième âge : *les viri spirituales*. A mon sens c'est ici que réside sans doute une partie de l'origine de l'expression « Spirituels » pour carac-

¹⁰² Je me permets de renvoyer ici à mon mémoire de Maîtrise : *Evolution de la notion de pauvreté franciscaine au XIII^e siècle, à travers la vie et l'œuvre de frère Hugues de Digne*, mémoire dactylographié réalisé sous la direction de M. AURELL, Université de Poitiers, 1995.

tériser les rigoristes de la pauvreté franciscaine. En effet, l'Église avait tout intérêt à créer l'amalgame entre joachimites et franciscains rigoristes. Joachim de Flore appartient à l'ordre cistercien, même s'il développait une conception assez originale de la théologie de l'Histoire à travers sa théorie des trois âges. Hugues de Digne cite cinq fois Saint Bernard dans sa *Disputatio*¹⁰³, et il connaît le *De praecepto et dispensatione de ce dernier*¹⁰⁴. Dans ce traité de l'abbé de Clairvaux, on trouve la phrase suivante : « Tu trouveras bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres t'apprendront plus que n'importe quels maîtres ». Or, Hugues de Digne se trouve indirectement à l'origine de la fondation de l'ordre des Sachets. En effet, en 1248 à Hyères, deux hommes demandent à Hugues le droit d'intégrer l'ordre franciscain. Hugues leur exprime son refus de la façon suivante : « Allez dans les bois, apprenez à manger des racines, car la tribulation arrive ». En se basant sur le terme de « tribulation », j'avais supposé¹⁰⁵ que cette phrase avait un caractère joachimite très fort, mais sans pouvoir l'expliquer. Si on lit la recommandation de frère Hugues avec le problème du savoir et des études en tête posé par Saint Bernard, elle prend un sens nouveau, encore plus intégré au schéma de pensée joachimite. Le joachimisme peut être un lien entre le courant monastique cistercien et les franciscains zelanti du milieu du XIII^e siècle, dont Hugues est un représentant. Cela pourrait expliquer pourquoi il accepte aussi bien la cléricatisation de son ordre. De même Ubertain de Casale cite des passages entiers du *De finibus paupertatis*¹⁰⁶ de frère Hugues dans son *Arbor Vitae*¹⁰⁷, ainsi que dans sa *Responsio*¹⁰⁸. Ubertain parle de frère Hugues avec le plus grand respect, comme d'un zéléteur de la pauvreté et comme d'un très grand clerc. Pour Ubertain, il est certain que Hugues fait autorité en ce qui concerne la question de la pauvreté franciscaine. Dans sa *Responsio*, Ubertain de Casale recopie, dans le traité de frère Hugues, l'énumération des dix signes de la pauvreté selon saint François, la prise de position de Hugues en faveur de la théorie de l'*usus pauper*, ainsi que sa définition du superflu. On retrouve les mêmes citations dans l'*Arbor vitae*, avec en plus celle qui exclut la propriété, tant individuelle que collective

¹⁰³ *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*, éd. A. Sisto dans *Figure del primo francescanesimo in Provenza*, Léo S. Olschki, Florence, 1971, pp. 341-370.

¹⁰⁴ VOLLOT, B. : « Hugues de Digne et la règle de 1216 », *Collectanea franciscana*, 66, 3-4 (1996), p. 386.

¹⁰⁵ Dans mon mémoire de Maîtrise.

¹⁰⁶ *De finibus paupertatis*, éd. C. Florovsky, dans *A.F.H.*, V (1912), pp. 277-290.

¹⁰⁷ *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Venise, 1485.

¹⁰⁸ *Responsio sanctissimo patri domino nostro domino Clementi divina providentiae pape quinto tradenta*, éd. F. Ehrle, *A.L.K.G.* 3, 1887, pp. 58-59.

pour les frères. Saint Bernard est un des auteurs préférés de frère Ubertain, comme il l'était de frère Hugues. La référence fréquente des Spirituels à l'autorité de l'abbé de Clairvaux, permet d'expliquer réellement, pourquoi les Spirituels ont facilement acceptés la sédentarisation et la cléricatisation de l'ordre franciscain. De même, Hugues de Digne apparaît alors comme un maillon important dans le processus de maturation des idées des Spirituels. La transmission des idées cisterciennes vers les Spirituels ne réside-t-elle alors pas, en partie du moins, dans le joachimisme qui a touché un certain nombre de franciscains dès le milieu du XIII^e siècle?

“No hay mal que por bien no venga”:
Joaquín de Fiore y
las esperanzas milenaristas
a fines de la Edad Media

(Joaquin de Fiore et les espoirs millénaristes à la fin du Moyen Âge
Joachim of Fiore and the millenarists hopes by the end of the Middle Ages
Joaquín de Fiore eta itxaropen milenaristak Erdi Aroaren amaiera aldera)

Adeline RUCQUOI

CNRS, Paris (Francia)

Elio & Crimen: n° I (2004), pp. 217-240

Resumen: Si bien el pensamiento de abad Joaquín de Fiore († 1202) pertenece plenamente al siglo XII, su predicción del futuro, consecuencia lógica de su filosofía de la historia, dio lugar a partir de mediados del siglo XIII a numerosos movimientos heterodoxos y heréticos que pretendieron hacer llegar la “edad del Espíritu” gracias a la pobreza, a la regeneración individual, a la espera de un papa angélico o de un emperador de los últimos días, o a la vía armada

Palabras claves: Edad Media, Cristianismo, Herejía, Filosofía, Movimientos sociales

Résumé: S’il est indubitable que la pensée d l’abbé Joachim de Fiore († 1202) appartient au XII^e siècle, ses prédictions du futur, conséquence logique de sa philosophie de l’histoire, suscitérent à partir du milieu du XIII^e siècle, de nombreux mouvements hétérodoxes et hérétiques, qui prétendaient favoriser l’arrivée de l’“âge de l’Esprit” au moyen de la pauvreté, de la régénération individuelle, de l’attente d’un pape angélique ou d’un empereur des derniers jours, ou de la voie des armes.

Mots clés: Moyen Âge, Christianisme, Hérésie, Philosophie, Mouvements sociaux

Abstract: *Undoubtedly, the thought of the abbot Joachim of Fiore († 1202) belongs to the twelfth century entirely. His predictions about the future, which are a logical consequence of his philosophy of history, from the middle of the thirteenth century on lead to many heterodox and heretical movements, which aimed to the arrival of the “Age of the Spirit” through the observance of poverty, the individual regeneration, the wait for an angelic pope or an emperor of the Last Days, or by force of arms.*

Key words: Middle Ages, Christianity, Heresy, Philosophy, Social Movemets

Laburpena: *Joaquín de Fiore († 1202) abadearen pentsamoldea XII. mendekoa bada ere betebetan, etorkizunaren iragarpenak (historiari buruzko bere filosofiaren ondorio logikoa) hainbat mugimendu heterodoxo eta heretiko sorrarazi zituen XIII. mendearen erdialdetik aurrera. Mugimendu horiek, bestalde, “Espirituaren aroa” ezarri nahi izan zuten, pobreziari, birsorkuntza indibidualari, Aita Santu aingerutar edo azken egunetako enperadore baten etorrerari edo bide armatuari esker.*

Giltza-hitzak: Erdi Aroa, Kristautasuna, Heresia, Filosofia, Gizarte-mugimenduak

EN 1177, UN TAL JOAQUÍN, QUE A LA SAZÓN HABÍA SOBREPASADO LOS CUARENTA AÑOS, SE CONVIRTIÓ EN ABAD DEL MONASTERIO CISTERCIENSE DE CORAZZO, EN SICILIA. El nuevo abad era originario de Celico en Calabria, donde había nacido hacia 1130-1135. Poco se sabe de su vida anterior, aunque los escasos indicios biográficos que se pueden deducir de sus escritos muestran que una peregrinación a Tierra Santa lo llevó a pedir el hábito en el monasterio de Sambucina, cerca de su región natal. Siendo abad de Corazzo, Joaquín empezó a poner por escrito sus primeros comentarios sobre las Escrituras —*Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*—. Sin embargo, sintió pronto la necesidad de una mayor austeridad y, hacia 1186, renunció a la dignidad de abad para buscar refugio en la soledad de las montañas. A pesar de las llamadas de la orden cisterciense para que el “fugitivo” volviera a su monasterio, Joaquín se quedó en el altiplano de Sila, donde varios discípulos se unieron a él. En 1196, el papa Celestino III reconoció la nueva orden, que tomó el nombre del monasterio de Fiore, dedicado a San Juan Evangelista y el Espíritu Santo. El abad Joaquín de Fiore compaginó entonces su vida contemplativa con la redacción de numerosos tratados, el encuentro con grandes personajes como Tancredo, Ricardo Corazón de León y el emperador Enrique IV, y la expansión de su orden. Murió el 30 de abril de 1202 y sobre su sepulcro fueron grabados los versos: «*Hic abbas Floris / caelestis gratiae roris*»¹. El abad de Fiore dejaba tras de sí veintidós obras, entre las cuales varias epístolas y un *Tractatus de unitate seu essentia Trinitatis contra Petrum Lombardum*².

Joaquín de Fiore no fue nunca considerado como un hereje por la Iglesia, aunque el IV concilio de Letrán de 1215 condenara su tratado *contra Petrum Lombardum*³. Muy al contrario, lleva el título de “beato” y su vida fue recogida en los *Acta Sanctorum* en el siglo XVII. La orden de Fiore tampoco fue condenada y, casi un siglo después de su muerte, Dante colocó al abad en su *Paraíso*, en compañía de personajes tan ilustres como Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino, Buenaventura, Hugo de San Víc-

¹ ELIA, Francesco d': Gioacchino da Fiore. *Un maestro della civiltà europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, pp. 15-21.

² SELGE, Kurt-Victor: «Elenco delle opere di Gioacchino da Fiore», *Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*, III-IV (1989-1990), pp. 27-33.

³ GARCÍA y GARCÍA, Antonius (ed.): *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, Città del Vaticano, Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2, 1981, p. 43 (c. 2): «*Dampnamus ergo et reprobamus libellum sive tractatum, quem abbas Ioachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum hereticum et insanum, pro eo quod in suis dixit Sententiis quoniam quedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans neque genita neque procedens. Unde asserit quod ille non tam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam...*».

tor, Pedro Comestor, Pedro Hispano, el profeta Natán, Juan Crisóstomo, Anselmo, Donato y Rábano Mauro⁴. El abad de Fiore pertenece así al colegio de los fundadores de órdenes (Domingo de Guzmán), teólogos (Tomás de Aquino, Hugo de San Víctor, Anselmo), filósofos (Pedro Hispano), historiadores (Pedro Comestor), profetas (Natán), intérpretes de la Biblia (Juan Crisóstomo, Rábano Mauro) y gramáticos o filólogos (Donato). De hecho, sus obras justifican plenamente la elección de compañeros que hizo Dante en el canto XII del *Paradiso*.

Si nos parece interesante hablar de Joaquín de Fiore en un coloquio dedicado a un estado de la cuestión sobre las herejías medievales, es porque su nombre está corrientemente asociado a una serie de movimientos y escritos “heréticos” que empezaron a florecer medio siglo después de su muerte. Jean Delumeau le presta una gran atención en su obra *Mille ans de bonheur*, que trata de las esperanzas milenaristas, y no duda en calificarlo como «un profeta pacífico que siembra gérmenes de violencia»⁵. Los “gérmenes de violencia” sembrados por Joaquín de Fiore crecieron con los franciscanos espirituales, a través de las obras de un Pierre-Jean Olivi o de un Juan de Rocatallada, mediante la influencia de Arnao de Vilanova, y se unieron con otras tendencias mesiánicas o milenaristas, de corte político, en los siglos XIV y XV⁶. Tuvieron asimismo una indudable influencia en la creación de la orden jerónima en España en la segunda mitad del siglo XIV⁷.

El abad de Fiore y sus escritos han dado lugar ya a numerosísimos estudios, desde que en 1979 se celebrara en S. Giovanni in Fiore un primer coloquio cuyas actas fueron publicadas al año siguiente por el Centro di Studi Gioachimiti con el título de *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*. Un segundo coloquio fue editado en 1986 por el mismo Centro como *L'età' dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. El año siguiente, en 1987, salía a la luz el primer número de la revista *Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*. En el número VIII-IX de la revista, Claudio Caputano reseñó la enorme bibliografía de los años 1988-1993

⁴ DANTE, *La Divine Comédie. Le paradis*, ed. Jacqueline Risset, GF Flammarion, Paris, 1990, p. 122 (canto XII, 139-141): «...Rabano è qui, e lucerni dallato / il calavrese abbate Gioacchino / di spirito profetico dotato».

⁵ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur.*** Une histoire du paradis*, Fayard, Paris, 1995, pp. 42-53.

⁶ *Ibidem*, pp. 55-97.

⁷ FREITAS DE CARVALHO, José Adriano: *Nas origens na Península ibérica: do franciscanismo a ordem de S. Jerónimo. O itinerário de fr. Vasco de Portugal*, Porto, Universidade, 1984.

relativa al abad de Fiore⁸. Indudablemente, la cercanía del año 2000 influyó en el aumento de la producción escrita acerca de los profetas, milenaristas o mesías de la historia. Y las obras pioneras de P. Fournier, H. Grundmann, E. Buonaiuti y otros⁹, reeditadas a veces en los años 1960 y 1970, fueron rápidamente suplantadas por nuevos estudios, entre los cuales hay que destacar los de Marjorie Reeves, Raoul Manselli y Bernard McGinn¹⁰.

I

Joaquín de Fiore: Un hombre de su tiempo

El siglo XII fue una época de grandes y profundos cambios. Con el debilitamiento del imperio romano de Oriente, debido tanto a la derrota de Constantinopla frente a los turcos como a la separación con la Iglesia de Roma, con el decaimiento del imperio islámico tanto en España como en Tierra Santa, con la Querrela por el poder supremo entre el papa y el emperador en Occidente, con la conquista de Sicilia y de Inglaterra por los normandos, con la aparición de nuevos reinos como el de Portugal, con el desarrollo del comercio y de la riqueza de las ciudades, el mundo de 1150 poco tiene que ver con el de 1050.

En el campo intelectual, nuevos horizontes se abren ante las mentes. En la abadía de San Víctor de París, alrededor de la catedral de Chartres, con san Anselmo o san Bernardo se desarrolla el pensamiento teológico. Con Abelardo, Gilberto Porreto, Gundisalvus y muchos otros se elabora una filosofía que procede tanto de Boecio como de Avicena y Aristóteles. Asociada a la gran cantidad de traducciones del árabe o del griego y, en cualquier caso, fundamento de la filosofía natural, la ciencia se basa

⁸ CAPUTANO, Claudio: «Gioacchino da Fiore: bibliografía 1988-1993», *Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimitti*, VIII-IX (1994-1995), pp. 45-101.

⁹ FOURNIER, P.: *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, París, 1909. GRUNDMANN, Herbert: *Studien über Joachim von Floris*, Berlín, 1927; y *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, 1950. BUONAIUTI, E.: *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*, Roma, 1931. FOBERTI, Francesco: *Gioacchino da Fiore. Nuovi studi critici sulla mistica e la religiosità in Calabria*, Firenze, 1934; y *Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno*, Padova, 1942. KAMLAH, W.: *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mitteralterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlín, 1935. CROCCO, Antonio: *Gioacchino da Fiore e il Gioacchinismo*, 1960, 2ª ed. Napoli, 1976.

¹⁰ REEVES, Marjorie: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969. WEST, D. C. (ed.): *Joachim of Fiore in Christian Thought*, New York, 1975. MANSELLI, Raoul, 1981. MCGINN, Bernard: *The Calabrian Abbot*, New York, 1985.

en el conocimiento del *quadrivium*. Paralelamente, en las escuelas de Bolonia, Irnerio y Graciano crean los fundamentos del derecho, civil y canónico. Todos leen con entusiasmo las letras clásicas¹¹. Maestros, estudiantes, escuelas y centros especializados del saber se multiplican y contribuyen al desarrollo del pensamiento¹².

La herejía, dentro del discurso eclesiástico, era propia del pueblo bajo e inculto; ¿no había afirmado Isidoro de Sevilla en sus *Sentencias* que la ignorancia es madre de los errores? Dentro de esa perspectiva, los “herejes” son aquellos que no tienen ni libertad ni saber: ignorancia, paganismo, rusticidad y herejía son palabras sinónimas a la hora de desacreditar las reivindicaciones populares. Paralelamente, la Iglesia se presenta como la mediadora imprescindible, el intérprete “autorizado” de los textos sagrados. Frente a la monopolización del saber, de las “letras” (latinas), por los clérigos, el acceso “no autorizado” a las Santas Escrituras, característica de los herejes de la primera mitad del siglo XI, debía llevarlos a la locura. R.I. Moore establece entonces una distinción entre el uso de la acusación de herejía por parte de los clérigos para asentar su poder y el uso de un “saber pasivo” por parte del pueblo para articular sus reivindicaciones¹³.

A lo largo del siglo XII, sin embargo, una parte creciente de la población tuvo acceso a la educación y a un nivel relativamente alto de conocimientos. Mientras un san Bernardo pedía que los predicadores fueran más cultos, habían aparecido herejes muy *literati*, como los cátaros¹⁴. De ahí que, en 1983, desde una perspectiva antropológica y sociológica, Brian Stock relacionara la aparición de las herejías con los cambios surgidos en las relaciones entre lo oral y lo escrito, y con ello en las formas de pensamiento¹⁵. En todo caso, a partir del siglo XII, no se puede asimilar los movimientos heréticos a simples reivindicaciones sociales, o considerarlos como una mera

¹¹ HASKINS, Charles Homer: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge Mss., 1927 (11ª reed. 1993). CHENU, Marie-Dominique: *La théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1957. LEMOINE, Michel: *Théologie et platonisme au XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998.

¹² PARÉ, G.; BRUNET, A.; TREMBLAY, P.: *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Vrin, Paris, 1933, reed. 1976. Jacques VERGER, *La Renaissance du XIIe siècle*, Cerf, Paris, 1996.

¹³ MOORE, R. I.: «Literacy and the Making of Heresy, c.1000-c.1150», *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. por Peter Biller & Anne Hudson, Cambridge University Press, 1994, pp. 19-37.

¹⁴ BILLER, Peter: «Heresy and Literacy: Earlier History of the Theme», *Heresy and Literacy, 1000-1530*, pp. 1-18.

¹⁵ STOCK, Brian: *The Implications of Literacy, Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983; y *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Baltimore and London, 1990.

vicisitud de la lucha de clases¹⁶. Los grandes debates filosóficos o teológicos se reflejan en las mentalidades, gracias a la acción de los predicadores itinerantes, de los bachilleres o maestros sin trabajo, de los mercaderes y viajeros. La “herejía” es un fenómeno social general, que nos obliga a interesarnos tanto por la historia cultural como por la historia económica, política y social.

Dentro del amplio abanico de temas que solicitaron la atención de los “intelectuales” del siglo XII, el problema de Dios fue probablemente el más estudiado, con el de su intervención en la historia humana. La unidad divina, en relación con el misterio de la Trinidad, o sea las relaciones entre *unitas* y *pluritas*, *aequalitas* y *alteritas*, llenan entonces centenares de páginas. Las teorías de Abelardo († 1142) y de Gilberto Porreto († 1154) acerca de la Trinidad, pese a las condenas o críticas de las que fueron objeto, la fundación del Paracleto por Abelardo, les *Sententiae* de Pedro Lombardo († 1160) y el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor († 1173) atestiguan el interés que suscitaba el tema trinitario. En España, el obispo de Pamplona, Pedro de Artajona (1167-1193), también conocido como Petrus Parisiensis, *Petrus Parisii*, *Petrus Parisius*, o *Petrus de Paris* por haber estudiado en esa ciudad, redacta asimismo un tratado sobre la Trinidad, mientras que en León, Martín de León († 1203) dedica numerosas páginas de su *Concordia veteris et novi Testamenti* al problema de la Trinidad y a las herejías¹⁷.

Paralelamente a las especulaciones sobre la unidad de Dios y su Trinidad, los filósofos y teólogos del siglo XII se apasionan por la historia. La historia es consubstancial al cristianismo y, sin llamarse a sí mismos “historiadores”, muchos dedicaron una atención especial a la economía del tiempo¹⁸. Hugo de San Víctor († 1141), en su *Didascalicon*, define perfectamente la *lectio historiae*, que es tanto el contenido como el método de la disciplina, basada en las *series narrationis* y no en la especulación dialéctica; tras él, Otón de Freising († 1157), Anselmo de Havelberg († 1158) y Petrus Comestor (†

¹⁶ GEREMEK, Bronislaw «Hérésies médiévales et déracinement social», *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles)*. Mélanges en l'honneur de Michel Mollat, Publications de la Sorbonne, Paris, 1987, t. I, pp. 55-65.

¹⁷ GOÑI GAZTAMBIDE, José: *Historia de los obispos de Pamplona*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1979, t. I, pp. 433-434. El tratado de Pedro de Artajona, inédito, se encuentra en Salamanca; véase *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 2 (1971), 478, n° 2756. GARCÍA TATO, Isidro: «Influencia de Pedro Lombardo en la doctrina trinitaria de Martino de León», *Santo Martino de León*, Isidoriana Editorial, León, 1987, pp. 679-685.

¹⁸ CHENU, Marie-Dominique: *La théologie au XIIe siècle*, p. 63: «...un domaine alors étranger au programme des écoles, mais essentiel à l'équilibre général de la pensée chrétienne: celui de l'histoire, comme expression du Christianisme économie temporelle du salut».

1179), con su *Historia scolastica* que tuvo una enorme difusión, se dedican a escribir una *ratio preteritae rei*, un encadenamiento lógico de los acontecimientos del pasado.

La intensa actividad intelectual y las nuevas vías de investigación abiertas por los pensadores del siglo XII no fueron aceptadas por todos, y suscitaron una oposición más o menos violenta por parte de otros pensadores o sectores de la sociedad. Los filósofos, como Abelardo o Gilberto Porreto, que profesan ideas “nuevas” en vez de las tradicionales, se ven asimilados a los herejes y, en el Sermón 33 *super Canticam*, redactado hacia 1138-1139, el abad de Claraval fustiga del mismo modo los *philosophorum et haereticorum varia et vana dogmata*¹⁹. La idea de una estrecha asociación entre herejía y filosofía no es nueva. Se remonta a Tertuliano († 230) que condenaba el uso de la filosofía griega para explicar el contenido de la fe; en la primera mitad del siglo III, el sacerdote romano Hipólito, en su *Refutación de todas las herejías*, redactada en griego, encontraba en el origen de cada herejía algún filósofo griego.

A medida que, en el siglo XII, la filosofía gana terreno entre los intelectuales occidentales, en particular gracias a las categorías aristotélicas, la condena “abstracta” de san Bernardo se convierte en condena *ad hominem*. Hacia 1178, Gualterio de San Víctor, en su *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, cualifica como herejes a Abelardo, Pedro Lombardo, el obispo Pedro de Poitiers y Gilberto Porreto²⁰. Gualterio acaba su obra aseverando que todos los herejes son filósofos y dialécticos²¹. Un siglo antes, Pedro Damián (1007-1072), en su *De sancta simplicitate* y en su *De divina omnipotentia*, prohibía ya a sus monjes el estudio de la filosofía y de las disciplinas profanas, destacando que el primer profesor de gramática era el propio diablo que le había enseñado a Adán a declinar la palabra *deus* en plural²².

¹⁹ LECLERCQ, Jean: «L'hérésie d'après les écrits de Bernard de Clairvaux», *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C)*, ed. por W. Lourdaux & D. Verhelst, Leuven University Press, 1983, pp. 16-24 y 13. CONGAR, Yves M-J.: «Arriana haeresis comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle: Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au Moyen Âge», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 43 (1959), pp. 449-461.

²⁰ VERBEKE, Gérard: «Philosophy and Heresy: Some conflicts between Reason and Faith», *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C)*, pp. 172-197.

²¹ GLORIEUX, Palémon: «Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 27 (1952), pp. 187-335, en part. p. 197, 32-33: «...quod novi immo omnes heretici a philosophis et dialecticis generantur...».

²² *De sancta simplicitate*, P.L. (Patrologia Latina), I45, c. 695. Cf. VERBEKE, Gérard: «Philosophy and Heresy: Some conflicts between Reason and Faith», *op. cit.*

La oposición a los cambios, sean intelectuales, políticos o económicos, propios del siglo XII, se manifestó también de forma más radical, a través de un rechazo de la *novitas* o *modernitas* a favor de una vuelta a los orígenes, un retorno hacia un tiempo mítico, o un pasado idealizado. Poco después de 1120, el abad Ruperto de Deutz, terminaba de redactar un tratado titulado *De vita vere apostolica*²³. Frente a la corrupción y a la decadencia de las instituciones eclesiásticas, la vuelta a la “verdadera vida apostólica” se ofrece como la única solución. Esta “vida apostólica” idealizada es el modelo que las reglas monásticas transmiten: la espiritualidad de la primera “comunidad”, la de los apóstoles, la pobreza de aquellos que lo dejaron todo para seguir a Cristo, la penitencia. Pedro Damiano, Bernardo de Claraval, san Bruno intentan restablecer ese ideal de vida apóstolica entre los cristianos. Frente a la riqueza de los mercaderes, a la violencia de los caballeros, al poder de la Iglesia secular, el ideal de Cîteaux es la pobreza, la oración, la humildad y el apartamiento del mundo. La espiritualidad cisterciense es monástica. Influirá, sin embargo, muchísimo en todas las capas de la sociedad a lo largo de los siglos XII y XIII.

De hecho, la “reacción” contra la *modernitas* no se limita a una renovación de los ideales ascéticos preconizados por algunos reformadores o fundadores de órdenes. El rechazo de un mundo que ya no se entiende, de unos cambios que transforman la vida de los hombres más allá de su capacidad de adaptación, lleva a grupos de laicos a poner en práctica una “vida apostólica” en la que no existían Iglesia, jerarquía, sacramentos, obligaciones y condenas. Esos movimientos, a la vez conservadores y contestatarios, surgen desde finales del siglo XI en todas partes de la Cristiandad occidental. Predican una vida apostólica, el arrepentimiento de los pecados, la fraternidad, la pobreza y la exaltación de lo espiritual sobre lo material. Por vez primera, en 1143 en Colonia, los miembros de un grupo de “apóstoles, pobres de Cristo”, con su obispo y sus teólogos, se ven tildados de “cátaros”²⁴.

La coincidencia entre el desarrollo de una vida intelectual diversificada y rica y la aparición de esos movimientos puede plantear la cuestión de la posible relación entre ambos. ¿Habría favorecido la adquisición masiva del saber las herejías populares? ¿o es la difusión de las herejías las que suscitó un mayor interés por el saber? Tal fue la pregunta que hicieron Peter Biller y Anne Hudson a una serie de especialistas hace casi

²³ CHENU, Marie-Dominique: *La théologie au XIIe siècle*, p. 226.

²⁴ WAKEFIELD, Walter G. & EVANS, Austin P. (ed.): *Heresies of the High Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1969, reed. 1991, pp. 24-28.

diez años²⁵. En el prólogo, Peter Biller subrayaba la antigua y tradicional identificación operada por la Iglesia entre el hereje y el ignorante —*illiteratus*—, no sin especificar que por *illiteratus* hay que entender el que no sabe latín, los conocedores del latín siendo por lo general miembros de la Iglesia.

El fundador de los cistercienses definió el hereje como un individuo que prefiere su opinión propia a la doctrina de la Iglesia, y busca a través de ella una gloria mundana, y vió en la herejía uno de los flagelos de la Iglesia, semejante a las persecuciones²⁶. Contra los cátaros o neo-maniqueos del Lenguadoc y de Colonia en Alemania, Bernardo escribe sermones en 1144-1145, en los que advierte que, aparte de tener graves consecuencias morales, sus ideas provienen de un profundo pesimismo en cuanto a la creación divina, pesimismo que les lleva a rechazar el matrimonio, abstenerse de los alimentos y negar la validez de los sacramentos.

Cuando, en el último cuarto del siglo XII, Joaquín de Fiore inicia la redacción de sus obras, sus preocupaciones pertenecen pues plenamente a su época. Se unen en su pensamiento el interés por la historia, el problema de la Trinidad, la posibilidad de llevar una vida apostólica para dar lugar a una filosofía muy original. En la medida en que, con la excepción de su *Tractatus* en contra de las tesis de Pedro Lombardo, ninguna de sus obras fue condenada por la Iglesia, resulta entonces sorprendente que su nombre conste regularmente entre los de los “herejes”. Pero si tomamos la palabra griega *hairesis* en su sentido original —aquel que defiende un sistema filosófico particular—, entonces quizás sí haya que incluir al abad de Fiore entre los “herejes”²⁷. Pertenecen a ese reducido grupo de “intelectuales” de los siglos XII y XIII que, además de moverse entre varios campos —religioso, filosófico, filológico, científico, profético—, desarrollaron un pensamiento extremadamente original e inclasificable. Hildegarda de Bingen (1098-1179) o Raimundo Lulio (c. 1232-1316) son otros de esos “herejes” del pensamiento medieval.

²⁵ BILLER, Peter & HUDSON, Anne (eds.): *Heresy and Literacy, 1000-1530*, op. cit.

²⁶ LECLERQC, Jean: «L'hérésie d'après les écrits de Bernard de Clairvaux», *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C)*, pp. 12-26.

²⁷ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio “La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval”, *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, ed. por Ángel Vaca Lorenzo, Salamanca, Ediciones Universidad, 1998, pp. 85-108.

II

Una filosofía de la historia

La reflexión sobre la Trinidad está en el centro del pensamiento del abad de Fiore²⁸ que no intenta tanto comprender las relaciones que unen las tres personas divinas entre sí como el vínculo profundo que existe entre un Dios trinitario y la historia humana. Para él, el misterio de la Trinidad se “manifiesta” en la historia del mundo, y hay que reinsertarlo como centro y modelo de la historia de los hombres. Así, del mismo modo que tres personas coexisten en un solo Dios, la historia, reflejo de lo trinitario, se divide en tres *status* —estado, situación, esencia— o “tiempos”, que pueden ser atribuidos a las tres personas de la Trinidad divina. «*Sicut Deus Trinitas est, ita [...] sunt tria tempora, quae tres status mundi nominanda credidimus*» escribe Joaquín en su *Expositio in Apocalypsim*, mientras en su *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* asevera que «*Tres status mundi propter tres personas divinitatis assignare curavimus*»²⁹. El abad de Fiore se sitúa aquí dentro de la línea de Hugo de San Víctor, Otón de Freising o Pedro Comestor, en la medida en que para él la historia humana es una evolución lógica, que se entiende en función del proceso trinitario.

La división de la historia en tres épocas es antigua. San Agustín, al que retoma y analiza Hugo de San Víctor, ya distinguía entre una época previa a la ley dada por Moisés o *ante legem*, una época sometida a la ley o *sub lege*, y finalmente una época *sub gratia* a partir de la Encarnación de Cristo: *natura, lex, gratia* resumen así la evolución histórica³⁰. Por su parte, el término *status*, para designar a la vez las épocas y el estado del mundo, había sido ya empleado por Anselmo de Havelberg en sus *Dialogi* que mostraban como, a través de siete *status* sucesivos, la Iglesia se renovaba incesantemente³¹. La novedad introducida por Joaquín de Fiore consiste pues en hacer coincidir los *status* del mundo con las personas divinas, poniendo así de manifiesto la intervención de Dios en la historia humana.

²⁸ CROCCO, Antonio: *Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo*, Napoli, 1976, pp. 115-146. ELIA, Francesco d': *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, pp. 153-162.

²⁹ CROCCO, Antonio: «Genesi e significato dell' “Età dello Spirito” nell'escatologia di Gioacchino da Fiore», *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I congresso internazionale di Studi gioachimiti*, S. Giovanni in Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980, pp. 195-224. Sigo este artículo en mi presentación de la doctrina joaquinista.

³⁰ CHENU, Marie-Dominique: *La théologie au XIIe siècle*, p. 76.

³¹ *Ibid.*, p. 77.

En la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, el abad de Fiore precisa las características de cada *status*, recordando y transformando a la vez la antigua división agustiniana: «Las disposiciones de la Santa Escritura nos muestran tres *status* del mundo. El primero en el cual estuvimos bajo la ley; el segundo en el cual estamos bajo la gracia; el tercero, que esperamos pronto, bajo una gracia más amplia». El texto prosigue especificando que: «El primer estado fue el del conocimiento —*scientia*—; el segundo el del poder de la sabiduría; el tercero el de la plenitud del intelecto. El primero el de la esclavitud servil, el segundo el de la servidumbre filial, el tercero el de la libertad». Añade que «El primero estuvo puesto bajo la luz de las estrellas, el segundo bajo la de la aurora, el tercero en pleno día», y termina afirmando que: «El primer *status* pertenece pues al Padre, el segundo al Hijo, y el tercero al Espíritu Santo»³². De esta forma, la historia humana progresa hacia una mayor gracia, la plenitud del intelecto, la libertad. Progresa hacia el cumplimiento de la promesa hecha por Cristo a sus discípulos después de la última Cena de enviarles el Paracleto (Juan, XIV, 16, 26 y XVI, 13).

El estudio de la historia —*preteritae rei*— lleva así al abad de Fiore a profetizar el porvenir. Si la historia es lógica, y si ya han pasado dos épocas —*sub lege, sub gratia*—, entonces una tercera tiene que suceder, para que se cumplan tanto la promesa de Cristo como el reflejo de la Trinidad divina en este mundo. A partir de su lectura del *Libro del Apocalipsis* de san Juan, Joaquín afirma que cinco tiempos ya se concluyeron, y cinco de los siete sellos (Ap. VI) han sido ya abiertos. Así pasaron sucesivamente el tiempo de los apóstoles, el de los mártires, de los doctores, de los monjes, y finalmente el de la lucha entre Roma y Babilonia —la rivalidad entre el papa y el emperador—. El sexto tiempo, caracterizado por un recrudescimiento de la lucha entre ambos poderes, y que es el del abad de Fiore, debería acabarse en medio de grandes *tribulationes*, de persecuciones originadas por un *magnus tyrannus*. Pérido oscuro en el que nadie busca la fe o la verdad, en el que la violencia y los conflictos dividen el pueblo cristiano, en el que todo parece perdido, tiempo del Anticristo sobre el que existe una larga tradición³⁴.

³² *Liber Concordiae*, V, cap. 84, f^o 112 y 112 v; cit. por CROCCO, Antonio: «Genesi e significato dell' “Età dello Spirito” nell'escatologia di Gioacchino da Fiore», op. cit., p. 202: «*Tres denique mundi status divinae nobis paginae sacramenta commendant. Primus in quo fuimus sub lege; secundus in quo sumus sub gratia; tertius, quem e vicino expectamus, sub ampliori gratia [...]. Primus status in scientia fuit; secundus in potestate sapientiae; tertius, in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili; secundus in servitute filiali; tertius in libertate [...]. Primus itaque status pertinet ad Patrem [...]; secundus ad Filium [...]; tertius ad Spiritum Sanctum*»; y p. 217: «*Primus in luce siderum, secundus in aurora, tertius in pefecto die*».

³³ SELGE, Kurt-Viktor: «Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit “De ultimis tribulationibus”», *Florensia*, VII (1993), pp. 7-35. ELIA, Francesco D': *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, pp. 164-166.

³⁴ LERNER, Robert E.: *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Roma, 1995, p. 27 y 117-128.

Después llegará el séptimo tiempo en el que se consumará la historia humana. Para anunciarlo, Dios enviará a su pueblo en el transcurso de la sexta edad, dice Joaquín de Fiore, un hombre de profunda fe, dedicado tanto a la contemplación como a la vida activa, inspirado por el Espíritu, un *praedicator veritatis*. El séptimo tiempo anunciado, o tercer *status mundi*, será una *nova aetas*, cuyo inicio, según los cálculos hechos a partir del *Libro del Apocalipsis*, debe situarse hacia el año 1260, cuando se hayan sucedido las cuarenta y dos generaciones del segundo *status*. Convertidos los griegos ortodoxos, los judíos y todos los paganos³⁵, aparecerá entonces un “santo papa universal” —*universalis sanctus pontifex*— que tendrá por misión la renovación de la sociedad cristiana. Desaparecerá todo lo imperfecto y caduco, la Iglesia secular y activa —*Ecclesia Petri*— se transformará en Iglesia espiritual y contemplativa —*Ecclesia Johannis*—, el “Evangelio eterno” superará al Evangelio temporal, y la edad del Espíritu manifestará plenamente el reino de Dios en el tiempo y en la tierra. Camino hacia la purificación y la salvación, la historia es también la de una progresiva iluminación, la de la perfecta realización de la Iglesia. Al *homo historicus*, objeto de la atención de los contemporáneos del abad de Fiore, sucederá un *homo spiritualis*, un “hombre perfecto” dando lugar a un *novus ordo*, una nueva orden religiosa contemplativa.

En su *Liber figurarum*, Joaquín ofrece incluso un plano titulado *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium status ad instar superne Jerusalem*³⁶. Es el plano de un monasterio ideal en forma de cruz griega, dividido en siete *oratoria* y en el cual la vida contemplativa desempeña un papel fundamental. Influido por la espiritualidad cisterciense, y siempre dentro de un sistema ternario, el abad preconiza allí el trabajo manual, el estudio y la oración³⁷.

Las ideas de Joaquín de Fiore no eran especialmente nuevas. Numerosos contemporáneos suyos compartían su interés por el problema de la Trinidad, su dedicación a la historia y a la evolución de las sociedades humanas, y también sus teorías relativas al periodo de tribulaciones y calamidades que cerrarían una época, con la figura

³⁵ ELIA, Francesco D': *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, pp. 163-164.

³⁶ TONDELLI, L.: *Il Libro delle Figure*, Torino, 1953. WEST, Delno C.: «A Millenarian Earthly Paradise: Renewal and the Age of the Holy Spirit», *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, pp. 254-276.

³⁷ ELIA, Francesco D': *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, pp. 170-173: «*Tria certe data sunt nobis instrumenta virtutum, quotquot iubente Deo ad perfectionem vocamur [...] Horum primum est opus manuum, secundum studium lectionis, tertium psallendi orandique devotio. In actionis continentia timor Domini, in lectionis studio sapientia, in oratione et confessione operatur dilectio: tenemur oboedire propter timorem qui est Pater, tenemur legere propter sapientiam quae est Christus, tenemur psallere et orare propter charitatem quae est Spiritus Sanctus*».

del Anticristo como *magnus tyrannus*, para dar luego paso a un tiempo de felicidad y unidad³⁸. Ninguno de estos temas resulta especialmente original a finales del siglo XII. En todos, el abad calabrés parece sintonizar perfectamente con la sociedad de su época, tanto con sus preocupaciones intelectuales como con los movimientos de búsqueda de una “vida apostólica” renovada. De hecho, los acontecimientos parecían dar la razón a Joaquín de Fiore. La lucha entre la Iglesia y el imperio no cesó a lo largo del siglo XIII, mientras los occidentales saqueaban la Constantinopla cristiana en 1204 y perdían paulatinamente los territorios ganados en Tierra Santa.

Lo que puede explicar entonces el éxito que tuvieron las teorías del abad de Fiore reside en su faceta de “profeta” que tanto alabaron sus seguidores como Dante un siglo después. Más que su filosofía de la historia, lo que la posteridad recibió fue a la vez una explicación de las “tribulaciones” sufridas y el anuncio de la llegada de una edad de perfección. Si la primera edad era la de los esclavos, la segunda la de los hombres libres, la tercera sería la de los amigos. Si la primera era la edad de los viejos, la segunda la de los jóvenes, la tercera edad sería la de los niños. El primer tiempo era el del invierno y de las ortigas; el segundo el de la primavera y de las rosas; el tercero sería el del verano y de los lirios³⁹. La esperanza suscitada por el anuncio de esa “Edad del Espíritu”, futuro utópico en el cual no existirían males como la guerra, el hambre, la corrupción, la miseria o las epidemias, se reforzaba con la predicción de la llegada previa de un *praedicator veritatis*, que se oponía al *magnus tyrannus*.

Si bien había donde escoger a la hora de designar, entre todos los poderosos del mundo, al *magnus tyrannus*, el papel de *praedicator veritatis* fue atribuido a varios personajes que surgieron en los años posteriores a la muerte del abad, pero no en el seno de la orden que él había creado. Tras la muerte de su fundador, el monasterio de San Giovanni in Fiore se mantuvo cierto tiempo, pero un incendio destruyó su biblioteca, y el “orden del Espíritu Santo y de San Juan Evangelista” no pudo cumplir el papel que le había asignado su abad. Sin embargo, ya habían surgido personajes que podían ser vistos como el *praedicator veritatis*, el mensajero divino en medio de las tribulaciones de la sexta edad feneciente. En Italia, Francisco de Asís, que se había conver-

³⁸ EMMERSON, Richard K. & MCGINN, Bernard (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992. RUCQUOI, Adeline: «Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media», *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp. 13-41.

³⁹ *Liber Concordiae*, V, cap. 84, f° 112, cit. por DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur.** Une histoire du paradis*, p. 48.

tido en 1206 y fundaba una nueva orden tres años después, con su amor a la pobreza y su rechazo de un mundo corrupto podía desempeñar el papel. Pero en el sur de Francia, un canónigo de la catedral de Osma, Domingo de Guzmán, preconizaba desde 1203 la predicación frente a la herejía y la pobreza como estilo de vida, y fundaba una orden de *praedicatorum*. Mientras tanto, en París, los discípulos del difunto filósofo Amalrico de Bena († c. 1206), guiados por el clérigo Guillermo *aurifaber* —orfebre—, anunciaban una “Edad del Espíritu” y vaticinaban tribulaciones previas⁴⁰.

III

El milenarismo joaquinista

La difusión de las profecías del abad de Fiore se debe a los franciscanos que, a raíz de la canonización de su fundador en 1228, elaboran diversas *Vitae* de éste —la *Vita prima* (c. 1229), la *Legenda ad usum chori* (c. 1232) y el *Memorial* o *Vita secunda* (1246-1247)—⁴¹, al tiempo que producen textos atribuidos a Joaquín, como el *In Heremiam* (c. 1243-1248) y el *In Isaiam* (c. 1250), asociando así estrechamente ambos fundadores⁴². Alrededor de 1250, tanto el Ministro de la orden de los Menores, Juan de Parma, como Hugo de Digne consideran que son efectivamente los franciscanos los elegidos para llevar a cabo la *renovatio* de la Iglesia. Los desconocidos autores del *In Heremiam* y del *In Isaiam* critican la Iglesia y el emperador, y otorgan a los Mendicantes el papel de renovadores espirituales del mundo. Dentro de la orden de los Menores, el conflicto entre “conventuales” y “espirituales” está ya abierto.

En 1254, el franciscano Gherardo da Borgo San Donnino publica un *Liber introductorius in Evangelium Aeternum* en el que edita tres tratados del abad de Fiore precedidos por una larga introducción que explica que la transición de la segunda a la tercera edad, iniciada hacia 1200, culminará en 1260 con el advenimiento del Evangelio Eterno y la sustitución de la Iglesia romana por la espiritual de los franciscanos. Una comisión pontificia condena, en 1255, la obra de Gherardo —pero no los escritos de Joaquín—, mientras que, en Arles, un concilio provincial, ocho años después, llega

⁴⁰ DICKSON, Gary: «Joachism and the Amalricians», *Florensia*, I (1987), pp. 35-45.

⁴¹ DALARUN, Jacques: “La Malaventure” de François d’Assise. *Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Éditions Franciscaines, Paris, 2002, pp. 86-89.

⁴² DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur. ** Une histoire du paradis*, pp. 55-56.

hasta condenar la teoría de los tres status del mundo⁴³. Por su parte, el nuevo Ministro de la orden de los Menores, san Buenaventura recibe en 1260 del Capítulo General de Narbona la misión de redactar una nueva *Vita* del fundador; la *Legenda maior*, aprobada en 1263 por el Capítulo General de Pisa, está destinada a reemplazar todas las *Vitae* anteriores, según lo estipula en 1266 el Capítulo General de París que ordena su destrucción⁴⁴.

La violenta reacción del papa y de la jerarquía franciscana podía haberse combinado con la llegada del año 1260 sin que se produjeran el final del segundo *status mundi* y el advenimiento de la Edad del Espíritu para poner fin al milenarismo “joaquinista”. No ocurrió así y, dentro de la gran familia franciscana se desarrolló una corriente “espiritualista” cuyas mayores figuras son probablemente Pedro Juan Olivi (1248-1298), Ubertino da Casale, Angelo Clareno († 1337) y Juan de Rocatallada (c. 1300-1365). Paralelamente, un antiguo novicio franciscano, Gherardo Segarelli, había encabezado en Parma al movimiento de los *Apostolici*, y tras su ejecución en 1300, otro franciscano, *fra* Dolcino levantaba tropas para enfrentarse con la Iglesia corrupta⁴⁵. Calificados como “fratricelos” y considerados herejes⁴⁶, los espirituales fueron perseguidos y quemados por la Inquisición y, en 1326, el papa Juan XXII condenó una serie de proposiciones hechas por Olivi en su *Postilla super Apocalypsim*. Paralelamente, un movimiento de “flagelantes” se inició a partir de la ciudad de Perugia entre finales del siglo XIII y principios del XIV; a través de la flagelación, sus seguidores facilitarían la llegada de la tercera edad⁴⁸.

La corriente milenarista franciscana no acabó con las condenas de Juan XXII. Telesforo da Cosenza y Bartolomeo da Pisa en la segunda mitad del siglo XIV, el cardenal Pedro de Ailly y el reformador Lope de Salazar en el XV son algunas de sus prin-

⁴³ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁴⁴ DALARUN, Jacques: “La Malaventure” de François d’Assise..., pp. 17-18 y 211-235.

⁴⁵ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*, p. 65. GUGLIELMI, Nilda: *Marginalidad en la Edad Media*, 1996, 2ª ed., Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 285-294.

⁴⁶ POU y MARTÍ, José María: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (s. XIII-XV)*, Vich, 1930.

⁴⁷ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*.** *Une histoire du paradis*, pp. 57-63. Sobre los Espirituales, véase en estas Actas el artículo de COLIN, Ivan: «Les Spirituels franciscains: Bilan historiographique et nouvelles perspectives». GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa medieval (siglos XI al XV)», *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, pp. 51-84, en part. pp. 59-61.

⁴⁸ ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary: «La esperanza milenaria de Joaquin de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía», *Florensia*, I (1987), p. 54.

cipales figuras⁴⁹. A través del médico del papa, Arnao de Vilanova (1240-1311), quien, sin ser franciscano, apoyaba las ideas de los Espirituales y difundió el anónimo *Oraculum Cyrilli cum expositione abbatis Joachim*, la filosofía de la historia y las predicciones del abad de Fiore alcanzaron un amplio público. El tema de la lucha final frente al Anticristo, y del periodo de paz y prosperidad bajo el mando de un solo emperador o papa que la seguiría, se hizo extremadamente popular⁵⁰. A finales del siglo XV, el genovés Cristóbal Colón participaba plenamente de las esperanzas milenaristas franciscanas, y el descubrimiento de las Indias occidentales, como después su evangelización por un pequeño grupo de franciscanos llegado en 1524, fueron marcados por esa “mentalidad”⁵¹.

Pero las “profecías” del abad de Fiore se difundieron mucho más allá de los círculos franciscanos. A partir de finales del siglo XIII empezaron a crearse comunidades de laicos conocidos como los “Hermanos del Libre Espiritu” o begardos. El movimiento se desarrolló en el siglo XIV, mayormente a lo largo del Rín, en los Países Bajos, Baviera y el norte de Francia, para luego extenderse hacia el norte y el este, hasta alcanzar el Báltico en el siglo XV, contribuyendo paralelamente a la difusión de textos religiosos en alemán⁵². En el siglo XVI todavía, numerosas comunidades se reclamaban del “libre Espiritu” y profesaban doctrinas heterodoxas. No se trata de un movimiento organizado, jerarquizado, o con una línea doctrinal muy definida. Bajo el apelativo genérico de “hermanos del Libre Espiritu” se encuentran de hecho múltiples formas de resistencia a la ortodoxia, sea política o religiosa.

Algunos textos permiten conocer ciertos puntos del pensamiento de los adeptos del movimiento. En 1310, una tal Margarita Porete fue condenada y quemada en París. Era la autora de una obra titulada *Le Mirouer des simples ames* (“El espejo de las almas sencillas”), en la que describía el camino que lleva el alma a la unión perfecta con su crea-

⁴⁹ ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary: «La esperanza milenaria de Joaquin de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía», *op. cit.*, pp. 56-59. FREITAS de CARVALHO, José Adriano: «Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do seculo XV em Portugal e Espanha», *Carthaginensia*, VII (1991), pp. 127-228.

⁵⁰ ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary: «La esperanza milenaria de Joaquin de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía», *op. cit.*, p. 55. DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*, pp. 62-64.

⁵¹ PHELAN, John Leddy: *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 1956, 2ª ed.: University of California Press, Berkeley, 1970. MILHOU, Alain: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983. ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary: «La esperanza milenaria de Joaquin de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía», *op. cit.*, pp. 59-66.

⁵² COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Paladin Books, London, 4ª ed., 1984, pp. 156-197.

dor. Este texto, aunque no se lo pueda ya considerar como parte de la literatura de los Hermanos del Libre Espíritu, participa sin embargo de un ideal que prescinde de la jerarquía eclesiástica para conseguir la salvación⁵³. En cambio, el *Schwester Katrei* (“Hermana Catalina”), redactado en el siglo XIV en alemán, es una lista de “artículos de fe” encontrada en el siglo XV, así como los interrogatorios llevados a cabo por los inquisidores desde finales del siglo XIII, ponen de relieve la heterogeneidad doctrinal del movimiento⁵⁴.

Según el “catecismo” recitado por una beguina ante su director espiritual a mediados del siglo XIV: «Cuando un hombre ha alcanzado verdaderamente el alto y amplio conocimiento, no está ya obligado a observar las leyes o los mandamientos, porque es uno con Dios. Dios ha creado todas las cosas para servir a esa persona, y todo lo que Dios creó es la propiedad de ese hombre [...] Él tomará de todas las criaturas todo lo que su naturaleza desea y anhela, y no tendrá escrúpulos de conciencia al respecto, ya que todas las cosas creadas le pertenecen [...] Un hombre que todo el cielo sirve, todas las personas y todas las criaturas deben de servirle y obedecerle; y si alguno le desobedece, éste será el único culpable»⁵⁵.

Los adeptos del movimiento afirman que Dios está en todo y que todo acabará volviendo a Dios. Al final de los tiempos, todo volverá a Él, incluida la Trinidad, para fundirse en el Uno. «Eternamente, el hombre es Dios en Dios», «Eternamente, el alma del hombre está en Dios y es Dios», «Toda criatura racional es bendita en su naturaleza» son algunos de los artículos del *credo* de los Hermanos del Libre Espíritu. Aseguraban que, regenerado gracias al conocimiento supremo, el hombre vuelve al estado de perfección anterior al pecado original, y ya no es capaz de pecar. La prueba de la salvación reside entonces en la total ausencia de conciencia y de remordimiento: «Aquel que reconoce que Dios lo hace todo en él, no pecará; porque no debe de atribuirse a sí mismo, sino tan sólo a Dios, todo lo que hace».

Pero no todos los hombres se regeneran y llegan a poseer un “espíritu sutil”; la mayoría de ellos se caracteriza por tener un “espíritu basto”. Éstos, con la creación en su conjunto, deben de someterse y servir a los “de sutil espíritu”, ya que, dicen, del mismo modo que el ciervo utiliza la hierba o el pez el agua, la persona que se ha

⁵³ VAUCHEZ, André: *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Le Seuil, Paris, 1994, pp. 166-167. BERTHO, M.: *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porète. Une vie blessée d'amour*, Paris, 1993. Ver también COHN, Norman: *The Pursuit of the Millenium...*, pp. 183-186.

⁵⁴ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millenium...*, pp. 149 y 163-164.

⁵⁵ SCHMID, Konrad: *Articuli ab... flagellantium Praedicatorum conscripti*, en *Stumpf (MW)*, doc. 3, pp. 24-26, cit. por COHN, Norman: *The Pursuit of the Millenium...*, p. 179.

convertido en Dios debe poder aprovecharse de todas las cosas creadas⁵⁶. De hecho, en algunas comunidades, una estricta jerarquía une al maestro, convertido en Dios, con uno o varios discípulos que le profesan una obediencia absoluta. A cambio de esa obediencia, los discípulos tienen la certidumbre de no pecar más y constituyen los “hermanos”. El monje Martín de Maguncia, que fue condenado y quemado por hereje en Colonia en 1393, nunca renegó de su maestro, Nicolás de Basilea, al que había prometido total obediencia, y del que decía que era un nuevo Cristo, capaz de interpretar los Evangelios mejor que los apóstoles, y cuyos seguidores no podían pecar, hicieran lo que hicieran⁵⁷. El resto de la humanidad, o sea los que no eran maestros o discípulos, no merecían más interés “que un caballo” por parte de los adeptos.

Influidos por el neo-platonismo, convertidos en Dios, devueltos al estado adánico anterior al pecado original, situados por lo tanto por encima de las leyes que rigen la sociedad, algunos Hermanos predicaban y practicaban la desnudez, reflejo de la inocencia primitiva, y la apropiación en común de todo lo necesario o deseado, en particular de las mujeres, creadas para los hermanos del Libre Espíritu «*como las vacas lo han sido para los seres humanos*»⁵⁸. Muchos justificaban el robo, afirmando como el “mesías” Konrad Schmid que fue detenido en 1368 en Erfurt, que «*El hombre verdaderamente libre es rey y señor de toda la creación; todas las cosas le pertenecen y él tiene derecho de usar de ellas como quiera; si alguien intenta impedirselo, el hombre libre puede matarlo y apropiarse de lo suyo*»⁵⁹.

Otros, y a veces los mismos, como la “hermana Catalina” del *Schwester Katrei* que pide a su confesor: «*Vén conmigo, ya soy Dios*», se dedicaban al misticismo. Parte de los adeptos afirmaba que la promiscuidad sexual devuelve a la mujer su virginidad, ya que los actos cometidos por un “espíritu sutil” no son pecaminosos. Una encuesta llevada a cabo en 1411 en Bruselas reveló la existencia de una comunidad secreta de *Homines intelligentiae* que había sido fundada por un tal Aegidius de Leeuwe o Cantor; sus miembros, que buscaban el éxtasis místico, consideraban el acto sexual como “delicia del Paraíso” y como el ascenso hacia ese éxtasis⁶⁰.

⁵⁶ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, pp. 172-178.

⁵⁷ SCHMIDT, Karl: *Nicolaus von Basel*, Viena, 1866, pp. 66-69, cit. por COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, pp. 181-182.

⁵⁸ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, p. 179.

⁵⁹ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, p. 182.

⁶⁰ ALTMAYER, J.J.: *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886, pp. 82-83, cit. por COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, p. 168.

Guillermo de Hildernissen, que dirigía el grupo de los *Homines intelligentiae*, aseguraba además ser el Salvador enviado para empezar la tercera y última edad del mundo. Treinta años antes, en 1381 en Eichstätt, otro adepto de los Hermanos del Libre Espíritu decía ser el Nuevo Adán que establecería la tercera y última edad, edad del paraíso en la tierra, paraíso que duraría hasta ser materialmente llevado a los cielos. A principios del siglo XVI, el grupo de los Libertinos Espirituales afirmaba haber vuelto al estado adánico previo al conocimiento del bien y del mal, y también estar viviendo los últimos tiempos antes de la llegada de otro, nuevo y mejor⁶¹.

Los Hermanos del Libre Espíritu rechazaban cualquier autoridad, en particular la de la Iglesia, primer obstáculo en el camino de la salvación, y seguían a nuevos Mesías o nuevos Cristos. La primera condena que sufrieron fue dada en Maguncia en 1259. El concilio de Vienne en 1311-1312 los condenó solemnemente, mientras que su doctrina lo era en las bulas *Ad nostrum* y *Cum de quibusdam*. En Estrasburgo en 1317 y en Colonia a partir de 1322, la inquisición ordinaria empezó a perseguirlos, y numerosos adeptos del movimiento fueron condenados a lo largo de los dos siglos siguientes por los tribunales eclesiásticos.

Pese a las condenas de los místicos Ruysbroeck (1293-1381) y Suso (1295-1366), del teólogo Juan Gerson (1363-1429), o del reformador Juan Calvino (1509-1564), las doctrinas predicadas por los “apóstoles” del Libre Espíritu seguían atrayendo a numerosos hombres y sobre todo mujeres. El papel de las mujeres en el movimiento fue notable y contribuyó a la profunda desconfianza con la que los obispos y el clero en general miraban a los intentos de vivir en la pobreza y la fraternidad. La comunidad femenina de Schweidnitz en Silesia en 1322, Bloemardinne que murió en Bruselas en 1335, Jeanne Dabenton que fue quemada en París en 1372, y hasta la reina Margarita de Navarra que los protegió hacia 1540 atestiguan el éxito que la predicación tuvo entre mujeres de muy diversas condiciones⁶².

Si bien parte de los franciscanos parece haber interpretado las profecías de Joaquín de Fiore atribuyendo a Francisco de Asís el papel de *praedicator veritatis*, y a la orden de los Menores la misión de facilitar la llegada de la edad del Espíritu en la tierra, los Hermanos del Libre Espíritu se convencieron de que, para los elegidos, esa edad ya había llegado y que se habían superado las normas y las instituciones de la

⁶¹ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, pp. 180-181.

⁶² COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium...*, pp. 166, 167, 169, 170.

segunda edad. Otros optaron por hacer llegar la tercera edad, edad de igualitarismo y puesta en común de todos los bienes, mediante la vía de las armas, considerada como la más segura o necesaria para defenderse.

Influídos por los escritos del teólogo inglés John Wyclif (1324-1384), se sublevaron en 1381 los *lollards*, a los que John Ball solía predicar después de las misas dominicales que: «*las cosas no pueden ir y no irán bien en Inglaterra mientras los bienes no sean comunes, y hasta que no dejen de existir tanto villanos como gentilhombres y hasta que no estemos todos unidos*», o «*Cuando Adán cavaba y Eva hilaba ¿dónde estaba el gentilhombre?*». Wat Tyler, que encabezaba a los rebeldes, presentó al rey el 15 de junio de 1381 una serie de reivindicaciones que incluían la supresión de todas las leyes excepto la que atribuía al pueblo el mantenimiento de la paz, la supresión de la servidumbre, la confiscación y distribución de los bienes eclesiásticos, y la creación de un solo obispo en Inglaterra. Uno de los jefes rebeldes, Jack Straw, a punto de ser ejecutado habría confesado que el propósito de los sublevados era «*hacer desaparecer de la tierra todos los prebendados, obispos, monjes, canónigos, rectores de iglesias. Sólo habrían vivido los mendicantes que bastarían para celebrar los sacramentos*»⁶³.

En Bohemia también, varios predicadores y teólogos, como Jan Milic († 1374) y Matthias de Janov († 1394) criticaban la riqueza de la Iglesia, la simonía, el lujo de las ceremonias, y consideraban que la renovación moral sólo podía venir de un pueblo purificado por el sacramento de la comunión. A pesar de la condena y quema de las obras de Wyclif en 1409 en Praga, el maestro universitario Jan Hus (1369-1415) se hizo el defensor de ellas, difundió las violentas críticas del teólogo inglés contra la jerarquía eclesiástica, se opuso a la venta de indulgencias, y acabó estableciendo una distinción entre “la Iglesia de Cristo”, única verdadera, y la que no era de Cristo, o sea la Iglesia romana a la que negaba cualquier autoridad. Jan Hus fue detenido y quemado en Costanza en 1415. Su muerte y la de su discípulo Jerónimo de Praga el año siguiente provocaron la sublevación de gran parte de la población, animada por múltiples predicadores errantes que anunciaban que sólo se salvarían cinco ciudades y las montañas (Tabor). Hacia 1419-1420, algunos sacerdotes «profetizaron la nueva llegada de Cristo» y pidieron a los “elegidos” que se apartaran de los pecadores, ya que había llegado el tiempo del cas-

⁶³ MOLLAT, Michel & WOLFF, Philippe: *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 160-182. HILTON, Rodney: *Bond Men made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Methuen & Co., London, 1977. GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa medieval (siglos XI al XV)», *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, op. cit., pp. 72-79.

tigo divino, tras el cual se instauraría un reino de felicidad y prosperidad en la tierra⁶⁴. El movimiento husita o taborita fue aplastado en 1421 y 1434, y un compromiso firmado en 1436 permitió el retorno de los últimos husitas en el seno de la Iglesia.

Sin embargo, no fueron éstos los únicos avatares del pensamiento joaquinita en la Europa de finales de la Edad Media. Las esperanzas joaquinitas de un cambio radical en la tierra —el paso de la segunda a la tercera edad— fueron entendidas por algunos como un cambio a la vez político y moral. Si la Iglesia estaba tan corrupta, lo que se necesitaba era un *corrector Ecclesiae*, un enviado de Dios que corrigiera sus errores y devolviera al pueblo el orden y la prosperidad. En su *Opus tertium* de 1267 y el *Compendium studii philosophiae* de 1272, el franciscano Roger Bacon, apoyándose en profecías “de hace cuarenta años”, atribuyó a un papa —el “santo papa universal” de Joaquín de Fiore— el papel de reformador de la Iglesia, que devolvería a ésta su nivel moral, uniría griegos y latinos, convertiría los judíos y los tártaros, vencería a los moros, y renovarían el mundo siendo el único pastor de un único rebaño⁶⁵. A finales del siglo XIII, el cronista franciscano Salimbene y el autor desconocido del *Oraculum Cyrilli* contribuyeron a difundir la idea de un *papa angelicus*, enviado por Dios para establecer en la tierra la edad del Espíritu. Pocos años después, a principios del siglo XIV, un texto anónimo procedente de los círculos “espirituales”, los *Vaticinia de summis pontificibus*, profetizó la sucesión de seis papas después de Bonifacio VIII († 1303), todos humildes y a menudo monjes⁶⁶. Un monje se sustituía así a la orden monástica del abad de Fiore. Para Juan de Rocatallada, que comentó el *Oraculum Cyrilli*, el papa angélico, una vez renovada la Iglesia y vencidos sus enemigos, transferiría su sede a Jerusalén y daría al mundo entero la regla de san Francisco⁶⁷. El romano Cola di Rienzo a mediados del siglo XIV, el franciscano portugués Amadeo da Silva Meneses (1430-1482), el dominico florentino Savonarola a finales del XV son algunos de los que propagaron la idea de una renovación del mundo gracias a un *pastor angelicus*⁶⁸.

⁶⁴ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur. ** Une histoire du paradis*, pp. 103-121. MOLLAT, Michel & WOLFF, Philippe: *Uñas azules, Jacques y Ciampi...*, pp. 218-235.

⁶⁵ BACON, Roger: *Opus tertium*, y *Compendium studii philosophiae*, ed. por J.S. Brewer in *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages. Opera inedita*, London, 1859, pp. 86 y 402; cit. por DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur. ** Une histoire du paradis*, p. 89.

⁶⁶ GRUNDMANN, Herbert: «Die Papstprophetien des Mittelalters», *Archiv für Kulturgeschichte*, 19 (1929), pp. 77-159.

⁶⁷ BIGNAMI-ODIER, Jeanne: *Études sur Jean de Roquetaillade*, Vrin, Paris, 1952, p. 125.

⁶⁸ ADRIANI, Maurilio: *Firenze sacra*, Nardini Editore, Firenze, 1990, pp. 147-177.

Por otra parte, varias profecías circularon en los siglos XIV y XV en Alemania que anunciaban la vuelta del emperador Federico, para someter la Iglesia corrupta, devolver a las viudas y huérfanos lo que les fuera robado, convertir los judíos, y vencer a los paganos. Konrad Schmid, condenado por hereje en 1368, afirmaba a veces ser el propio emperador Federico II revivido⁶⁹. A principios del siglo XV, las profecías de Gamaleón vaticinaron que un *magnus tyrannus* francés usurparía el título imperial y saquearía la Iglesia, pero sería finalmente vencido por un emperador alemán, que establecería el centro de la cristiandad en Maguncia antes de liberar Tierra Santa⁷⁰. En 1488, el astrólogo del emperador Federico III, Johann Lichtenberger publicó una *Prognosticatio* que anunciaba que el emperador de los últimos días sería Maximiliano o su hijo primogénito; al morir Felipe el Hermoso en 1506, y luego Maximiliano en 1519, las esperanzas recayeron en Carlos Quinto, nuevo Carlomagno, que varios textos celebran como el emperador de los últimos días, corrector de la Iglesia y restaurador de la unidad del pueblo cristiano⁷¹.

La esperanza de renovación del mundo puesta en un papa “angélico” era fiel al pensamiento de Joaquín de Fiore. En cambio, la de un emperador “de los últimos días” que llevase el mundo a la edad del Espíritu procede de una tradición más antigua, originada en oriente hacia el siglo VI. Del abad calabrés de finales del siglo XII espíritus inquietos han heredado a lo largo de los siglos siguientes la convicción de vivir tiempos turbados y de tribulaciones, la idea de una edad de felicidad en la tierra todavía por llegar, la espera de un *praedicator veritatis* o de un *universalis sanctus pontifex*. Mezcladas con aspiraciones sociales y económicas que llevan a la crítica virulenta de la Iglesia institucional, a la de la riqueza como fin, y al deseo de precipitar la renovación del mundo, esas ideas y esperanzas propiciaron la aparición de movimientos tan dispares como los Espirituales franciscanos, los flagelantes, los Hermanos del Libre Espíritu, los lolardos o los husitas. En pleno siglo XVI, el molinero Domenico Scandella, conocido como Menocchio, criticaba la Iglesia, su hipocresía, su riqueza y sus privilegios, rechazaba los sacramentos, consideraba al Espíritu Santo como superior a Cristo “que era un hombre”, soñaba con el “Evangelio puro”, afirmaba que Dios es uno y es el mundo, y anhelaba un mundo nuevo, aunque éste no fuera la tercera edad de Joaquín de Fiore; fue condenado y ejecutado por los tribunales eclesiásticos⁷².

⁶⁹ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*.** *Une histoire du paradis*, p. 72.

⁷⁰ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*.** *Une histoire du paradis*, pp. 74-76.

⁷¹ DELUMEAU, Jean: *Mille ans de bonheur*.** *Une histoire du paradis*, pp. 77-80.

⁷² GINZBURG, Carlo: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976.

Del pensamiento joaquinita, la posteridad no retuvo su teología trinitaria y poco se interesó por su análisis del “hombre histórico”. En cambio, su idea de que las tribulaciones vividas no eran más que el anuncio de un futuro esperanzador, o sea la capacidad de la filosofía joaquinita de dar un sentido al caos aparente de la vida cotidiana en épocas de cambios y transformaciones, fueron determinantes. “No hay mal que por bien no venga”: las tribulaciones de hoy presagian la felicidad de mañana. No sólo la aflicción y el sufrimiento tendrán un fin, sino que a éste seguirá un período de beatitud y prosperidad. Y si los males padecidos están fácilmente asimilados a la posesión, a la riqueza y a la opresión que éstas permiten, la edad de perfección tiene que ser una edad “espiritual”. Profetizada por Joaquín de Fiore como consecuencia lógica de una historia humana calcada sobre la Trinidad divina —tres personas divinas, tres edades—, la llegada del paraíso en la tierra necesita sin embargo de la intervención humana. Esa intervención fue la fidelidad al mensaje primitivo de pobreza en el caso de los franciscanos espirituales, la espera de un papa angélico o quizás de un emperador en muchos escritos políticos, el propio saber y la regeneración individual para numerosos hermanos del Libre Espíritu, o la rebelión armada en el caso de los lolardos ingleses y de los taboritas de Bohemia. Pero el futuro anhelado, la felicidad esperada no son en sí novedosos: se trata de un deseo de vuelta a tiempos anteriores —el paraíso de la Biblia, la vida apostólica, el monacato primitivo—, originado por el rechazo de los cambios experimentados, de lo “novedoso” visto como una decadencia o una infidelidad, y hasta de la propia condición humana en su imperfección.

Wyclif y Hus: La reforma heterodoxa

(*Wyclif et Hus: La réforme hétérodoxe*)

Wyclif and Hus: the heterodox reformation

Wyclif eta Hus: Erreforma heterodoxoa)

Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA
Universidad Autónoma de Madrid

Elío & Crimen: n° I (2004), pp. 241-259

Resumen: *Las numerosas iniciativas reformadoras que aparecen en el siglo XIV derivan, a veces, hacia posiciones heterodoxas, como los casos de Wyclif y Hus: acaban negando verdades de la fe, pero, sobre todo, reclaman una radical transformación de la Iglesia. Son la vía de expresión de fuertes tensiones sociales, incluso de carácter nacionalista, que les proporcionan una repercusión y dimensiones que exceden los objetivos iniciales de sus propios creadores; las tensiones que generan muestran su máxima peligrosidad después de la muerte de sus iniciadores.*

Palabras claves: Wyclif, Hus, heterodoxia, husismo, wyclifismo, reforma en la Baja Edad Media

Résumé: *Les nombreuses initiatives de réforme apparues au XIVème siècle détournent, parfois, vers positions heterodoxes; c'est ce qui arrive avec Wyclif et Hus: au but ils nièrent des verités de la foi, mais surtout, ils réclament une radical transformation de l'Église. Ils sont l'occasion de la manifestation de fortes tensions sociales, même nationalistes, qui les dotent d'un réentissement et d'un volume qui vont au-delà des initiaux objectifs de ceux-ci qui les ont formulé; les mouvements que provoquent montrent son plus grand danger après la mort de ses créateurs.*

Mots clés: Wyclif, Hus, hétérodoxie, husisme, wyclifisme, réforme au Bas Moyen Age

Abstract: *The numerous initiatives of reform that arise in century XIV derive, sometimes, towards positions heterodoxas like in the case of Wyclif and Hus: in the end they deny truths of the faith, but, mainly they demand a radical transformation of the Church. The are the from to express the intense social tensions, even of nationalisme character, that to a repercussion and dimension give them that exceed the initial objectives their creators; the tensions that they generate show to their greater danger after the death of their initiators.*

Key words: Wyclif, Hus, heterodoxical, hussite, wyclifise, reform in the late Middle Ages

Laburpena: : *XIV. mendean sortu ziren ekimen erreformatzaile ugariak jarrera heterodoxoetara jo zuten batzuetan, esate baterako, Wyclif eta Husen kasuan: fedearen egia batzuei uko egin zieten, baina, batez ere, Elizaren erabateko eraldaketa eskatu zuten. Gizarteko tentsio bandien adierazpideak dira (batzuk izae-ra nazionalistakoak), eta sortzaileen beraien hasierako helburuak gainditu zituzten ondorioak eta zabalkun-dea izan zuten; sortu zituzten tentsioek sortzaileak hil ondoren eragin zuten arriskurik handiena.*

Giltza-hitzak: Wyclif, Hus, heterodoxia, husismoa, wyclifismoa, Behe Erdi Aroko erreforma

UNA ETAPA DE PROFUNDA ESPIRITUALIDAD, PLAGADA DE INICIATIVAS REFORMADORAS, QUE ALUMBRA MOVIMIENTOS DE NUEVA ESPIRITUALIDAD, como la *devotio moderna*, alimenta también duras críticas a la jerarquía eclesiástica, incluido el Pontificado, y propone nuevas formas de organización eclesiástica radicalmente opuestas a su tradicional constitución. Como en tantas otras ocasiones, junto a las propuestas ortodoxas se abren paso otras que, aunque inicialmente no se propongan una ruptura doctrinal o disciplinaria, concluyen en un ataque a las estructuras eclesiásticas y en la negación de aspectos esenciales del dogma.

La heterodoxia no es, en muchas ocasiones, un campo nítidamente delimitado. Existen una serie de movimientos, como las experiencias de vida común de grupos de laicos, que son plenamente ortodoxos, pero que suscitaron desconfianza de la jerarquía por algunas similitudes con iniciativas heterodoxas, por lo confuso de alguna de sus manifestaciones o, simplemente, por lo novedoso de su modelo de vida. Otros grupos, por sus fines antijerárquicos y por sostener viejas doctrinas heterodoxas, eran contrarios a la fe, pero muy similares a otros ortodoxos, y, a veces, de muy difícil distinción; la infiltración de algunas de sus ideas en grupos ortodoxos hacía todavía más difícil su detección y represión.

Perviven restos heterodoxos de los movimientos que se difundieron en el siglo XIII, y que habían quedado aparentemente extinguidos: es el caso de pequeños grupos de valdenses, o de núcleos, aún más reducidos, de cátaros. Sin embargo, algunos pueden informar movimientos antijerárquicos o de subversión social, y alcanzan cierto protagonismo en las tensiones que enfrentan a Pontífices y Emperadores en la primera mitad del siglo XIV. Es el caso de algunos *espirituales* franciscanos que hallaron en el milenarismo *joaquinita* un modo de expresión, o los *apostólicos* de Gerardo Segarelli y Fra Dolcino de Novara, lanzados a la acción subversiva. La mayor parte de los *espirituales* serán absorbidos, con más o menos dificultades, en el seno de la Orden franciscana, pero algunos sectores de ellos, los *fratricelli*, serán una fuerza bastante activa, sobre todo en Italia; impulsados por las tensiones que crea el Cisma, sobreviven hasta bien entrado el siglo XV, e incrementan las dificultades para la solución de las últimas consecuencias de la división de la Iglesia.

Sin embargo, los más graves problemas de heterodoxia en la Baja Edad Media derivan no de corrientes de pensamiento que atacan la ortodoxia de la fe, sino de demandas reformadoras que exigen una radical transformación de la Iglesia y proponen un verdadero modelo alternativo; asociados a complejas tensiones sociales, inclu-

so a problemas de carácter *nacional*, adquirieron una peligrosa dimensión, a pesar de su carácter local. Son los movimientos encabezados por John Wyclif y Juan Hus; en ambos casos, las tensiones que generan sus propuestas alcanzan el máximo de peligrosidad después de la muerte de sus iniciadores.

I

John Wyclif

Nace Wyclif en Hippiswell, en el condado de York, hacia 1324. Cursa estudios en Oxford, se ordena sacerdote y recibe varios beneficios eclesiásticos, en los que no residió nunca; vinculado siempre a su Universidad obtendrá en ella el grado de doctor en Teología, en 1372.

La gran influencia que obtuvieron sus ideas, se debe, más que a su contenido teológico, a veces extremadamente oscuro, a la tensa situación social de la Inglaterra de su época, a las complejas circunstancias creadas por el enfrentamiento franco-inglés y, muy especialmente, a las tensiones de la monarquía inglesa con el Pontificado y a la situación creada por el Cisma. Todas las monarquías de la época viven graves dificultades con el Pontificado en razón de la provisión de cargos eclesiásticos, asunto que alimenta las más diversas críticas contra la jerarquía; en el caso de Inglaterra, la posición claramente pro-francesa del Pontificado aviñonés incrementa la dureza de los enfrentamientos y la violencia de las críticas. Los grandes proyectos políticos de Juan de Gante, duque de Lancaster, aspirante al trono castellano, que se veían favorecidos por las ideas de Wyclif, convierten al poderoso noble en su gran protector y potencian la difusión y alcance de las doctrinas de éste.

Durante los primeros años de su producción escrita, desde 1360, no se conoce ninguna reacción adversa a su doctrina, aunque es posible hallar afirmaciones, al menos confusas, cuyo desarrollo contiene netos errores; se ocupa de temas filosóficos y teológicos, en particular de la predestinación, dentro de un agustinismo radical, que anuncia algunos problemas futuros. Lo mismo podríamos decir de sus amplios trabajos sobre la Sagrada Escritura y de su tratado *De veritate Sacrae Scripturae*, que, no obstante, le valieron el título de *doctor evangelicus*. En esta obra se desliza la idea de que la Iglesia jerárquica podía inducir a errores en la interpretación de la Escritura; más adelante, en *De potestate papae*, enlazando con el concepto de *justos*, que desarrolla en otras

obras, recomendará la directa lectura de la Escritura por los justos sin la mediación de los sacerdotes.

La situación cambia radicalmente en 1374, al plantearse en toda su dureza las diferencias entre Eduardo III y Gregorio XI sobre la provisión de beneficios eclesiásticos y la reclamación por el Papa del tributo al que, en su momento, se comprometiera Juan sin Tierra. Con objeto de examinar las prerrogativas regias en esa cuestión, contenidas en los *Estatutos de Provisores y de Praemunire*, se reunían representantes pontificios con los del monarca inglés, entre los que se hallaba John Wyclif, que destaca por la contundencia de sus afirmaciones, recogidas en una *Determinatio* redactada a modo de pieza teatral.

Los argumentos que en estas sesiones utiliza para criticar el poder pontificio y la administración de los bienes de la Iglesia, inspiran sus obras *De dominio divino*, *De civili dominio*, de 1376 y *De officio regis*, escrito en torno a 1378. Entre las más importantes afirmaciones se hallan que el *regnum* no admite carencias internas ni ingerencias externas que anularían la plenitud de la soberanía; que la disciplina eclesiástica es de naturaleza espiritual, carece de efectos temporales y debe ser ejercida según los criterios que dicta la caridad; en fin, que el pontífice puede equivocarse en los asuntos temporales, como cualquier mortal, y, por tanto, ha de ser juzgado de acuerdo con las leyes temporales.

Para Wyclif, sólo Dios, creador del Universo, tiene dominio sobre el mismo; el hombre solo posee legítimamente los bienes en función de la adecuación de su voluntad a la Dios, de modo que sólo los justos poseen legítimamente bienes. El pecado original ha dañado radicalmente al hombre de modo que no puede merecer la gracia, que está predeterminada para los justos; ese daño en la naturaleza del hombre, que le inclina al mal, hace necesaria la ley civil, a la que están sujetos tanto los clérigos como los laicos.

En *De Ecclesia*, define a la Iglesia como el conjunto de los predestinados, los justos, frente a los réprobos, abocados a la condenación eterna. La jerarquía eclesiástica es necesaria para la administración de los sacramentos, pero no tiene autoridad por el hecho de ser jerarquía, ni por sí misma derecho de propiedad temporal, ya que sus miembros pueden no formar parte de los predestinados. De este modo, no solo se ponía en tela de juicio el poder del Pontificado, sino que se abría paso a la injerencia del poder civil en los asuntos estrictamente eclesiásticos.

Carecemos de constancia cierta para saber quien pertenece al grupo de los que se salvarán, que son los que únicamente integran la Iglesia; sin embargo, es posible aventurar un juicio moral para saber, por sus frutos de gracia, donde se halla la verdadera Iglesia. La contraposición, frecuente en todos los reformadores, de una primitiva iglesia, pobre y perseguida, fiel a los ideales del Evangelio, y la de su época, en su opinión, rica y poderosa, dominada por el deseo de incrementar su poder y posesiones, le lleva a conclusiones claras sobre la situación del momento y, en coherencia con su doctrina sobre los *justos*, la ilegitimidad con la que la jerarquía detenta propiedades, ya que no obrando por fines espirituales, no se halla entre el número de los justos.

Aunque en sus primeros escritos se muestra, en cierto modo, respetuoso con la jerarquía, en particular con el Romano Pontífice, el Cisma, y las escandalosas situaciones que genera, le llevan a posiciones cada vez más críticas, progresivamente más irreconciliables con la ortodoxia: niega la jerarquía episcopal, como no evangélica, y afirma la plenitud del sacerdocio en cualquier presbítero, facultado por ello para otorgar a otro el sacerdocio; llegará a afirmar que el Pontificado es una institución *maldita*, nociva para la vida de la Iglesia.

Mayor distancia respecto a la ortodoxia señala su doctrina sobre los sacramentos, que es el punto de llegada de sus postulados sobre la predestinación. Incapaz de merecer, el hombre justificado por la gracia, no precisa de los sacramentos. A lo sumo concede a éstos un valor simbólico; por ejemplo la penitencia, en la que considera más importante la contrición del pecador que su carácter de tribunal divino y que el cumplimiento de la penitencia impuesta. Por las mismas razones es contrario a las indulgencias, cuyo doctrina criticó con dureza. En *De Eucaristía* sostiene una oscura doctrina de la *remanencia*, que viene a admitir la presencia únicamente simbólica de Cristo en las especies consagradas, lo que simplemente viene a negar el dogma de la transustanciación.

A medida que trascurren los años, en un proceso sostenido, las afirmaciones de Wyclif adquieren un tono más radical y sus doctrinas, abiertamente heterodoxas, hacen casi imposible una rectificación. Sus *Dialogus* y *Trialogus* recogen el resultado final de sus postulados: negación de la transustanciación, del carácter sacrificial de la Misa, del valor de los sacramentos, en particular los de la Penitencia y la Eucaristía, y de la capacidad del hombre para merecer y de la Iglesia para poseer legítimamente bienes y para enseñar.

Las ideas expuestas por Wyclif causaron preocupación muy pronto. En febrero de 1377 fue interrogado ante el obispo de Londres, Guillermo de Courtenay, en relación con 19 proposiciones extraídas del *De civili dominio*. En mayo de este año, Gregorio XI condenaba varias de esas proposiciones en sendas bulas dirigidas a Eduardo III, a los obispos del reino y al claustro de la Universidad de Oxford, recordando la similitud que guardaban con las tesis de Marsilio de Padua; en ambos casos, la protección del duque de Lancaster, y la grave situación del reino, amenazado incluso de invasión, impidieron cualquier consecuencia negativa para Wyclif. Al año siguiente, sus doctrinas fueron nuevamente examinadas ante una reunión de obispos en Lambeth; no se pronunció sentencia alguna, de nuevo gracias a la intervención del duque de Lancaster, pero Wyclif hubo de matizar algunas de las afirmaciones contenidas en las proposiciones examinadas.

En la primavera de 1381 estalla en Inglaterra una dura insurrección popular que ensombrece más aún el duro panorama de comienzos del reinado de Ricardo II; es un acontecimiento similar a otros producidos en toda Francia y Flandes, en todos los casos como acciones contra la presión fiscal. La causa próxima de la sublevación inglesa es la creación de un impuesto especial por cabeza, *poll tax*; se trata de una medida sumamente impopular, aunque insuficiente para explicar la profundidad y amplitud del movimiento. Hay que considerar otras razones de tipo político, como el evidente retroceso de Inglaterra respecto a su situación en 1360, en el momento de la firma de la paz de Brétigny, o sociales, como el endurecimiento de la situación del campesinado y de los obreros de las ciudades.

Para entender correctamente la revuelta hay que tener en cuenta las encendidas predicaciones de un clérigo, John Ball, cuyo igualitarismo basado en la Biblia, se decía inspirado en las doctrinas de Wyclif; desde luego el fogoso predicador manejó hábilmente las ideas de Wyclif sobre la propiedad y sobre la justicia de desposeer por la fuerza a quienes detentan los bienes. El entusiasmo con que el bajo clero, que comparte problemas con los sectores más humildes de la sociedad, se sumó a la revuelta añadió un matiz antijerárquico al movimiento de subversión social: la destrucción de residencias señoriales y palacios episcopales, y la quema de archivos fueron hechos habituales en la revuelta.

El levantamiento se inicia a finales de mayo de 1381, y se generaliza inmediatamente en Essex y Kent; cuenta con un jefe nato, Wat Tyler, buen orador y dotado de

autoridad. Los sublevados se hacen dueños de Canterbury y de Londres e imponen sus condiciones al Rey, aunque eso supone prácticamente el fin de la revuelta. Aunque se producen otros movimientos de menor importancia, a lo largo del verano, antes de concluir el año ha cesado todo movimiento.

La rapidez con que el movimiento queda desactivado no modifica la peligrosidad que ha mostrado ni disminuye la alarma que ha generado. Aunque Wyclif no participó en la revuelta y la desautorizó abiertamente, fue para muchos una advertencia de la peligrosidad de sus ideas. La opinión general le reconoció como inspirador de los predicadores ambulantes, *sacerdotes pobres*, *poor priests* o *lollardos*, que jugaron un destacado papel en la gestación y desarrollo de la recién finalizada revuelta y de las que conmoverán a Inglaterra en 1414 y 1431. Sin duda no fue él su organizador, pero estos sacerdotes utilizarán muchos argumentos wyclefitas en su predicación contra la jerarquía y el pontificado, y en demanda de reforma, y se considerarán a sí mismos difusores de su doctrina. Ese convencimiento general hace que sea designada como *Biblia de lollardos* la traducción de la Vulgata a idioma vulgar promovida por Wyclif.

En mayo de 1382, el nuevo arzobispo de Canterbury, Guillermo de Courtenay, el mismo que cinco años atrás, siendo obispo de Londres, examinara sus proposiciones, sucesor de Simón Sudbury, asesinado por los revoltosos, reunía un concilio provincial, en el convento de los dominicos, los grandes enemigos de Wyclif, para examinar su obra.

En tan dramáticas circunstancias, y en ambiente tan hostil, fueron halladas 24 proposiciones heréticas o erróneas y condenadas como tales; la pérdida de favor en la corte favoreció también el desarrollo de los acontecimientos. En noviembre de este año, un sínodo reunido en Oxford se sumaba a la condena y la Universidad le retiraba la licencia para seguir enseñando. Se trasladó a su parroquia de Lutterworth donde vivió hasta su muerte, en 1384. Durante este tiempo, en que escribió alguna de sus obras más importantes, fue citado por Urbano VI, al que respondió en tono de insubmisión, ratificada en un opúsculo, *De citationibus frivolis*, cuyo título es significativo de su contenido.

Sus doctrinas, que alcanzaron una gran difusión tras su muerte, aunque en ocasiones fuertemente distorsionadas, fueron también duramente perseguidas al mismo tiempo que eran reprimidos los lollardos. En 1397, el nuevo arzobispo de Canterbury, Tomás Arundel, convocaba un nuevo concilio provincial que, nuevamente, analiza-

ba los escritos de Wyclif, en particular los no comprendidos en la condena de 1382; en él se condenaban 18 nuevas proposiciones tomadas del *Trialogus*. Este mismo arzobispo, en 1411, redactaba una relación de 267 afirmaciones falsas de Wyclif, que remitía al Pontificado para su condena.

Las doctrinas de Wyclif fueron también perseguidas en Bohemia, donde mayor difusión alcanzaron, ya que, como veremos, Juan Hus pasó por ser un discípulo del maestro de Oxford. En Praga, en mayo de 1403, el maestro de origen alemán, Juan Hübner, logró que fueran condenadas las 24 proposiciones ya condenadas por el sínodo de Oxford de 1382, además de otras 21 por él recogidas como erróneas; es una iniciativa que, además del contenido doctrinal de dichas proposiciones, debe ser entendida en el contexto de las tensiones entre la *nación alemana* y la *nación checa* en el seno de aquella Universidad. En 1411 se ratificó la condena de esas 45 proposiciones, a las que se sumaron otras siete más.

También el Pontificado romano se pronunció sobre la obra de Wyclif. En cumplimiento de las disposiciones del concilio de Pisa, Juan XXIII convocó un concilio en Roma; la apertura oficial tuvo lugar el 14 de abril de 1412, pero la asamblea languideció durante todo ese año por la lenta incorporación de los representantes de las naciones de la obediencia. Celebró una única sesión solemne, el 10 de febrero de 1413; en ella, como un gesto reformador, se condenaban todos los escritos de Wyclif, especialmente el *Dialogus* y el *Trialogus*, y se señalaba plazo de comparecencia para quien quisiera defenderlos ante la Curia.

El Concilio de Constanza examina en sus primeras sesiones, durante la ausencia del emperador Segismundo, la doctrina de Juan Hus y la obra de Wyclif. En mayo de 1415, como prólogo al juicio y condena de Hus, el concilio condenó las 45 proposiciones ya condenadas en Praga y comenzó a estudiar la serie de proposiciones denunciadas desde Oxford. Coincidiendo con la ejecución de Hus, el concilio ratificaba la condena contra la obra de Wyclif dictada por el concilio de Roma de 1413.

Antes de clausurar el concilio, en cuyo seno había sido elegido, Martín V ratificó la condena contra Wyclif; una bula de 22 de febrero de 1418 incluía una relación de 39 cuestiones a que deberían responder aquellos a quienes se considerase sospechosos de defender ideas heréticas. En varias ocasiones exigió la destrucción de las obras de Wyclif; en 1427 cumpliendo las órdenes recibidas, el obispo de Lincoln ordenó la exhumación y quema de los restos de Wyclif.

II

Juan Hus

El clero checo del último tercio del siglo XIV no ofrecía un panorama demasiado favorable; incurría en una serie de defectos, falta de vocación e instrucción, concubinario y simoníaco, muy similares a los de otros lugares de la Cristiandad del momento. No obstante, es posible afirmar que la situación era mucho mejor que en otros territorios porque en Bohemia se había iniciado la reforma, desde mediados de ese siglo, y la jerarquía se hallaba seriamente comprometida en esa tarea. Sin embargo, las propuestas heterodoxas iban a alcanzar aquí una gran profundidad y desarrollo y, sobre todo, una extraordinaria gravedad y duración cuya explicación se halla en el antagonismo entre germanos y eslavos que se vive, de modo especial en la Universidad de Praga; el Cisma tendrá también aquí una notable y perversa influencia.

Durante el reinado de Carlos IV, tan decisivamente innovador, se había iniciado una tarea reformadora cuyo objetivo era la elevación del nivel moral del clero y del pueblo y lograr una mayor proximidad de éste a los sacramentos y un más profundo conocimiento de la doctrina. Uno de los más interesantes grupos reformadores se formó en torno al arzobispado de Praga; en 1391, con el apoyo de Carlos IV y del arzobispo, un grupo de nobles funda la capilla de Belén, destinada a reunir a un grupo de predicadores que constituyen el germen de la pretendida reforma.

Estos predicadores utilizarán el checo como medio para lograr una mayor proximidad del pueblo a las verdades de la fe, y también como expresión de un innegable nacionalismo. Defienden una reforma a fondo de la Iglesia, reclaman una vuelta a la *primitiva Iglesia* y señalan a la jerarquía eclesiástica y la posesión de bienes como responsables de la mala situación: en su opinión, es preciso desmontar parte considerable de la primera y el abandono de los segundos. Junto a las críticas, a veces muy severas, contra la jerarquía, se deslizan también en este grupo algunas ideas heréticas, como la negación de la comunión de los santos o de la transubstanciación.

En 1402 era aceptado entre los predicadores de la capilla de Belén Juan Hus. Había nacido en 1369; estudiante en la Universidad de Praga, obtuvo el título de *magister* en la Facultad de *Artes*. Más moralista que teólogo, se mostró desde muy pronto partidario de la reforma y fustigó con dureza los defectos del clero. Sus predicaciones recuerdan en muchos aspectos ideas propias de la *devotio moderna*, aunque en ellas

se deslizan algunos conceptos heterodoxos, como la consideración de que la verdadera Iglesia está únicamente integrada por los predestinados: para muchos de quienes le escuchan, estas propuestas tenían una indiscutible filiación con el pensamiento de Wyclif, aunque Hus siempre negó ser discípulo del reformador inglés; no obstante, es el tono inflamado de sus críticas, muchas veces más inoportuno que su contenido, el responsable de muchos de sus futuros problemas.

La fuerte rivalidad entre germanos y checos, que domina el ambiente de la Universidad de Praga será, además, decisivo en el desarrollo de los acontecimientos. La Universidad está organizada en cuatro *naciones*, que agrupan por su origen a los estudiantes, y también a los maestros. Los alemanes dominan tres de las naciones: bávara, sajona y polaca; aunque la *nación* checa era numéricamente superior a las otras tres en conjunto, la elección de cargos y la toma de decisiones por *naciones* daba siempre el control de la Universidad a la minoría no checa.

La difusión de las ideas de Wyclif causó preocupación en la Universidad y en el arzobispado, que pidió al claustro de la Universidad un estudio sobre las obras de aquél, entresacando las afirmaciones contrarias a la fe que pudieran contener. Fue un maestro alemán, Juan Hübner, el encargado de realizar dicho estudio; a propuesta suya, en mayo de 1403, las tres *naciones alemanas* de la Universidad de Praga condenaron 45 proposiciones heréticas y decidieron la prohibición de todas las obras de Wyclif. El sistema de votación por naciones hizo que la decisión se impusiera sobre la opinión mayoritaria de la *nación* checa que unánimemente defendió la ortodoxia del conjunto de la obra del pensador inglés.

En esta ocasión Hus actuó como verdadero defensor de Wyclif, no porque compartiese la heterodoxia de alguna de sus afirmaciones, sino porque, en su opinión, se imputaban al maestro inglés ideas que, en realidad, nunca había defendido. Sus intervenciones, fogosas como siempre, convencieron a todos de que el maestro checo era el más directo discípulo del inglés. Es un acontecimiento que conviene tener presente porque será decisivo en el desarrollo de ulteriores acontecimientos. La disputa fue ocasión de que se planteara abiertamente la verdadera cuestión: el hecho de que la Universidad de Praga estuviera gobernada por la minoría alemana.

Esa explosiva situación se complica más aún con la evolución del Cisma y por la delicada situación política que, desde hace unos años vive el Imperio. En efecto, desde 1400, hasta 1411, el Imperio cuenta simultáneamente con tres Reyes de Romanos,

Roberto de Baviera (desde 1410, muerto Roberto, Jost de Moravia), Segismundo y Venceslao, hecho que amenaza con romper la vinculación de Bohemia al Imperio. Esta situación tiene un estrecho paralelismo con el momento que vive la Iglesia: en mayo de 1408, desaparecía la posibilidad de una entrevista entre Gregorio XII y Benedicto XIII y, con ello, la viabilidad de la *via compromissi* para la solución del Cisma; los cardenales se apartaban de ambos Pontífices e iniciaban de modo irregular la *via conciliar*, cuyo resultado sería la elección de Alejandro V (26 de junio de 1409) y, en esencia, la conversión en tricéfalo de un cisma bicéfalo, que repercute inmediatamente en el Imperio, en particular en la cuestión checa.

Venceslao había apoyado la celebración del concilio de Pisa, tratando de obtener un reconocimiento como Rey de Romanos por la Asamblea; pero, cuando pretendió obtener el apoyo de la Universidad de Praga a su postura, se hicieron nuevamente visibles las hondas divisiones que minaban su estructura: las *naciones* bávara, sajona y polaca reiteraron su fidelidad a Gregorio XII y se negaron a la sustracción de obediencia; la *nación* checa, por el contrario, secundando los deseos del monarca, se inclinó a favor de la propuesta y al reconocimiento de la obra que el concilio iba a realizar.

Para evitar ulteriores problemas, probablemente por inspiración de Hus, decidió Venceslao resolver definitivamente la situación de la Universidad, alterando esencialmente el peso de cada *nación* en su gobierno. Mediante el decreto de Kutná Hora, de 18 de enero de 1409, ordenó que, en lo sucesivo, la nación checa tendría tres votos en la Universidad, mientras las otras tres tendrían conjuntamente un solo voto. Casi inmediatamente Juan Hus se convirtió en rector de la Universidad.

Lógicamente, no planteó problema alguno el reconocimiento de Alejandro V, elegido en Pisa el 26 de junio de 1409, pero enseguida se hizo visible la ruptura de la Universidad: la mayor parte de los maestros alemanes comienzan a abandonarla alegando razones de conciencia, en concreto su postura contra las doctrinas de Wyclif, bien vistas por los maestros checos y en particular, dicen, por Hus. Las noticias difundidas por estos maestros acerca del rector de la Universidad, al que presentan como el más peligroso de los herejes, serán decisivas para articular las acusaciones contra él en su proceso ante el Concilio de Constanza.

Sin embargo, Hus es un predicador más bien tradicional, un reformador con más deseos de lograr la conversión que de penetrar en cuestiones doctrinales; es su lenguaje, más que su doctrina, lo que causa escándalo acerca de su predicación. Desde

luego conoce muy bien las doctrinas de Wyclif, al que admira como reformador y filósofo, pero al que no sigue como teólogo, a pesar de lo cual son evidentes numerosos paralelismos entre ambos. No defendió nunca las tesis de Wyclif contra la transubstanciación, como puede verse en su tratado *De corpore Christi*, ni contra las prácticas externas de piedad, ni rehusó nunca la capacidad de los presbíteros o prelados indignos de administrar los sacramentos. Más confusa es su concepción de la Iglesia, expuesta en su *De Ecclesia*, o del Pontificado, al que no considera como la piedra angular de la Iglesia.

Hus se enfrentó con el arzobispo de Praga, Sbinco Zbynek, cuando éste decidió luchar contra las ideas de Wyclif y exigió la condenación de los 45 artículos; ante la oposición de Hus, el arzobispo prohibió la predicación en las capillas privadas, medida especialmente dirigida contra la capilla de Belén, que suscita entre sus predicadores reacciones adversas contra Hus al que consideran responsable de la situación por su vehemencia verbal.

En lugar de buscar una aproximación, el predicador apeló a la multitud, pulsando peligrosos resortes sociales, y desencadenó un ambiente de guerra civil. En febrero de 1411 se pronunció la sentencia de excomunión contra Hus y, enseguida, el entredicho contra la ciudad de Praga. Intervino Venceslao tratando de lograr un apaciguamiento, sin éxito; además, en la primavera de 1412, Juan XXIII ordenaba la predicación de la Cruzada contra Ladislao de Nápoles y ofrecía indulgencias a quien le ayudara en la lucha contra el monarca napolitano; su destronamiento permitiría al Pontífice el control de Italia y el desplazamiento de su oponente, Gregorio XII.

Parecía un retorno a la *vía facti*, propia de los primeros tiempos del Cisma, pero, en realidad, una vez que Luis de Anjou había renunciado (agosto de 1411) a la conquista del reino de Nápoles, el Papa únicamente pretendía forzar a Ladislao a una negociación. Efectivamente alcanzaron un acuerdo, en junio de 1412, aunque no se hizo público hasta octubre de ese año, que suponía el reconocimiento del Pontífice pisano por el rey de Nápoles, hasta ese momento único soporte de Gregorio XII.

Esos acontecimientos provocaron en Hus una violenta conmoción y una durísima predicación contra las indulgencias y una campaña contra el Pontífice, llena de excesos verbales, en las que se deslizan las primeras afirmaciones netamente heterodoxas: el Papado, cuya misión se apoya en las virtudes morales de quien lo encarna y no en un determinado armazón institucional, no es una institución necesaria para la

vida de la Iglesia, es falible, y puede llegar a ser incluso nocivo, si carece de aquellas virtudes; las indulgencias son un negocio criminal.

Probablemente sin pretenderlo Hus aparecía como la más acabada expresión del wyclifismo, cabeza del nacionalismo checo, y abanderado de la tensión social que se vivía en Bohemia. Durante la predicación de la Cruzada se produjeron en Praga graves incidentes, en el curso de los cuales fueron detenidos y ejecutados tres jóvenes, inmediatamente considerados mártires, también por el propio Hus después de algunas vacilaciones. Estos acontecimientos le enajenaron el apoyo, incluso, de aquellos predicadores, sinceramente reformadores, que estaban contra el abuso de las indulgencias, pero también contra los excesos a que se había llegado. Reiterada la excomunión contra él, Hus se vio obligado a abandonar Praga en diciembre de 1412.

Durante dos años de destierro, decisivos en la trayectoria vital de Hus, se dedicó a poner por escrito sus ideas; escribe, entre otras obras, *De Ecclesia*, su tratado más polémico; concibe a la verdadera Iglesia como una comunidad de predestinados, critica abiertamente sus estructuras jerárquicas y pone en tela de juicio la obediencia a las autoridades del momento. Este escrito, del que se recogieron las más importantes acusaciones en su proceso, le valió numerosas críticas de algunos de sus anteriores partidarios con los que se fue enfrentando en un tono progresivamente más áspero.

En diciembre de 1413, Juan XXIII, muy presionado por Segismundo, rey de Romanos, convocaba el concilio que habría de celebrarse en Constanza. El monarca esperaba lograr del concilio la solución de los problemas políticos y religiosos que debilitaban el flanco oriental del Imperio, precisamente la frontera en que éste se estaba enfrentando a una casi insoportable presión turca.

La tensión en Bohemia constituía uno de los más graves problemas que afectaban a la zona. Por eso Segismundo invitó a Juan Hus a acudir al Concilio, con salvoconducto imperial; éste aceptó porque deseaba ser oído por la Asamblea y confiaba en hacer que fueran atendidas sus razones: además de la protección imperial contaba con la benevolencia de Juan XXIII, a pesar de lo dudoso de algunas de sus afirmaciones y de que sus ideas sobre el Primado le parecían radicalmente inaceptables.

Hus halló un clima sumamente adverso en Constanza; el grupo de conciliaristas que dominaba la recién inaugurada Asamblea, que enseguida comienza a actuar con métodos asamblearios, tenía sumo interés en mostrar que sus ideas sobre reforma eran nítidamente diferentes de las del maestro checo: probablemente no es exagerado

decir que su condena estaba decidida de antemano. Sin escucharle, el día 28 de noviembre se decretó su prisión, a pesar del salvoconducto imperial con que contaba: Segismundo, que llega a Constanza el día 24 de diciembre, no hizo nada por resolver la situación. La huida de Constanza de Juan XXIII, en la noche del 20 al 21 de marzo de 1415, fue otro acontecimiento negativo para el prisionero porque alentaba a los conciliaristas más radicales. El 29 de mayo de ese año fue leída la sentencia de deposición contra el papa de la obediencia pisana; el concilio se disponía a abordar el proceso contra Hus.

El juicio fue muy breve; tuvo lugar entre los días 5 y 8 de junio de 1415. Ante las acusaciones que se le hacen respecto a su doctrina, Hus pidió que se le demostrasen sus errores con argumentos basados en la Sagrada Escritura: era tanto como negar el Magisterio de la Iglesia. Se le exigió la retractación de sus ideas a lo que se negó, no porque no estuviese dispuesto a abandonar el error, sino porque no las consideraba heréticas, ni se le había demostrado tal extremo.

Fue condenado a la hoguera y ejecutado a las afueras de la ciudad, el 6 de julio de 1415. Dos días antes se había presentado ante el Concilio la renuncia de Gregorio XII a su dignidad: la maquinaria conciliar proseguía con paso firme el cumplimiento de sus objetivos.

III

El movimiento husita

La terrible muerte de Hus marca el comienzo de la revolución husita e impide la solución de la tensión social en Bohemia, que se ve incrementada por la pasividad absoluta de los últimos años del gobierno de Venceslao. El inicio de la revolución tiene lugar el 30 de julio de 1419: la muchedumbre asaltó la casa consistorial de Praga, defenestró a las autoridades municipales, liberó a varios presos acusados de husitas, y tomó el poder en la ciudad.

La muerte de Venceslao (16 de agosto de 1419) y la reclamación del trono checo por Segismundo complica más aún el panorama político: la nobleza le apoya abiertamente; la pequeña nobleza, la burguesía y los sectores sociales desfavorecidos se oponen a sus pretensiones. Se trata de un heterogéneo movimiento dividido por profundas diferencias sociales, políticas, incluso dogmáticas.

El sector más moderado —pequeña nobleza, burguesía, maestros universitarios— son partidarios de la negociación; desde el punto de vista de la reforma su principal demanda es la aceptación de la comunión bajo las dos especies, el pan y el vino, (sub utraque), razón por la que fueron llamados *utraquistas*, también calicistas, porque el cáliz era su emblema, y *pragueses*, por ser un grupo esencialmente urbano, en particular de la capital.

Los sectores más radicales reclamaban una revolución en profundidad; éstos son los que proporcionan los grupos de aguerridos combatientes y los jefes militares más destacados. Fueron conocidos como *taboritas*, por la nueva ciudad por ellos fundada, Tábor, símbolo viviente de la nueva sociedad que pretendían construir. Existían dentro del movimiento otros sectores aún más radicales, opuestos a toda forma litúrgica y defensores de una vida totalmente comunitaria, entre los que se difundieron doctrinas milenaristas; fueron eliminados por los propios *taboritas*.

Segismundo decidió el empleo de la fuerza contra los husitas como primera solución; sólo consiguió con ello que un movimiento tan dividido lograra la unidad en torno a un programa único, los *Cuatro artículos de Praga*: predicación en checo; comunión bajo las dos especies para todos los fieles; desaparición de la distinción entre clérigos y laicos, y de la propiedad eclesiástica; y castigo de los pecados públicos por las autoridades temporales.

Por lo demás el ejército cruzado dirigido por Segismundo fue derrotado (14 de julio de 1420) por un ejército husita dirigido por Juan Zizka; la misma suerte corrieron otras dos cruzadas que se sucedieron en los años inmediatos, 1421 y 1422. Las purgas internas y la desaparición de Zizka, en 1424, agrietaron en parte la unidad del movimiento, pero, en 1427, el ejército husita se imponía a otra expedición mandada contra ellos; en los años inmediatos los husitas protagonizaron expediciones con éxito en Austria, Silesia, Sajonia y Turingia.

Fracasada a causa de las exigencias husitas una negociación, en Breslau, en 1429, el último intento de solución militar fue una nueva cruzada, dirigida por el cardenal Julián Cesarini, en ese momento nombrado ya presidente del concilio que iba a celebrarse en Basilea; el resultado fue más desastroso para los cruzados que lo había sido en ocasiones anteriores, pero el cardenal pudo conocer directamente la situación checa y entrar en contacto con los sectores más dialogantes del husismo. La solución negociada era posible y el concilio el marco adecuado para abordarla.

Las negociaciones fueron muy difíciles, tanto por las diferencias entre las partes y la división interna de los husitas como por el recuerdo de la muerte de Hus y las tensiones entre el Papa y el concilio. Los contactos se mantuvieron de modo intenso durante todo el año 1433; con enormes resistencias por parte de los sectores más radicales de ambas partes, se llegó a un acuerdo, los *Compactata de Praga*, el 11 de noviembre de 1433: prueba de las dificultades a que se enfrentaba es que habrían de pasar casi tres años antes de su publicación. Se volvía a la unidad eclesiástica, con anulación de sentencias, y se aceptaban esencialmente los *Cuatro artículos de Praga*, aunque con matizaciones esenciales.

Se aceptaba la comunión bajo ambas especies, en Bohemia, pero a solicitud de los fieles que tuvieran una edad adecuada, y con la expresa aceptación de la doctrina católica que afirma la presencia íntegra de Cristo en cualquiera de las dos especies. Aún así todo se remitía a una ulterior discusión en el concilio. La corrección de los pecados públicos se haría por quien tenga jurisdicción, nada se decía de la autoridad temporal, de acuerdo con la Ley de Dios y la doctrina de los Santos Padres. Nada se decía tampoco sobre la predicación en checo y, en cambio, se reservaba la predicación a sacerdotes y diáconos aptos. En cuanto a la propiedad de bienes por eclesiásticos, únicamente se prohibía a quienes no podían tenerlos en virtud de sus votos, lo que nada innovaba. Desde luego se renunciaba al empleo de la fuerza y se recogía la necesidad de una importante reforma de la Iglesia.

La aprobación de los *Compacta* provoca el enfrentamiento armado entre los diversos sectores husitas; los más radicales fueron derrotados en Lipany, en mayo de 1434, por los más moderados, que contaron con apoyo de tropas imperiales: fue prácticamente el final del taborismo. Casi año y medio más tarde, Bohemia reconocía oficialmente su unión a la Iglesia, pero las nuevas demandas que introducen sus representantes difieren la confirmación por el concilio de los acuerdos suscritos. Sólo en julio de 1436 se alcanzaba el acuerdo de paz y la reconciliación oficial de Bohemia con la Iglesia. Un mes después Segismundo era recibido en Praga.

No suponía la solución final de todos los problemas. Quedaban grupos husitas armados, que rechazaban la totalidad de los acuerdos, y amplios sectores que, aún aceptándolos, entendían que existían todavía muchas cuestiones pendientes de negociación, aunque se hablaba casi únicamente del primero de los *Cuatro artículos*. La recuperación de la normalidad en la Iglesia checa era también una labor lenta y comple-

ja. Todo se veía además dificultado porque, a partir de octubre de 1437, el Concilio de Basilea, una vez depuesto Eugenio IV, se desliza hacia posiciones radicales y deja de ser un lugar de serena discusión, y por la muerte de Segismundo, en diciembre de este año.

La revolución husita dejaba profundas huellas. Socialmente, los sectores que reclamaban una profunda revolución, se vieron defraudados en sus aspiraciones: la aristocracia se vio reforzada y sus bienes ampliados como resultado de las confiscaciones de bienes eclesiásticos. En lo cultural, el incremento del sentimiento antialemán y la desaparición de la minoría germana suponía un importante retroceso. También en el orden político deja el husismo una fuerte impronta: Bohemia viviría sin rey desde la muerte de Alberto II, en 1439; el poder efectivo fue ejercido por un noble husita, Jorge Podebrady, con título de rey desde 1457, hasta su muerte en 1471. Sus huellas teológicas se detectan en algunos movimientos ascéticos y reformadores de finales del siglo XV, que generalmente derivan en movimientos armados subversivos; en cierto modo una muestra de las grandes conmociones religiosas del siglo XVI, resultado de una reforma que no se logró culminar adecuadamente.

Bibliografía

- ALEXANDER-BIDON, D.: *La mort au Moyen Age. XIII-XVI siècle*, Paris, 1998.
- BROCCHIERI FUMAGALLI BEONIO, M.T.: *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Florencia, 1975.
- BUGARD, G.E.: *Gerard Groote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne*, Wiesbaden, 1970.
- CARDINI, F.: *Magia, brujería y supersticiones en el Occidente Medieval*, Barcelona, 1982.
- DELUMEAU, J.: *La Reforma*, Barcelona, 1967.
- De VOOGHT, P.: *L'hérésie de Jean Hus*, Lovaina, 1960.
- FLICHE, A; MARTÍN, V.: *Historia de la Iglesia, ed. española*, vol. XIV, FOREST, A; De GANDILLAC, M; y Van STEEBERGHEN, F. *El pensamiento medieval*, Valencia 1974. Vol. XVI. DELARUELLE, E; OURLIAC, P., y LABANDE, E.R. *La crisis conciliar*, Valencia 1976.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, M.T.: *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Florencia, 1975.
- GARCÍA VILLOSLADA, R.: *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969.
- GARGANTA, J.M. y FORCADA, V.: *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956.
- KENNY, A. (ed.): *Wycliff in his times*, Oxford, 1986
- LAMBERT, M.D.: *La herejía Medieval. Movimientos populares, de los bogomilos a los busitas*, Madrid, 1986.
- LECLERQ, J; VANDENBROUCKE, F; BOUYER, L.: *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1970.
- MITRE, E y GRANDA, C.: *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Madrid, 1998.
- RAPP, F.: *Iglesia y vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973.
- SCHMITT, J.C.: *Historia de la superstición*, Barcelona, 1992.
- VAUCHEZ, A.: *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987.
- VV.AA.: S.: *Bernardini Senensis opera omnia*, Estudio y ed. PP. Colegio San Buenaventura de Quaracchi-Florencia, 9 vols. 1956-1965.
- VV.AA.: *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval*, XIX Semana de Estudios Medievales (Estella 1992), Pamplona, 1993.

Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder

*(Les hérétiques de Durango: une question historiographique par répondre
The heretics of Durango: a historiographic query to respond
Durangoko hereseak: erantzun gabeko historiografia auzia)*

Iñaki BAZÁN

Universidad del País Vasco

Elio & Crimen: n° I (2004), pp. 261-299

Resumen: *El objetivo de este artículo es triple. En primer lugar, ofrecer una panorámica minuciosa de la historiografía elaborada sobre los herejes de Durango desde el siglo XVI hasta la actualidad. Se analiza igualmente la producción no científica y su papel a la hora de asentar una imagen legendaria de lo que en realidad fueron los herejes de Durango. En segundo lugar, plantear una reflexión crítica sobre la utilización de las fuentes conocidas para el estudio de los herejes de Durango. Una serie de ejemplos permite comprobar cómo se han asumido los contenidos de esas fuentes sin realizar ningún ejercicio de exégesis. Y en tercer lugar, plantear los muchos interrogantes que todavía quedan por constestar a cerca de los herejes de Durango y que los estudios realizados hasta la fecha no han conseguido responder.*

Palabras claves: Herejes de Durango, milenarismo, franciscanos observantes, historiografía y fuentes

Résumé: *L'objectif de cet article est triple. En premier lieu, offrir une panoramique minutieuse de l'historiographie élaborée sur les hérétiques de Durango depuis le siècle XVI jusqu'à l'actualité. On analyse également la production non scientifique et son rôle à beure de placer une image légendaire de le qui furent les hérétiques de Durango en réalité. En deuxième lieu, projeter une réflexion critique sur l'uti-*

lisation des sources connues pour l'étude des hérétiques de Durango. Une série d'exemples permet de vérifier comment on a assumé les contenus de ces sources sans réaliser aucun exercice d'exégèse. Et en troisième lieu, projeter les beaucoup de points d'interrogation qu'ils passent encore pour répondre à tout près des hérétiques de Durango et que les études réalisées jusqu'à présent ne sont pas parvenues à répondre.

Mots clés: Hérétiques de Durango, millénairisme, franciscains observants, historiographie et sources

Abstract: *The objective of this article is triple. In the first place, to offer a meticulous panoramic of the historiography elaborated on the heretics from Durango from the XVI century until the present time. It is analyzed the non scientific production and their paper equally when seating a legendary image of that in fact were the heretics from Durango. In second place, to outline a critical reflection on the use of the well-known sources for the study of the heretics from Durango. A series of examples allows to check how the contents of those sources have been assumed without carrying out any critique exercise. And in third place, to outline the many queries that are still for answer to near the heretics from Durango and that the realized studies so far have not been able to respond.*

Key words: Heretics from Durango, millenium, observant Franciscans, historiography and sources

Laburpena: *Artikulu honen helburua hirukoitza da. Lehenengo eta behin, XVI. mendetik gaur egunera arte Durangoko heretikoei buruz egin den historiografiari buruzko panoramika zebatza ematea. Gainera, produkzio ez-zientifikoa aztertzen da, eta Durangoko heretikoak benetan izan zirenen irudi legendarioa sortzeko produkzio horrek izan zuen papera. Bigarrenik, Durangoko heretikoak aztertzeko erabilitako iturri ezagunen gaineko hausnarketa kritikoa planteatzea. Adibide batzuen bitartez, ikusiko dugu zelan jaso diren iturri horien edukiak inongo interpretaziorik gabe. Eta hirugarrenik, Durangoko heretikoei buruz oraindik orain dauden galdera ugariak planteatzea, orain arte egindako ikerketek ez baitute erantzunik eman.*

Giltza-hitzak: Durangoko heretikoak, milenarismoa, frantziskotar obserbanteak, historiografia eta iturriak

I

Introducción

ESTAS PÁGINAS TIENEN POR OBJETO OFRECER, EN PRIMER LUGAR, UN ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE LOS HEREJES DE DURANGO. En los dos últimos siglos, XIX y XX, es mucho lo que se ha escrito sobre esta secta herética, encontrándose estudios de muy diverso valor y profundización, en unos casos son monográficas y en otros capítulos o apartados de obras más amplias. Consideramos que ha llegado el momento de ordenar todo ello y al mismo tiempo hacer un balance. Y, en segundo lugar, queremos plantear algunos interrogantes sobre lo que se conoce de los seguidores de fray Alfonso de Mella a través de las referencias cronísticas, literarias (tratados) o documentales, pues en muchos casos se han asumido las informaciones sin el rigor de un análisis crítico y sin contrastar con el contexto histórico.

II

Balance historiográfico

2.1. Entre la realidad y la ficción

Como se podrá comprobar, los herejes de Durango han sido un sujeto histórico que ha concitado en torno suyo el interés de investigadores profesionales, aficionados, eruditos locales y literatos que han hecho correr ingentes ríos de tinta, pero paradójicamente todavía estamos lejos de conocer lo que realmente ocurrió, si bien es cierto que en los últimos años se ha avanzado mucho y se ha desbrozado mucha maleza en este inmenso y espeso bosque. No cabe duda de que se va por el buen camino, desde que se han buscado las fuentes primarias en los archivos y desde que se está distinguiendo el grano de la paja o lo que es lo mismo, de las leyendas o tradiciones orales adulteradas con el paso de los tiempos¹. En buena medida el problema radica en

¹ «Nunca se insistirá lo suficiente, que, desde el punto de vista etnológico, la historia y la tradición son dos cosas si no diametralmente opuestas, sí diferentes en esencia. Una pretende reflejar lo que ha ocurrido, la otra lo que a una sociedad determinada le gusta creer que ha ocurrido, para realzar o justificar sus acciones», CARO BAROJA, Julio: *Los Vascos*. Istmo, Madrid, 1990 (1ª ed. 1949), p. 281.

que los historiadores profesionales tardaron en *bincar el diente*, si se me permite la expresión, a este tema, habiendo quedado tradicionalmente en manos de gentes no formadas en los rudimentos de la ciencia histórica y en escritores que recrearon los acontecimientos y fueron construyendo la poca cultura histórica que sobre los herejes de Durango se divulgaba entre la ciudadanía.

Entre los escritores y dramaturgos que han abordado en sus obras a los herejes de Durango, y otras desviaciones religiosas del Duranguesado, como es el caso del *Manzanero* en el siglo XIX, encontramos a Pío Baroja², Joseba Sarrionandia³, Mario Onaindía⁴, Ignacio Amestoy⁵ y, últimamente, a Toti Martínez de Lezea⁶. Si echamos mano al diccionario de la Real Academia y comprobamos el significado de la voz *novela*, encontramos la siguiente definición: «Obra literaria en prosa en la que se narra una acción fingida en todo o en parte, y cuyo fin es causar placer estético a los lectores con la descripción o pintura de sucesos o lances interesantes, de caracteres, de pasiones y de costumbres». Por tanto, el literato no tiene ninguna responsabilidad ni compromiso de fidelidad con la verdad histórica, sino que partiendo del argumento histórico deja volar su imaginación y fábula, es decir, inventa o imagina tramas con un sustrato de historicidad. Ahí acaba su relación con el hecho histórico y su transmisión, a pesar de lo que contrariamente piensan muchas personas. Es cierto que las obras referidas están bien documentadas y en algunos casos, como el de Toti Martínez de Lezea, cuentan con el asesoramiento de historiadores profesionales especialistas en la materia, pero simplemente divulgan de forma difusa.

Igualmente, buena parte de culpa en la transmisión y perpetuación de tópicos y leyendas, dejando entre brumas el fenómeno de los herejes de Durango, también recae en publicistas y eruditos locales o aficionados a la historia que se asoman al tema sin perspectiva historiográfica ni análisis crítico. Entre los primeros encontra-

² «Los herejes milenaristas», *Ahora*, Barcelona, 1941, pp. 157-168.

³ «Durangaldeko herejeak eta Artekalako Manzaneroa», *Ibaizabal*, n° 3 (oct.-nov., 1979); «Kristalezko bihotza», *Narrazioak*, Elkar, Donostia, 1983, pp. 97-108.

⁴ *Gilen Garateako batxilera*, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, San Sebastián, 1984; y *La tau y el caldero*, Grijalbo, Barcelona, 1985 (versión en castellano de la anterior novela).

⁵ «Durango, un sueño. 1439. La utopía se acaba esta noche», *Primer acto*, n° 231, 1989, pp. 27-55. Esta obra teatral fue puesta en escena por el grupo de teatro profesional durangués Geroa.

⁶ *La herbolera*, Tarttalo literatura, Donostia, 2000.

mos las obras de Rafael Castellano⁷, Alberto López Echevarrieta⁸ o Rafael González Orejas⁹; y entre los segundos las de Xabier de I.¹⁰, Juan Antonio Carballo Alberdi¹¹, los autores de *Durango*¹² o Vicente Zavala¹³. Este último grupo cuenta con ilustres precedentes, que se remontan a la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, por aquellas fechas diversos eruditos se interesaron por la historia de Durango; sin embargo, no pudieron ofrecer una visión ajustada a la realidad de los herejes de Durango por razones de tipo ideológico, ya que se encontraban lastrados por una ideología tradicionalista, en el sentido más peyorativo del término, e imbuida de un catolicismo conservador e integrista en algunos casos. Desde tales posiciones de partida se rehuía la cuestión o se negaba relación alguna de los herejes con la localidad, ya que entre sus vecinos había sido legendaria, proverbial y prístina su fidelidad a las tesis ortodoxas marcadas por Roma. En consecuencia, la realidad y “objetividad” histórica quedaba anulada y deformada en función de un argumento que había que defender. Tres autores que encarnan a la perfección este paradigma historiográfico son Carmelo de Villabaso, Fausto Antonio de Veitia y Ramón de Echezarreta. El primero de ellos escribió un artículo en el periódico *La Ilustración*¹⁴, donde defendía opiniones como la siguiente:

«Cerca de dos siglos habían transcurrido del castigo del infante Hermana y sus compañeros, cuando el país más tranquilo, más cristiano y respetuoso del globo, vio levantarse en su seno a un miserable, cuyo nombre nos comunica la tradi-

⁷ «Una comuna erótica en el Durango medieval. Fray Alonso de Mella predicó y puso en práctica la comunidad de bienes y mujeres (1444)», *Vascos heréticos: ensayos y enredos de la cábala vasca*, Haranburu editor, Bilbao, 1977, pp. 93-107. En 1981 volvería a retomar la cuestión en un libro en el que la fotografía de Sifrido Koch Arruti desempeñaría un importante papel junto al texto: «Los begardos de Durango: la redención por el fuego» y «Comunidad de bienes y mujeres en los riscos de Anboto», *Misterios de Vizcaya*, Ed. International Book Creation, S.A., Bilbao, 1981, pp. 67-71 y 73-77.

⁸ *La dama de Amboto*, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao, 1987.

⁹ *Alfonso de Mella y los herejes de Durango, Bizkaia*, Bilbao, 2004. Este opúsculo de tan sólo 46 páginas, carece de ISBN y Depósito legal. Se trata de una elaboración propia del autor que se puso a la venta en noviembre de 2003 en la librería Jakinbide de Bilbao. Por tanto, no resulta nada fácil, ni para el investigador ni para el gran público, acceder a este texto, ni siquiera a través de las bibliotecas públicas.

¹⁰ «Durango y sus herejías», *Ibaizabal*, n° 4 (1979), p. 25.

¹¹ «Los herejes de Durango», *Cuaderno de Historia Duranguesa*, Bilbao, 1981, pp. 49-54.

¹² Ed. Comisión de Cultura del Ayuntamiento de Durango, 1985.

¹³ *Edad Media de la villa de Durango*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2002, t. II, pp. 169-186.

¹⁴ N° 418 del 2 de marzo de 1857. En similares términos se expresaría en su *Historia de Durango y de sus más ilustres hijos*, Biblioteca Vascongada Villar, Bilbao, 1968, pp. 64-67. El contenido apareció fasciculado en la revista *Euskal-Erria* desde 1888 en el tomo XVIII, un año antes de morir el propio autor en 1889.

ción cubierto de oprobio. [...] La sin par villa de Tavira, de Durango, cuya honradez y religiosidad nadie se atreve ni ha atrevido en Vizcaya a disputar, encontró en un monje de la orden de San Francisco llamado Fr. Alonso de Mella, reproducida la idea de la sociedad de los fratrachelos. Alonso era hermano de Fr. Juan de la Mella, obispo de Zamora, muy venerado por sus virtudes; algunas crónicas le atribuyen talento; nosotros no podemos concebir que se hallase en el pleno goce de sus facultades intelectuales. Fácil es comprender que los fratrachelos de Ancona, colocados en un país turbulento y aprovechando sus disturbios, creyesen, si no vencer, producir al menos un conflicto de mayor o menor consideración; pero lo que realmente no se concibe es que Alonso de Mella en Durango, y en su colmo de moralidad, se propusiese multiplicar y sostener su secta».

Por su parte, el tándem Veitia y Echezarreta sigue la estela del anterior, incluidos los testimonios históricos, y así refrieren que:

«cualquiera podrá creer que la villa de Tavira de Durango, fuese a caso la cuna de este monstruo Fr. Alonso, pero para consuelo de los naturales, en el mismo artículo [el referido de Villavaso] se encuentra la prueba de que no fue durangués [...], y nada perjudica a un pueblo en su opinión, el que un extraño, abusando del buen carácter de los naturales del país en que se halle, empiece a sembrar algunos errores». «Tampoco perjudica a la opinión del pueblo el que haya seducido algunas religiosas, pues ya se sabe que esta clase de comunidades se compone de personas de diferentes pueblos, y no se sabe que ninguna de las religiosas de aquel tiempo fuese natural de la villa de Durango, aunque podía haber alguna. Con esto tampoco puede asegurarse que duranguesa alguna le siguiese a Granada. Fray Alonso, sólo como advenedizo pudo permanecer algún tiempo en Durango, porque en dicha Villa jamás ha habido convento de religiosos de la orden de San Francisco»¹⁵.

Semejante ideario sería retomado con posterioridad por el emergente nacionalismo aranista, ya que la religión católica, junto con la raza, constituyeron los pilares sobre los que se asentó su concepción esencialista de la nación vasca, resumida en la máxima *eus-*

¹⁵ *Noticias históricas de la Noble y Leal Villa de Tavira de Durango*, Bilbao, 1967. Veitia falleció en 1859 y Echezarreta continuó su obra, que finalizó en 1868, siendo publicada en forma de fascículos en la revista *Euskalduna* en esos años finales del siglo XIX. Se editó completa por primera vez en 1967.

kaldun igual a fededun o, lo que es lo mismo, *hombre de habla vasca* igual a *hombre de fe católica*. Un ejemplo de autores en sintonía con tales postulados es el de Isaac López Mendizábal y su *Breve historia del País Vasco*¹⁶. En ella no se menciona para nada la existencia de los herejes de Durango, y eso que se alude a la religiosidad de los vascos. Y, en consecuencia, la pregunta se impone: ¿cómo se ignora un acontecimiento que tanto convulsionó la sociedad vizcaína del siglo XV? La respuesta nos la proporciona el propio López Mendizábal: porque «el pueblo vasco es considerado por todos como uno de los más religiosos prácticos y católicos de Europa. La sincera devoción que profesan, sin exageraciones supersticiosas, les ha hecho que hayan sido respetados por sus creencias en todas partes». Desde semejante punto de vista, no existía un gran interés por desempolvar acontecimientos que sólo podían ser motivo de ignominia o humillación. Continúa fabulando en torno a estas cuestiones al afirmar que «el vasco no es supersticioso. [...] Lo que el vasco practica, y esto no son supersticiones a nuestro juicio, y sí, tan sólo, el culto a las viejas tradiciones de la raza, es la guarda de antiguas reminiscencias ancestrales que, si a veces tienen aspecto de infantilidad o de candidez, nunca llegaron a la superstición exagerada y ridícula del pánico que en muchos países producen esas extravagancias»¹⁷. Tampoco el nacionalismo radical laico y de izquierdas fue mucho más escrupuloso con la realidad, pues el fenómeno se siguió interpretando a la luz de los intereses que defendía, o, lo que es lo mismo, la ideología subyacente contribuyó a distorsionar y a contaminar el fenómeno. En este caso, ya no se ocultan a los herejes durangueses, sino todo lo contrario, se les saca a pasear como pioneros del comunismo, del anticatolicismo y de la revolución sexual en tierras vascas y como defensores del tradicional modo de vida frente a la Iglesia y al Estado, hasta el punto de querer constituir el Duranguesado como entidad política independiente. Tales planteamiento se aprecian en Fernando Sarrailh de Ihartza¹⁸, Beltza (E. López Adán)¹⁹ y Ortzi (Francisco Letamendia)²⁰.

¹⁶ Edi. Vasca Ekin, S.R.L., Buenos Aires, 1945.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 92 y 176 respectivamente.

¹⁸ «Esta herejía duranguesa cundió fácilmente en el pueblo. Se dice que los herejes hasta pensaron formar un Condado independiente. Una intervención armada obligó a Fray Mella a huir a la tierra de moros. Todavía, en 1500 había seguidores de la secta. El culto de Fray Mella tenía ciertos rasgos comunistas. Sus seguidores practicaban la comunidad de bienes y de mujeres, y tenían un culto místico en que se entremezclaban prácticas que hoy juzgaríamos libertinas desde nuestro punto de vista», *La nueva Vasconia*, Biblioteca de Autores Vascos, Oyarzun, 1979, p. 81.

¹⁹ «Es notorio que el País Vasco había sido en su historia bastante acatólico. Las zonas rurales y montañosas fueron cristianizadas muy tardíamente; después, entre los campesinos supervivieron importantes residuos de paganismo, que en los actos de la vida cotidiana se han transmitido casi hasta nuestros días; exacerbaciones de ese talante heterodoxo son el fenómeno de la brujería (muy extendido en el País) y la aparición de herejías milenaristas, como la famosa de Durango», *El nacionalismo vasco*, ed. Mugalde, Hendaya, 1974, p. 22.

²⁰ «Desaparecen los restos de las comunidades tribales; pueden considerarse estos tiempos como los de la definitiva implantación del catolicismo en el campo vasco. Pero ambos fenómenos no tienen lugar sin manifestaciones campesinas agónicas de defensa del antiguo modo de vida, cuya manifestación más visible es el fenómeno de la brujería.

De lo dicho no debe colegirse que única y exclusivamente el investigador profesional de la Historia pueda estudiar a los herejes de Durango. No, ni mucho menos. Cada cual puede hablar sobre ellos desde la perspectiva que quiera y como quiera, faltaría más. Sin embargo, sí es responsabilidad de la ciudadanía ser consciente de si busca una información novelada, divulgativa sin rigor o científica y veraz. Este extremo, hoy por hoy, es una batalla perdida, pues la generalidad de la ciudadanía no discierne adecuadamente entre estos diferentes planteamientos de abordar la cuestión y recurren al más sencillo y más ameno. En este sentido, cuando llega a sus manos el trabajo de un historiador, con sus notas, citas, bibliografía, apéndices documentales, jerga profesional, queda abrumada por la erudición y desiste de su lectura. Por eso es necesaria la divulgación rigurosa realizada por especialistas, para que llegue al gran público una información adecuada.

2.2. Hacia la construcción de un discurso histórico científico

En este epígrafe analizaremos cómo han sido abordados los herejes de Durango por los cronistas e historiadores profesionales, comenzando por el siglo XVI, con los casos de Esteban de Garibay, Jerónimo Zurita o el padre Juan de Marina. Pero antes, conviene advertir que no fue hasta el primer cuarto del siglo XX cuando se pasó de la mera alusión a la investigación, y ese salto cualitativo se debe a Juan de Mata Carriazo. En efecto, con anterioridad a ese punto de inflexión, los muchos autores que mencionaron en sus obras a los herejes duranguenses se conformaron con asomarse al balcón de la historia para divisar desde la lejanía el hecho en sí, ofreciendo, tan sólo, una breve noticia sobre el mismo y proporcionando, sin base documental alguna ni crítica o analítica, su relación o filiación doctrinal con otras herejías que hubieran sido o serían, caso de los alumbrados. En consecuencia, el interés de estos trabajos anteriores al de Mata Carriazo para los investigadores actuales estriba, esencialmente, en contrastar cómo han sido categorizados los herejes de Durango dentro del complejo cuadro nosológico de las here-

»A mediados del siglo XV, los sucesos del Duranguesado, si bien no representan una defensa del paganismo, se emparentan por sus objetivos con las manifestaciones brujeriles posteriores. Entre los años 1442 y 1445, un fraile franciscano de familia ilustre, Fray Alonso de Mella, congrega en torno suyo a una muchedumbre de labradores y artesanos, quienes celebran sus juntas en bosques y cuevas y predicán la comunidad de bienes y de mujeres. La monarquía castellana interviene y lleva a cabo una represión violenta.

»[...] Dejando fuera lo que ello tenga de fantasía, es claro que estos actos suponen un rechazo de la liturgia católica, la defensa patética de un modo de vida sexualmente comunitario, basado en relaciones comunitarias de apropiación que están en trance de desaparecer y en la comunidad de bienes y mujeres —la reivindicación común de los brujos y los herejes de Durango»; Los vascos. Síntesis de su historia, Hordago, San Sebastián, 1978, p. 17.

ñas medievales. Es un interesante punto de partida para avanzar en su percepción total (sociológica, cultural y doctrinal) como fenómeno histórico complejo, aunque a la postre no todas las disidencias religiosas puedan ser catalogadas en función de los arquetipos heréticos definidos al uso.

Entrando ya en materia, iniciamos el recorrido historiográfico por Esteban de Garibay²¹. Este cronista tiene la particularidad de que además de narrar los hechos es a su vez fuente de los mismos. No hay que olvidar que Garibay era oriundo de Mondragón, distante a escasos kilómetros del Duranguesado, que desde que tuvieron lugar los acontecimientos hasta su infancia y adolescencia apenas si había transcurrido una centuria y que empleó la fuente oral en su trabajo de historiador. Este extremo se evidencia en toda su dimensión cuando trata de la fundación del monasterio franciscano de Aranzazu, pues recurre a las personas de más edad de la comarca para que le evocuen lo que recuerden de ese suceso²². Con estos antecedentes, resulta sumamente curioso que cuando aborda el tema de los herejes de Durango se apoye demasiado en la *Crónica del Juan II* y muy poco en su propia experiencia vital, la de alguien que con toda probabilidad habría oído en su infancia hablar sobre ellos, o en la de aquellos otros que sí tuvieron noticias de ellos. No obstante, también ofrece un relato original y se decanta por considerarlos *fraticelos* y por esa senda siguen sus noticias. Sin embargo, dada la proximidad geográfica de su localidad natal al Duranguesado y su doble condición de familiar de la Inquisición y cronista oficial del monarca Felipe II²³ podía esperarse algo más de información y más precisa sobre el asunto, pues las escasas líneas que trasmite en su *Compendio historial* defraudan las expectativas del investigador.

Los otros dos cronistas del siglo XVI, Juan de Mariana²⁴ y Jerónimo de Zurita²⁵, poco aportan a parte de constatar que existieron los herejes de Durango. Es más, am-

²¹ *Compendio Historial de las Chronicas y Vniversal Historia de todos los Reinos de España...*, Barcelona, 1628 (1ª ed. Amberes 1571), facsímil de la Biblioteca del Bascófilo, editorial Gerardo Uña, Bilbao, 1988.

²² BAZÁN, Iñaki: *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1995, p. 400.

²³ CARO BAROJA, Julio: *Los Vascos y la historia a través de Garibay*, Txertoa, San Sebastián, 1972 (1ª ed. 1971), en las pp. 215-217 transcribe el pasaje de la crónica que habla de los herejes de Durango. En el año 2002 se realizó una edición de esta obra a cargo de Guadalupe Rubio de Urquía, publicada por la editorial Caro Raggio en Madrid. ACHÓN, José Ángel (dir.): *Las "memorias" de Esteban de Garibay y Zamalloa*, Arrasateko Udala, 2000; BAZÁN, Iñaki (ed.): *El historiador Esteban de Garibay*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 2001.

²⁴ *Historia General de España*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1950, II vols.

²⁵ *Anales de la Corona de Aragón*, ed. Ángel Canellas López, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1977, IX vols.

bos beben directamente y literalmente de crónicas y autores anteriores. Así, mientras Mariana lo hace de Garibay, Zurita hace lo propio de Mosén Diego de Valera, pues no en vano poseyó un manuscrito de su *Crónica de los Reyes Católicos*, el localizado en el Museo Británico y en el que realizó diversas anotaciones marginales, incluido el capítulo donde Valera evoca los sucesos de Durango²⁶.

En el siglo XVII dos obra aluden a los herejes de Durango. La primera se debe a la pluma del cronista de la orden franciscana Lucas Waddingus, fallecido en 1657, y lleva por título *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum* (ad. an. 1442, n. XVI, ed. 3, II, Quarachi, 1932, p. 193). Teniendo en cuenta que se hace una historia de los franciscanos, resulta curioso que los herejes de Durango se ventilen en unas pocas líneas, por lo demás sin envidia, pues se informa que su cabecilla fue fray Alfonso de Mella, quien huyó a Granada, que eran *fraticelos*, y que muchos de ellos fueron torturados y ajusticiados en la hoguera. Se puede observar una cierta dependencia, puesta de manifiesto por Isaac Vázquez Janeiro, entre el testimonio de Waddingus y el de Juan de Marina: dice el primero, «*De infectis ea persuasione, quaestiones tormentis habitae sunt, plerique vivi combusti*»; mientras que el segundo, «*inficionados con aquel error. Muchos fueron puestos a cuestión de tormento, y los más quemados vivos*»²⁷. Y la segunda obra se debe a José Martínez de la Puente, autor del *Epítome de la Crónica del rey don Juan el segundo de Castilla* (Madrid, 1678, p. 233). Como indica Juan de Mata Carriazo, ofrece una disparatada filiación de los herejes de Durango al entroncarlos con los gnósticos, Prisciliano, Simón el Mago, los agapetas, alumbrados, fraticelos y begardos²⁸.

²⁶ VALERA, Mosén Diego de: *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudios por Juan de M. Carriazo, Revista de Filología Española (anejo VIII), Madrid, 1927, pp. CXXIII-CXXVI.

²⁷ VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac: «Un nomenclator inédito de “herejes” de Durango (1441)», *Salmanticensis*, n.º 45 (1999), p. 422.

²⁸ MATA CARRIAZO, J. de: «Los herejes de Durango», *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Auñamendi-Estornes Lasa Hnos., Zarautz, 1978, vol. IX, pp. 495-496: «*Esta herejía que era de los Agapetas o Alumbrados, la introduxo en España (y lo primero en Galicia, por los años 380, en tiempo de San Dámaso Papa), un grande hereje sacerdote, de la ciudad de Menfis (que es Egipto) llamado Marcos. Entonces se nombraba esta mala semilla de los Gnosticos (nombre griego, que significaba sabios o excelentes en ciencias), siendo así, que aunque se ponían este nombre sobervio solo se podía entender de ellos irónicamente, porque eran unos ignorantes, presumidos y charlatanes, que daban a entender que a ellos solo era concedido el Espíritu Santo: todo esto, a fin de engañar a otros hombres como ellos, a los idiotas y a las mujeres bachilleras y simples, para atraerles a sus errores y torpezas. El primero a quien este Marcos inficionó, fue a un maestro de retórica llamado Elpidio, y a una mujer noble de Galicia, que se decía Agápe (de quien juzgó que tomó nombre esta malvada secta de los Agapetas). Estos le pegaron luego a Prisciliano, sacerdote, caballero noble y rico de aquel reino, de agudo ingenio y erudición y verbosidad (prendas infelices cuando no las acompaña la prudencia). Faltóle a éste y así se hizo maestro de aquella herejía, la cual fue condenada en breve por un Concilio, que a la sazón se celebraba en Burdeos, en tiempo del mismo Pontífice San Dámaso. Sus progresos, y los que fueron degollados por esta herejía, toca el maestro Alonso Villegas en la segunda parte de su Flor Santurum en la vida de Salomón, cap. 4.º, donde dice y con razón:*

En la siguiente centuria el inglés Michael Geddes escribe su *A spanish protestan martyrology* (I, Londres, 1730, p. 455) y aún reconociendo que no existen testimonios ciertos sobre sus doctrinas, aventura la propuesta de una relación directa con los valdenses de los Alpes.

En el siglo XIX se incrementan notablemente las referencias sobre los herejes de Durango de la mano de los historiadores de la Iglesia y de la Inquisición. Pero siguen ofreciendo una información escueta y de escaso valor, más centrada en procurar una filiación con respecto a las herejías conocidas y estudiadas. Así, Vicente de la Puente en su *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1873, t. 4, p. 458; aunque escrita en 1855) presenta a los de Durango como fraticelos y yerra cuando dice que sus impulsores eran franciscanos conventuales, cuando eran observantes. Juan Antonio Llorente en su *Historia crítica de la Inquisición de España* (Barcelona, 1870, t. I, p. 65) los compara con los begardos. J.I.G. Rodrigo en su *Historia de la Inquisición* (Madrid, 1977, p. II; aunque escrita en 1877), considera la secta duranguesa como un puente entre los begardos y los alumbrados: «la herejía de los Begardos, que produjo la secta llamada de los Alumbrados, y después el quietismo de los Molinos. Decían estos sectarios que por sus perfecciones puede el hombre adquirir la impecabilidad, en cuyo caso le eran permitidas las acciones más perversas».

Semejante planteamiento encontró eco en Marcelino Menéndez Pelayo y así, en las palabras preliminares a su primera edición de la *Historia de los Heterodoxos españoles*, escritas en Bruselas en 1877, se puede leer que la «secta de los Fratricelli, que, con el nombre de herejes de Durango, sirve como de puente entre los antiguos begardos y los alumbrados del siglo XVI» (ed. de 1986, vol. I, p. 52). A pesar de que el polígrafo santanderino dedica un epígrafe a los herejes de Durango, no es mucho más lo que de nuevo puede decir respecto a lo que hasta la fecha se había venido indicando: reproduce el texto de la *Crónica de Juan II* y se hace eco de los comentarios de Geddes en su *Martyrology*,

“Que los soberbios no han menester demonio que los tiente, que ellos son demonios y lazo para sí mismos, como se vió en estos desdichados, cuya presunción y soberbia los despeñó tan miserablemente”. Otros quieren que se dixesen Agapetas de Agápe, que en griego significa dilección, amor o caridad; el cual nombre desde los tiempos de San Jerónimo (secretario que fue del mismo Pontífice San Dámaso) estaba usurpando en mala parte, y se decían Agapetas los mismos que ahora se llaman Alumbrados, por la falta de dilección o caridad con que amaban a sus devotas, y con apariencia de Espíritu caritativo y fervoroso las trataban impuramente, y santificaban los concubitos prohibidos y así este nombre de Alumbrados, valdrá lo que encendidos, a la manera que decimos Alumbrarse, lo que se quema.

Éste, y otros errores, y falsas iluminaciones, que no me ha parecido explicar más, por no ofender los oídos castos y católicos, tuvieron principio desde Simón Mago, en tiempo del apóstol San Pedro, y después lo introduxo Montano, Cabeza de Asia, de los Catafriges. Esta fue también la herejía de los Fratricellos o Begardos y Bizocos, en Italia y la de Fray de Mella, de quien vamos hablando».

de Marina y del Dr. Montalvo en su comentario al *Fuero Real*. Pero sí se observa un cambio frente a los autores que le precedieron, al tratar de localizar información de primera mano; aunque se encuentra con dos importantes obstáculos: la destrucción del proceso contra los herejes que se conservaba en la iglesia de Santa María de Durango y el silencio de las gentes de la localidad. Su sorpresa, ante esta anómala situación, la deja apetente en la primera edición de su obra: «*Pero ¿es probable que, en tan largo tiempo cuanto estuvieron los autos en la iglesia, ningún curioso tomase copia o extracto de ellos? Amigos míos vascongados se han propuesto averiguarlo, pero hasta el presente nada me dicen*»²⁹. Finalmente, consiguió algo de información a través de Samuel Baertel y del dominico fray Justo Cuervo. El primero le envió una carta, fechada en Durango el 28 de agosto de 1889, donde le daba cuenta del famoso documento del Archivo de Durango sobre las diligencias que efectuó el teniente de prestamero mayor, el 20 de agosto de 1444, contra los seguidores de Mella. Y el segundo, por su parte, en carta fechada el 10 de abril de 1890, le transmitía la tradición oral conservada en la villa de Durango sobre los hechos que tuvieron como protagonista a fray Alfonso de Mella y a sus seguidores del Duranguesado. Tras la muerte de Marcelino Menéndez Pelayo, ambas cartas se añadieron como notas a la segunda edición y siguientes de los *Heterodoxos españoles* por Victoriano Suárez y Enrique Sánchez Reyes.

Quien por primera vez incluirá, junto a las fuentes cronísticas, la documentación de archivo fue el autor de la monumental historia del Señorío de Vizcaya, Estanislao J. de Labayru³⁰. Este historiador realiza un trabajo serio, desde una concepción historiográfica positivista muy acusada, pues parte de un discurso cronológico, factual y apoyado en todo momento en la documentación. Esta importancia dada al documento hace que la obra de Labayru sea hoy en día, en muchos casos, ineludible como fuente por haber desaparecido la pieza archivística original. Esto es lo que ha ocurrido con el famoso legajo nº 6 del Archivo Municipal de Durango sobre las actuaciones del teniente de prestamero mayor contra los seguidores de Mella en agosto y septiembre de 1444. Este legajo permanece desaparecido desde que se trasladó a San Sebastián para formar parte de la exposición que sobre historia y etnografía vasca se celebró en septiembre de 1904, concretamente en la sección IV, grupo 8, dedicada a historia local, política y social. Por tanto, la síntesis y transcripción del documento de agosto

²⁹ *Historia de los Heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 1986, 4ª ed., vol. I, p. 565.

³⁰ *Historia General del Señorío de Bizcaya*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1968, t. III (1ª ed. 1899), pp. 106-113.

y de septiembre de 1444 realizada por Labayru es la única forma de acceder al contenido. También transcribe otro documento, del que también se ha convertido en la fuente, cual es la relación de vecinos del Duranguésado que fueron reconciliados por la Inquisición en 1500. La información la tomó del manuscrito de J. Ramón de Iturriza, titulado *Antigüedades de Vizcaya* y conservado por el señor Mugartegui en su casa de Marquina. Respecto a la filiación, Labayru se hace eco de las propuestas por Mariana, Menéndez Pelayo y Geddes, concluyendo que entre los fratricelos y begardos se sustentaron algunas de las tesis defendidas por los de Durango.

A comienzos del siglo XX Henry Charles Lea publica su estudio sobre la Inquisición medieval titulado *A history of the Middle Ages*. Cuando aborda la exposición de los fratricelos reconstruye lo que se sabía sobre los herejes de Durango a partir de la *Crónica de Juan II*, la *Cuarta Crónica General*, Garibay, Mariana, La Puente, Rodrigo o Menéndez Pelayo. Este autor considera que los testimonios de que fray Alfonso predicaba el libre comercio sexual resultan dudosos, tratándose con toda probabilidad de una de las acostumbradas exageraciones vertidas sobre los movimientos heréticos para su descrédito³¹.

En 1925 ve la luz el trascendental trabajo de Juan de Mata Carriazo titulado «Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango (1442-1445)» en las *Actas y memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* (Memoria XXXV, Sección 2, Madrid, año IV). Es el primer estudio monográfico sobre los herejes de Durango y lo aborda desde todos los frentes: expone todas las fuentes narrativas (crónicas principalmente), exprimiendo todo su jugo partiendo de un análisis crítico de las mismas; repasa la bibliografía que se había detenido sobre la cuestión, aunque hubiera sido incidentalmente; cuenta con información ligada a la tradición oral que le ha sido proporcionada por el cronista de las provincias vascas, Carmelo Echegaray, quien la conoció de mano del sacerdote durangués Cirilo de Aguirre (en sintonía con la de fray Justo Cuervo); trata de reconstruir los hechos y la doctrina de los herejes a partir de las fuentes. Para Mata Carriazo resulta clave el testimonio de Mosén Diego de Valera en su *Crónica de los Reyes Católicos* para caracterizar doctrinalmente el movimiento durangués en el sentido de considerarlos precursores de la Reforma en sintonía con los planteamientos de Wyclif y Hus y la teoría de la libre interpretación de la Biblia, pues en él se concitaban dos particularidades muy a tener presente: primera, ser hermano de Juan Alonso Cherino, abad

³¹ *A history of the Middle Ages*, Nueva York, 1906, t. III, p. 169.

de Alcalá la Real, que fue enviado por Juan II para averiguar lo que acontecía en el Duranguesado; y segunda, haber participado en Bohemia en la campaña contra los husitas. En 1978, en el volumen IX de la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, se reproduce este artículo de Mata Carriazo sobre los herejes de Durango, ya que según la consideración del editor, con posterioridad al mismo «no se ha hecho ningún trabajo sobre el tema»³². Como se tendrá ocasión de comprobar, el argumento sostenido por la referida *Enciclopedia* no se ajusta a la realidad y demuestra un desconocimiento de la producción historiográfica sobre la materia, pues tras el encomiable trabajo de Carriazo y con anterioridad a la referida fecha de 1978 se localizan los estudios monográficos de Dario Cabanelas, Juan Bautista Avalle-Arce, José Goñi Gaztambide o M. López Rojo. Nuevamente en 1986 sería reproducido Juan de Mata Carriazo, ahora en el número 19-27 de la revista duranguesa *Ibidem. Artes y letras* (pp. 181-226).

En 1935 se publica un libro recopilatorio de diversos artículos del médico y erudito vergarés Justo Garate³³, titulado *Ensayos Euskarianos*. No supone ningún avance sobre lo ya conocido, pero si resultan interesantes algunas consideraciones que realiza, un poco a vuela pluma, como por ejemplo, la centrada en el testimonio del alemán Tetzl. Según Garate, este relator del viaje de Rosmithal³⁴ por tierras vascas en el año 1466 proporciona la clave para conocer las doctrinas defendidas por los seguidores de Mella cuando describe la vida religiosa de los vascos: «Allí [en el País Vasco] vemos; 1, que los curas eran un poco remisos en punto a castidad; 2, que no predicaban los diez mandamientos; 3, que los penitentes se oponían a las confesiones detalladas, y lo hacían globalmente; 4, que los paisanos, y sobre todo mujeres, practicaban el culto de las sepulturas prohibido en el concilio iliberitano, y 5, que rara vez iban a la iglesia. Son cinco datos que pueden servir de características de una herejía y que al escribirlas en el País Vasco, veintiún años tras la de Durango, no cabe apenas duda de que se refieren a aquella, dada la resonancia y recuerdo fortísimo que dejó la misma»³⁵. Tal argumento carece de validez, puesto que lo que Tetzl describe se corresponde con una situación común a todo el País Vasco y no sólo al Duranguesado. Justo Garate apuesta por la relación de los herejes de Durango con los fraticelos o begardos.

³² *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, ed. Auñamendi-Estornes Lasa, Zarautz, 1978, vol. IX, pp. 475-497, concretamente p. 497.

³³ Un reciente libro colectivo biográfico y de homenaje es *Justo Garate*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 2000.

³⁴ Hay que tener presente que León de Rosmithal fue un señor natural de la Bohemia post-husita, que partió de Praga el 25 de noviembre de 1465 para realizar la peregrinación a Santiago de Compostela.

³⁵ *Ensayos Euskarianos*, Imprenta Mayli, Bilbao, t. I, 1935, pp. 114-121, concretamente p. 114.

El siguiente hito kilométrico en el camino de la historiografía sobre los herejes de Durango corresponde al franciscano Darío Cabanelas. En su artículo titulado «Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí. Fray Alfonso de Mella» (*Al-Andalus*, n.º 15, 1959, pp. 233-250) se emplean por primera vez documentos de archivo, del Archivo Vaticano para ser más exactos, trasladándose el peso de la información desde las fuentes narrativas a la documentación de primera mano³⁶. Estos documentos son tres breves pontificios, publicados por el padre Ulrico Hüntemann en su *Bullarium franciscanum* (Quaracchi, 1929), en los que se trata de los problemas que tuvo fray Alfonso de Mella con el pontífice Eugenio IV a causa de sus poco ortodoxas predicaciones realizadas en Italia. Estos testimonios son de gran interés por varias razones: en primer lugar, porque dan a conocer las andanzas de fray Alfonso antes de su desembarco en Durango; y en segundo lugar, porque aluden a la naturaleza heterodoxa de sus prédicas con anterioridad a propalarlas por el Duranguesado. Pero Cabanelas incluye en su estudio otro documento vaticano, que ha terminado por convertirse en el más importante de cuantos se conocen en torno a los herejes de Durango: la carta de fray Alfonso de Mella al monarca de Castilla, donde explica sus planteamientos doctrinales y las causas que le llevaron a huir al reino de Granada. Se trata del único testimonio del propio heresiarca, ahí radica su trascendencia.

Incidentalmente trataron de los herejes de Durango dos especialistas en la espiritualidad del Humanismo, Eugenio Asensio y Charles F. Fraker jr. El primero entronca a Mella con el joaquinismo³⁷ y el segundo lo considera un precursor de los alumbrados del siglo XVI³⁸. También el insigne antropólogo e historiador Julio Caro Baroja trata de pasada el tema de la secta duranguesa en sus estudios sobre *Los vascos* (Madrid, 1971, 3ª ed., 1ª de 1949, pp. 287-289), sobre *Las brujas y su mundo* (Madrid,

³⁶ En honor a la verdad, el primero en utilizar documentación de archivo fue E. J. de Labayru, según se ha visto, concretamente la actuación del teniente de prestamero mayor en Durango efectuada en agosto de 1444, y que seguiría literalmente Juan de Mata Carriazo, aunque sin explotar todo lo que puede dar de sí este testimonio directo.

³⁷ «El erasmismo y las corrientes espirituales afines. (Conversos, franciscanos, italianizantes)», *Revista de Filología Española*, XXXVI (1952), pp. 31-99. Para llegar a esa conclusión Asensio se apoya en la carta de Mella publicada por Cabanelas: «Un feliz hallazgo, revelándonos la carta de Fray Alonso de Mella, el cabecilla de los herejes de Durango, a don Juan II, nos ha mostrado que las profecías del abad Joaquín [de Fiore] calentaban también las cabezas en Vasconia y Castilla»; y continúa, «Poco acertado es compararlo con Wiclif o con Huss [en alusión a la filiación propuesta por Mata Carriazo y suscrita por Cabanelas]: sus ideas derivan en línea recta del Evangelio Eterno de Joaquín de Fiore. Supone que ya ha llegado la tercera edad, la del Espíritu. En ella el descubrimiento de la Escritura hará el mismo progreso que al pasar del Viejo al Nuevo Testamento» (p. 76). La misma opinión sostendría Pedro Sáinz Rodríguez en su *Espiritualidad española*, Madrid, 1961, p. 84.

³⁸ «The “dejados” and the *Cancionero de Baena*», *Hispanic Review*, n.º 33 (1965), p. 116.

1966, 2ª ed., p. 189) y sobre *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid, 1962, t. I, p. 172). Resulta sumamente llamativo que un investigador de su talla sobre temas como la brujería y formas de vida religiosas, a nivel general y del País Vasco en particular, dejara de lado un tema que ofrecía desde esa perspectiva muchas posibilidades, conformándose con realizar un breve comentario, donde considera que estaban relacionados con los fraticelos, y que recurriera tan sólo, dada su proverbial erudición, a las lecturas de Marcelino Menéndez Pelayo, Juan de Mata Carriazo y Justo Garate.

Un nuevo salto cualitativo llega con los trabajos de Juan Bautista Avalué-Arce de 1962³⁹, 1966⁴⁰ y 1974⁴¹. En los dos primeros identifica a los de Durango con los fraticelos, pero también veía ciertas semejanzas con la hermandad del Libre Espiritu. En el tercero, al contar con nuevos testimonios y documentos, considera necesario reexaminar la cuestión, corrigiendo algún detalle de lo defendido en sus trabajos anteriores, pero que no cambian lo sustancial y le permiten reafirmarse en la filiación del Libre Espiritu. ¿Qué nuevos datos son los que emplea Avalué-Arce?: la instrucción del relator Fernán Díaz de Toledo, el escrito del obispo Lope de Barrientos, el *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena, la crónica del bufón Francesillo de Zúñiga y el testimonio de Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia natural y general de las Indias*; pero sobre todo los tres documentos publicados por Vicente Beltrán de Heredia en su *Bulario de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1966-1967, 3 vols.), que son la carta del presbítero Munqueta al Papa para solicitarle perdón por su excesivo celo en la persecución de los herejes duranguenses, la acusación de seguidor de Mella efectuada contra Juan Pérez de Lariz y su nombramiento como arcipreste de Durango.

En 1967 se publicaba la segunda edición del manual de *Historia de la Iglesia* de Ricardo García Villoslada para la Biblioteca de Autores Cristianos y ahora sí se incluían a los herejes de Durango, pues en la primera edición no se les mencionaba. En las pocas páginas dedicadas a esta cuestión se pasa revista a las fuentes narrativas tradicionales y a los documentos aportados por Cabanelas (carta de Mella) y Hüntemann (breves pontificios), sin mencionarse los proporcionados por Vicente Beltrán de Heredia, pues la publicación de los mismos en el *Bulario de la Universidad de Salamanca*

³⁹ «Dos notas de heterodoxia», *Filología*, n° VIII (1962, publ. 1964), pp. 15-26. Inserto en el homenaje dedicado a Mª Rosa Lida de Malkiel.

⁴⁰ «Los herejes de Durango», *Homenaje a Rodríguez Moñino*, I, Madrid, 1966, pp. 39-55.

⁴¹ «Los herejes de Durango», *Temas hispánicos medievales. Literatura e Historia*, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1974, pp. 93-123; texto reproducido en la revista de Durango *Ibidem. Artes y letras*, n° 19-27 (oct. 1985 – jun. 1986).

(1966-1967) era coetánea de la de este estudio. Se rechaza la interpretación doctrinal proporcionada por Mata Carriazo y seguida por Cabanelas⁴² y se apuesta por una sugerente hipótesis: «¿Pretendía acaso fray Alonso de Mella una concordia o sincretismo de las dos religiones, la cristiana y la mahometana? Nos induce a pensarlo un pasaje de su carta a Juan II», donde dice encontrar similitudes entre el credo sarraceno y cristiano⁴³.

La década de los años setenta del siglo XX ofrece otros dos nuevos trabajos monográficos, además del ya mencionado de Avalle-Arce en *Temas hispánicos medievales*, y es también ahora cuando, por fin, los historiadores vascos irrumpen en el estudio de la cuestión de forma monográfica. El primero de ellos corresponde a M. López Rojo⁴⁴ y parece desconocer, pues no los menciona, los documentos vaticanos localizados por Hüntemann, Cabanelas y Beltrán de Heredia, al igual que buena parte de la bibliografía más moderna. Ahora bien, da la impresión de que el trabajo se realiza desde el conocimiento de la historia local de Durango, pues trata de reconstruir cuándo tuvo lugar la destrucción del proceso de los herejes conservado en la iglesia de Santa María, qué miembros de la familia Mella existían en Durango y cómo tuvo lugar la desaparición del Archivo Municipal de los documentos referentes a las actuaciones del teniente de prestamero mayor de agosto de 1444 tras la exposición etnográfica de San Sebastián, a donde fueron llevados por Carmelo de Echeagaray. Su propuesta de filiación se sitúa en la línea de precursores de la Reforma: «Con lo cual hay que colocar a los herejes de Durango en ese movimiento de reforma que comienza en el siglo XII con los Valdenses, Begardos y Fraticellos y llega a Lutero a través de Wiclef y Huss»⁴⁵. El segundo de los referidos estudios de la década de los años setenta se debe al desaparecido canónigo archivero y bibliotecario de la catedral de Pamplona, José Goñi Gaztambide⁴⁶. Realiza un repa-

⁴² «La herejía fundamental de fray Alonso consiste en dar por caduca y falsa la interpretación tradicional de la Sagrada Escritura. ¿Es esto anunciar un Evangelium aeternum, al modo de Joaquín de Fiore? ¿O es algo más? No creemos que los herejes de Durango proclamen “la libre interpretación de la Biblia”, como opinan Carriazo y Cabanelas. Lo que de ellos refiere la Historia de los Reyes Católicos, citada por Carriazo, es que “quisieron entender la sacra scriptura en otra manera de cómo la entendieron los santos doctores de la Iglesia”. Pero esto no quiere decir que cualquiera es libre de interpretarla a su manera. Fray Alonso afirma que la única interpretación valedera es la suya, porque el Espíritu Santo se la ha revelado»; GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, S.I. y LLORCA, Bernardino, S.I.: *Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna. Vol. III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, BAC, Madrid, 1967, 2ª ed., pp. 301-304, concretamente p. 303.

⁴³ *Op. cit.*, p. 304.

⁴⁴ «Los herejes de Durango (s. XV)», *Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto*, segunda época, vol. 24 (1976), fasc. 56, ene.-jun., pp. 303-318.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 317.

⁴⁶ Una necrológica que repasa su fecunda vida de investigador de la Historia de la Iglesia navarra en *Diario de Noticias*, 22 noviembre 2002.

so crítico a las principales fuentes narrativas y documentales (breves pontificios, carta de Mella, carta de Munqueta y acusación contra Juan Pérez de Lariz). El interés de este trabajo radica en el análisis y transcripción que realiza de la carta del presbítero Munqueta, tratando de paliar algunos errores cometidos por Vicente Beltrán de Heredia en la suya del *Bulario de la Universidad de Salamanca*⁴⁷; y sus reflexiones sobre la filiación de la herejía: primero critica las realizadas hasta la fecha, especialmente las de fraticelos y Libre Espíritu, y propone considerarla una herejía *sui generis*, pues contiene elementos que son propios de diversas herejías, pero no es ninguna de ellas *per se*⁴⁸. En resumidas cuentas, para Goñi la herejía de Durango es una herejía en sí misma, con sus particularidades y, también, obviamente, con sus semejanzas respecto a otras. Una década más tarde, de la mano de este autor entraría la herejía de Durango en el *Diccionario de historia eclesiástica de España*. De este modo, y junto al manual de *Historia de la Iglesia* de García Villoslada, se recogían y fijaban los conocimientos sobre los herejes de Durango en unas obras de referencia y/o bibliografía básica, accesible a cualquier género de público interesado en la materia, esencialmente estudiantes y no especialistas, pues este tipo de libros constituyen el mejor punto de partida para adentrarse en un tema. En el *Diccionario* Goñi sintetiza las ideas expuestas en su artículo de *Hispania sacra* y recoge la bibliografía posterior al mismo⁴⁹.

En los años ochenta del siglo XX, además de incluirse a los herejes en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, aparecen tres importantes trabajos debidos al antropólogo Juan Aranzadi⁵⁰, al estudiante de filosofía Fermín Artola Zubillaga⁵¹ y al histo-

⁴⁷ Una nueva edición de la carta de Munqueta y su traducción del latín al castellano se debe a Agustín García Calvo, "Traducción, advertencia y notas al texto", *Carta de Fernando de Munqueta sobre la Herejía de Durango 28 de julio de 1453*, Col. Etxezarreta, Museo de Arte e Historia de Durango, 1996.

⁴⁸ «A nuestro modesto entender, la herejía de Durango escapa a toda clasificación entre las herejías conocidas. Es una herejía *sui generis*, resultante de la amalgama de elementos tomados de diversas sectas: fraticellos, Libre Espíritu, joaquinismo, etc. Así su repudio del papado puede proceder de los fraticelli, ya que estos sostenían que Juan XXII fue hereje y después de él nullus fuit verus papa; la teoría de las tres edades estaba muy extendida entre ellos y también en otras sectas diferentes. La idea de la comunidad de bienes y de mujeres se remonta a Epifanes, hijo de Carpócrates, gnóstico del siglo II. El horror al matrimonio se encuentra igualmente ya en la literatura gnóstica del mismo siglo, con la consiguiente inducción a las mujeres a abandonar a sus maridos»; GOÑI GAZTAMBIDE, José: «Los herejes de Durango. Nuevas aportaciones (1442)», *Historia Sacra*, XXVIII, (1975, 1978), p. 235.

⁴⁹ «Durango, Herejes de», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Suplemento I*, Madrid, 1987, pp. 264-267.

⁵⁰ *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madrid, 1981. A los herejes de Durango dedica la segunda parte del libro y la titula: "Milenarismo medieval en Vizcaya: los herejes de Durango" (pp. 121-222). El libro ha sido reeditado por Altea Taurus Alfaguara S.A., Madrid, 2000.

⁵¹ *Heresak Durango aldean XV. mendean*, Kriselu, Donostia, 1986.

riador franciscano Juan Meseguer⁵². Los dos primeros son unas importantes síntesis del tema y muy bien documentadas. Recogen absolutamente todas las fuentes conocidas hasta ese momento, tanto narrativas como archivísticas, e introducen por primera vez la contextualización histórica del fenómeno en aras a la comprensión del por qué del surgimiento de la secta herética de Mella en el Duranguesado. Resulta sorprendente y paradójico que fueran precisamente dos no historiadores quienes abordaran esta cuestión por primera vez. Ambos estudios son muy semejantes en contenidos, análisis, planteamientos, enfoques y conclusiones: influencia de Libre Espiritu, fraticelli y de las tesis joaquinistas. No en vano el de Artola Zubillaga sigue la estela del primero, pero lo hace en euskera: «*Duela gutxi Juan Aranzadik Durangoko istiluen eta heretikoaren ideologiaren aurkezpena zabal, osatu eta serio egina digu (ikerketa historikoaren arloan orain arte egindako aurkikuntza guztien berri emanez) bere “Milenarismo vasco” liburua eztabaidatuaren bigarren zatian. Ukaezina da nire lan honek Aranzadi jaunaren lanerekiko zorrak dituela, nolabait, bark gasteleraz egindakoa egin nahi izan bait dut nik euskeraz*»⁵³. A pesar de todo, hay diferencias significativas entre ambos. La primera de todas es la erudición, densidad explicativa y presencia de materiales de aluvión provenientes de la filosofía, antropología e historia que ofrece Aranzadi frente a la exposición menos farragosa de Artola. Otra diferencia radica en la finalidad de los estudios; mientras el de Artola es simplemente la reconstrucción de lo que fueron los herejes de Durango, el de Aranzadi se inserta en un plan o coordenadas mucho más amplias, que detallamos a continuación:

«Que lo que se ha dado en llamar “el problema vasco” no es algo fácil de entender, lo testimonian no sólo los repetidos fracasos políticos que protagoniza, sino sobre todo el perceptible desconcierto que suscita en todas las ortodoxias teóricas que hoy dominan las ciencias sociales: no hay dogma político o sociológico que no cruja al acercarlo al laboratorio vasco (otra cosa -asimismo a explicar- es la suicida obcecación de los creyentes en tales dogmas). Sumido en la incertidumbre teórica que provoca el abandono del seguro mundo de las recetas, se me ocurrió que toda una serie de importantes y descuidados aspectos del problema recibían una nueva e inédita luz con sólo situar el nacionalismo vasco en el amplio cauce de los movimientos milenaristas y comparar entre sí una serie de rasgos sorprendentemente comunes». «Hay algo que me creo obligado a aclarar antes de consentir al

⁵² «¿Doctrina de Alonso de Mella? Extraña atribución. Trágico final de Fr. Guillén, OFM», *Archivo Ibero-Americano*, n° 175, año XLIV, jul.-sep. 1984, pp. 361-372.

⁵³ *Op. cit.*, p. 12.

lector que entre en la lectura del texto. En éste, sobre todo en algunas de sus partes, va a encontrar una desmitificación del nacionalismo vasco, una elucidación de los Mitos en que las diferentes variantes de esta ideología se sostienen, una crítica teórica y un análisis (en el sentido literal de la palabra) de los incommovibles Dogmas en que se ha fundado y sigue fundando la acción».

Dentro de estas coordenadas, ¿qué sentido tiene el estudio de los herejes de Durango?:

«En este libro que plantea la hipótesis de que el nacionalismo vasco posee un apreciable trasfondo milenarista, parecía inexcusable tratar con cierto detalle un movimiento inequívocamente milenarista que se registra en la Edad Media vizcaína, tanto más cuanto que resulta bastante probable que su influjo ideológico no haya carecido de efectos (a la larga y tras un complejo proceso: mediando su influencia sobre el “igualitarismo” de la teoría de la nobleza universal vasca) pertinentes para explicar la posterior reacción nativista»⁵⁴.

El análisis sesudo y bien informado que realiza sobre los herejes de Durango cae por tierra al incluirlo en semejantes coordenadas, pues semejante corolario o traslación de consecuencias (herejes de Durango-milenarismo-igualitarismo-nobleza universal-nacionalismo vasco) podría aplicarse a otras partes de la Europa medieval que conocieron movimientos milenaristas e igualitarios semejantes, lo cual no es en modo alguno cierto. Se trata de un argumento cogido por los pelos, pues como se ha señalado, la historiografía tradicionalista y nacionalista vasca del siglo XIX y primera mitad del siglo XX no demostró especial interés por recordar a los herejes de Durango, sino todo lo contrario⁵⁵. Que en el planteamiento filosófico de base existan ciertas concomitancias entre el milenarismo y el nacionalismo no quiere decir que exista un nexo de unión entre el milenarismo de los duranguenses y el nacionalismo sabiniano.

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 11, 19 y 17.

⁵⁵ Alfonso de Otazu en su obra *El “igualitarismo” vasco: mito y realidad* (Txertoa, San Sebastián, 1986, p. 99) ya rechazó, aunque de pasada, tal posibilidad: «El hecho de que en Durango a comienzos del siglo XV hubieran arraigado ideales “igualitarios” de carácter místico no dice nada a la hora de hablar de “igualitarismo” en el sentido en que nosotros lo hacemos aquí. Pero no deja de ser sorprendente que la primera declaración “igualitaria” que se conoce en el País se dé poco después de 1380, en un momento en que ideales “igualitarios”—de otro sentido, pero “igualitarios” al fin y al cabo—circulaban por el resto de Europa. Pero lo que aún es más sorprendente —lo será al menos para algunos— es que el País en esos años se vea conmocionado por revueltas campesinas también semejantes a las de otras partes de Europa y que, incluso ideales “igualitarios” milenaristas (como los de los “beghards” y los “fratricellos”) arraigaron en Vizcaya, poco después, con la misma fuerza que en otras partes de Europa. A simple vista la cosa resulta interesante».

El padre Juan Meseguer, que fue director de la revista *Archivo Ibero-Americano* desde 1983 hasta su fallecimiento en 1987⁵⁶, aporta un nuevo e interesante documento. Se trata de la *Summa utilissima errorum et heresum*, escrita hacia 1500 y donde se incluyen los teóricos errores doctrinales cometidos por la secta de Mella y el final que tuvo otro de sus dirigentes, fray Guillén. A partir de los datos proporcionados por la *Summa* y los de las fuentes ya conocidas, Meseguer llega a la conclusión de que los antecedentes doctrinales se encuentran en los beguinos y begardos y tienen en los alumbrados o *dejados* del siglo XVI sus continuadores. Es decir, de nuevo se retoma la tesis planteada en el siglo XIX por el historiador de la Inquisición Rodrigo y por Menéndez Pelayo, pero con la diferencia de que ahora Juan Meseguer razona esta propuesta de filiación a lo largo de las páginas 367 a 372, buscando todos los paralelismos posibles entre los duranguenses y los *dejados*⁵⁷. A mediados de los ochenta, otro franciscano, el padre Ángel Uribe publica su historia de la provincia franciscana de Cantabria, a la cual pertenecía el Señorío de Vizcaya y por ende el Duranguésado. En ella ofrece una breve, pero correcta y bien informada síntesis de los herejes de Durango⁵⁸.

Los noventa del siglo XX han sido especialmente fructíferos gracias a los trabajos impulsados por profesores e investigadores del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América de la Universidad del País Vasco. Concretamente el año 1994 coinciden tres estudios: la defensa de la tesis doctoral de quien suscribe estas líneas⁵⁹, el libro sobre la religiosidad vasca dirigido por Ernesto García Fernández⁶⁰ y el artículo de corte historiográfico de Juan Robert Muro Abad⁶¹. Comenzando por este últi-

⁵⁶ El Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, perteneciente a la Diputación de Albacete ofrece una necrológica del padre Juan Meseguer realizada por Vicente P. Carrión Iñíguez.

⁵⁷ Juan Meseguer prefiere emplear el vocablo *dejados* frente al de *alumbrados*, por considerar este último un tanto ambiguo. Sobre estas cuestiones vid. MESEGUER, Juan: *Historia de la Inquisición en España y América*, I, FUE-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984.

⁵⁸ URIBE, Ángel: *La provincia franciscana de Cantabria*, Ed. de Aranzazu, Aranzazu, 1985, t. I, pp. 247-265.

⁵⁹ BAZÁN, Iñaki: *Una propuesta de estudio de historia de las mentalidades en el País Vasco en la Baja Edad Media (c. 1300-1500)*, Vitoria, 1994. Esta tesis doctoral defendida en la referida Universidad y calificada con la máxima nota fue publicada en el libro *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1995. El epígrafe dedicado a los herejes de Durango ocupa las páginas 386 a 420.

⁶⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, UPV/EHU, Bilbao, 1994. El propio Ernesto García se ocupaba de los herejes de Durango en el capítulo titulado «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV», pp. 83-115.

⁶¹ «Una crítica a las visiones historiográficas del “otro”: los “herejes de Durango”», *Heresis. Revue Semestrielle d'Hérésiologie Médiévale*, n° 22 (jun. 1994), pp. 43-62.

mo, hay que señalar que observa unas tesis doctrinales claramente influidas por el pensamiento de Joaquín de Fiore y la hermandad del Libre Espiritu; reflexiona sobre la historiografía nacionalista vasca, en este sentido se observa una deuda respecto a los planteamientos desarrollados por Aranzadi en su obra; recoge la visión del movimiento durangués en la literatura vasca; y traduce por primera vez del latín al castellano la carta de Mella. Los estudios realizados por nosotros mismos y por Ernesto García suponen un nuevo paso adelante, pues incorporan abundante documentación de archivo no tenida antes en cuenta, concretamente del Archivo General de Simancas⁶², de la Real Chancillería de Valladolid, del Vaticano y del Municipal de Durango. Ahora se localizan nombres de vecinos implicados en la herejía, su extracción social, sus relaciones sociales y familiares, sus conexiones con elementos pertenecientes a movimientos de reforma observante, se concreta mejor la perduración de la secta en el tiempo, etc. En definitiva, no cabe duda que se ha dado un importante paso hacia delante. En nuestro estudio cobra especial importancia la contextualización histórica del Duranguesado a nivel económico, social, político y religioso, incluyendo materiales no conocidos por Aranzadi ni Artola⁶³, y la posterior evolución de la secta tras la represión por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Respecto de la filiación, Ernesto García se decanta por ver una sintonía con los postulados defendidos por los reformadores Wyclif y Hus; mientras que en nuestro caso, aún entendiendo que existen importantes concomitancias con las tesis joaquinistas y las del Libre Espiritu, vemos más acertado seguir la vía abierta por Goñi Gaztambide y considerar la de Durango una herejía *sui generis*.

A finales de los noventa tanto Muro Abad como García Fernández abordan nuevamente el tema⁶⁴. En el publicado por Muro Abad en 1996 se reiteran los plantea-

⁶² Algunos de los documentos pertenecientes a ese archivo fueron localizados por GARCÍA de CORTAZAR, José Ángel et alii: *Vizcaya en la Edad Media*, Haranburu, San Sebastián, vol. III, pp. 151-156.

⁶³ Con posterioridad hemos profundizado sobre la contextualización de la religiosidad popular en los siguientes estudios: BAZÁN, Iñaki: «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujománia en Euskal Herria (siglos XIII al XVI)», *Vasconia. Cuadernos de Sección de Historia-Geografía de la Sociedad de Estudios Vascos*, n.º 25 (1999); «El crimen de lesa majestad divina: brujería y superstición vasco-navarra (s. XIII – c. 1530)», *Heresis. Revue Semestrielle d'Hérésologie Médiévale*, n.º 20 (1999); «La civilización vasca medieval: vida(s) cotidiana(s), mentalidad(es) y cultura(s)», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, n.º 46-I (2001).

⁶⁴ MURO ABAD, Juan Robert: «El franciscano Alonso de Mella tras el espejo. Los “herejes de Durango” en la historiografía y la literatura», A. Duplá, P. Frías e I. Zaldúa (eds.): *Occidente y el otro: una historia de miedo y rechazo*, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, Vitoria-Gasteiz, 1996, pp. 43-70. MURO ABAD, Juan Robert: «Durango 1442. Sueño efímero de salvación», *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. IX Semana de Estudios Medievales de Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999. GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: «Expresiones heréticas en la España medieval: los herejes de Durango», José Ángel García de

mientos de su trabajo anterior de 1994, mientras que el de 1999 se centra en reflexionar sobre cuestiones relativas a la doctrina de fray Alfonso de Mella, tales como el racionalismo, la supuesta comunidad de bienes y cuerpos, el revisionismo de las Sagradas Escrituras,... Por el contrario, Ernesto García explora nuevas e interesantes perspectivas, abandonando, en cierto modo, postulados defendidos en su anterior trabajo. Entre esas nuevas vías a explorar se encuentran: las posibles relaciones de fray Alfonso de Mella con el heresiarca aragonés fray Felipe de Berbegal y su grupo disidente y radical de la reforma observante franciscana; y la presencia de miembros del importante linaje Ibarra entre los que defendían a los partidarios de la secta duranguesa, para refutar la tesis defendida de que se trata de un movimiento mesiánico revolucionario antinobiliario. Respecto a la filiación plantea lo siguiente: «Afortunadamente la posibilidad de relacionar al grupo herético del Duranguesado con otros grupos heréticos existentes en la Corona de Aragón ha permitido constatar que el centro del mensaje de estos herejes es la vida de Jesucristo conocida sobre todo a través de los Santos Evangelios, la observancia de la Regla de San Francisco y las ideas milenaristas de los grupos franciscanos más radicales, los “espirituales”, lo que les llevó progresivamente a distanciarse de la iglesia católica»; «La iglesia solía referirse a estos grupos con el nombre de fraticelos»⁶⁵.

El último estudio monográfico publicado hasta la fecha corresponde al profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca Isaac Vázquez Janeiro⁶⁶ y aporta un documento vaticano desconocido hasta la fecha: la súplica ante el papa Eugenio IV de un centenar de vecinos de Durango, con nombres y apellidos, acusados de seguir las enseñanzas del heresiarca Mella, para que les levante la excomunión y designe jueces competentes que conozcan del caso. Este documento es de una gran importancia, pues ofrece las claves para conocer los términos en que se desarrolló la represión y la cronología de la misma. Igualmente expone y comenta las fuentes narrativas, archivísticas y bibliográficas, siguiendo el orden cronológico en que se publicaron. Ahora bien, este trabajo tan sólo es un punto y seguido, ya que se nos ha puesto en antecedentes de que tanto Muro Abad como García Fernández están preparando nuevas publicaciones sobre los herejes de Durango.

Cortazar (ed.): *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500*. Actas del XII Seminario sobre Historia del monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998, Fundación Santa María la Real – Ed. Polifemo, Aguilar de Campoo – Madrid, 1999, pp. 151-178.

⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 176 y 178.

⁶⁶ «Un nomenclator inédito de “herejes” de Durango (1441)», *Salmanticensis*, n° 45 (1999), pp. 413-441.

Hasta ahora hemos venido comentando lo que sí se ha escrito sobre los herejes de Durango, pero también sería interesante abordar, aunque sea sucintamente, lo que no se ha escrito, o, lo que es lo mismo, los silencios historiográficos. Este extremo resulta especialmente interesante si se pone en relación con autores franciscanos que trataron el fenómeno de las disidencias religiosas y que fueron más o menos coetáneos a los hechos. Por ejemplo, entre 1458 y 1461, fray Alonso de Espina escribió su *Fortalicium fidei* y dedica un capítulo, del libro segundo, titulado *De bello hereticorum*, a las catorce herejías «*repullulantes istis temporibus*», donde no alude a Mella y sus seguidores, pero es que tampoco lo hace en el resto de la obra. En 1534 veía la luz, en París, el *Adversus omnes haereses* del zamorano fray Alonso de Castro. En este tratado se ofrece un completo catálogo de todas las herejías habidas desde los tiempos de los apóstoles hasta los comienzos del siglo XVI. Pues bien, a pesar de que fray Castro es paisano de Mella, hermano de orden y que escribe un tratado sobre las herejías, no menciona a los de Durango. ¿Cuál es la razón de estos significativos silencios? No se puede argumentar la ignorancia, puesto que las andanzas de Mella estaban, por aquellos años, en boca de todos, desde cronistas hasta teólogos, pasando, y esto es lo más curioso, por bufones, caso de Francesillo de Zúñiga. Luego, ¿por qué? La verdad sea dicha es que carecemos de una respuesta convincente, por ahora. No obstante, intentaremos buscarla.

III

Interrogantes por responder

Un observador ajeno a la materia podría considerar que, a tenor de los escasos datos que se disponen, los escritos sobre los herejes de Durango son excesivos y que siempre se está dando vueltas a la misma “masa”. Sin embargo, esto no es del todo cierto. La razón que justifica esta, en teoría, abultada bibliografía radica en que desde que Juan de Mata Carriazo publicara su monografía han ido apareciendo documentos a cuenta gotas, lo que a su vez ha ido dando pie a nuevos estudios basados en esos nuevos materiales y, lógicamente, han sido necesario otros de carácter de síntesis de lo conocido hasta una fecha determinada. Lo que sí es cierto es que la inmensa mayoría de lo realizado reproduce el mismo esquema: estado de la cuestión, análisis de los nuevos documentos y propuesta de filiación. En este sentido, sí es verdad que parece que se está dando siempre vueltas a lo mismo. Es más, en muchos casos no existe reflexión teórica ni metodológica sobre las herejías medievales y su estudio.

Precisamente, el primer interrogante que nos planteamos es el de la forma de abordar el fenómeno herético en general y el de los herejes de Durango en particular. ¿Desde qué perspectiva?, ¿se debe asumir la consideración de hereje proporcionada por las fuentes eclesíásticas?, ¿es mejor utilizar el concepto de *herejía* o el de *disidencia*? Está claro que la perspectiva ha de ser global; es decir, abierta al contexto histórico en el que se desencadena el movimiento, pero atenta igualmente a las causas subjetivas, y contando con el apoyo de la teología, política y antropología. Hay que mostrarse sumamente cauteloso con las fuentes eclesíásticas, ya que pueden cargar las tintas en exceso sobre personas o grupos al mostrarlos bajo la denominación de herejes y atribuirles errores y acciones extremadamente graves, cuando tal vez sean tan sólo disidentes o, lo que es lo mismo, que han realizado una elección en el seno de alguna escuela donde se elaboraban las diferentes interpretaciones de las Escrituras. La herejía sería, en muchos casos, una elaboración interesada realizada por sus detractores⁶⁷. Entonces, ¿qué es más operativo para el investigador, el empleo del concepto *herejía* o el de *disidencia*?

El profesor Emilio Mitre considera más adecuado acercarse al fenómeno desde ópticas menos dogmáticas o rígidas, como pueden ser las expresiones herejía y heterodoxia, y apostar por otras que se «suponen menos propiciadoras de crispación», caso de “reforma”, “movimiento disidente” o “movimiento renovador”⁶⁸. Así, bajo el término *disidencia* podrían «ampararse distintos movimientos de contestación/oposición que no tienen forzosamente que afectar al dogma»⁶⁹. En este sentido no todo movimiento disidente o novador tiene por objetivo último la ruptura con Roma, ya que, por ejemplo, pueden plantear reformas desde dentro. Tal vez el ejemplo más paradigmático de este proceder provenga de la reforma gregoriana, impulsada desde la propia cabeza de la Iglesia⁷⁰. Sobre esta cuestión se celebró un seminario en Carcasona (Francia), organizado por el Centro de Estudios Cátaros y titulado *Hérétiques ou dissidents? Réflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Âge*⁷¹. Para Pilar Jiménez, directora del Centro, resulta más

⁶⁷ ZERNER, M. (ed.): *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, Niza, 1998, 2 vol.

⁶⁸ «Herejía y cultura antiherética en la España medieval», *Iglesia y religiosidad en España. Historia y archivos*. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos, Guadalajara, 2002, t. I, p. 508.

⁶⁹ MITRE, Emilio: «La disidencia religiosa en el bajo medioevo. ¿Una forma de contestación social?», *Edad Media. Revista de Historia*, n° 4 (2001), pp. 38-39.

⁷⁰ Incide sobre estas cuestiones VAUCHEZ, André: «Avant propos» a *Christianisme médiéval. Mouvements dissidents et novateurs*. *Revista Heresis*, n° 13-14, p. 4.

⁷¹ Recogido en el n° 36-37 de *Heresis. Revue Semestrielle d'Histoire des Dissidences Médiévales* (2002).

operativo el concepto *disidencia* por poseer dos potencialidades: la primera, proteger al investigador de una aproximación muy literaria a las fuentes religiosas, evitando ser víctima de los discursos elaborados por los clérigos del momento; y segunda, informar al investigador que la historia religiosa medieval no se puede limitar a una suerte de verificación permanente de tipologías de casos particulares⁷². La *disidencia* vista de este modo es sinónima de desacuerdo o de desunión. Está claro que permite al investigador inmunizarse contra los textos encendidos de polemistas, teólogos excesivamente celosos y demás defensores de la ortodoxia; contra los que recurren a este delito para librarse de adversarios; contra los que construyen o inventan la herejía. No insistiremos más sobre este particular, ya que se analiza con más detalle en el artículo del profesor Emilio Mitre que se incluye en esta publicación y que tiene por título *Cristianismo medieval y herejía*, concretamente en el apartado «Herejía/disidencia y construcción de discursos».

Siguiendo con otras cuestiones de carácter metodológico, sería interesante y operativo recurrir a la sociología que estudia el delito cuando se analizan movimientos religiosos disidentes, pero procesados y condenados en firme por herejes. La Iglesia católica romana establece las reglas del juego, es decir, las *normas* y, en consecuencia, a sus tribunales les compete juzgar hasta qué punto los acusados se apartan de ellas, se *desvían*. En los manuales universitarios encontramos la siguiente definición de *desviación* o *conducta desviada*: «es lo que la gente entiende o define como tal a la vista de que alguien está violando o transgrediendo una norma cultural. Las normas guían prácticamente todo el rango de actividades humanas, de manera que el concepto de desviación cubre un espectro igualmente amplio. Existen, por ejemplo, normas en el campo de la sexualidad o en el de la religión, y quienes violan dichas normas se transforman automáticamente en perversos o herejes, respectivamente»⁷³. Por tanto, la *desviación* necesita de un referente, la *norma*, esto es, un criterio con que juzgar la conducta de los individuos, pues prescribe la forma en que éstos han de pensar y actuar, y cualquier desviación o trasgresión de la norma es reprimida con una sanción. El cuerpo doctrinal fijado paulatinamente por la Iglesia desde el siglo

⁷² «Introduction», *Op. cit.*, p. 12.

⁷³ MACIONIS, Jonh J. y PLUMER, Ken: *Sociología*, Prentice Hall, Madrid, 1999 (1ª ed. 1998), p. 206. En otros manuales se define como «cualquier comportamiento que los miembros de un grupo definen como una violación a sus normas. Este concepto se aplica tanto a los actos criminales de desviación, (comportamiento que toda la sociedad ha declarado formalmente ilegal) como a los actos no criminales que los miembros de un grupo ven contrarios a la ética, inmorales, raros, enfermizos, o de cualquier otra forma fuera de los límites de respetabilidad»; LIGHT, Donald; KELLER, Suzanne y CALHOUN, Craig: *Sociología*, MacGraw-Hill, Colombia, 1991 (5ª ed.), p. 168.

IV supone un conjunto de reglas que indican lo que está permitido, lo que se exige y lo que está categóricamente prohibido. De este modo, se va rechazando el pluralismo de pensamiento propio de las comunidades dispersas del inicial cristianismo; así, cuando se defienden posturas prohibidas se incurre en la desviación y se queda fuera del seno de la Iglesia, que se ve impelida a combatir las para que no contaminen al resto de la comunidad. Otra cosa distinta es que luego los que escriben sobre esas herejías en cuestión (desviaciones religiosas que han roto con las normas o cuerpo doctrinal) carguen las tintas adjudicándoles transgresiones que no se corresponden con la realidad pero que sirven para justificar la acción represora realizada.

En el mismo seminario de Carcasona, José Forné analiza el concepto *disidencia* y su empleo por otras disciplinas, caso del psicoanálisis social, la antropología y la aproximación teológico-política⁷⁴. Cuando explica lo que significa la *disidencia* para el psicoanálisis social, indica que éste no emplea el término *disidente* y sí el de *desviado*; y que toda desviación es indisociable de unas normas⁷⁵. Termina su aportación al seminario indicando que es necesario resituar el concepto de disidencia a partir de una visión de lo que es la norma. Desde este punto de vista, resulta a todas luces imprescindible investigar directamente (dejando para un segundo plano los textos de polemistas), siempre y cuando ello sea posible, los procesos judiciales condenatorios. Estos documentos permiten acceder a las preguntas, a las deposiciones de inculpados y testigos, a los discursos de los fiscales, defensores y procuradores, a la justificación de la condena, ..., de forma que se pueden conocer, esmerando especialmente el análisis crítico, qué normas han sido “realmente” transgredidas y por qué se les confiere semejante importancia frente a otras que no tienen una consideración tan peligrosa si fueran toleradas.

Buena parte de los estudios realizados hasta la fecha sobre los herejes de Durango han adolecido de una pobre visión crítica sobre los testimonios documentales y, por el contrario, han mostrado un exceso de crítica respecto de las filiaciones propuestas, cuando en realidad este extremo es secundario, porque lo que realmente interesa saber, a ciencia cierta, es lo que practicaron los miembros de la secta herética y lo que predicaba fray Alfonso. Después, saber si eso suponía una mayor o menor relación con uno u otro movimiento, o con varios, tiene el interés de conocer las posibles in-

⁷⁴ «Approche pluridisciplinaire du concept de “dissidence”», *Op. cit.*, pp. 279-292.

⁷⁵ *Op. cit.*, 280 y 292.

fluencias que les marcaron, pero no insistir en que fueron un *alter ego* de los mismos trasplantado al ámbito geográfico del Señorío de Vizcaya. En este sentido, lo mejor es definir a los *herejes de Durango* como los herejes de Durango, con personalidad propia, y poner de relieve qué puntos en común mantuvieron con otros movimientos, pues como la realidad histórica demuestra, la mayoría de las herejías bajomedievales tuvieron muchas concomitancias, entre ellas, y sobre todo, el doble anhelo de reforma del clero y la Iglesia, por una parte, y el milenarista por otra. Además, la metodología para abordar este tema de investigación se ha centrado, en buena medida, en proponer una filiación y tratar de encajar en ella los datos. Es decir, comenzar la casa por el tejado. Desde esta perspectiva, los testimonios que no servían para la causa han quedado relegados o minusvalorados, cuando no han sido puestos en cuestión, con argumentos del tipo que eran exageraciones o maledicencias de los detractores y perseguidores de la secta. Por tanto, a nuestro juicio, se hace necesario realizar un repaso integral a todo lo conocido hasta la fecha sobre los herejes de Durango desde un planteamiento crítico y desde una adecuada inteligencia del contexto histórico que genera el testimonio. Dos ejemplos servirán para ilustrar lo que venimos argumentando, el primero se refiere a uno de los testimonios que mayor crédito se ha otorgado por parte de los investigadores, el de Diego de Valera; y el segundo, a una cuestión accesoria, cual es la denominación de *cerceras*, transmitida por Garibay, para referirse a las seguidoras de Mella.

Para Juan de Mata Carriazo las palabras que Mosén Diego de Valera dedica a los herejes de Durango son de una importancia extraordinaria, ya que era hermano de Juan Alonso Cherino, abad de Alcalá la Real y pesquisidor enviado por Juan II a Durango para conocer lo que allí estaba ocurriendo, pero también era hombre con una buena formación y que entre sus muchos viajes conoció el movimiento de Juan Hus y se enroló en la cruzada que lo combatió. A partir de estas premisas Mata Carriazo concluye: «Él ha podido escribir la versión definitiva de los sucesos de Durango; reducido a los términos breves de un compendio, su referencia tan concisa ofrece excepcional interés»⁷⁶. Y, ¿qué información proporcionó el cronista Valera que llevó a Mata Carriazo a considerar a los de Durango como un movimiento precursor de la Reforma, reflexión que tantos seguidores ha tenido después?, pues la de practicar la libre interpretación de la Biblia:

⁷⁶ «Precursores españoles de la Reforma...», ed. recogida por la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco...*, p. 479.

«Tiene un valor extraordinario la indicación sobre la doctrina de los de Durango que encontramos en la *Crónica inédita de Diego de Valera* [el propio Mata Carriazo la editaría pocos años más tarde, en 1927] cuando dice que algunos quisieron entender la sagrada escritura de otra manera de como la entendieron los santos Padres de la Iglesia. Esto es, con todas las consecuencias, la teoría de la libre interpretación de la Biblia. Por ello, y por la semejanza con los anabaptistas, fray Alfonso de Mella y sus secuaces merecen el título de *precursores españoles de la Reforma*»⁷⁷.

Vemos el testimonio de Mosén Diego de Valera:

§ 1º «De lo qual se siguió que no solamente muchos de los convertidos nuevamente a nuestra santa Fee mas algunos de los viejos christianos desviasen de la verdadera carrera, en perdimiento de sus ánimas e grand daño e oprobio des-
tos reynos, donde el culto divino de muchos centenarios de años acá ynviolable-
mente fué y es observado, tomando siniestros caminos: los unos públicamente
judayzando, sin temor de Dios ny de su justicia, algunos de los otros tomando
yrróneas opiniones, como fueron los de Durango e otros, que creyeron no aver
otra cosa que nasçer y morir; algunos que quisieron entender la Sacra Escritura
en otra manera de cómo la entendieron los sactos doctores de la yglesia».

§ 2º «E como quiera que en tiempo del rey Juan de clara memoria, segun-
do deste nonbre, fueron algunos dellos en estos reynos quemados, duraron aque-
llos errores en tiempo del rey don Enrique. E aun fasta oy se cree que en algu-
nos dura la eregía de Durango, de que fué comenzador frey Alonso de Malla
[sic], natural de Zamora, hermano del cardenal don Juan de Malla [sic]»⁷⁸.

Si analizamos en detalle estos dos párrafos, se puede concluir que, en honor a la verdad, la única información sobre las desviaciones doctrinales que se ofrece sobre los herejes de Durango se circunscribe, en exclusividad, a la frase siguiente: «*algunos de los otros tomando yrróneas opiniones*». Además, si tenemos en cuenta sus relaciones familiares y su experiencia vital en Bohemia, se puede concluir que Diego de Valera resulta una fuente

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 487.

⁷⁸ VALERA, Mosén Diego de: *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio por Juan de M. Carriazo, *Revista Española de Filología Española* (anejo VIII), Madrid, 1927, p. 123.

de muy poco valor, por no decir ninguno, a la hora de estudiar a los seguidores de fray Alfonso de Mella. Tan sólo interesa el dato de que los coletazos de la herejía perduraban en sus días. Es decir, argumentos de índole gramatical, familiar, de experiencia vital y de contextualización del referido párrafo con el contenido del capítulo donde se encuentra inmerso, nos permiten llegar a esa conclusión. Veamos todos estos puntos.

En relación al argumento gramatical, hay que advertir que ya fue puesto de manifiesto por Juan Bautista Avalle-Arce⁷⁹, y que no estaba exento de razón. Si se sigue la estructura gramatical del primer párrafo, tras «*tomando siniestros caminos*», y prestando especial atención a las comas y punto y comas de la frase, se comprueba que se alude, en primer lugar, a “unos” que judaizaban; en segundo lugar, a “*algunos de los otros*” que tomaban erróneas opiniones y que eran los de Durango; en tercer lugar, a “*otros*”, sin precisar más, que creyeron que no había otra cosa que *naçer y morir*; y, en cuarto lugar, a “*algunos*” que quisieron interpretar las Sagradas Escrituras de forma diferente a la de los doctores de la Iglesia. Luego, parece claro que Valera está hablando de cuatro grupos diferentes: los falsos conversos que judaizaban, la secta duranguesa, los que creían que todo se reducía a *naçer y morir* y los que interpretaban libremente la Biblia. Por tanto, la información referida al segundo grupo es la única que corresponde en pureza a los herejes de Durango y que no precisa absolutamente nada de su doctrina, pues se limita a indicar que defendían tesis erróneas. Como en el segundo párrafo se centra en exclusividad en los seguidores de Mella, muchos autores, además de Mata Carriazo, han considerado, equivocadamente, que esas tesis heréticas fueron la libre interpretación de la Biblia y la máxima *naçer y morir*, sin tener en cuenta la estructura gramatical del primer párrafo y las referencias a *unos*, *otros* y *algunos* grupos, obviamente, diferentes entre sí.

Por lo que respecta al argumento familiar⁸⁰ y de experiencia vital, hay que indicar que, teniendo en cuenta que su hermano fue, según se ha señalado más arriba, uno de los pesquisadores comisionados por Juan II en 1442 para intervenir en el Duranguésado, sería lógico suponer que Diego de Valera, como cronista que refiere los

⁷⁹ «Los herejes de Durango», *Temas hispánicos medievales...*, p. 117.

⁸⁰ Referencias bibliográficas sobre Diego de Valera: Lucas de TORRE y FRANCO-ROMERO: «Ensayo biográfico», *Boletín de la Academia de la Historia*, T. LXIV (1914); SAN MARTÍN, Bonilla: «Nuevos datos acerca de Mosén Diego de Valera», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, II (1920); GONZÁLEZ-PALENCIA, Ángel: «Alfonso Cherino, médico de Juan II y padre de Mosén Diego de Valera», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, IV (1924); GONZÁLEZ-PALENCIA, Ángel: «Mosén Diego de Valera en Cuenca», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, VIII (1926); Juan de MATA CARRIAZO y su extenso estudio biográfico incluido en la referida edición de la *Crónica de los Reyes Católicos* de Mosén Diego de Valera.

hechos del reino, consultaría una fuente de primera mano, cual es su propio hermano, y, en consecuencia, dispondría de una información más precisa y abundante para narrar en su crónica. Sin embargo, ni menciona a su hermano y sus actuaciones, ni los sucesos, ni la represión de los herejes, ni sus opiniones erróneas. Pero es que además, el propio Valera estuvo en su juventud en Bohemia, concretamente en el año 1437 (había nacido en 1412), al servicio del emperador Alberto de Habsburgo, luchando contra los husitas radicales, conocidos como taboritas⁸¹. Su participación en esa cruzada⁸² le debió proporcionar un más que aceptable conocimiento de las tesis husitas y taboritas, y si hubiera percibido concomitancias entre la secta de Mella (conocida a través de su hermano o por otros informantes) y los seguidores de checo Hus, lo lógico es que hubiera mencionado algo en su crónica. Pero también en este punto hay un silencio total. De donde se puede concluir que, a pesar de sus vínculos familiares relacionados con los sucesos de Durango y sus propias andanzas por Bohemia, el resultado final de la crónica de Valera es decepcionante como fuente para conocer a la herejía de Durango.

El último argumento que hemos mencionado es el de contextualización de la poca información que proporciona en relación al resto del contenido del capítulo donde se

⁸¹ En la *Crónica de Juan II* se refiere esta participación de Valera al narrar los sucesos del año 1437: «En este tiempo Diego de Valera, doncel del Rey, tomó licencia de su señoría para ir fuera del reino con sus cartas para algunos príncipes, e se partió de Roa en veinte y siete días de agosto del dicho año, e continuó su camino para Francia, donde no se detuvo más que quando el rey Charles ganó por fuerza de armas la villa de Montreio que los ingleses tenían, la qual tuvo cercada quarenta días combatiéndola de continuo, y entróse en veinte y siete días de agosto del dicho año, e de allí se fué en Boemia para Alberto Rey de los Romanos, de Ungría e de Boemia, porque fué certificado que hacía guerra a los hereges de aquel reino, al qual halló en la ciudad de Praga, que es la principal cibdad de Boemia.

»El qual, vistas las cartas que del rey de Castilla llevaba, lo rescibió alegremente e le preguntó nuevas del rey; e otro día lo embió decir que le hacía saber que él se aderezaba para ir hacer guerra a los hereges de Tabor, que le embiase decir si quería rescibir sueldo. Él respondió que él no era allí venido a ganar sueldo, más a le servir en aquella guerra como cada uno de los continuos de su casa; lo qual el rey le embió agradecer, y embió mandar al hostelero donde Diego de Valera posaba, que le serviese muy bien, e le diese a él e a los suyos muy abundantemente todo lo que oviese menester, e que él lo mandaría pagar; lo qual se hizo así. Y estuvo allí el rey siete semanas, e dos días antes quel rey partiese, le embió una tienda e un chariote toldado, e un caballo que lo tirase, e dos hombres que la governasen e armasen la tienda; y embió decir que siempre se aposentase cerca del señor de Balse, porque era buen caballero e habia rescibido mucha honra en Castilla. [...]».

⁸² Si se da por buena la fecha de 1437, hay que advertir que para entonces esa cruzada se encontraba finalizada, pues en 1434, en Lipany, los taboritas habían sido derrotados por los ejércitos cruzados y sus aliados los husitas moderados. En 1436 se promulgaban los “Compacta de Jihlava”, por los que Bohemia se reincorporaba a la Iglesia romana. Ahora bien, en 1437, a la muerte del emperador Segismundo le sucede su yerno Alberto de Habsburgo. Esta elección fue muy contestada en Bohemia por la nobleza husita, estallando la guerra. Ésta finaliza en la batalla de Tabor (1438) con la victoria del partido pro-Habsburgo. Por tanto, Valera, más que luchar contra la herejía husita y taborita propiamente dicha, estaría apoyando la causa del emperador Alberto en Bohemia.

menciona. En efecto, el capítulo XL de la crónica de Valera está dedicado a «*las cosas que los serenísimos rey e Reyna don Fernando e doña Isabel en la cibdad de Toledo bordenaron de hazer. E de cómo començo la ynquisición de la herética pravedad en estos reynos, por su mandado*». Dejando al margen la primera parte del capítulo, donde se narra el castigo ejemplar del regidor Juan de Córdoba en Toledo por parte de Fernando el Católico, la segunda trata del surgimiento de la Inquisición para «*enmendar e castigar los crímenes y excessos en estos reynos cometidos*» por los falsos judeo-conversos y por los cristianos viejos en materia de fe. Por ello, Valera repasa, en el primer párrafo, a modo de ejemplo, algunos de esos «*crímenes y excessos*» para demostrar cuán necesario era un instrumento de semejantes características. En esta línea interpretativa, carece de sentido que Valera aluda única y exclusivamente a los herejes duranguenses. ¿Quiénes son esos otros movimientos heréticos? El primero viene indicado explícitamente, el formado por los falsos conversos que judaizaban; el segundo es el de Durango y menciona su nombre; del tercero sólo precisa su creencia en no haber nada más que *naçer o morir*, es decir, ¿se trataría de Pedro de Osma y sus seguidores o de cenáculos de conversos escépticos?⁸³; y del cuarto también expone su error, la interpretación de las Sagradas Escrituras de forma diferente a como lo habían hecho los padres de la Iglesia, lo que nos sitúa ante un panorama incierto, pues no queda claro de quién puede estar hablando: fray Alfonso de Mella en su carta al rey de Castilla parece situarse en esta postura, ¿es él?; ¿alude a seguidores de las tesis de Wyclif y Hus en ámbitos académicos?... En resumen, la única certeza que existe en torno a la información que Valera ofrece sobre las desviaciones de los de Durango es que tomaban *yrróneas opiniones*, las referencias a *naçer y morir* y la libre interpretación de las Sagradas Escrituras parece fuera de dudas que perteneces a *otros y algunos* grupos heréticos, respectivamente, que no nombra.

Habíamos indicado que resulta necesario realizar un planteamiento crítico sobre lo que pueden aportar realmente las noticias que poseemos sobre los herejes de Durango y habíamos puesto, a modo de ejemplo, el caso de la crónica de Valera y el de la denominación de *cerceras*, transmitida por Garibay, para referirse a las seguidoras de Mella. Una vez realizadas las reflexiones sobre la información proporciona por

⁸³ No hay que olvidar que el proceso contra Pedro Martínez de Osma por las tesis defendidas en su libro *De confessione*, que provocaba el rechazo de la confesión, pues nada había en el mundo más que nacer y morir, estuvo vigente desde mediados de los años setenta hasta 1480; es decir, tan sólo unos años antes de que Valera escribiera su crónica. Sobre los conventículos de judeo-conversos imbuidos de la idea de apatemia o del dejadismo y que proclamaban que no había nada más que nacer y morir vid. F. MÁRQUEZ-VILLANUEVA y su introducción a Fernando de Talavera y su *Católica impugnación* (Barcelona, 1961, p. 49); MESEGUER, Juan: *Historia de la Inquisición en España y América*, FUE-Centro de Estudios de la Inquisición, 1984, p. 287 y GILMAN, S.: «The case of Alvarado de Montalbán», *Modern Language Notes*, T. LXXVIII (1963), pp. 113-125.

Diego de Valera es el momento de ocuparse del vocablo *cerceras*. La frase de Esteban de Garibay donde se incluye el referido vocablo es la siguiente: «*Las que este error siguieron, fueron llamadas Cerceras, aunque no tuuo, principio en Durango, como algunos han escrito, sino que este mal Frayle procuró de sembarlo allí*»⁸⁴. El primero en plantearse su significado fue Justo Garate y lo hizo en los siguientes términos: «*A guisa de hipótesis se podría suponer que este nombre vendría del guipuzcoano zer zera, que en castellano es quién sois, que pudiera ser su contraseña, aunque en Durango y en Mondragón, patria de Garibay, se dice en vizcaíno, zer zara*»⁸⁵. Según esto, para Garate estaríamos ante una especie de contraseña empleada entre los miembros de la secta de Mella para reconocerse y vendría a significar *quién es*. El problema que no resuelve Garate es cómo es posible que gentes de habla vasca en su versión de dialecto vizcaíno emplearan vocablos provenientes del dialecto guipuzcoano. Esta incoherencia la pondría de manifiesto el publicista Bernardo Anaut en la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*: «*Cerceras. Nombre que recibían los herejes de Durango según Garibay. J. Garate supone que venga de zer zera “quién sois” en Guip. pero tratándose de vizcaíno (Durango) no viene al caso*». Su propuesta se centra en traducir literalmente la expresión “zer zera”: «*Podría más bien originarse en zer, zera, “que, eso de que se habla, lo que sea”, una forma en la que se sobreentienden y se entienden los que saben el tema al que se refiere lo hablado*»⁸⁶. Seguiríamos, por tanto, en la línea interpretativa de la contraseña para reconocerse entre sí los sectarios, pero sin que se percatara el resto de la vecindad; ahora bien, la traducción sería diferente: sabemos el sujeto de lo que hablamos sin necesidad de ser más explícitos⁸⁷.

Un nuevo hito en el camino por dilucidar el significado de *cerceras* vino de la mano del profesor de literatura medieval Juan Bautista Avalle-Arce, quien ahondó no sólo en el posible origen euskérico del vocablo, sino que también en el castellano. Comenzando por este último recurrió a dos fuentes, al *Diccionario Histórico de la Lengua Española* y al *Vocabulario* del doctor Francisco del Rosal del año 1601. Según el *Diccionario*, “cercera” significa “tragaluz”, y según el *Vocabulario*, «*ventana o luzera de la cueva o bodega, de cierzo, que antiguamente fue nombre general de qualquier viento*». Está claro que por esta vía poco se adelantaba. Analizando el origen euskérico, aludía en primer lugar a la hipótesis de Garate y, a

⁸⁴ Esteban de GARIBAY y ZAMALLOA, *Op. cit.*, p. 473.

⁸⁵ Justo GARATE, *Op. cit.*, p. 115.

⁸⁶ Ed. Auñamendi, Estornes Lasa Hnos., San Sebastián, 1976, vol. VII, p. 65.

⁸⁷ Zera = Zertu, dos acepciones: primera, «Concretar, plasmar, realizar. *Egitasmoak zertzen ez diren bitartean*: en la medida en que no se concreten los proyectos»; segunda, «*Verbo que se emplea en sustitución de otro cualquiera cuando se ignora éste o no se quiere expresar, y cuya traducción varía según el contexto. Zera! zertu egidazu ogia! ¡fulano! ¡cómo-prame pan!*»; *Elbuyar hiztegia. Euskara-gaztelania/castellano-vasco*, Usurbil, 1996.

continuación, planteaba su propia hipótesis de que tal vez se trate de una errata: «Podría suponerse errata por cercena, y zertzen es “pingajo”, y puestos en este plan hasta se podría pensar que cercera es errata de serora, “sacristana, monja, solterona que sirve en las iglesias”»⁸⁸. Dejando al lado la hipótesis de “serora”, que ni explica ni comprendemos cómo se llega a semejante posibilidad⁸⁹, la propuesta de una verosímil errata y que en lugar de escribir “cercena” pusiera “cercera”, de donde derivaría “zertzen”, no carece de lógica según Fermín Artola Zubillaga⁹⁰. Esto supone abandonar la hipótesis de la contraseña por la del calificativo despectivo con que serían conocidos y designados los herejes por sus convecinos.

Una tercera línea interpretativa es propuesta por Ernesto García. Para este investigador, la clave se encuentra en considerar al movimiento de fray Alfonso de Mella como seguidor de las tesis radicales de la observancia franciscana propuestas por fray Felipe de Berbegal en la Corona de Aragón. Éste heresiarca, como forma de diferenciarse del resto de la comunidad franciscana, adopta un nuevo hábito, más corto y ceñido al cuerpo⁹¹. Teniendo en cuenta esta relación, los seguidores de Mella también llevarían esa misma vestimenta corta y como “cercera” equivale a corto (la clave está en el verbo “cercenar” según Ernesto García), se concluye que era la ropa la que los distinguía del resto de vecinos del Duranguesado y por ello se les denominaba con ese vocablo: «parece claro que Guillén de Albora y Ángel Tovar consiguieron evadir la persecución a que estaban sometidos recalando en el Duranguesado, donde juntamente con Alonso de Mella —que quizá llegó unos años más tarde— conciliaron en torno a ellos numerosos seguidores, sobre todo mujeres que adoptaron asimismo los mismos hábitos que se utilizaban en la Corona de Aragón, de ahí, el nombre que les dieron en esta comarca, el de “cerceras”, es decir, cortas, refiriéndose a los vestidos cortos que éstas llevaban, diferentes del que usaban las beguinas en otras partes de la Cristiandad»⁹². Sin embargo, no

⁸⁸ Juan Bautista AVALLE-ARCE, *Op. cit.*, p. 107.

⁸⁹ Mucho hubiera facilitado las cosas si el vocablo empleado por Garibay hubiera sido el de *serora* en lugar de *cerceras*, pues *serora*, en euskera, es la denominación de la *sacristana*, de la mujer que atiende las iglesias, que vive en ellas, una especie de encerrada. En ese caso podía estar aludiendo indirectamente a las mujeres del beaterio franciscano de Santiago en Durango.

⁹⁰ «Zentzuzkoa dirudi», Fermín ARTOLA ZUBILLAGA, *Op. cit.*, p. 148.

⁹¹ Al respecto dice José M^a Pou y Martín en su estudio sobre fray Felipe de Berbegal: «No tardó Berbegal de abusar de sus talentos y posición, pretendiendo fundar, como de hecho instituyó, una congregación de vida austera, regida con estatutos más estrechos que la generalidad de la Observancia, de la cual, además, quiso exteriormente distinguirse; adoptado un vestido muy corto y apretado al cuerpo y una capilla muy pequeña. [...]. Empezó Berbegal su reforma por la capilla o capucho, como otros fundadores de reforma franciscana, creyendo sin duda haber descubierto la hechura del hábito del santo Fundador, y por distinguirse su instituto del resto de la Orden, el pueblo la llamó “Congregación de la Capuchita” ...»; *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Ed. Colegio “Cardenal Cisneros”, Madrid, 1991 (1^a ed. 1930), p. 267.

⁹² GARCÍA, Ernesto: «Expresiones heréticas en la España medieval...», p. 169

queda claro por qué en el Duranguesado se cambió la tradicional denominación de “Congregación de la Capuchita” por el de “cerceras” o por qué se prefirió esta última.

Como se puede comprobar, los estudiosos de los herejes de Durango han reflexionado y mucho sobre esta cuestión. La falta de información, de puntos de apoyo, obligan a sondear diferentes posibilidades, por descabelladas que parezcan. Se ha insistido mucho en seguir la pista de considerar que se trata de una palabra en euskera y ver todas sus variantes lingüísticas y posibles traducciones, para de este modo encajar una pieza más en el gigantesco rompecabezas en que se han convertido los herejes de Durango, debido a la escasez de documentos de primera mano directamente relacionados con el asunto. Ante este panorama, la imaginación, la intuición y la reflexión siempre son buenos aliados del investigador. Pero, ¿se puede considerar alguna otra hipótesis? Desde nuestro punto de vista sí. ¿Por qué no optar por el camino más sencillo y pensar que se trata, tan sólo, de una errata tipográfica en una única letra?: la “c” inicial de “cerceras” debería ser en realidad una “t” de “terceras”. Es decir, el cronista guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa estaba refiriéndose a las terceras de la orden franciscana del beaterio de Santiago de Durango, fundado en los años treinta del siglo XV y cuyas integrantes fueron acusadas de seguir a fray Alfonso. Curiosamente, cuando Juan de Mata Carriazo desgrana la información proporcionada por Garibay sobre los herejes de Durango no recoge la palabra “cerceras”, sino que transcribe directamente “terceras”, dando por supuesto, sin mencionarlo, que se trataría de un error tipográfico, pues de no haberlo considerado de esa forma, y dada su minuciosidad en el estudio de estos herejes, hubiera intentado aclarar qué había tras ese concepto: «Al decir que éste “avía caydo en las herejías y viciosos errores de los Fratricellos” añada la historia, a grandes rasgos, de tales heterodoxos, que más adelante se recogerá, y termina informándonos de que “los que este error” (de Durango) siguieron fueron llamados Terceras, aunque no tuvo principio en Durango, como algunos han escrito, sino que este mal fraile procuró de sembrarlo allí»⁹³. Un autor que no analiza a los herejes de Durango, pero que sí realiza, en una sólo página, una escueta síntesis sobre ellos al hilo de su exposición de la historia de la Iglesia vasca bajomedieval, ya reparó en esta línea argumental: «Garibay las llamaba “cerceras”; quizá se deba leer “terceras”, nombre común del tiempo para designar a las mujeres que habían profesado en la ter-

⁹³ Juan de M. Carriazo, *Op. cit.*, p. 480. Lo subrayado es nuestro. Obsérvese cómo el propio Carriazo incluye una errata al transcribir «los que este error», cuando en realidad Garibay dice «las que este error». También lo transcriben así otros autores, caso de Juan Aranzadi o Fermín Artola Zubillaga, demostrando que no han consultado el original. Es importante el artículo y que se refiera a las seguidoras de Mella y no a los seguidores. ¿Por qué? Porque al aludir en exclusividad a las mujeres y no a todos los miembros de la secta, cobra mayor verosimilitud la opción de ser una errata tipográfica y que realmente eran “terceras”. De este modo carecen de sentido las hipótesis sobre contraseñas o insultos, pues no se refiere a todos los herejes.

cera orden secular de san Francisco»⁹⁴. El último estudio sobre los herejes publicado hasta la fecha, el de Isaac Vázquez Janeiro, también se apunta en la misma dirección: «*Aquí Garibay habla de oídas y escribe “cercenas”* [sic.; errata de Vázquez Janeiro, pues debería haber escrito “cerceras”]; *pero, a mi parecer, son las que Zumárraga* [fray Juan de Zumarraga, vecino de Durango y obispo de México] *llama “terceras” (de la Tercera Regla de San Francisco)...*»⁹⁵.

Este posicionamiento crítico, pero también cauto, ante las fuentes y las informaciones que proporcionan es necesario desde todo punto de vista a través de los dos ejemplos expuestos, máxime cuando los estudios realizados hasta la fecha sobre los herejes de Durango todavía no han conseguido desentrañar lo que realmente ocurrió. En efecto, no han sido contestados buena parte de los interrogantes que plantea este movimiento herético, pues a pesar de lo mucho que se ha escrito tan sólo se ha dibujado un cuadro abocetado en el que faltan multitud de detallas por perfilar; hay zonas oscuras que requieren de la luz de la investigación seria y rigurosa. ¿Cuáles son esos interrogantes por contestar? Sin ningún ánimo de exhaustividad, se enumerarán algunos de ellos.

Todavía no se ha despejado del todo la incógnita de si la secta herética duranguesa fue un movimiento milenarias de corte igualitario y antinobiliario o, al contrario, interclasista. En principio, y a tenor de lo que el presbítero Fernando de Munqueta relata en su carta al Papa se puede afirmar que lo primero, pues predicaban que «*era ya llegado aquel tiempo de gracia en que habían terminado todas las leyes y todas las jurisdicciones y que todas las cosas iban a ser comunes*». Luego parece claro que estamos ante un mensaje igualitario y libertario. No olvidemos que este testimonio lo proporciona uno de los máximos perseguidores de la herejía, quien contribuyó, según sus propio testimonio, a que perecieran unas setenta personas en la hoguera. En este sentido coincidirían otras fuentes, cuando hablan de que entre los seguidores de Mella había campesinos, artesanos, pobres y jornaleros, gentes que padecían de manera más aguda el zarpazo de la crisis bajomedieval. Por el contrario, cuando se consultan los documentos de agosto y septiembre de 1444, transcritos por Estanislao J. de Labayru, encontramos que los herejes habían recibido el favor y la ayuda de personas de gran peso social en la comunidad, caso de los Ibarra. Ahora hay que preguntarse si se trata del mismo linaje Ibarra que poseía el patronato del monasterio de San Agustín de Echebarría y la

⁹⁴ AZCONA, Tarsicio de: «Historia de la Iglesia en el País Vasco. Otoño de la Edad Media: 1378-1516», *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Facultad de Teología-Caja Provincial de Álava, Vitoria, 1981, p. 90.

⁹⁵ «Un nomenclator inédito de “herejes” de Durango...», p. 421.

casa-solar de Ibarra. De ser así, tenemos que entre los seguidores de Mella se encontraban miembros de la nobleza rural del Duranguesado. Item más, en el último cuarto del siglo XV fueron acusados de mantener viva la llama de la herejía Juan López de Zumarraga, Juan Martínez de Arrazola y Juan Martínez de Bequia. Del primero sabemos que actuó como procurador de la villa, que participó en diversos concejos abiertos y que sus bienes estaban valorados en unos 39.000 mrs. Del segundo que también asistía a esos concejos abiertos, que ayudaba a ejecutar la justicia y que era una de las fortunas de Durango, con bienes por valor de 392.000 mrs. Y de Juan Martínez de Bequia es bien poco lo que se sabe⁹⁶. Luego, ¿también hubo miembros de la oligarquía urbana entre la filas de Mella? De ser cierto que miembros de la nobleza rural de la zona y de la oligarquía de la villa se encontraban entre los seguidores de las tesis de fray Alfonso de Mella hay que resolver una serie de cuestiones: ¿por qué había entre los herejes también miembros de esa nobleza y oligarquía?; ¿porque predicaba que los bienes temporales no podía poseerlos la Iglesia y eso atraía a señores interesados en consolidar sus rentas provenientes de los patronatos de las iglesias?; ¿la secta duranguesa fue o no un movimiento milenarista constituido por desheredados o lo fue interclasista, aunque sólo puntualmente ciertos miembros del estamento privilegiado asumieron los postulados de la secta? En resumidas cuentas, estos interrogantes tienen que ver con la necesidad de conocer cuál fue la composición sociológica real de los herejes de Durango y cuáles fueron las razones que llevaron a los distintos individuos y grupos sociales a aceptar tales planteamientos disidentes.

Tampoco se ha proporcionado una respuesta a la cronología de los hechos, ya que falta por saber cuándo empiezan las predicaciones; cuándo la represión y cuáles fueron sus distintas fases; hasta cuándo pervive el movimiento;...; ¿el brote herético de 1500, conocido a través de Labayru, es un *aggiornamento* de las tesis de Mella? Más cuestiones que quedan por resolver, como por ejemplo, ¿por qué fueron a Durango fray Alfonso y fray Guillén?; ¿se predicaba y se practicaba realmente la comunidad de bienes y de mujeres?; ¿qué relación existió entre la herejía de Durango y los brotes de brujería? Las fuentes parecen querer unir ambos fenómenos; por ejemplo, Enrique IV ordena a las autoridades de la provincia de Guipúzcoa que persigan a los seguidores de Mella y a las *sorguiñas* adoradoras de Santán, responsables de muchos males que padecían los vecinos.

⁹⁶ GARCÍA, Ernesto: «Alonso de Mella y los herejes de Durango...», p. 110.

Para poder responder a todas estas cuestiones, y algunas más, se requiere la realización de investigaciones serias que analicen el movimiento herético en profundidad y en su globalidad. Hasta ahora se ha prestado un mayor interés por conocer la filiación de la secta que por lo que realmente aconteció. Para ello se han traído acolación aquellos testimonios que las fuentes narrativas aportan en el sentido deseado, rechazando aquellos otros que lo contradicen con argumento de diverso tipo. Como en todo, nada es blanco o negro, y en este tema también hay matices, es decir, excepciones, pero aún así no abordan la globalidad de la herejía. Para iluminar las amplias zonas de oscuridad que aún persisten es necesario recurrir a la documentación de archivo, apoyándose en menor grado en las fuentes narrativas y orales, que deben ser puestas en permanente cuarentena como consecuencia de la intencionalidad con la que fueron escritas, al servicio de la causa que fuera, y las alteraciones debidas al paso de los tiempos. En este sentido, y afortunadamente, el actual desarrollo de la disciplina, con la publicación de colecciones documentales (sirva de ejemplo las realizadas por la Sociedad de Estudios Vascos / Eusko Ikaskuntza o Saturnino Ruiz de Loizaga), con la mayor accesibilidad a los archivos desde todos los puntos de vista (por ejemplo vía *on-line*, como posibilita la base de datos BADATOR), con la elaboración de multitud de trabajos de investigación que proporcionan pequeñas o grandes pistas, etc., permite disponer de informaciones más precisas, necesarias para contestar a buena parte de los interrogantes planteados y que aún permanecen sin respuesta.

Un reto importante para el investigador es localizar y consultar el proceso contra los herejes de Durango, ya que al parecer fue destruido⁹⁷. ¿Realmente no existe ningún traslado del original depositado en la iglesia de Santa María de Durango? Resulta sumamente difícil de creer que las autoridades judiciales, ya fueran civiles o eclesiásticas, confiaran la única copia existente a la iglesia parroquial referida y que no se quedaran con las deposiciones de los testigos, las probanzas, etc. Desde nuestro conocimiento del funcionamiento de la justicia medieval, lo más probable es que lo depositado en Santa María fuera tan sólo la sentencia, custodiando el archivo del tribunal juzgador el proceso en sí. Además, al parecer en la localidad ha existido, históricamente, un decidido empeño por hacer desaparecer los documentos y correr un tupido velo sobre este triste asunto, que tanto oprobio ocasionaba a sus vecinos, según

⁹⁷ Al respecto informa Marcelino Menéndez Pelayo que los autos originales fueron quemados en 1828 por orden del alcalde de la localidad y los padrones de los encausados habían sido destruidos unos años antes, durante la guerra de la Independencia; *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 1986, vol. I, pp. 564-565.

diversos testimonios que hemos podido documentar. Simplemente mencionaremos el de Mourlane Michelena, quien en su inédita *Historia de los heterodoxos vascongados* reconoce haber recibido ciertas presiones para olvidar el tema: «Hay en el archivo de Durango un cuaderno de las diligencias de requerimiento practicadas en 20 de Agosto y en 2 de Septiembre de 1444 ante Concejos, Justicias, Regidores y Cabildos de Durango por Ochoa Sánchez de Guinea, teniente de primero de Prestamero para que sean entregados coriferos y ayudantes de la herejía. Estos días hemos ojeado el papel y retenemos aún los nombres. Un durangués respetable nos he encarecido el silencio. Pone por medio la amistad de un verano y eso basta para reducirnos»⁹⁸. Afortunadamente hoy en día las cosas han cambiado y se ofrecen facilidades para investigar esta cuestión, sobre la que aún queda mucha tela que cortar.

⁹⁸ Citado por Justo GARATE, *Op. cit.*, p. 118.

Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media

*(Depuis le christianisme savant
à la religiosité populaire dans le Moyen Âge*

*From Christian wisdom
to folk religion in the Middle Age*

*Durango eta Erdi Aroko heresia:
bere historiarentzako agiriak)*

José SÁNCHEZ HERRERO

Universidad de Sevilla

Osio & Crimen: n° I (2004), pp. 301-335

Resumen: *Del siglo V al XV, la historia de las creencias y de las devociones cristianas presentan dos aspectos: uno intelectual y profundo, y otro simple y popular. Abordamos el estudio de cinco etapas históricas: 1) Del siglo III al VII: las definiciones trinitarias y cristológicas; la devoción hacia las reliquias de los santos. 2) Del siglo VII al XI: la iconoclastia; el regreso del Antiguo Testamento, al individualismo y al ritualismo; las devociones de las reliquias, de los santos y de las peregrinaciones. 3) Del siglo XI al XIII: Cluny, la escuela y la teología; Cluny, el diablo, el infierno, el purgatorio, el culto a los muertos, las cruzadas. 4) San Francisco de Asís (1182-1226): Cristo, hombre y Dios amado e imitado; nominalismo, voluntarismo; el culto dedicado al hombre Jesús de Belén en la Cruz, verdadero culto a la Pasión y Muerte de Jesús. 5) La segunda mitad del siglo XIV y el siglo XV: los devotos y la devotio moderna; el misticismo esencialista, el cristianismo interior.*

Palabras claves: Creencias y devociones cristianas del siglo V al XV. Aspectos intelectuales y populares

Résumé: *Du Ve au XVe siècle, l'histoire des croyances et des dévotions chrétiennes présente deux faces: l'une intellectuelle et profonde, l'autre simple et populaire. Nous en abordons l'étude en cinq coupes historiques: 1) Du IIIe au VIIe siècle: les définitions trinitaires et christologiques; la dévotion aux reliques et aux saints. 2) Du VIIe au XIe siècle: l'iconoclasme; le retour à l'Ancien Testament, à l'individualisme et au ritualisme; les dévotions aux reliques, aux saints et aux pèlerinages. 3) Du XIe au XIIIe siècle: Cluny, l'école et la théologie; Cluny, le diable, l'enfer, le purgatoire, le culte aux morts, les croisades. 4) Saint François d'Assise (1182-1226): le Christ, homme et Dieu aimé et imité; nominalisme, volontarisme; le culte voué à l'homme Jésus de Bethléem à la Croix, véritable culte à la Passion et la Mort de Jésus. 5) La seconde moitié du XIVe siècle et le XVe siècle: les dévots et la devotio moderna; le mysticisme essentialiste, le christianisme intérieur*

Mots clés: Croyances et dévotions chrétiennes du Ve au XVe siècle. Faces intellectuelle et populaire

Abstract: *Throughout the history of Christian beliefs and devotion from the 5th to the 15th centuries, parallel development can be observed: the intellectual and profound on the one hand, and the simple, folk on the other. This can be divided historically into five different periods: 1) 3rd to 7th centuries: Trinitarian and Christological definitions; devotion to relics and saints. 2) 7th to 11th centuries: Iconoclasm; return to the Old Testament, individualism and ritualism; devotion to relics, saints and pilgrimages. 3) 11th to 13th centuries. Cluny, the school and theology; Cluny, the Devil, Hell, Purgatory, worship of the dead, crusades. 4) San Francisco de Asís (1182-1226): Christ the Man and beloved and imitated God. Nominalism, Voluntarism; worship of the Man Jesus from Bethlehem to the Cross, real worship of Jesus' Passion and Death. 5) Second half of the 14th and 15th centuries. Devotees and the "devotio moderna"; Essentialist Mysticism, Inner Christianity.*

Key words: Christian beliefs and devotions, 5th to 15th centuries. Intellectual and folk trends

Laburpena: *V. mendetik XV.era, sinismen eta debozio kristauen historiak aurpegi bi ditu: bata intelektuala eta sakona, eta bestea simplea eta herrikoia. Bost etapa historikoren azterketa egingo dugu: 1) III. mendetik VII.era: definizio hirukoiztarrak eta kristologikoak; santuen erlikiekiko debozioa. 2) VII. mendetik XI.era: ikonoklastia; Testamentu Zabaretik indibidualismora eta erritualismora; santuen eta erromesaldietako erlikiekiko debozioak. 3) XI. mendetik XIII.era: Cluny, eskola eta teologia; Cluny, deabrua, infernua, purgatorioa, hildakoei egindako gurtza, gurutzadak. 4) Asisko San Frantzisko (1182-1226): Kristo, gizon eta Jaungoiko maitatu eta imitatua; nominalismoa, boluntarismoa; Beleneko Jesus Gurutzean egon zenekoaren gurtza, Jesusen Pasioari eta Heriotzari egindako benetako gurtza. 5) XIV. mendeko bigarren erdia eta XV. mendea: jainkozaleak eta debozio modernoak; mistizismo esentzialista, barruko kristautasuna.*

Giltza-hitzak: Sinismen eta debozio kristauak, V. mendetik XV.era. Arlo intelektualak eta herrikoia.

I

Introducción

DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA SON OBJETO DE ESTUDIO, FRECUENTEMENTE, SUS INSTITUCIONES: el pontificado, el episcopado, los concilios, las órdenes religiosas, las cofradías; sus obras asistenciales: los hospitales, las cofradías, la limosna; su pensamiento: la teología, la moral, los movimientos heréticos, la inquisición; su obra cultural; con mucha frecuencia los estudios recaen sobre su historia política, en muy pocas ocasiones se estudian los grupos sociales existentes dentro de la Iglesia, menos la economía de las instituciones eclesiásticas; pero, pienso, que mucho menos se estudia la Religiosidad de la propia Iglesia. No se penetra un poco más adentro de ese amplio campo de las instituciones señalado anteriormente, en ese mundo interior de la creencia, de la relación con un ser superior, que en el caso del Cristianismo fue un hombre mortal, llamado Jesús de Nazaret, que, parece, afirmó de sí mismo ser Hijo de Dios, pero que, en todo caso, pronto sus discípulos y seguidores lo tuvieron y lo tienen como tal, y todas las muchas consecuencias de esta relación.

Pero, la misma Iglesia ¿Es creyente? ¿Es religiosa? ¿Pone de hecho en la práctica, realiza una religiosidad, una forma determinada de religiosidad? Y ¿Cómo ha evolucionado esa religiosidad de la Iglesia? ¿Existe una religiosidad dominante de cada época o tiempo convencional en que podemos dividir el estudio de la Historia de la Iglesia? Se sobreentiende, se da por hecho que la Iglesia es religiosa ¿Qué otra cosa puede ser! Pero, a veces, sus componentes o muchos de ellos se olvidan de esta realidad fundamental de lo eclesial o viven dentro de la Iglesia como si la Iglesia fuera otra sociedad cualquiera.

En el corto espacio de este trabajo he de hablar de la religiosidad cristiana medieval, siglos V al XV. Imposible tarea, pues el tema desborda a cualquiera que se lo proponga, pero voy a intentarlo. Procederé de manera esquemática señalando aquellos pilares en que esta religiosidad se fundamenta y parándome en una serie de cortes fundamentales en el devenir de la religiosidad de los siglos medievales europeos y cristianos y en las consecuencias que estos cortes produjeron.

II

Religiosidad elitista y religiosidad popular

La religiosidad cristiana, no sólo la medieval, tiene y ha tenido a lo largo de su historia dos puntos de apoyo o, mejor, dos desarrollos o manifestaciones diferentes. Por una parte, una religiosidad elitista, interior, profunda, escondida, intelectual, sabia, para los intelectuales, para los sabios; y, por otra, una religiosidad popular, sencilla, más o menos interior pero siempre exterior, social, concretada en gestos, en palabras, en acciones accesibles, inteligibles, naturales, aunque, en algunas ocasiones, dentro, también, de esa naturalidad que, por definición, tiene lo religioso, que se acerca a lo mágico, y siempre para el pueblo común, para las masas ignorantes, iletradas, analfabetas.

Las manifestaciones elitistas proceden, en general, de los intelectuales, de los pensadores que encuentran, por fin, el modo de formular los misterios que encierra el cristianismo, las verdades que el cristiano debe creer y aceptar; las populares vienen del pueblo, de la masa creyente que percibe como algo natural el modo sencillo y adecuado, en consonancia con su capacidad intelectual, para formular aquellas verdades y creencias en expresiones y fórmulas lingüísticas, ritos, devociones, imágenes, hechos sencillos y concretos que les resultan más cercanos e inteligibles y que son los que el pueblo usa y a través de los cuales manifiesta su fe y sus creencias. Unas y otras son necesarias, se compenetran, se necesitan para lograr una expresión completa y definitiva de cualquier fe, de cualquier religiosidad, en nuestro caso de la cristiana.

III

Profundidad y sencillez, esoterismo y naturalidad en la doctrina y las obras de Jesús de Nazaret

Para mejor entender y fundamentar lo afirmado comienzo por mostrar cómo en la misma vida y actuación de Jesús de Nazaret encontramos esos dos tipos de manifestaciones religiosas.

Si repasamos rápidamente los Evangelios, sin entrar a discutir su origen cronológico y dando por hecho que todos nos transmiten las palabras, la enseñanza de Jesús de Nazaret, aunque a través de cuatro modos propios, los de cada uno de los evangelistas y originados en tiempos relativamente cercanos aunque posteriores y dependiendo unos de otros, encontramos, fácilmente, esa doble manifestación en sus actitudes, en sus afirmaciones y en la realización de sus hechos concretos, tanto en su actuación personal, interior e íntima en relación con su Padre, como en relación con los demás, con los que escuchan, con los que aprenden, con los que se dejan seducir o con los que solamente contemplan indiferentemente.

Sobre las verdades que fundamentan su doctrina Jesús dice a Nicodemo, «*un hombre del partido fariseo, jefe judío fue a ver a Jesús de noche: Pues sí, te aseguro que, si uno no nace de nuevo, no podrá gozar del reinado de Dios... A menos que uno nazca del agua y el Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios*» (Jn. 3,1-5). A la Samaritana Jesús manifiesta: «*El que bebe agua de ésta vuelve a tener sed; el que beba el agua que yo voy a dar nunca más tendrá sed; porque esa agua se le convertirá dentro en un manantial que salta dando una vida sin término*» (Jn.4,14). Jesús asegura a Marta, la hermana de Lázaro difunto: «*Yo soy la resurrección y la vida: el que tiene fe en mí, aunque muera vivirá; y todo el que está vivo y tiene fe en mí, no morirá nunca*» (Jn.11, 25).

Pero Jesús a un jurista que conocía el mandato de la Ley se la reduce en: «*Amarás al Señor tu dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo*», y le explica con una bella y sencilla parábola quién era el prójimo. Jesús le pregunta cuando termina la exposición de la parábola: «*¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos? El letrado contestó: —El que tuvo compasión de él. Jesús le dijo: —Pues anda, haz tú lo mismo*» (Lc. 10,26-37). Y Jesús, al final de la última cena afirma: «*Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando*» (Jn. 15,12-14).

En relación con el modo de orar, Jesús explica: «Cuando recéis, no hagáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas, para exhibirse ante la gente. Ya han cobrado su paga, os lo aseguro. Tú, en cambio, cuando quieras rezar, entra en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre que está escondido; y tu Padre, que mira escondido, te recompensará» (Mt.6,5-6). Pero Jesús ama el templo (material) de Jerusalén. Por eso, cuando acercándose la Pascua sube a la Ciudad y «en el templo encontró a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas y a los cambistas instalados; hizo un azote de cordeles y los echó a todos del templo con las ovejas y bueyes; desparrramó las monedas y volcó las mesas de los cambistas; y a los que vendían palomas les dijo: —Quitad eso de ahí: no convirtáis la casa de mi Padre en un mercado» (Jn. 2,13-16).

Jesús practica muchos milagros. La mayoría de una forma sencilla, rápida, sin palabrería, sin gesticulaciones, sin ritos extraños, en algunas ocasiones ni los curados se dan cuenta de la acción milagrosa sobre ellos efectuada: «En esto una mujer que sufría de flujos de sangre desde hacía doce años se le acercó por detrás y le tocó el borde del manto, pensando: “Con sólo tocarle el manto, me curó”. Jesús volvió y al verla le dijo: —¡Ánimo, hija! Tu fé te ha curado. Y desde aquel momento quedó curada la mujer» (Mt.2,20-22). Pero en otras ocasiones Jesús efectúa el milagro ateniéndose a unos ciertos códigos casi de la milagrería o del curanderismo popular: «Entonces escupió en tierra, hizo barro con la saliva, se lo untó en los ojos al ciego y le dijo: —Vé a lavarte en la piscina de Siloé (que significa “el enviado”). El ciego fue entonces a lavarse y volvió con vista» (Jn.9,6-8).

En un momento de su vida Jesús realiza un acto absolutamente trascendental, inexplicable, cercano a o sencillamente mágico: «Seis días después cogió Jesús a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan y subió con ellos a una montaña alta y apartada. Allí se transfiguró delante de ellos: su rostro brillaba como el sol y sus vestidos se volvieron esplendentes como la luz. De pronto se les aparecieron Moisés y Elías conversando con él...Todavía estaban hablando, cuando una nube luminosa los cubrió, y dijo una voz desde la nube: —Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto. Escuchadlo» (Mt. 17,1-13; Mc. 9,2-13; Lc 9,28-36). Pero en su resurrección se manifiesta natural, sencillo, humano: «Dicho esto, se volvió hacia atrás y vio a Jesús en pie, pero no se daba cuenta de que era él. Jesús le preguntó. —¿Por qué lloras, mujer? ¿A quien buscas? Tomándolo por el bortelano, le dijo ella: -Señor, sí te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, que yo lo recogeré. Jesús le dijo: —María. Ella se volvió y exclamó en su lengua: —Señor mío (que equivale a “Maestro”))» (Jn 20,14-16).

Hay, finalmente, un gesto, uno de los fundamentales de su doctrina y vida, que es una mezcla de misterio y de sencillez: el dar a comer y beber su propio cuerpo y su

propia sangre: «Porque lo mismo que yo recibí y que venía del Señor os lo transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía”. Después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía”. Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (I Cor II,23-26). Una vulgar comida y bebida se han convertido en el misterio en el sacramento central del cristianismo.

IV

La perduración de la doble corriente a lo largo de la Historia de la Iglesia Medieval

4.1. De la Iglesia de los orígenes a la de los primeros reinos germano-romanos. Siglos II al VII

a) La dirección intelectual y elitista

Es la Iglesia de los primeros pasos, de la institución, de la explicitación, de la formulación, de la definición, del primer encuentro de la fe con la razón, de la expansión, de la jerarquización.

Todo un conjunto de cuestiones, de problemas teóricos, se pusieron sucesivamente en el Cristianismo que, fundados en el texto del Nuevo Testamento, necesitaban una explicitación. Muy pronto se tomó el Bautismo como la puerta de ingreso en la vida cristiana, que llevaba consigo lo que después fue el sacramento separado de la Confirmación; los cristianos celebraron la Cena del Señor, dando gracias al Padre, Eucaristía; y practicaron la penitencia pública por los pecados públicos; nació y/o se definió la jerarquía católica; se produjo la reconciliación entre el cristianismo y el pensamiento griego, con lo que surgió la primera teología cristiana; ¿nos salvamos por la fe o por el conocimiento? ésta fue la pregunta producida a causa de las relaciones de la primera teología católica con la “gnosis” y el “gnosticismo”; la verdadera Iglesia no era sólo “la iglesia invisible” de los verdaderos creyentes, sino la Iglesia visible, católica o universal, institucionalizada y jerarquizada contra los donatistas; para salvarnos necesitamos de la gracia de la ayuda de Dios desde el primer paso, pues nacemos con un pecado hereditario de origen, pecado original que se transmite a todo ser humano a través

del acto sexual y del deseo “carnal”, es decir, centrado en si mismo (concupiscencia), que de aquel se desprendía; y se estableció un canon del Nuevo Testamento constituido por los libros reconocidos por la Iglesia y autorizados en la liturgia.

El problema capital fue doble: el trinitario (el Dios uno que es Padre e Hijo y Espíritu Santo) que primero tuvo una solución en los Padres de la iglesia griega que siempre se remitían al Dios Padre único, que para ellos era “el Dios” y definían la relación de Dios Padre con el Hijo y con el Espíritu a la luz de ese Dios Padre; y posteriormente encontró una solución casi definitiva con san Agustín (354-430) quien, en lugar de comenzar con un Dios Padre comenzó con la naturaleza única de Dios, o sustancia divina, que era común al Padre, al Hijo y al Espíritu y para explicarlo mejor utilizó categorías psicológicas, vio una similitud entre el Dios triple y el espíritu humano tridimensional, entre el Padre y la memoria, entre el Hijo y la inteligencia y entre el Espíritu y la voluntad.

Muy unido al anterior: el problema cristológico: Jesús el Mesías, Jesucristo, Dios verdadero y hombre verdadero. La cristología pasó por el arrianismo (325), que defendía la subordinación del Hijo en relación con el Padre; el nestorianismo (428), que proponía un Cristo uno, verdadero hijo de Dios, aunque nacido, como hombre, de una mujer o, según algunos, un Cristo dividido, partido, verdadero Dios, pero, también, verdadero hombre; el monofisismo (443), que enseñaba que la humanidad y la divinidad sólo forman en Cristo una naturaleza, la divina, en la divinidad la naturaleza humana de Cristo se disuelve como una gota de agua dulce lo hace en el océano salado; el monotelismo (634), que defendía la existencia en Cristo de una sola voluntad operativa. En total, cuatro siglos de discusiones cristológicas, desde el I Concilio Ecuménico, Nicea, 325, hasta el VI, Constantinopla, 680-681.

b) La dirección popular

Es la época de la espiritualidad y de la religiosidad martirial, después monástica y, sobre ambas, episcopal. Al Dios lejano, al Cristo verdadero hombre, pero verdadero Dios, y, según los monofisitas, casi solamente Dios, tendencia que perduró fuertemente arraigada hasta el siglo XIII, a María, Madre de Dios, se le buscaron otros intermediarios más cercanos, los santos, que pueblan el firmamento de la religiosidad popular. El santo, como el antiguo *dominus*, señor, patrón, se convirtió en el nuevo señor y patrón de la ciudad.

Uno de los primeros problemas puestos por el cristianismo popular fue el del culto a las imágenes. En sus comienzos el cristianismo careció de todo tipo de imágenes, ni siquiera de la misma cruz. En este sentido no podemos olvidar el testimonio de Celso (178), filósofo platónico, enemigo feroz de Cristo y del cristianismo, quien afirma en su *Discurso de la verdad*, recogido por Orígenes (c.185-254) en su obra *Contra Celso*, que los cristianos no tenían imágenes, altares, templos, por lo que no eran religiosos ni practicaban una religión¹. Por otra parte, sabemos que con el paso del tiempo el Calvario y el Santo Sepulcro se cubrieron de escombros, y el emperador Adriano (76-138) mandó erigir sobre aquellos lugares un templo a Venus.

Tal vez por ello, la más antigua imagen del Crucificado sea aquella caricaturesca, fechada en el año 220, con la que los niños de Roma se reían de su compañero cristiano pintando en las paredes del Palatino a un crucificado con cabeza de burro y a un joven que se le acerca, bajo una inscripción que afirmaba: “Alexandro adora a su Dios”.

Fue Constantino quien en 314 mandó colocar sobre los escudos de sus soldados las dos letras iniciales mayúsculas del nombre griego Cristos: X (Chi) y P (Rho), el conocido Chi-Rho. En 336 pudo santa Elena, madre de Constantino hallar la verdadera Cruz de Cristo y de allí arranca el culto y la representación de la “Verdadera (Vera) Cruz” y sus reliquias, de manera que san Cirilo, obispo de Jerusalén, en torno a 348 afirma: «Fue verdaderamente crucificado por nuestros pecados. Porque si quieres negarlo, te vencerá este conocido lugar, este dichoso Gólgota en el que estamos congregados por causa de aquél que fue elevado en la cruz; todo el orbe está lleno de los pedazos en que ha sido cortado el leño de la cruz»².

Hacia el 250, un modo o una forma de expresión religiosa, que no había nacido en el cristianismo y que para algunos es opuesta al espíritu cristiano, el monacato, prendía en Egipto en medio de unos cristianos, si no analfabetos, por lo menos rústicos y campesinos, en la doble forma eremítica y cenobítica y alcanzaba pronto, primero en Oriente, y de manera creciente un desarrollo espectacular.

Hacia el 430, el culto a los santos se encontraba, especialmente en Occidente, muy extendido. Los primeros santos que los fieles espontáneamente veneraron fue-

¹ ORÍGENES: *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967. Libro séptimo, 62. Contra el culto de los ídolos; 64. El cristiano está pronto a morir antes que adorar a los ídolos, pp. 513-516.

² San Cirilo de Jerusalén: *Catequesis*, Bilbao, 1991: Catequesis IV. Los diez dogmas. Acerca de la Cruz (dogma IV), núm. 10, p. 104.

ron los mártires, los testigos por excelencia, frecuentemente desde el día después de la persecución en la que fueron víctimas. En su origen, su culto estuvo ligado al de los muertos, por ello se desarrolló a partir de su tumba.

En ocasiones, el culto no se remonta al momento de la muerte del mártir, sino que resulta de la invención o descubrimiento de un cuerpo santo, lo que sólo podía hacer el obispo como lo hizo Ambrosio en Milán, en 386, con Gervasio y Protasio.

De este modo el número de santos creció. No obstante, en algunas regiones que no habían padecido persecuciones, a comienzos del siglo V no había mártires que ofrecer a la veneración de los fieles.

Desde el siglo IV un cierto número de cristianos excepcionales fueron asimilados a los mártires, lo que permite hablar de tres categorías de santos: los que sufrieron por su fe sin llegar a morir, los ascetas que sometieron sus cuerpos a sufrimientos comparables a los de los mártires y realizaron un martirio sin efusión de sangre; y algunos grandes prelados, como san Ambrosio, venerado desde el día de su muerte en 397.

Por las mismas fechas comenzó en Occidente el culto a las reliquias. Éstas representan al santo, ya se trate de una porción de su cuerpo o de un objeto que estuviera en contacto con él. Las más antiguas de Occidente son todas importadas.

Por último, poco a poco, por todo el mundo romano se celebró la fiesta de algunos santos de los que no se poseían ni se podían poseer sus reliquias, se trata de los grandes santos bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento. Nadie preguntó por sus reliquias. Por otra parte comenzó a celebrarse la fiesta de algún santo cuya tumba se encontraba en otro lugar, especialmente san Pedro y san Pablo.

¿Cómo pudo, dentro del Cristianismo, desarrollarse este culto nuevo a pequeños diosillos, seres totalmente humanos cuasi divinizados, intercesores ante la divinidad? La primera idea que fundamenta el culto del santo es que, durante su vida y combate terrestre (martirio, ascesis, renuncia al mundo), los santos fueron templos de Dios, por ello se explica su resistencia milagrosa al dolor y su aptitud para con el bien. Es Cristo quien combate y sufre en los mártires. De este modo ellos toman parte de la inefable sustancia de la divinidad, poseen ya el cuerpo espiritual que el común de los mortales no revestirá sino al fin de los tiempos.

Su triunfo sobre la muerte es evidente, los santos están, desde el presente, cerca de Dios. Su muerte es su *dies natalis*, su nacimiento para el Cielo. El culto de los santos

está fundado sobre la idea de que las almas de los justos están cerca de Dios, en la intimidad de Dios. Su cuerpo terrestre permanece, después de su muerte, impregnado de substancia divina activa, de *virtus*, que da lugar a los numerosos milagros que ocurren sobre o junto a sus tumbas, ya se trate de su cuerpo entero o de unas cenizas.

El fin del culto, en primer lugar, fue honrar a los santos, ellos eran testigos excepcionales de la potencia y del amor divino, y conmemorar su victoria sobre la muerte, signo de esperanza para todos los hombres. La iglesia no reza por los santos, sino que se encomienda a sus oraciones, los santos son los intercesores entre Dios y los fieles a la vez, porque ellos están cerca de Dios y porque son hombres, próximos a nuestras debilidades. Las muchedumbres les piden intereses terrestres, en particular las curaciones, pero para los Padres de la Iglesia la auténtica intercesión impetrada a los santos es la ayuda a la salvación eterna.

Poco a poco el culto de los santos creció, se desarrolló, se institucionalizó. Durante el siglo VI, por todas partes este desarrollo se aceleró a causa de las crisis teológicas, de las necesidades espirituales de los fieles y de un conjunto de razones heterogéneas, antropológicas, sociológicas, políticas, militares, que no actuaron por todas partes de manera simultánea, sino según un ritmo irregular, específico de cada una de las regiones.

Con las conversiones de los reyes germanos y sus pueblos, que ocuparon el Occidente cristiano, se produjeron las conversiones masivas al cristianismo. Los nuevos cristianos no participaron en las discusiones doctrinales, pero sintieron la necesidad de protección y de consolación que, en otros tiempos, les habían concedido las divinidades paganas. Como estos santos habían vivido en la ciudad, su tumba, visible en sus puertas, podía ser visitada por cualquiera. Por otra parte, se hacían mucho más accesibles que un Dios impersonal y abstracto. Los fieles entusiasmados se dirigían a estos santos familiares en la esperanza de que ellos transmitieran sus deseos a Dios, cerca de quien se sentaban. Los santos asumían la función de mediadores, con tal suceso que los obispos tuvieron que predicar que sólo Dios y no los santos podían satisfacer las necesidades de los fieles.

Pero ni la reflexión teológica ni la piedad individual habría dado al culto de los santos el desarrollo que tomó hacia el 430 sin la acción de los obispos y en menor grado de los abades monásticos. Los obispos, herederos de la cultura y de la fortuna de las élites cristianas, lanzaron a sus ciudades al culto de los santos a través de la literatura, la organización de las fiestas y la construcción de monumentos.

Los obispos encontraron en el culto a los santos una fuerza y un prestigio que utilizaron para fines diversos. En los sermones pronunciados por los obispos en las fiestas de los santos intentaron orientar a su auditorio hacia una moral y una vida cristiana proponiéndoles el santo como modelo.

Cuando las invasiones alcanzaron a numerosas ciudades, debieron su salvación a la intercesión del santo local. Los santos eran capaces de luchar contra los malhechores de la ciudad. Algunos obispos llamaron a los santos para terminar con una epidemia. Los santos se convirtieron en patronos de la ciudad, protectores de los obispos y en menor medida, defensores de las inmunidades de los abades.

Todo este movimiento tuvo como efecto la organización del calendario litúrgico, donde, junto a las fiestas que conmemoran los diferentes episodios de la vida de Cristo que fueron, por ello, comunes a toda la Iglesia, cada comunidad poseyó su propio ciclo de celebraciones de los santos. Así surgieron las fiestas de los santos precedidas de sus vigílias; se construyeron, reconstruyeron o renovaron los santuarios. Los santos ocuparon el lugar de los señores y se convirtieron en patronos de las ciudades y sus vecinos, patronazgo que implicaba la *fides* (respeto de la palabra dada y la sinceridad), el *obsequium* (visitar la tumba del patrón y cumplir las obligaciones espirituales y morales) y el *auxilium* (el fiel invocaba la ayuda inmediata o futura del santo).

Consecuencia de esta devoción y patronazgo se multiplicaron los milagros, se escribieron y difundieron las hagiografías, surgió una nueva ciudad, cuyo centro era la basílica con sus añadidos, santuarios urbanos porticados donde los fugitivos encontraban asilo, los enfermos curación y los pobres limosna. Al lado de las basílicas se levantó un edificio para los pobres, los enfermos, los peregrinos, igualmente las habitaciones para los servidores de la basílica. Además aparecieron otros edificios de culto: oratorios, basílicas con otras reliquias, monasterios, baptisterios.

A pesar de todo este movimiento el paganismo se continuaba manifestando bajo las formas más diferentes. Los obispos condenan la idolatría, el culto a las piedras y a las fuentes, las prácticas mágicas y los ritos funerarios. Los dioses antiguos no están muertos, se honran sus estatuas, se les consagran fuentes o se les ofrecen banquetes. Se mantienen en pie sus templos, en las ciudades el paganismo reaparece en las fiestas del solsticio de invierno o en las kalendas de enero. Sobreviven igualmente las prácticas mágicas, ya para defenderse de las fuerzas del mal, ya para dañar a otra persona.

4.2. *El Iconoclasmo, la destrucción de las imágenes.*

La renovación carolingia. Siglos VIII-XI

a) Entre la línea intelectual y la popular

El culto a las imágenes, fruto de un movimiento popular, el movimiento de destrucción de las imágenes que se suscitó en Oriente en el siglo VIII y salpicó a Occidente en tiempo de Carlomagno, fue un movimiento complejo donde se cruzaron fuerzas elitistas y populares, movimientos teológicos y devociones monásticas y populares, fuerzas políticas y económicas.

Con anterioridad al concilio de Nicea, 325, los escritores eclesiásticos no aceptan el empleo ni el culto de las imágenes. Una de las razones fundamentales es la prohibición del Antiguo Testamento: «*No tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra, ni les darás culto*» (Ex 20,4; Lev 26,I; Deu 6,I3) y, en especial el Decálogo, valedero también en la Nueva Alianza, que prohíbe construir imágenes en el segundo mandamiento (Ex 20,4-5; Deu 5,8-9).

El problema del culto a las imágenes permanecía latente y, a mediados del siglo VIII, esta cuestión dio lugar en Bizancio a la lucha, enfrentamiento, guerra o conflicto entre los no partidarios del culto a los iconos o imágenes (iconoclastas) y los partidarios de dicho culto (iconódulos).

El enfrentamiento lo desató el emperador de Oriente, León III Isaúrico (717-741), quien se puso del lado de los adversarios del culto a las imágenes, que era promocionado, sobre todo, por los monjes, que habitaban los monasterios poseedores de los venerados iconos. Cuatro grupos de razones diferentes se movieron en toda esta lucha: 1) Razones Escriturísticas (ya expuestas) y teológicas ¿Cómo una pintura material puede representar la divinidad de Jesucristo? Frente a razones populares: la veneración de los iconos de Cristo, María, los ángeles y los santos, tan cercanas a la mentalidad popular; 2) Razones económicas: el emperador que necesitaba dinero y los monjes propietarios de los grandes monasterios cuyas riquezas crecían a causa de la multitudinaria veneración de los iconos; 3) Puede ser que también estuvieran presentes razones políticas: el Cristianismo monoteísta, pero trinitario frente a un rabioso monoteísmo musulmán que cercaba y asaltaba una y otra vez las murallas de Constantinopla.

La lucha de las imágenes en Oriente tuvo dos fases. La primera se abre con las determinaciones iconoclastas de León III a partir de 726 y obtiene su punto culminante en el sínodo de Hieréia, en el Bósforo, cerca de Constantinopla, convocado por Constantino V (741-775) que se pronunció por la supresión de las imágenes.

La oposición iconódula a favor del culto a las imágenes estalló cuando Irene asumió la regencia (792-802) en lugar de su hijo menor de edad Constantino VI (780-797). Irene organizó en otoño de 787 el VII Concilio ecuménico, segundo de Nicea, que en ocho sesiones, anuló las decisiones de los iconoclastas, refutó los argumentos de la Sagrada Escritura y de la tradición alegados por ellos contra el culto de las imágenes y defendió como dogma de fe: que es lícito representar en imágenes a Cristo, a la Virgen santísima, a los ángeles y a los santos, pues su vista estimula a recordar y a imitar los modelos representados. El culto que se dé a las imágenes (*proskinesis*) va dirigido al modelo, al prototipo representado por ellas y se debe distinguir de la adoración (*latría*) que solo es debida a Dios.

En octubre, terminado el concilio, los veintidós cánones fueron enviados al Papa que los remitió a Carlomagno. Desgraciadamente el griego no era una lengua conocida sino por raros letrados y las actas fueron mal comprendidas. Los obispos carolingios acusaron a los bizantinos de “adorar a las imágenes”. La adoración de las imágenes es un escándalo que es necesario denunciar. Es un sacrilegio llamar santa a una imagen o incensarla. La imagen tiene un valor decorativo y no religioso, y si se quiere servir de imágenes para la enseñanza religiosa es necesario una inscripción, un *títulus* que explique la pintura. En un célebre pasaje los *Libros Carolingios* afirman que la pintura de una bella mujer con un niño en sus brazos puede representar a Rebeca con Jacob, Venus con Eneas, Alcmena con Hércules... o María con Jesús. De todas maneras, «*el género humano ha sido salvado no por las imágenes sino por la Cruz de Cristo*». «*El hombre puede salvarse sin ver imágenes, pero no lo puede sin conocer a Dios. Desgraciado el espíritu que para recordar la vida de Cristo, tiene necesidad de recurrir a tablas pintadas*». Carlomagno decidió entonces convocar un contra-concilio, el concilio de Francfort en 794. El concilio condenó solamente lo que llama “adoración de las imágenes”.

En 814 moría Carlomagno y en Bizancio el emperador León V restauraba el iconoclasmo. Diferentes sucesos tuvieron lugar tanto en Bizancio como en la Corte de Carlomagno y Luis el Piadoso, hasta que en 843, la emperatriz Teodora decidió, de acuerdo como el patriarca Metodio, el restablecimiento del culto a las imágenes.

La política de los carolingios no pudo impedir que sus iglesias fuesen decoradas con frescos y mosaicos. Es más, debemos reconocer que para Carlomagno Cristo era la figura maestra, la “piedra angular” del edificio cristiano que él, como nuevo David, debía llevar a la salvación. Todo ello tenía un fin decorativo y didáctico porque, como afirma Walafrido Estrabón: «*Vemos frecuentemente a los espíritus simples y sin inteligencia que no pueden ser conducidos a la fe por medio de palabras, pero son tocados por las pinturas de la Pasión de Nuestro Señor o por otros milagros, hasta el punto de testimoniar con sus lágrimas que estas imágenes se les han gravado profundamente en el corazón*»³.

b) La línea intelectual carolingia⁴

Se impone oficialmente una religiosidad cuyas características más acusadas fueron la vuelta al Antiguo Testamento, el individualismo y el ritualismo

Todas las tierras ocupadas por el Imperio Romano, entre los siglos IV y V, se habían cristianizado. Pero el cristianismo no había profundizado plenamente y aún sobre estas mismas tierras, antaño romanas, perduraban creencias y ritos paganos. A estas reminiscencias hemos de añadir la llegada de los pueblos germanos. Estos pueblos en particular, todavía paganos en gran medida, incultos pero vitalistas y desprovistos de perspectivas universales trajeron a la Iglesia o presentaron nuevos problemas de evangelización o de acomodación y cristianización de sus antiguos templos, creencias, ritos y celebraciones.

En medio de un mundo que se despertaba de años de invasión y destrucción, un hombre, Carlomagno, de ascendencia franco-germánica, se hizo con todo el poder de Occidente y renovó el Antiguo Imperio Romano en su persona, el Imperio Carolingio. Carlomagno estuvo muy preocupado por la renovación cultural y, sobre todo, por la unificación, por la ordenación, lo que dio lugar a la aparición de sucesivas colecciones legislativas, *las Capitulares*, donde se ordenaron todos los aspectos y niveles de la vida del Imperio, también el clerical, litúrgico, teológico y hasta espiritual del cristianismo o de la Iglesia Católica. Desde este punto de vista podemos señalar algunas de

³ Citado por Riché, Oierre: «IV. Vie et culture religieuses en Occident», en Chapitre II. Le Christianisme dans l'Occident Carolingien (Milieu VIIIe-fin IX siècle en Troisième partie: Le cristianismo en Occident, en *Histoire du Christianisme. 4. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclée. 1993, p. 758.

⁴ Sobre la espiritualidad medieval (siglos VIII al XIII) véase VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, 1985.

las más llamativas disposiciones que cambiaron interior y exteriormente, teológica y litúrgicamente la vida cristiana.

Los cambios más importantes se produjeron en el campo de los sacramentos: *La iniciación cristiana* conoció una gran evolución. Se separó el *bautismo* de la confirmación, se introdujo el bautismo de los niños y la fórmula bautismal *Et ego te baptizo...* El bautismo se simplificó en relación a lo que había sido a finales de la Antigüedad. Los niños son bautizados en su primera edad. En Inglaterra, las leyes civiles y religiosas exigen bajo pena de sanciones graves que el bautismo de los niños tenga lugar un mes después del nacimiento. Gregorio Magno advierte a los padres negligentes que la salvación de su hijo está en juego si éste último muere sin haber recibido el bautismo. Poco a poco, el bautismo de los niños se generaliza. El niño es representado por sus padrinos.

La influencia del Antiguo Testamento, el ritualismo y el individualismo fueron las características de toda la liturgia cristiana y especialmente de la *Eucaristía o misa*.

El individualismo fue uno de los principales componentes de la liturgia de la época: se manifiesta en los sacerdotes que celebran misas privadas sin asistencia de los fieles y misas votivas por intenciones particulares. En la misa el celebrante vuelve la espalda a los fieles y se dirige a Dios en su nombre. A partir del siglo VIII, el sacerdote, que hasta entonces había ofrecido el sacrificio eucarístico pronunciando las palabras: «*quienes te ofrecen este sacrificio de alabanza*», añade la fórmula: «*por quienes os ofrezco*». Los laicos dejan de participar en el culto al carecer de un papel activo en el mismo desde que se convierte en una prerrogativa de personas especializadas que saben latín, que saben cantar y desde que el celebrante actúa él solo en representación de toda la comunidad.

El pan eucarístico es en adelante no fermentado, según la costumbre judía. La comunión bajo las dos especies pierde su importancia porque los fieles comulgan muy raramente. Se pone en guardia a los laicos contra los peligros de una mala preparación. En estas condiciones no se puede imponer la comunión hebdomadaria, los obispos exigen al menos tres comuniones por año: Navidad, Pascua y Pentecostés.

En el campo de la *penitencia* se introdujo la penitencia privada. Se multiplicaron los *penitenciales*, es decir los libros que proporcionan al confesor un catálogo de pecados acompañados de la tasa de la penitencia. Llama la atención la minuciosidad con que los pecados y otras abominaciones son detallados así como las excesivas penitencias.

Los tiempos carolingios establecieron definitivamente la doctrina del *matrimonio canónico* e introdujeron su uso, elaboraron una espiritualidad conyugal y dieron así fundamento a la familia. El matrimonio, sacramento por excelencia de los laicos, tomó entonces el sentido, la realización que ha conservado hasta casi nuestros días.

Los obispos del Imperio carolingio trataron de dar forma a la doctrina del matrimonio cristiano. A la poligamia de hecho, a la repudiación de la mujer a gusto del marido, opusieron la igualdad absoluta del hombre y de la mujer en el matrimonio, la unión monogámica e indisoluble. En un mundo rural y compartimentado donde se practicaba el matrimonio endogámico, combatieron el incesto, esto es, el matrimonio entre parientes próximos o alejados, retomando los viejos imperativos mosaicos del Levítico. A la unión oficial, por el simple consentimiento mutuo, o al rapto ritual de la esposa, opusieron el matrimonio en forma canónica precedido de las amonestaciones, la encuesta sobre el parentesco, la autorización de los padres, la bendición del sacerdote. La legislación carolingia eliminó toda forma de divorcio, salvo en caso de incesto de uno de los esposos o de impotencia manifiesta del marido. La legislación aseguró la protección y los derechos del hijo contra el intento de aborto o las negligencias de sus propios padres que provocaban, intencionadamente, el infanticidio. A pesar de la resistencia de las costumbres tradicionales, la doctrina del matrimonio indisoluble prevaleció.

Este esfuerzo real no se limita a los dominios jurídicos y litúrgicos del matrimonio, sino que aborda el problema fundamental de los laicos casados: su vida conyugal. Muchos autores dieron a los laicos algunos consejos, reducidos en general a que se pusieran en guardia contra los abusos del matrimonio. Muy impregnados de la espiritualidad monástica, los clérigos insistieron paradójicamente sobre la castidad en la vida conyugal, esquemáticamente dirigida a la procreación. La concepción del matrimonio se apoya sobre el Génesis, las epístolas de san Pablo, el libro de san Agustín sobre el matrimonio. Se define al matrimonio por su finalidad: la continuidad de la especie. En esta perspectiva, el acto sexual no podía ser anárquico, pues según el versículo del Eclesiástico, tomado por san Pablo: «Hay un tiempo para entretenerse y otro tiempo para no entretenerse». Del Levítico y del Eclesiástico se toman las prohibiciones ligadas al ciclo menstrual de la mujer y se añaden las de los tiempos litúrgicos. El acto sexual, aunque legítimo, era generador de placer, por ello era incompatible con los momentos fuertes de la vida religiosa: el domingo, el día de fiesta, la Cuaresma, los periodos de ayuno y de penitencia⁵.

⁵ DHUODA, *La educación cristiana de mi hijo*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino. Ediciones Eunat. Pamplona, 1995.

La liturgia de la muerte comprende tres aspectos: el sacramento de los enfermos (viático), el rito de los funerales y la celebración de misas por el reposo del alma del difunto. En los primeros siglos cristianos no existió un sacramento particular, con unciones y oraciones. Parece, también, que la práctica de que comulgaran los moribundos se generalizó en el siglo V. Se asiste de otra parte, a una cristianización del ritual de los funerales: el fúnebre *carmen* y la *ululatio*. Los gritos de dolor rituales de las costumbres paganas fueron prohibidos y remplazados por los salmos y el Alleluia, palabra semejante a la latina *hululatus* que designaba los clamores paganos en adelante vanos. Difundido por los Diálogos de san Gregorio (IV, 57)⁶, la práctica del treintanario gregoriano o en todo caso la costumbre de hacer celebrar una o varias misas por el reposo del alma de los difuntos, práctica que no tiene nada de “mágico” puesto que se trata de una simple aplicación de la fe en la comunión de los santos, se desarrolló en el siglo VII, pero no conocerá su apogeo sino a partir del siglo XI con Cluny⁷.

c) La línea popular

A nivel popular perdura o se impone lo mágico-pagano que es adaptado por el cristianismo o por su jerarquía dando lugar a una religiosidad ritualista y milagrera: la posesión de reliquias, la peregrinación a los lugares donde se encuentran los más importantes relicarios, la bendición de objetos, momentos y actitudes de la vida humana.

El pueblo expresó sus sentimientos religiosos, fuera del templo y al margen de los oficios religiosos por medio de las prácticas mágicas. Los obstáculos a la pastoral fueron numerosos porque el paganismo se continua manifestando bajo las formas más diferentes. Los concilios de los siglos VI y VII condenan la idolatría, el culto a las piedras y a las fuentes, las prácticas mágicas y los ritos funerarios. Los dioses antiguos no están muertos, se honran sus estatuas, se les consagran fuentes o se les ofrecen banquetes. Se mantienen en pie sus templos, en las ciudades el paganismo reaparece en el solsticio de invierno o en las kalendas de enero. En la misma Roma estas fiestas se celebraban en torno a la basílica de San Pedro, a mediados del siglo VIII. Sobreviven igualmente las prácticas mágicas, ya para defenderse de las fuerzas del mal, ya para dañar a otra persona. En lo que concierne a la primera forma de magia, lla-

⁶ LE GRAND, Gregoire: *Dialogues*, II vols. Sources Chétiennes. Paris, 1979. tomo II.

⁷ LE GOFF, Jacques: *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, 1981: La commémoration des morts: Cluny, pp. 170-173.

mada magia blanca, es necesario evocar los encantamientos y los gestos propiciatorios, los filtros de amor, las fórmulas de curación, pero también el llevar filacterias. Éstas, según san Bonifacio, se vendían públicamente en Roma a mediados del siglo VIII. Para las poblaciones incultas las filacterias tenían más poder en cuanto que estaban recubiertas de caracteres incomprensibles. La magia criminal o dañar por medio de maleficios es, no solo denunciada, sino condenada a muerte. Para conjurar los males que les amenazan, las poblaciones se entregan a cantos y danzas que los clérigos denuncian como deshonestas y lujuriosas.

Para extirparlas, los clérigos compusieron oraciones y bendiciones según una tradición tomada del Antiguo Testamento. Todos los grandes actos de la vida fueron acompañados de cánticos sagrados; el sacerdote bendecía los campos, las viñas, el lecho nupcial, el corte de la primera barba. Pronunciaba oraciones para pedir la lluvia o asegurar las buenas cosechas, para escapar de la viruela, de las bestias salvajes, de los peligros del viaje. Bendecía el pan, el vino, los instrumentos de trabajo. ¿Había que conocer el autor de un hurto? Era suficiente con tocar la espalda del presunto culpable con un cirio bendecido y pronunciar una oración. Encantamientos cristianos son especialmente utilizados para alcanzar la curación de los enfermos. Todas estas oraciones están acompañadas del signo de la cruz, se transmiten oralmente o por medio de manuscritos médicos recogidos por los clérigos y los monjes.

El culto a los santos y a las reliquias, ampliamente desarrollado y estudiado en la etapa anterior, fue otra forma de devoción recomendada por la Iglesia. Como defensa contra las dificultades de la vida, contra las hambres, las guerras, las enfermedades, los hombres tenían necesidad de protectores espirituales. No les es suficiente con pedirlo en la iglesia, tienen necesidad de tocar lo que les pertenece y de venerar los huesos.

La importancia que se dio a la posesión de las reliquias, explica la pasión con la que los obispos, abades, laicos se pusieron a la búsqueda de estos objetos preciosos. Angilberto trajo de Tierra Santa objetos que habrían pertenecido a Cristo o a sus apóstoles: trozos de vestido y de las sandalias de Cristo, pan distribuido a los discípulos, leche de la Virgen María, cabellos de san Juan Bautista, pelos de la barba de san Pedro, piedras con las que se lapidó a san Esteban, etc. Se iba a Roma para conseguir restos de los mártires más célebres. Cuando no había otra solución más frecuentemente se procuraban reliquias por medio del robo, considerándolo como una piadosa acción inspirada por Dios. Una vez en posesión de las reliquias, se organizan tras-

laciones hasta el santuario donde debían ser depositadas. A lo largo del camino, los fieles manifestaban su alegría con aplausos y danzas.

Las reliquias atrajeron a las gentes y originaron las peregrinaciones. Algunas peregrinaciones estaban presentes en Occidente desde hacía tiempo, otras comenzaron su historia en estos años. Lo más frecuente fue peregrinar para expiar los pecados voluntariamente o forzado por la penitencia impuesta por el sacerdote. Otros iban en peregrinación para dar gracias a Dios o al santo que se veneraba y ofrecer al santuario dinero o un cirio igual al peso del peregrino. En fin, los enfermos no dudaron en hacer millares de kilómetros para buscar la curación.

La devoción a los santos y sus reliquias conoció un gran suceso, sus fiestas y procesiones dieron lugar a grandes reuniones populares. Apenas un abad, un asceta, un obispo habían muerto, eran considerados como santos por el pueblo. Creció por todas partes el número de santos.

En el momento de las grandes peregrinaciones a las tumbas o el acceso a las basílicas se producían verdaderos “concursos de milagros” donde paralíticos, sordomudos, epilépticos, se acercaban para pedir caridad a los peregrinos y curación a los santos venerados. El paño tocado en el sarcófago, el polvo de las piedras de la tumba, el aceite de las lámparas del altar, eran otros tantos remedios para la curación de los cuerpos. La credulidad de las masas permitió a veces convertirse en juguete de los impostores: el sacerdote Adalberto, a mediados del siglo VIII, se dirigió al pueblo de Neustria contra la jerarquía exhibiendo una carta escrita por Cristo y distribuyendo sus uñas y su cabello como reliquias.

No se pueden enumerar todos los centros de peregrinación. Recordaremos que en los siglos X y XI algunos santuarios conocieron una gran afluencia de peregrinos a causa de la llegada de reliquias, del descubrimiento de las mismas, o de la difusión de devociones, como la de la Magdalena o de san Miguel, patrono de los caballeros.

En España se organizó la peregrinación a Santiago de Compostela. A comienzos del siglo IX (813) se comenzó a hablar de que, en las proximidades de una pequeña población de Galicia, en un campo de la antigua Iria Flavia (Padrón), había aparecido un sepulcro con el cuerpo de Santiago el Mayor. Alfonso II informó del hallazgo a Carlomagno y, con la protección de éste, el papa León III “autentificó” las reliquias de Santiago, que entonces se consideraban ya milagrosas. Poco a poco se desarrolló la peregrinación a la iglesia que contenía el cuerpo del santo, levantada, de acuerdo con

la leyenda, en el *Campus stellae* (Compostela) por la estrella que, con su resplandor, condujo al descubrimiento milagroso de la tumba del Apóstol. En 951 Godescalco, obispo de Puy, es el primer francés conocido que va a Santiago de Compostela. El santuario fue destruido por Almanzor en 987. Pero muy pronto fue reconstruido⁸.

La tumba de san Pedro en Roma atraía numerosos peregrinos. Los cristianos, muy indiferentes a la indignidad de los papas, iban a Roma para venerar al apóstol. El rey de Inglaterra Canuto el Grande visitó en 1027 la ciudad eterna y fundó una casa para peregrinos escandinavos. Los peregrinos eran ayudados por guías como la escrita por Sigerico, arzobispo de Cantorbery en 990.

La gran peregrinación fue la de Jerusalén. Hasta la instalación de los Fatimíes en Palestina a comienzos del siglo XI, los peregrinos no habían encontrado dificultades, pero se dieron cuenta que el Santo Sepulcro estaba amenazado.

El Santo Sepulcro fue destruido en 1009 por el califa al-Hakim y restaurado en 1048. Muchas iglesias de esta época fueron construidas en forma octogonal como el Santo Sepulcro, por si los peregrinos no podían llegar a Jerusalén.

Es más interesante conocer cómo la Iglesia favoreció la instrucción del pueblo cristiano. La Iglesia lo realizó por medio de la predicación en lengua vulgar. La predicación es el primer medio para instruir al pueblo. «*Por medio de la predicación los iletrados conocen lo que Dios recomienda*» escribe Gregorio Magno. La tercera parte de su *Regula pastoralis* es un verdadero tratado de la predicación dirigida a los obispos⁹. Desde el siglo VI, el obispo, a medida que el número de bautizados aumentó, delegó en los sacerdotes la obligación de predicar y les pidió que se inspirasen en los sermones predicados por los Padres o bien improvisarlos.

Se llevó a cabo, también, por medio de la difusión de las Vidas de los santos en lengua vulgar, la Vida de san Gall, de san Jorge, de san Alejo. Con el mismo fin se organizaron fiestas religiosas, en las que se hacían concurrir cantos y danzas populares con motivo de las traslaciones de las reliquias.

⁸ VÁZQUEZ de PARGA, Luis; LACARRA, José M^º; URÍA RÍU, Juan: *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*. 3 tomos, Madrid, 1949.

⁹ Gregorio Magno: *La regla Pastoral*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1993. Especialmente la Tercera Parte: Ministerio del Pastor. Modo de exhortar y enseñar a los fieles. 6. A los sabios de este mundo y a los torpes, pp. 251-253.

Pero uno de los medios más interesante fue la llamada “predicación muda”, es decir con la imagen, con la que se intentó que los fieles se familiarizaran con los temas bíblicos. Gregorio I Magno escribiendo al obispo de Marsella, que se quejaba de ver a sus fieles adorar a las imágenes, le recomienda no suprimirlas «*a fin de que los iletrados pudieran al menos mirando a los muros... Una cosa es adorar a las imágenes, y otra aprender a través de la historia representada por la imagen lo que se debe adorar*». Esta carta que ha pasado al derecho romano, define la actitud cristiana ante las imágenes. Los misioneros enviados por Gregorio a Inglaterra se sirvieron de imágenes sagradas para apoyar sus predicaciones. A finales del siglo VII en Jarrow, Benito Biscop adornó su monasterio con pinturas llevadas desde Roma que permitían comprender la correspondencia que existía entre los dos Testamentos.

A comienzos del siglo VIII la lucha iconoclasta dio a la Iglesia romana la ocasión de reafirmar su posición en relación con el papel pedagógico de las imágenes. La Iglesia pudo sacar partido del gusto particular que los germanos, como todos los pueblos llamados primitivos, tenían por las representaciones de imágenes.

No podemos entender todo este proceso sin conocer y tener en cuenta un principio que movió toda la actividad misionera del papa Gregorio I Magno. Gregorio como un auténtico conductor de hombres sabía muy bien que de la noche a la mañana no se puede lograr una transformación interior, una conversión real de todo un pueblo, y mucho menos empleando la fuerza. Por eso defendió el principio genuinamente católico de que en la medida de lo posible hay que aceptar los usos y las costumbres tradicionales de los pueblos y, en vez de eliminarlos, llenarlos de espíritu cristiano: «*No se les puede quitar nada a los incultos. Quien quiere alcanzar la cota más elevada, sube paso a paso, no de una vez*».

Gregorio enderezó la misión por el único camino fructífero que para bien de la cristiandad jamás debió ser abandonado, en vez de una rígida uniformidad según el modelo de la Iglesia-madre romana autorizó y predicó una amplia y prudente adaptación (acomodación) para que la fe cristiana se encarnara realmente en el pensamiento y en la vida de los nuevos pueblos que se acercaban a Cristo. De este espíritu están llenas muchas de las cartas que Gregorio escribió a Mellitus, compañero de Agustín de Canterbury:

«He reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran

en su interior. Se bendecirá agua, y con ella rociense los templos. Constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias.

Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero. Cuando el pueblo vea que sus templos no son destruidos, se volverá con alegría al conocimiento y adoración del verdadero Dios en los lugares que le son familiares.

Y puesto que se solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario conservar, modificada, esta costumbre también, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de las iglesias, que antes eran templos, el día de la consagración de la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hallan colocadas en los tabernáculos.

No se inmolen ya animales al mal espíritu, pero mátense y cómanse en alabanza de Dios, dando gracias así a quien todo lo ha creado, trocando de ese modo los placeres materiales en espirituales»¹⁰.

4.3. De Cluny, siglo IX, al Cister, siglo XI, y al apogeo teológico, eclesiástico y jerárquico del siglo XIII

a) La línea elitista e intelectual

En mi opinión, el punto de partida fue Cluny y su reforma la que influyó tanto en la línea elitista como en la popular. Es la religiosidad benedictina-cluniacense la que se impone y marca la nueva religiosidad, sobre ella, no obstante, actuaron otras fuerzas: diferentes personas, instituciones, sistemas de pensamiento y teológicos, movimientos eclesiásticos y religiosos: la reforma gregoriana, la lucha de las investiduras, el poder ascendente del papado, las Cruzadas, las nuevas órdenes religiosas: el Cister, san Bernardo, los canónigos regulares, otros diferentes hechos. El modelo de religiosidad fue el monje, el monje-sacerdote que, poco a poco, se acerca al mundo, a las masas. El pensamiento teológico encontró su plasmación perfecta, no sin dificultades, en la adecuación del pensamiento filosófico aristotélico con la fe cristiana en la *Summa Theológica* de santo Tomás de Aquino. La fe de la Iglesia, por duro que cueste admitirlo, se defendió a través de unos medios terroríficos que conocemos como Inquisición, la sistemática

¹⁰ *Epístola. XI, 36, 76. Migne, P.L. 77, I.215*

persecución de los herejes por parte de un tribunal eclesiástico que, todo hay que decirlo, disfrutó del apoyo del poder temporal y también de amplios sectores de la población, que a menudo esperaba con ansia la ejecución de los herejes. La iglesia se centralizó, se clericalizó y se convirtió en un estado político, similar a los otros estados, pero con deseos de un mando espiritual y temporal universal. El papado se convirtió en el origen y la norma de toda ley, la autoridad suprema que podía juzgarlo todo y que al mismo tiempo no podía someterse a juicio alguno. El desarrollo en la línea, que he llamado elitista, fue tan grande que no puedo extenderme más.

b) La línea popular

Los cluniacenses ejercieron sobre la sociedad de su tiempo, por medio de su vida, de sus celebraciones litúrgicas y devocionales, de sus sermones y sus actuaciones, una influencia directa. Señalaré algunas de las manifestaciones populares más importantes¹¹.

El proceso de concretización y definición del demonio se alargó desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta el siglo XI. Un primer paso consistió en la degradación de los dioses del Olimpo greco-romano y germánico al rango de demonios. Sucesivamente, con una lenta graduación, desaparecieron o se transformaron en ángeles del mal, que de fuerzas operadoras de magia, que habían sido durante mucho tiempo, pasaron a ser los tentadores, los enemigos de Dios, que tratan de seducir a las almas para llevarlas a los infiernos. Se convirtieron en opositores de Dios, que buscan la distracción, la acción malvada, interviniendo con su potencia, entendida como sobrenatural.

El monacato cluniacense, típicamente feudal, influyó en la presencia y desarrollo de la acción del demonio. El monje cluniacense y el cristiano que imita su forma de vivir, forma parte de un ejército que lleva a cabo un combate vigoroso. Pero el cristiano debe luchar contra peligrosos enemigos espirituales, es decir, contra sí mismo y contra el demonio con las armas del caballero cristiano.

El monje cluniacense borgoñón Raul Glaber (Rodolfo el Lampiño) que a mediados del siglo XI escribe sus *Historias*, había visto al demonio y lo describe en la forma

¹¹ Sobre Cluny y su influencia véase PACAUT, Marcel: *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, nouvelle édition mise à jour et augmentée, éditions Nathan, 1993. Chapitre 5. Le monachisme dans la société féodale: Cluny; Chapitres 6: Le rôle et l'influence de Cluny, pp. 71-109.

«una noche, antes de la hora de maitines, yo ví frente a mí, junto a mi lecho una especie de pequeño hombre, de aspecto repugnante. Por lo que yo he podido ver, era de pequeña estatura, con cuello endeble, un rostro demacrado, ojos muy negros, la frente rugosa y crispada, las narices puntiagudas, la boca prominente, los labios abultados, la barbilla huidiza y muy estrecha, una barba de chivo, las orejas velludas y afiladas, los cabellos erizados como una maleza, dientes de perro, cráneo puntiagudo, el pecho hinchado, una joroba sobre la espalda, las nalgas temblorosas»¹².

La influencia cluniacense se realizó, también, de otra manera muy hábil. Los cluniacenses extendieron lo más ampliamente posible el miedo al infierno, no dudando en presentar a los hombres de su tiempo la religión como una práctica muy exigente, controlada y sancionada por una justicia feroz. En los siglos XI y XII trataron de describir de la manera más completa, precisa y concreta del Infierno.

Pero todo el mundo de ultra tumba, del más allá, el Purgatorio, también el Paraíso obtienen una sistematización teológica. Justamente en el siglo XII comienzan las visiones de ultratumba, que tanto influjo tuvieron en el plano del arte, de la poesía, de la teología¹³.

Todas estas ideas, típicamente cluniacenses, se concretaron en una fiesta litúrgica y en una práctica nueva. El abad san Odilón de Cluny, probablemente entre 1024 y 1033, fundó la Fiesta de Todos los Fieles Difuntos, el 2 de noviembre¹⁴, a imagen de la fiesta de Todos los Santos del día uno del mismo mes, aunque solamente a finales del siglo XV en un convento de la Orden de Predicadores de Valencia surgió la costumbre de celebrar en esa fiesta tres misas que, poco a poco, se difundió por toda España, Portugal y Polonia.

De cuanto hemos dicho se deduce que otro de los rasgos propios de la religiosidad medieval y de la espiritualidad del hombre medieval es el escatologismo. Entre el humilde fiel que, ante la invasión de los húngaros, espera el fin de los tiempos y un Joachim de Fiore o un Pedro Juan Olivi hay una diferencia esencial. Para estos últimos

¹² GLABER, Raoul: *Histories, traduites et présentées par Matthieu Arnoux*. Brepols, Turnhout, 1996. Cinquième Livre, 2. p.275.

¹³ LE GOFF, Jacques: *La naissance du Purgatoire*, op. cit. Deuxième Partie. Le XIIe siècle: Naissance du Purgatoire, pp. 177-311.

¹⁴ *Ibidem*, op. cit, p. 171.

es un problema teológico, para el simple fiel es un hecho personal, el del juicio universal, el de la presentación ante Dios que juzga y decide el destino eterno de las almas.

Cluny jerarquizado, centralizado, ordenado logró hacer penetrar en las almas la idea de que el orden es mejor que el desorden y así favoreció el desarrollo de las instituciones de paz. Una vez más, Raul Glaber describe con entusiasmo aquellas masas reunidas por los obispos

«Fue decidido que en ciertos lugares los obispos y los grandes del país reunieran concilios para restaurar la paz y la institución de la fe. Con esta nueva la multitud del pueblo se desplaza alegremente, los grandes, los menos grandes y el pueblo menudo, todos prestos a obedecer las órdenes que les serán dadas por los pastores de la Iglesia, con el mismo fervor que si una voz se hubiera escuchado en el cielo para dirigir a los hombres... Se publica un texto dividido en capítulos precisando lo que estaba prohibido y lo que se debía ofrecer espontáneamente el Señor Dios todopoderoso. La parte más importante miraba al mantenimiento de una paz inviolable: los hombres de una y otra condición, cualquiera que fueran sus faltas anteriores, podrían sin miedo permanecer desarmados. El salteador como el usurpador de los bienes de los otros sería sometido al rigor de las leyes y a la condena de penas severas, multas y castigos corporales. A los lugares sagrados que son todas las iglesias se les concede tal honor y reverencia que si un culpable se refugiaba allí, cualquiera que fuera su falta, permanecería impune, a menos que hubiera atentado contra este pacto de paz, en este último caso se le perseguiría hasta el altar para infligirle la pena prevista. Del mismo modo, los clérigos, los monjes, las monjas y todos aquellos que atravesaran el país acompañándolos no debían sufrir violencia alguna»¹⁵.

Las Cruzadas reunieron normalmente a miles de hombres, a menudo en territorio enemigo, carentes de las provisiones elementales y sometidos a esfuerzos indescribibles. Es imposible pensar que las Cruzadas se pudieran llevar a cabo sin un auténtico entusiasmo religioso popular, incluso sin una psicosis de masas, como de hecho ocurrió. En la primera cruzada se distingue la llamada cruzada popular que reunió a masas de gente sencilla o marginada: campesinos, mendigos, aventureros, sin ví-

¹⁵ GLABER, Raoul: *Histories. Op. Cit.* Quatrième livre V: La paix et l'abondance du millénaire de la passion du Seigneur, I4 y I5 pp.248-251.

veres, sin armas, unas 18.000 personas que capitaneados por Pedro el Ermitaño marcharon hacia Jerusalén y cuyo resultado fue un desastre.

También Cluny a finales del siglo XI animó a los señores a tomar parte en la Cruzada. Los conventos cluniacenses prestan dinero a los cruzados no ricos para equiparse; en cambio, reciben como garantía bienes que frecuentemente conservan después de la cruzada, a causa de no haberseles reembolsado el dinero prestado.

Todo cristiano debía asistir a la misa dominical, era su primera obligación, recordada por los concilios y los sínodos medievales. Pero la misa se celebraba en latín y las gentes se aburrían por lo que, poco a poco, fueron surgiendo, dentro de la misa, devociones complementarias.

Pertenece a esta época la elevación del pan y el vino eucarísticos después de las palabras de la consagración. ¿Cómo surgió este rito? No se trató de una mayor estimación de la presencia real. Sin embargo, la aversión de los cátaros y albigenses a la presencia real, pudo dar lugar a una reacción del pueblo. La última razón es el deseo de ver a Cristo, de ver a Dios, tan en consonancia con las interpretaciones alegóricas de la misa propias de aquellos años y posteriores. Por diferentes razones desciende la participación de los fieles en la comunión, pero el pueblo arde en deseos de ver de abrazar a Cristo, como no lo reciben, desean, al menos, verlo.

Se trataba de, conforme a los ritos de la misa, encontrar un momento para mostrar la Eucaristía. Cristo en la última Cena, tomó el pan, pues bien al recordarle el sacerdote lo elevaba algo. Pero esto podía tener efectos perjudiciales pues el pueblo podía adorar lo que era sólo pan, antes de la consagración. Finalmente Odón de Sully, obispo de París (1196-1208) mandó que el sacerdote después de las palabras de la consagración elevara la Hostia y tan alto que todos la pudieran ver. Esta fue una novedad muy audaz, que iba a influir notablemente en el desarrollo del culto a la Eucaristía¹⁶.

A partir de este hecho surgió una devoción eucarística singular: “Ver a Dios” en las especies consagradas en el momento de la elevación, lo que se anunciaba con el toque de una campanilla especial. Las gentes se olvidaron de la misa y corrían de iglesia en iglesia, en las ciudades, para “ver a Dios” el mayor número posible de veces cada día. “Ver a Dios” tenía unos efectos muy saludables temporal y sobrenaturalmente.

¹⁶ Algunos autores piensan que fue en Milán a lo largo del siglo XII donde tuvo lugar por primera vez la elevación de las especies consagradas.

El siglo XIII, preparado por y recogiendo la herencia del XII, es en la cristiandad el siglo del pleno florecimiento de lo marial, el siglo de Santa María. La Orden del Cister (finales del siglo XI) popularizó el culto de María; san Bernardo (1091-1153) es el gran lírico medio-latino que canta los loores marianos¹⁷; se popularizaron los milagros marianos, algunos centenarios pues hay relatos que circulaban ya en el siglo VI, crece el gusto por las compilaciones, iniciado en el siglo XI, se construyen los famosos santuarios. El siglo XIII es, también, el momento del “amor cortés” y de la poesía trovadoresca que florece en torno suyo. Quizás este puro amor desinteresado sea un eco profano del culto a la Virgen María; quizás, por el contrario, la divinización trovadoresca de la mujer pudo preparar el terreno para la difusión de la devoción y de la literatura marial. Lo cierto es que ambos fenómenos, profundamente característicos del medioevo, son como manifestaciones paralelas de similares estados de espíritu.

4.4. Francisco de Asís (1182-1226), una ruptura y una nueva espiritualidad cristiana tanto en el plano intelectual y elitista como en el popular

La figura, la espiritualidad, la vivencia cristiana de Francisco de Asís¹⁸ representa, a mi modo de pensar, un corte fundamental en la evolución o en el desarrollo tanto de la religiosidad elitista, como de la religiosidad popular.

Francisco y su espiritualidad cristiana representa un corte en lo que había sido la teología y la espiritualidad en torno a la persona de Jesús de Nazaret o de Jesucristo, al fin y al cabo, la figura central del pensamiento, de la espiritualidad, de la religiosidad y de la vida cristiana.

Retomando la evolución del pensamiento teológico sobre la persona de Jesucristo, que anteriormente estudiamos, creo que la influencia del monofisismo perduró fuertemente arraigada en el pensamiento y en la religiosidad cristiana hasta Francisco de Asís. Bien el monofisismo en su forma completa y dura, que ya citamos: la humani-

¹⁷ BARTHELET, Philippe: *Saint Bernard*, Pygmalion, Paris, 1998, 3 Le poète de Notre Dame, pp.43-54, comenta la obra de San Bernardo De Laudibus Virginis Matris, más conocido con el nombre de cuatro homilias sobre el Missus est.

¹⁸ Me parece conveniente citar de una vez las obras que creo más interesantes sobre San Francisco de Asís: SABATIER, Paul: *Francisco de Asís*, Valencia, primera edición castellana, octubre 1982. San Francisco de Asís: Escritos. Biografías. Documentos de la época, edición preparada por José Antonio GUERRA, Sexta edición, BAC, Madrid, 1995. MANSELLI, Raoul: *Vida de San Francisco de Asís*, Oñati (Guipúzcoa), 1997. DALARUM, Jacques: *La Malaventure de François d'Assise*, Ef. Paris, 2002.

dad y la divinidad solo forman en Cristo una naturaleza, en Cristo no hay mas que una naturaleza, que es la divina, en Cristo la humanidad se disuelve en la divinidad como una gota de agua dulce se disuelve en el océano salado; bien en sus derivaciones e influencias: la consideración predominante en la persona de Cristo, sin negar la humanidad, de su divinidad: Cristo es Dios, es el Hijo de Dios, sufre, pero no sufre, es crucificado, pero sigue siendo Dios y rey y sacerdote, muere pero no muere, se ha mantenido hasta Francisco de Asís, comienzos del siglo XIII. Un ejemplo entre muchos es la cantidad de iglesias dedicadas al Salvador que tienen como imagen titular la transfiguración, aquel momento en que el hombre Jesús dejó aparecer visiblemente su divinidad delante de tres de sus apóstoles.

Un cambio radical se produce con Francisco de Asís, quizás ya preparado por el pensamiento de Anselmo de Aosta (1033-1109)¹⁹ y, quizás, hay que matizarlo, por el de Bernardo de Claraval²⁰. Para Francisco, sin negar para nada la divinidad de Jesucristo, lo que importa es su humanidad. Se ha afirmado que Francisco es radicalmente cristocéntrico, pero me atrevería a decir mas, lo que importa a Francisco es que Jesús es un hombre. Para Francisco la humanidad de Jesús o el hombre Jesús es el camino a través del cual se piensa, se interpreta y se vive el cristianismo, su teología, su práctica moral, sus devociones, sus realizaciones cristianas diarias y vulgares. Y, por ello, el camino, la norma, la regla de vida elegida por él no es otro que el Evangelio. En el Jesús de los Evangelios encuentra al Dios humanado, pobre, humilde, cercano a quien poder imitar y seguir. Sus preferencias devocionales son las que están centradas en la humanidad de Jesús: el nacimiento el belén y su pasión y crucifixión.

La importancia que Francisco concede a la humanidad de Cristo constituye uno de los aspectos más interesantes y notables de su concepción espiritual. Francisco redescubre la humanidad de Cristo, por ello su nacimiento, la aparición de su vida humana entre los hombres, y su sufrimiento y muerte sobre la cruz. Se trata de un hecho que se le ha presentado a Francisco no como fruto de una reflexión teológica o de una meditación bíblico-escurristica-simbólica, sino de un profundo sentimiento religioso, de un buen sentido, que, dejando de lado todas las orientaciones exegéticas y alegóricas, que durante tanto tiempo habían prevalecido, no ciertamen-

¹⁹ San Anselmo de CANTORBERY: *Cur Deus homo?*, ed. trad. et notes par René ROQUES, "Sources chrétiennes", 91, Cerf, 1963.

²⁰ BARTHELET, Philippe: Saint Bernard, op. cit., *La naissance du Verbe; Verbum Infans; L'histoire sacrée du Verbe* pp. 44-48

te el dogma de la encarnación, ha encontrado la humanidad de Cristo en su sentido literal.

De esta manera el crucificado se convierte no en la representación de un ser humano, superior e insensible, al menos a primera vista, al dolor que le causaba el horrible suplicio, sino en un cuerpo verdadero, torturado, retorcido en los espasmos.

En Belén, Francisco no solo contempla el júbilo de los ángeles, la adoración de los pastores y de los reyes magos, que sería propio de Dios, sino la humillación de la negativa a acogerlo en la posada, la pobreza del establo, el pesebre que sustituye a la cuna. Francisco desea que todos los demás comprendan con él y vean, como Cristo, en el momento de su entrada en este mundo, ha comenzado dando ejemplo de humildad, de pobreza, de marginación. No sólo el nacer como hombre era una humillación, de la que nos daba ejemplo vivo, lo era también el hacerlo en un establo, después de que hubiera sido rechazado por todos de la convivencia social. En el Belén, Francisco encuentra la confirmación definitiva, la afirmación conclusiva de su propósito de situarse entre aquellos, de los que Cristo había querido ser el primero, los pobres.

El belén de Grecio es la última manifestación externa, e incluso la más impresionante, de la humanización de Jesucristo, el Hombre-Dios. Y, algunos meses después, de Grecio, tuvo lugar la estigmatización de Francisco.

De todo esto se deriva un giro en la contemplación de la realidad de Jesús que, si nada cambia teológicamente, en la formulación dogmática, sí influye en la misma formulación teológica, y, sobre todo, en lo que se refiere a la sensibilidad religiosa, a la devoción y al culto. Jesús es siempre Dios, pero es también, de hecho y no sólo como enunciado teológico, hombre desde el nacimiento hasta la muerte.

a) La influencia de Francisco de Asís en el campo intelectual

Francisco de Asís no fue un intelectual ni quiso serlo, pero sus seguidores, los franciscanos, entraron en el camino del pensamiento, de la intelectualidad, de las escuelas y crearon una escuela, un nuevo método de teología. San Antonio de Padua (1195-1231), Alejandro de Hales (1186 ó 1190-1245), san Buanventura (1221-1274), Juan Duns Scoto (1266 ó 1274-1308), Guillermo de Occam (fines del siglo XIII-1350) son representantes de una corriente escolástica nueva, moderna, voluntarista y nominalista, cuya influencia llegaría hasta Gabriel Biel y hasta Lutero, con

repercusiones en el campo de la teología, de la filosofía, de las ciencias experimentales y hasta en la concepción del poder político en la sociedad.

b) La influencia de Francisco de Asís en el campo devocional y popular

La influencia en el campo devocional y popular se concreta en que Francisco de Asís descubre al Jesús hombre, verdadero hombre, semejante en todo a los hombres menos en el pecado, que nace como los hombres, que sufre y que muere como los hombres y que puede ser condenado como un hombre más a una muerte crudelísima en la cruz y morir entre atroces tormentos. Sencillamente, el descubrimiento de Jesús, verdadero y auténtico hombre, permitió que comenzara y se desarrollara una devoción a la auténtica Pasión y Muerte de Jesús, pasión y muerte dolorosa, dolorosísima.

La presencia de esta devoción a la Pasión y Muerte de Jesús, devoción a la Cruz donde Jesús ha muerto, devoción a la Sangre derramada por Jesús durante su Pasión se extendió en diferentes autores y místicos durante los siglos XIII, XIV y XV, no sólo pertenecientes a la escuela franciscanas, sino, también, a otras escuelas espirituales.

En una rápida mirada citamos, junto a san Francisco, santa Clara de Asís (1193-1253), después san Buenaventura (1221-1274), Pedro de Juan Olivi (h.1247-1298), santa Margarita de Cortona (1247-1297), santa Ángela de Foligno (1248-1309) franciscanos; santa Clara de Montefalco (1268-1308) agustina; santa Brígida de Suecia (1303-1373) fundadora; el beato Enrique de Susón (c. 1295-1365) representante de la mística renana, santa Catalina de Siena (1347-1389), san Vicente Ferrer (1350-1419) dominicos; Ludolfo de Sajonia o el cartujano (h. 1295-1377) y otros autores, especialmente franciscanos, del siglo XV y comienzos del XVI.

Junto a la devoción a la Pasión, en general, van apareciendo otras devociones puntuales dentro de la Pasión: la devoción a la Vera Cruz, ya no victoriosa, sino pasional, no donde Jesús ha triunfado y vendrá el final de los tiempos, sino pasional, donde Jesús ha sufrido acerba pasión y muerte; la devoción a las cinco Llagas; la devoción a la Sangre de Cristo, especialmente derramada durante su Pasión; la devoción y consideración de las Siete palabras pronunciadas por Jesús en la Cruz; la devoción a la Corona de Espinas; la devoción del Via Crucis.

Por último y como manifestación mas llamativa de esta corriente popular franciscana hay que colocar la aparición en la calle, en el primer cuarto del siglo XVI, de las

Cofradías de Pasión o de Semana Santa, que fundadas en la segunda mitad del siglo XV no estarán en la calle celebrando la procesión hasta los años 20 del siglo XVI²¹.

4.5. Los “devotos” y la “devotio moderna” de mediados del siglo XIV

A partir de mediados del siglo XIII comienzan a aparecer por toda la cristiandad occidental hombres y mujeres, frecuentemente laicos, que mantienen experiencias místicas. Los hogares primordiales y más importantes estuvieron en los Países Bajos (sobre todo la actual Bélgica) y Alemania. Pronto el movimiento se extendió a la Provenza y, sobre todo, a Italia.

Todos estos místicos, aparte de los particularismos propios a cada uno de ellos, tienen en común el haber desarrollado su vida espiritual hasta la búsqueda de la unión con Dios. Retomando el itinerario descrito por San Bernardo, van más lejos. No dudan en afirmar que este mundo es una “región de semejanza”, pero es posible al alma encontrarse, aquí abajo, con su Creador, dejándose llevar por el amor, vivido como un deseo.

Esta “invasión mística” que ocupa los últimos siglos de la Edad Media renovó profundamente el contenido de la vida espiritual. El mismo vocabulario es testigo de este hecho. El éxtasis es descrito como un estado de dulzura y de suavidad donde el alma prueba “consolaciones espirituales” que están más allá de toda palabra. Sin embargo, esta mística conoce los postulados fundamentales sobre los que reposaba la cristiandad medieval, es decir, la síntesis armoniosa entre la razón y la fe mantenida por los teólogos desde san Anselmo a santo Tomás de Aquino.

Fue, un clérigo, el dominico maestro Eckhart (hacia 1260-1328) quien recogió estas ideas y las desarrolló, dándoles una forma sistemática en el cuadro de una “mística de la esencia”. En el maestro Eckhart entran en contacto, en una línea ya presente desde los tiempos de pseudo-Dionisio, la mística y la teología y las lenguas propias o, dicho de otro modo, el teólogo, el místico y el predicador en lengua propia.

²¹ SÁNCHEZ HERRERO, José: «El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica» *Temas Medievales*, 6 (1996), Primed.Conicet, Buenos Aires, pp. 31-76. ÍBIDEM: *La Semana Santa de Sevilla*, Sílex, Madrid, 2003. Especialmente su Capítulo primero: La Semana Santa. Las Cofradías de Semana Santa o de Pasión, pp.13-66

Tres temas tienen en Eckhart una importancia dominante y como infinita: la unidad del ser, más allá del pensamiento, de las palabras y de la Trinidad; el ser, su fin, su imagen, su identidad con la nada; las relaciones entre el entendimiento y el amor²².

Discípulos y continuadores de Eckhart fueron los dominicos Juan Taulero (1300-1361) y Enrique Susón (1300-1366), quienes se esforzaron en sus obras por disipar las ambigüedades que se habían podido manifestar en la doctrina de su maestro.

Pero no fueron sólo autores en particular, sino que pronto aparecieron grupos espontáneos de “Amigos de Dios” que se entregaban a la práctica de la perfección. Éstos ponían el acento mucho más sobre la vida interior que sobre la participación en la liturgia y los sacramentos. Algunos de estos grupos degeneraron en sectas heréticas. El primer centro activo donde cristalizará lo que se denominará más tarde la *devotio moderna* fue la comunidad de Groenendael en el arzobispado de Cambrai, que Jan van Ruysbroeck (1293-1381) fundó a mediados del siglo XIV.

Gerardo de Groote (1340-1384), cercano al pensamiento de Ruysbroeck, sin ser directamente su discípulo, con su compañero Florentius Radewijns animó una confraternidad en Deventer, Holanda. A su muerte, en 1384, las costumbres de los que tomaron el hábito de llamarse “hermanos de la vida común” estaban fijadas en sus grandes líneas.

Por último, Tomás de Kempis (de Kempen, su lugar de nacimiento -h.1380-1471-) es el autor, como es bien sabido, de la célebre obra *La Imitación de Cristo*²³.

Con esta última obra quedan delimitados los contenidos de la *devotio moderna*. Su rasgo más característico es valorar la vida interior personal por encima de la celebración litúrgica. Al contrario del ideal cluniacense, el encuentro del alma con Dios en lugar de establecerse en la comunidad celebrando el *Opus Dei*, se produce en la intimidad de la conciencia individual. En el plano religioso este cambio indica claramente el comienzo de una nueva etapa: la llegada de las personas individuales a la vida espiritual por medio de su contacto con Dios, reservado hasta entonces solamente a las comunidades religiosas. Para remplazar la regla monástica la *devotio moderna* insiste en la necesidad de la formación de la conciencia por un director, en el examen de con-

²² Sobre el maestro Eckhart se pueden consultar: ANCELET-HUSTACHE, Jeanne: *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éditions du Seuil, 2000; HAAS, Alois Maria: *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002; ECK, Suzanne: “*Jetez-vous en Dieu*”. *Initiation à Maître Eckart*, Cerf, París, 2003.

²³ Miñón, S.A., Valladolid.

ciencia, en el análisis de sí mismo. El director indicará a cada uno según su ritmo la progresión de los “ejercicios” que le deben llevar a la perfección espiritual. Para ayudar al alma se le proponen fórmulas y técnicas: meditación de los misterios de la Pasión repartidos por las horas canónicas, o de los misterios de María para guiar el recitado del rosario. La relación con Dios se convierte en algo íntimo y personal. La *devotio moderna* contribuyó a regenerar la vida interior de muchas comunidades religiosas, ofreció, también, a los laicos una espiritualidad adaptada a su género de vida, sin obligación de abrazar el estado monástico. Por primera vez desde los tiempos carolingios, el laicado disponía de un ideal de vida religiosa a su medida. Con ella cesaba el monopolio de la forma monástica y litúrgica de la vida religiosa.

Documentos para la historia de la criminalidad y del sistema penal

(Documents pour l'histoire de la criminalité et du système pénal

Documents for the history of the crime rate and of the penal system

Dokumentuak kriminaltasunaren historiarentzat eta sistema penalarantzat)

Durango y la herejía medieval.

Documentos para su historia

(Durango et l'hérésie médiévale. Documents pour son histoire
Durango and the medieval heresy. Documents for their history
Durango eta Erdi Aroko heresia: bere historiarentzako agiriak)

Iñaki BAZÁN

Universidad del País Vasco

Elio & Crimen: n° I (2004), pp. 339-363

A CONTINUACIÓN PRESENTAMOS UN PEQUEÑO DOSIER DE DOCUMENTOS REFERIDOS AL MOVIMIENTO DE DISIDENCIA RELIGIOSA QUE AFECTÓ A LA MERINDAD DEL DURANGUESADO, y geografías limítrofes, durante la primera mitad del siglo XV, por lo que a su fase más crítica se refiere, y que ha pasado a la historia con la denominación de los *herejes de Durango*. Estos documentos muestran claramente cómo los estertores, los coletazos y los ecos de esa herejía se dejaron sentir, de muy diversas formas, durante mucho tiempo después. Precisamente ahí radica su interés para los estudiosos de los herejes de Durango de manera particular y para los estudiosos de los fenómenos de disidencia religiosa en general.

Algunos de estos documentos ya habían sido referidos en diferentes estudios sobre los herejes de Durango. Nos referimos concretamente a los números 1, 3, 4 y 2. Los tres primeros fueron “presentados en sociedad”, por así decirlo, en la obra *Vizcaya en la Edad Media*¹. Con posterioridad fueron utilizados, más allá de la mera mención anterior, por Ernesto García Fernández². Por lo que respecta al cuarto de esos documentos, esto es, el número 2, también apareció, por las mismas fechas y por pri-

¹ GARCÍA de CORAZAR, José Ángel et al., Haranburu, San Sebastián, 1985, t. III, pp. 152 y 155.

² «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV», E. García Fernández (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, UPV/EHU, Bilbao, 1994, pp. 111-112.

mera vez, en la referida obra de Ernesto García y en nuestra tesis doctoral³. Sin embargo, en ningún caso existía una transcripción paleográfica completa. Tan sólo habían sido transcritas unas pocas frases de cada uno de ellos, concretamente las que se referían a la parte más sustancial del documento. Así, por ejemplo, de los 6 folios (recto y vuelto) de que consta el documento número 2, sólo se ofrecieron unos párrafos relacionados con la acusación de Zumárraga contra Ibarrodo por injurias graves, ya que ponían de manifiesto su supuesta relación con la herejía de fray Alfonso de Mella y con sectores franciscanos radicales, dejando el resto del proceso intacto. Pues bien, ahora se ofrece por primera vez la transcripción completa de estas cuatro piezas archivísticas.

El dossier se completa con dos documentos más, los números 5 y 6, que aluden a la desaparición de documentación y testimonios directos sobre los herejes de Durango: en un caso, los sambenitos que se localizaban en la iglesia parroquial de Santa María de Durango; y en otro, las diligencias realizadas por el teniente de prestamero mayor de Vizcaya el 20 de agosto y el 2 de septiembre de 1444 (legajo 6, nº 4 del Archivo Municipal de Durango). No cabe ninguna duda de que servirán para despejar muchos interrogantes y retirar los velos que sobre estas cuestiones se habían colocado. Este no es el momento de analizarlos, sino de darlos a conocer en su versión paleográfica íntegra.

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a José Ángel Lema, compañero y profesor de Paleografía y Diplomática de la UPV/EHU, por la ayuda prestada en la transcripción de algunos pasajes, especialmente en el caso del documento número 5.

³ BAZÁN, Iñaki: *Una propuesta de estudio de Historia de las mentalidades en el País Vasco en la Baja Edad Media (ca. 1300-1500)*, UPV/EHU, Vitoria, 1994; publicada posteriormente como *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1995, p. 416. También en este trabajo se aluden a los documentos 1, 3 y 4 en la p. 417.

Documento nº I

1488 abril I. Burgos.

Juan Ruiz de Medina, alcalde que fue de Durango, es acusado de renegar de Jesucristo y de la Virgen María.

Archivo General de Simancas: Registro General del Sello: IV-1488, fol. 36

Don Fernando e donna Ysabel etc. A vos Martin Yvannes / de Garribay nuestro escriuano vesino de la villa de Tauira de Durango / salud e gracia. Sepades que Sancho Yvannes de Garay / e sus hermanos e fijos nos fisieron relacion por su petizion / que en el nuestro consejo presentaron disiendo que por ante vos / commo por ante nuestro escriuano pasara vn testimonio de commo el / bachiller Juan Ruis de Medina nuestro alcalde que fue desa / villa renegara de la [tachado: nuestra] fee de nuestro Sennor Ihesu Christo / e avn de nuestra Sennora Santa Maria e avn que lo tornara / otra vegada a renegar, lo qual dis que tomo por testimonio por / ante vos Iohan Sanches de Montellano. El qual dicho / testimonio dis que auian menester para lo presentar / ante nos para que sobre ello se fisiese lo que fuese / justicia por manera que al dicho bachiller fuese / castigo e a otros enxemplo. Por ende que vos supli/caua e pedia por merçed le mandasemos dar nuestra carta / compulsoria para vos sobre lo suso dicho e nos / touimoslo por bien e la qual os mandamos que luego / dedes e entreguedes al dicho Sancho Yvanes de Ga/ray e sus hermanos e fijos o a quien su poder ouiere / el dicho testimonio según que ante vos paso por manera / que lo pueda traer e presentar ante nos en el nuestro / consejo e no fagades ende al so pena de dies / mill maravedis para la nuestra camara. Pero sy contra / esto que dicho es alguna rason por vos avedes por/que lo non deuades asy faser e complir por quanto lo / suso dicho es en denegacion de vuestro ofiçio por lo / qual el conesçimiento dello pertenesçe a nos e / ende vos mandase [tachado: esta] que del día en vos fuere // [fol. Iv] leida e notificada esta nuestra carta fasta dose dias / primeros siguientes vengades e parescades personalmente / ante nos a lo desir e mostrar porque venido [sic] e oydos / amas partes mandamos prouer en ello lo que sea justicia. / So la qual dicha pena mandamos a / qualquier escriuano publico que para esto fuera / llamado que de ende al que vos / la mostrare testimonio signado / con su signo porque nos se/pamos en commo se cunple nuestro / mandado.

Dada en la çibdad de Burgos a primo dia de abril de mill e quatroçientos / e ochenta e ocho annos. El condestable don Pero Ferrandes / de Velasco, condestable de Castilla, conde de Haro / por virtud de los poderes que del rey e de la reyna / nuestros sennores tiene la mando dar. Yo Juan Sanches de / Çebimos escriuano de camara de sus altetas la fis / escriuir con acuerdo de los de su consejo [tachón]. Sançius / dottor.

Documento nº 2

1488 julio 17. Valladolid.

Sancho Pérez de Ibarra es acusado por Juan López de Zumárraga, ambos vecinos de Durango, por haberle injuriado al asegurar que era seguidor de fray Alfonso de Mella.

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Sección: Registro Reales Ejecutorias: S.M. 15-II.

[?] carta executoria del Jues Mayor de Viscaya / apedimiento de Juan Lopes de Çumarraga.

Don Fernando y Donna Ysabel etc. A vos el liçenciado Lope / Rodigus de Logronno del nuestro consejo e nuestro juez e co/rregidor del dicho nuestro sennorio de Viscaya e a vuestro lugarteniente / e a los nuestros alcaldes hordinarios [tachado: de la villa de Tauira de Durango] e / a los otros alcaldes e juezes, prestameros, prebostes, merinos / e alguasiles e otras justiçias e ofiçiales e executores / qualesquier de la nuestra justiçia de la dicha villa de Tauira de Durango e / de todas las otras çibdades e villas e lugares e tierra llana / e Encartaçiones del dicho nuestro sennorio de Viscaya e de todas / las otras çibdades e villas e lugares destos nuestros rey/nos e sennorios que agora son o seran de aquí adelante e a / cada vno e qualquier o qualesquier de vos en vuestros lugares e / jurdiçiones [sic] a quienes esta nuestra carta fuere mostrado o el treslado / della, signado del escriuano publico, salud e graçia. Sepades que / pleito fue tratado e paso en la nuestra corte e chançilleria ante reuerendo / padre don Alfonso de Valdiuielso obispo de Leon del nuestro / consejo, presydenete en la nuestra abdiencia e nuestro juez mayor / de las suplicaçiones del dicho nuestro sennorio de Viscaya e / ante los oydores de la dicha nuestra abdiencia, que ante ellos vino por / suplicaçion de ante nuestro juez mayor de las apelaçiones e /

de los otros negoçios e cabsas, asy çiuiles commo criminales, / del dicho nuestro sen-
norio de Viscaya e de la tierra e Encartaçio/nes, del que antel vino por apelaçion de
ante los nuestros alcaldes hor/dinarios de la dicha villa de Tauira de Durango que
primeramente / del dicho pleito conosçieron. El qual dicho pleito es entre / Iohan
Lopes de Çumarraga, vezino de la dicha villa de Tauira de // [fol. Iv.] Durango, de
la vna parte e Sancho Peres de Ybarraondo,, vesino otrosy / de la dicha villa de la
otra; sobre cabsa e rason de vna demanda e / acusaçion quel dicho Juan Lopes dio e
puso ante los dichos alcaldes / del dicho Sancho Peres en su absençia e rebeldia, en
/ que dixo que segund hera ynformado de veynte dias a/quella parte e çerteficado
de personas fidedinas / que en çiertos dias de los meses de henero e / febrero e
março e abril e mayo e junio e julio / del presente anno de mill e quatroçientos e /
ochenta e seys annos, reynante nos en estos / nuestros reygnos e sennorios e sey-
endo obispo en la / dioçesys de Calaforra e de la Calçada don Pedro de Aranda, / el
dicho Sancho Peres de Yvarraondo pospuesto todo / temor de Dios e de las penas
que por ello yncurria, por le / afear e de turpar [sic] su loable fama e con animo de
/ le ynjuiriar muy atroz e grabemente, diz que dixera a/sy en la çibdad de Napal
commo en la dicha villa de Durango, en / diversas partes e tienpos e lugares e ante
diversas personas, / clerigos e legos que él le ouiera dado çiertas cartas mensajerias /
para que llegase a la çibdad de Roma e las diese a vn su / amigo e padre espiritual en
la dicha çibdad de corte / romana que se dezia fray Bernaldino de Gauza, que hera
/ procurador de todas las hordenes de los frayles menores al monasterio / se sennor
sant Françisco de oserbançia e que en aquellas / cartas que asy le diera se contenia
cosas de heregia e que / acabsa dellas diz que le quesyeran quemar en el camino
a/briendolas él las dichas sus cartas mensajeras en la dicha çib/dad de Napal, e di-
ziendo e proferiendo que su casa del dicho / Juan Lopes e la casa de Juan Martines
de Arraçola e Juan Martines / de Bequia vezinos de la dicha villa de Durango, donde
diz que se / suelen acoger e ser acogidos e ospedados los frayles / de la dicha hor-
den de sant Françisco, dando a entender quél / a los dichos Juan Martines de
Arraçola e Juan Martines de Bequia heran / herejes, lo qual Dios no quiesiese e de la
seta mala de fray Al//[fol. 2r.]fonso de Çamora, en lo qual diz que le ynjuiriara muy
a/troz e grabemente, syendo el commo diz [tachado: que hera a] syenpre / fuera e
hera muy buen e catolico christiano a vnque en otras cosas / commo quien que era
pecador a Dios nuestro sennor muy firme / e no dudoso en su santa fee catolica e
por tal auido e / tenido e respetado e conosçido entoda la villa de Durango / e sus
comarcas. La qual ynjuiria atroz e grave luego que / a su notiçia biniera, diz que la

rebocara en su coraçon por / ynjurìa. E pidiera a los dichos alcaldes en la mejor for/ma e manera que de derecho podia e deuia que prononçiendo la / relaçion por él de su fecha ser verdadera por su sentençia / difinitiba judgando condepase al dicho Sancho Peres / de Ybarraondo en las penas criminales corporales estable/çidas por las leyes e derechos destos nuestros reynos e sennorios / que lugar ouiese de derecho seyendo çierto e probado lo con/tenido e relatado por la dicha su querella e acusaçion segund / por el dicho Sancho Peres hera afirmado e proferido, el / debria? padescer en su persona e condenandole mas en las / dichas penas criminales e aquellas mandase executar en su per/sona e bienes por que a el fuese castigo e a otros ynxenplo, / segund que esto e otras cosas mas largamente lo dixo e reconto por / por [sic] la dicha su querella e acusaçion.

E otrosy dixera que por / quanto se reçelaba quel dicho Sancho Peres se absentaria de la / dicha villa por no padescer la dicha pena de la dicha su atrocidad / e ynjurìa, pidierale mandase prender el cuerpo e lo manda/se tener preso e bien recabdo e que no fuese dado suel/to nin fiado de la dicha pryon fasta que del fuese fecho con/plimiento de justiçia.

E por los dichos alcaldes diz que fuera / mandado dar su mandamiento para en quel dicho Sancho Peres / de Ybarraondo fuese enplazado para dentro de çiertos termino / paresçiendo antellos a conplir de derecho al dicho Iohan Lopes / de Çumarraga. El qual diz que fue notificado en su persona / al dicho Sancho Peres. El dicho Sancho Peres diz que / no paresçiera ente los dichos alcaldes e por el dicho Juan Lopes / de Çumarraga diz que le fueran acusadas sus rebeldias e en / su rebeldia fuera el dicho pleito concluso e por los dichos // [fol. 2v.] alcaldes fuera dada en el dicho pleito sentençia, en que mandaran quel / dicho Sancho Peres de Ybarraondo fuese enplazado e / apregonado por los lugares acostunbrados de la dicha / villa fasyendole saber en su persona, sy averse pudi/ese, o ante las puertas de su casa, fasyendolo saber a / su muger o hijos o veçinos mas çercanos, a que dentro de treyn-ta / dias primeros syguientes por tres plasos paresçiese e / se presentase antellos en la carçel publica de la dicha / villa en cadena e que asy paresçido e presen/tado lo oyrian e guardarian su derecho e sy / non paresçiese que desde estonçes agora e desde / agora para estonçes le daban por rebelde e le condena/uan en las penas de los desprezes segund que esto e otras / cosas mas largamente en la dicha sentençia se con-tenian. El conosçimiento / del qual dicho pleito diz que viniera por suçesyon e espi-raçion / de tiempo de los dichos alcaldes antel bachiller Iohan Ruys de Medina /

nuestro alcalde hordinario en la dicha villa de Tauira de Durango, al / qual por el dicho Juan Lopes diz que fuera pedido que tomase el / dicho pleito en el lugar e estado en que estaba e los auia / dexado los dichos alcaldes, por el qual diz que fue açetada la / conición del dicho pleito e asy por el açetado por el / dicho Juan Lopes de Çumarraga diz que fuera antel dichas e ele/gadas muchas rasones en absençia e rebel-dia del dicho / Sancho Peres fasta que concluyera e por el dicho alcalde fue / auido el dicho pleito concluso e dyo e pronunçio en la sentençia / en que resçebiera a anbas las dichas partes aprueba con çierto / termino segund questo e otras cosas mas largamente en la / dicha sentençia se contenia. Dentro del qual dicho [tachado: pleito] termino por el dicho / Iohan Lopes de Çumarraga fuera fecha çierta probança e / mostrado e presentado ente dicho alcalde e pedidole manda/se faser della publica-çion e por el diz que fue mandada faser la dicha publicaçion / e abiar e publicar la dicha provança e dar treslado a las partes / para que dixiesen e alegasen de su derecho antel e mandara al pre/boste de la dicha villa de Durango que prendiese el cuer-po al dicho Sancho Peres e lo pusyese asy preso en la carçel publica de la / dicha villa.

E por el dicho Sancho Peres diz que fuera apelado // [fol. 3r.] de antel dicho alcalde e de todo lo por el contra el fecho mandado / e sentençiado para ante nos e para ante dicho nuestro juez mayor de las / apelaciones del dicho nuestro sennorio de Viscaya en nuestro lugar en la dicha / nuestra corte e no paresçe que por el dicho alcalde le fue otorgado / ni denegada la dicha apelacion e por el dicho Iohan Lopes de / Çumarraga diz que fueran fechos çiertos pedimientos al / dicho Sancho Peres estando commo diz que estaua preso / en la carçel de la dicha villa por el qual fuera respondido que / se afirmaba en la dicha su apelacion en seguimiento de la qual / el dicho Sancho Peres por estar preso e detenido en la dicha / carçel e non la poder pro-seguir se enbio presentar / en la dicha nuestra corte antel dicho nuestro juez mayor en grado della / e por el dicho nuestro juez diz que le fuera mandada dar vna nues-tra carta / para que le fuese dado todo el proçeso e abtos del dicho pleito / e que dentro de çierto termino en ella contenida lo traxiese e pre/sentase antel en la dicha nuestra corte e para los alcaldes e / jueeses e justiçias de la dicha villa de Durango para que luego / soltasen de las presyones en que asy estaua preso el dicho / Sancho Peres para que libremente podiese venir e se presentar / personalmente en la dicha nuestra corte antel dicho nuestro juez mayor / en grado de la dicha su apelacion e de enpla-samiento en quel / dicho Juan Lopes fuese enplazado para que veniese e paresçiese / en la dicha nuestra corte antel dicho nuestro juez en seguimiento de la dicha / ape-

laçion e prosecuçion della, con la qual dicha nuestra carta diz / quel dicho Iohan Lopes fuera enplazado. En seguimiento del / qual dicho enplazamiento el dicho Juan Lopes vino e se presento / en la dicha nuestra corte antel dicho nuestro juez mayor personalmente / con çiertos abtos e escripturas sygnadas de escribano / publico e pidiera al dicho nuestro juez que pues el dicho Sancho Peres / non auia sacado, traydo ni presentado entél el proçeso e / abtos del dicho pleito dentro del termino e segund e commo le // [fol 3v.] fuera mandado ouiese por syerta la dicha su a/pelaçion o le mandase dar nuestra carta para que sy el dicho / Sancho Peres dentro de çierto termino que por ella fue/se requerido non quesyesse sacar el dicho proçeso / e lo traer e presentar en la dicha nuestra corte entel dicho / nuestro juez mayor que le fuese dado e entregado / a él para que lo él sacase e traxiese a su costa / del dicho Sancho Peres e fasta en la quantia que / asy el dicho proçeso costase sacar fuese fecha en/trega e execuçion en byenes del dicho Sancho Peres, vendi/endo e rematando los tales dichos bienes segund fuero e / de los nuestros porque asy fuesen venidos fuese fecho pago / al dicho Juan Lopes de lo que asy le costase sacar el / dicho proçeso e abtos del dicho pleito. La qual dicha nuestra carta / diz que le fuera dada e mandada dar e que requeria con ella / al dicho Sancho Peres segund e la forma e manera / que en ella se contenia. El qual diz que non sacaria nin que/syera sacar el dicho proçeso e por lo non querer sacar diz / que lo sacaria el dicho Juan Lopes a costa del dicho Sancho / Peres e lo traxiera e presentara en la dicha nuestra corte ante / el dicho nuestro juez mayor en seguimiento de la dicha apelaçion / e proseceçion della e presento ante vna petiçion en que / dixo e alego muchas razones e pidiera al dicho nuestro juez / [tachado: que p] mayor que pues el dicho Sancho Peres non venia nin pares/çia nin se presentava antél en la dicha nuestra corte lo mandase a/pregonar e por él fue mandado apregonar e fuera atendido / e apregonado en tres dias por tres pregones segund esti/lo vso e costunbre de la dicha nuestra corte a el dicho Sancho Peres / de Ybarraondo diz que veniera e se pesentara personalmente / en la dicha nuestra corte antel dicho nuestro juez mayor e presento / antél çiertas escripturas e escritos e vna petiçion en // [fol. 4r.] que dixo e alego muchas razones. Por el dicho Juan Lopes / fue presentada otra petiçion antel dicho nuestro juez / en que dixera e alegara lo contrario e por anuas / las dichas partes fueran dichas e alegadas en la dicha / nuestra corte antel dicho nuestro juez [inerlineado: otras] muchas razones en el / dicho pleito fasta que concluyeron e por el [interlineado: dicho nuestro juez] juez auido / el dicho pleito por concluso e por el visto dio / [en el lateral: sentençia] e pronunçio en él sentençia.

En que fallo, aten/tos los abtos e meritos de lo proçesado, quel dicho Juan / Lopes de Çumarraga provara bien e cunplidamente su / yntençion e diera e pronunçiará su yntençion por bien / probada e quel dicho Sancho Peres de Ybarraondo no pro/vara sus exeçiones [sic] e defensyones e diera e pronunçiará / su yntençion por [tachado: bien] [interlineado: non] probada e que deuia condenar e / condenara al dicho Sancho Peres en tresientos sueldos, / la meytad dellos para la nuestra camara e fisco e la otra mitad / para el dicho Juan Lopes, los quales mandara que diese e pagase / desde el dia que con nuestra carta escutoria de su sentençia fuese / requerido fasta quinze dias primeros syguientes.

E que deuia / mandar e mando al dicho Sancho Peres de Ybarraondo que / desde el dia de la data de su sentençia fasta veynte dias / primeros syguientes fuese por sy mismo [tachado: a lo] personalmente / a la dicha villa de Taura de Durango para que desde que asy / fuese en la dicha villa el alcalde della le sennalase plaso para / que antél e otros omes buenos de la dicha villa se desdixese / publicamente de las palabras que dixera al dicho Juan Lopes llamandole / ereje e que avia escripto cartas de eregia, lo qual le mando que a/sy fisiese e conpliese en el termino que asy el dicho alcalde le / asygnase so pena de veynte mill maravedis, en los quales a/sy non lo fasyendo e cunplimiento [sic] le condenara e ouiera por / condenado e los aplicara para la guerra de los moros.

E por / quanto el dicho Sancho Peres de Ybarraondo litigara mal e commo // [fol. 4v.] non deuia en el dicho pleito que lo deuia condenar e condeno / en las costas derechas fechas por el dicho Juan Lopes de Çuma/rraga en la prosecucion del dicho pleito e cabsa, la tasaçion de las / quales reserbo en sy e por su sentençia definitiva judgado / asy lo pronunçio e mando.

De la qual dicha sentençia por el / dicho Sancho Peres de Ybarraondo fuera suplicado para ante / nos e para ante nuestro juez mayor de las suplicaçio/nes del dicho nuestro sennorio de Viscaya. En seguimiento / de la qual dicha suplicaçion se presento antel reuerendo / padre don Alfonso de Valdiuielso, obispo de Leon, nuestro / presydenete en la nuestra abdiencia e nuestro juez mayor de las su/plicaçiones del dicho nuestro sennorio de Viscaya e ante los / oydores de la dicha nuestra abdiencia de fecho e con su persona e / con el proçeso e abtos del dicho pleito esprinyendo [sic] ante / ellos commo esprinyera [sic] por los agrauios de la / dicha suplicaçion por vna petiçion que antellos presento. / Por el dicho Juan Lopes de Çumarraga fue dicho e replicado lo / contrario e por anuas las dichas partes fueran dichas e

ale/gadas en el dicho pleito otras muchas razones fasta que / concluyeron e por los dichos nuestros presy/dente e oydores / fuera auído el dicho pleito por concluso e dieron e pronun/çiaron en el sentençia en que fallaron quel lugarteniente de / [al margen: sentençia] nuestro juez mayor de las apelaciones del dicho nuestro se/nnorio de Viscaya que del dicho pleito conosçieron e / en el pronunçiaron la sentençia que en el diera en quanto / por ella condenara al dicho Sancho Peres de Ybarra/ondo a que se disdixese de las palabras por el dichas al / dicho Juan Lopes e en las costas en el dicho pleito fechas que / judgara e pronunçiará bien en la dicha su sentençia / fue bien e justa e derechamente dada e quanto a/quello que la deuia confirmar e confirmarola e en / quanto por la dicha sentençia el dicho lugarteniente / de nuestro juez mayor condenara al dicho Sancho Peres // [fol. 5r.] en los trezientos sueldos que lo deuia asoluer e asouieron / de la tal condenaçon e dar e diera por libre e quito dellos / e mandara que le non fuesen pedidos ni demandados al / dicho Sancho Peres por el dicho Juan Lopes de Çumarraga / ni otra persona en tienpo alguno e por algunas / cabsas e razones justas que a ello les movian non / fisyera condenaçon alguna de costas a al/guna de las dichas partes en aquella ynstançia / de suplicaçon e por su sentençia difinitiba jud/dando asy lo pronunçiaron e mandaron. Las quales / dichas costas en el dicho nuestro juez mayor de las aplaciones del dicho / nuestro sennorio de Viscaya por la dicha su sentençia condeno al / dicho Sancho Peres de Ybarraondo tasolas con juramento / de la parte del dicho Iohan Lopes de Çumarraga en siete mill / e çinquenta e doss maravedis de la moneda vsual segund que / por menudo estan escriptas e tasadas en el proçeso del dicho [sic] /.

E despues la parte del dicho Iohan Lopes paresçio antel / dicho nuestro juez e dixo que pues los dichos nuestros presy/dente / e oydores avyan confirmado su sentençia que mandase ta/sar las costas quel dicho Iohan Lopes auia fecho en el dicho pleito / e le mandase dar nuestra carta esecutoria de la dicha su sentençia / e por el dicho nuestro juez mayor vista la dicha sentençia e / el dicho pedimiento mando dar esta nuestra carta sobre la / dicha rason e nos touy moslo por bien porque vos man/damos [al margen: p.] a vos las dichas justiçias e esecutores suso / dichos a cada vno e qualesquier de vos en vuestros lugares / e juridiciones que veades las dichas sentençias de los dichos nuestro presy/dente e oydores e juez mayor de las suplicasiones / de Viscaya e asy mismo la sentençia de nuestro juez mayor / de las apelaciones del dicho nuestro sennorio de Viscaya / en la dicha nuestra corte dadas e pronunçiadadas que de suso / en esta nuestra carta van encorporadas e guardaldas e cun-

plil/[fol. 5v.]das e esecutaldas e faseldas guardar e conplir e / esecutar e llegar a efeto e deuida esecucion en todo e / por todo bien e conplidamente segund que en ellas e / en cada vna dellas se contiene.

E contra el thenor e forma dellas / non fagades nin vayades nin pasades nin dexades nin con/syntades faser nin yr ni pasar agora ni de / aqui adelante en tienpo. E en guardandolas / e conplriendolas e esecutandolas sy el dicho / Sancho Peres de Ybarraondo desde el dia que / con esta nuestra carta o con el dicho su traslado sygnado de / escriuano publico fuere requerido en su persona sy / pudiere ser auido e sy no ante las puertas de / las casas de su acostunbrada morada en perso/na de su muger o hijos o de algunos de su casa fa/sta veynte dias primeros siguientes non diere e pa/gare al dicho Juan Lopes de Çumarraga o a quien su po/der para ello ouiere los dichos syete mill e çinquenta / e dos maravedis de las dichas costas en que el / dicho nuestro juez por la dicha su sentençia le conde/no e contra él taso aquellos pasados, entrad e tomad e prendad e fased entrega e esecucion en / todos e qualesquier bienes del dicho Sancho Peres / muebles sy los fallardes e sy non rayzes doquier que / se los fallardes que vasten para pagar los dichos / siete mill e çinquenta e doss maravedis de las dichas costas / e vendeldos e remataldos e faseldos vender e rematar / en publica almoneda segund fuero, vso e costunbre e de los / maravedis porque asy fueren vendidos e rematados / entregad e faser pago al dicho Juan Lopes de Çumarraga // [fol. 6r.] o a quien su poder para ello ouiere de los / dichos maravedis de las dichas costas e mas de las primeras costas / que fisyere en los aver e cobrar e recabdar dél a / su cabsa e culpa e sy bienes desenbargados / non le fallardes para la dicha contia de los dichos / syete mill e çinquenta e dos maravedis de las dichas costas / pendelde el cuerpo e asy preso non lo de/des suelto ni fiado fasta que primeramente / el dicho Juan Lopes de Çumarraga sea contento / satisfecho e pagado de los dichos maravedis de las dichas / costas e mas de las otras costas que sobre ello / fisyere en los aver e cobrar e recabdar del / a su costa e culpa segund dicho es. Para lo qual / todo suso dicho e cada vna cosa e parte dello a/sy faser e conplir e esecutar vos damos abtoridad / e nuestro poder conplido con todas sus ynçidençias, / dependençias e emergençias, anexidades e cone/xidades e los vnos nin los otros non fagades en/de al por alguna manera so pena de la dicha nuestra merçed / e de diez mill maravedis a cada vno de vos para la / nuestra camara e mas so las otras penas estableçidas / por las leyes e derechos destos nuestros reynnos e se/nnorios contra los rebeldes e ynovidientes / remisos e negligentes en tal caso e / mas de çinquenta mill

maravedis para la / guerra contra los moros enemigos de / nuestra santa fe
catoli[emborronado: ca] e de mas por qual//[fol. 6v.]quier o qualesquier de vos por
quien / fincare de lo asy faser e conplir / mandamos al ome que vos esta nuestra /
carta mostrare que vos enplaze que / parescades ante nos en la nuestra / corte del
dia que vos enpla/zare fasta quinze dias / primeros syguientes so las dichas / penas,
so las quales mandamos a / qualquier escriuano publico que para eso / fuere llama-
do que de ende al que / vos la mostrare escriuano sygnado / con su sygno porque
nos sepamos / en commo se cunple nuestro mandado. /

Dada en la noble villa de Va/lladolid a diez e siete dias del mes de / ju[tachado:
nio]lio anno del nasçimiento / del nuestro saluador Ihesu Christo / de mill e quatro-
çientos e ochenta / e ocho annos + [signo] el juez mayor de Viscaya / liçençiado de
Hermosilla la mando dar. Escriuano Gomes / [tachado: de] Enebro.

Documento nº 3

I489 marzo 29. Arévalo.

Francisco de Artieta, preboste de Durango, es acusado de trasladar un hereje a Génova en su nao.

Archivo General de Simancas: Registro General del Sello: III-I489, fol. 372

Sobre vn ereje que paso vno en su / nao.

Don Fernando etc. A vos el liçençiado de [espacio en blanco] / Astudillo mi
corregidor del noble e leal condado de Viscaya / salud e graçia. Sepades que a mi es
fecha relacion que Françisco de Ar/tyeta, preuoste de la villa de Durango, desde ano
e medio aca poco / mas o menos en vna su nao paso vn hereje que era mi sudi/to
desde Monviedro a Genoua con mucha contia de fasienda, / el qual dis que encubrio
en la dicha su nao de los ynquisydores / del delito de la heretica prauiedad que alli
enbiaron a lo / buscar, el qual dicho hereje el dis que paso seguramente / en la dicha
Genoua syn ningunt ynpedimiento e porque los / bienes del dicho hereje pertenes-
çen a mi camara e fisco por aver / seydo condenado por el dicho delito. El dicho
Frਾਂçisco de Artie/ta por lo aver encubierto e pasado en su nao commo dicho es /

cayo e yncurrio en grandes penas, yo vos mando que vos / ynformeys por quantas partes pudiedes de saber la verdad / de lo suso dicho e sy asy sabida pongays en secrestacion / los bienes e ofiçio de Françisco de Artieta e de las otras perso/nas que fallardes culpantes en lo sobre dicho e proçedays / contra ellos a todas las penas çiuiles e criminales / que fallardes por fuero e por derecho, para lo qual y nesçesario / es vos do [sic] poder conplido con todas sus ynçidençias e / dependençias, emergençias e anexidades e cone/xidades e non fagades ende al. Dada en la villa de Areualo / a veynte e nueue dias del mes de marso / anno del naçimiento del nuestro saluador Ihesu Christo de mill / e quatroçientos e ochenta e nueue annos. Yo el rey. Yo Ferrando / [interlineado: Aluares de Toledo] secretario del rey nuestro senor la fis escriuir / por su mandado e en las espaldas de la dicha carta estauan escritos / estos nonbres. Rodericus doctor.

Documento nº 4

1496 mayo 28. Almazán.

Los bienes de María Pérez de Gujencia, vecina de Durango y condenada por hereje, son concedidos como merced real a Pedro de Ibarra, repostero de armas.

Archivo General de Simancas: Registro General del Sello: V-1496, fol. 7.

[En el lateral izquierdo: rey e reyna].

Merçed a Yvarra de vnas casas / e de vn mñçanal en Durango.

[En el lateral izquierdo: Pedro de Yvarra].

Don Fernando e doña Ysabel etc. Por quanto / nos somos ynformados que Mari Peres de Gujencia vesina / de la villa de Tavira de Durango muger que fue de / [espacio en blanco] vesino de la dicha villa hizo e come/tio çierto delito de eregia al tienpo de su falleçimiento / por lo qual mereçio perder todos sus bienes e pertenençias / a nos e a nuestra camara e fisco porque fue condenada / por el dicho delito. Por ende, acatando los muchos e / buenos e leales serçiõs que vos Pedro de Yvarra nuestro repostero / de armas nos avedes fecho e faseys de cada dia / e en alguna e viendo?

renunçion dellos vos / fazemos merçed de vnas casas e vn mançanal / que la dicha Maria Peres de Gujençia tenia en la / dicha villa de Taura de Durango para que sea vuestra / e de vuestros herederos e suçesores despues de vos / e de aquel o aquellos que de vos o dellos ovieren / cabsa para lo poder vender e enpennar e enajenar / e renunçiar e traspasar e faser dello como de cosa vuestra / propia libre? quera e desenbargadas que por la presente / vos damos e entregamos la posesion real abtual / de todo ello e para que podades entrar e tomar e aprehen/der la posesion dello e mas a todos e qualesquier / persona o personas que tyenen la dicha casa / e mançanal / que vos den e entreguen la posesion dello. E sy asy / faser e conplir no quesieren e algund fauor e ayuda / ouierdes menester por esta nuestra carta mande al nuestro corregidor / de Viscaya e a sus logarestenientes e a los alcaldes / e a otros qualesquier juezes asy de la dicha villa que agora / son o seran de aqui adelante commo de otras qualesquier villas / e logares del dicho nuestro sennorio e condado de Viscaya que / vos lo den e fago dar en manera que esta dicha e que vos / asy fazemos aya conplido efeto. E que en ello nin en / parte dello embargo nin contrario alguno vos non pongan / nin consientan poner e los vnos nin los otros non fagades / ni fagan ende al por alguna manera so pena de la nuestra // [fol Iv] merçed e de diez mill maravedis para la nuestra camara a cada vno / quien no fincare de lo asy faser e conplir / e damos mas / al ome que vos esta carta mostrare que vos enplaze / que paresçiedes ante nos en la nuestra corte doquier que nos / seamos del dia que vos enplaçare fasta quinze / dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual / mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuese llamado / que de ende al que vos la mostrare testimonio sygnado con su / sygno porque nos sepamos en commo se cunple / nuestro mandado.

Dada en la villa de Almazán a / veynti ocho dias del mes de mayo, anno del / nascimiento de nuestro saluador Ihesu Christo de / mill e quatroçientos e noventa e seys annos /.

Yo el rey. Yo la reyna. Yo Juan de Parra secretario / del rey e de la reyna nuestros sennores la fiz escriuir / por su mandado.

Documento nº 5

1616 agosto 15. Durango.

*Poder de Pedro Ruiz de Tranagarraz y Muncharaz, preso por la quema de ciertos sambenitos expuestos en la iglesia de Santa María de Durango, dado a su mujer Marina Pérez de Arano*⁴.

Archivo Histórico Provincial de Bizkaia: Protocolo nº 58

Poder que Pedro Ruis de Tranagarraz y Muncharaz da para cobrar / el alcance de la villa y otra qualquiera cosa / que se le deuan a su muger generalmente y bien para jurar en forma /.

La villa de Durango a quinse dias del / mes de agosto de mill y seisçientos y diez y seis anos. Ante / mi, Sancho Ybanez de Arriaga, escribano del rey nuestro / señor y publico de los numeros de la real villa y merindad / de Durango e testigos aqui contenidos, pareçio pre/sente Pedro Ruiz de Tranagarraz y Muncharaz, vesino / de la dicha villa, preso en la carcel publica della / por la Santa Ynquisition [sic] por la quema de los san/benitos que estauan en la yglesia mayor de la dicha / villa. Y dixo que le abian notificado que se aperciuese / para ir preso a la ciudad de Logrono y por esta causa / daua y dio todo su poder cumplido segun entre [sic] caso / es necesario a dona Marina Perez de Arano, su / legitima muger, para que por él y en su nombre / pida demande i cobre y reciba los maravedis / que esta dicha villa y los propios y rentas della / le deben como a hijo legitimo y heredero de / Martin Ochoa de Moncharaz, su padre difunto, ve/cino que fue de la dicha villa, del tiempo que fue / tesorero della y agente de sus negocios / y para que generalmente cobre los alquileres y / rentas de casas y juros y otras qualesquier cosas a él / y a ella pertenescientes en qualquier forma / y manera, y acauar y fenesçer los pleitos / que sobre las dichas cobranças tubiese començados // [fol. Iv] y en juiçio y fuera dél ponga demandas y pida / execuçion y las jure y haga los demas autos / y pedimientos y requerimientos y juramentos / y deligençias necesarias que el las podria / haser y dé carta de pago y finiquito de lo que resçibiere / e cobrare y de lasto y ceda sus derechos en los fiadores / y aga e otorgue sobre ello las escripturas y cartas / de pago necesarias con las fuerças y firmezas / y renunciaciones de leyes necesarias. Y para la / firmesa de las

⁴ Queremos agradecer a José M^a Uriarte Astarloa que nos pusiera sobre la pista de este documento y que con posterioridad nos proporcionara fotocopias del mismo.

dichas escripturas conbengan, renunçiendo / quando no paresca la paga las leyes de la inumerata / pecunia, pruebas y pagas della, las quales / desde la ora presente las otorgaua y abia por / otorgadas como si él las otorgase. Las quales / queria valiesen como si él las diese y otorgase / y a su otorgamiento presente fuese. Y este dicho poder daua / y dio a la dicha dona Marina Perez de Arrano su muger / con libre e general administracion para todas las / cobransas y pleitos con limitacion que no pueda / responder a ninguna nueva demanda que se le / ponga, pero para que pueda otorgar todas las / dichas escripturas y paresçer en juiçio y haser los / juramentos necesarios, cede y concede la licencia / y benia necesaria con clausula que pueda sustituir en su lugar y por él en vno e mas procura/dores e los reuoque y ponga otros, quedando en ella el dicho / poder para que los sustitutos le acudan con lo que cobraren / y la releben? de juridicion y fiaduria idiciun sisti iudi/catum solvi con las demas clausulas requeridas. Y prome/tio de hauer por firme este poder y lo que por su birtud / se otorgare y cobrare y se recibiere y se hiziere sobre ello. / Y para lo qual obligo su persona y bienes muebles y raiçes / hauidos y por hauer. Y asi la otorgo en forma deuida siendo // [fol. 2r] testigos Nicolas de Orozqueta y Antonio de Yurretauria / y Marcos de Olauna? y otros vecinos [interlineado: y estantes] en la dicha villa / del dicho otorgante firmo = entre renglones con él y estantes. /

Pedro Ruis de Muncharaz [rúbrica]. /

[A la derecha en tres líneas:]

Paso ante mi y conosco al / otorgante e testigos.

Sancho Ybanez de Arteaga [rúbrica].

[A la izquierda:]

No me dió dinero diziendo que a la buelta me pagaria [rúbrica].

Documento nº 6

1927-1928

Correspondencia entre el Ayuntamiento de Durango y Fernando de Echegaray, hijo y heredero de Carmelo de Echegaray, cronista de las provincias vascongadas, respecto a la devolución de los documentos del Archivo Municipal de la villa que sobre los herejes de Durango le fueron prestados a su padre para ser exhibidos en la exposición etnográfica e histórica sobre el pueblo vasco realizada en San Sebastián en septiembre de 1904⁵.

Archivo Histórico Municipal de Durango.

✎ Carta 1 ✎

Guernica-22-V-927

Sr. D. Celestino de los Ríos

Durango

Muy respetable señor mío:

Tengo mucho gusto en enviar contestación a sus comunicaciones como Alcalde, relativas a los documentos, que mi pobre padre (q.e.p.d.) había recogido de ese Archivo Municipal.

Por mi contestación comprenderá Vd. que no hay motivo para temer un extravío, o cosa peor, pero he querido reforzar lo que digo al Alcalde, con unas líneas al caballero particular, a quien, con el mayor respeto me ofrezco desde luego para todo.

Pueden estar seguros de que, lo mismo que cuando vivía mi padre, nada de lo que aquí está será movido ni sacado y lo que cada cual hubiera depositado en manos de aquél lo recogerá cuando guste de acuerdo conmigo.

⁵ Queremos agradecer a Joseba Aizpurua, coordinador del Museo de Arte e Historia de Durango el habernos proporcionado esta documentación. La transcripción de la misma pertenece al propio Joseba Aizpurua.

☞ Carta 2 ☞

Oportunamente se han recibido en esta casa dos comunicaciones de esa Alcaldía, a la primera de las cuales no pude contestar por hallarme ausente, pues el que suscribe es quien lleva los asuntos relativos a la biblioteca de mi ilustre padre (q.e.p.d.), biblioteca que conservaré y cuidaré siempre, con el cariño y veneración debidos a la memoria de aquél.

Con esto se comprende que no desprendiéndome del más pequeño papel de los que forman esta biblioteca, mucho menos iba a disponer de lo que no es mío, ni, por lo tanto, a desconocer o negar la propiedad de aquellos documentos que mi amado padre, debidamente autorizado, tenía en su poder, sacando de ellos el utilísimo fruto de dar a conocer a las generaciones venideras la historia del País Vasco.

No era necesario pues, “formular y mantener” la reclamación de esa Alcaldía que motiva esta respuesta, pues no ha pasado por mi mente negar ni poner en duda la veracidad de sus afirmaciones y menos aún, el perfecto derecho de esa villa a disponer de tales documentos y la obligación de su Ilustre Ayuntamiento de velar por su custodia. Hubiera, pues, bastado la más leve indicación para que yo les significara mi más absoluta conformidad y mi propósito de cumplir bien y fielmente sus deseos; esto sin contar con que la villa de Durango y su digno Ayuntamiento, tienen siempre abiertas las puertas de esta casa, no solo para aquello que constituye un derecho suyo y una grata obligación mía, sino para consultar cualquier documento o libro de interés, o esclarecer cualquier dato que pudiera serles de alguna utilidad.

Lo que siento muy de veras es que mi atención y mi tiempo están totalmente ocupados por asuntos de vital importancia para mí; y ello me obliga a rogar a esa Alcaldía se sirva esperar a que quede más desembarazado y pueda dedicarme a buscar y confrontar los documentos solicitados, en las carpetas en que, con otros, están contenidos, lo que agradecería vivamente.

Dios guarde a V. muchos años.

Guernica y Lumo a veintidos de Mayo de mil novecientos veintisiete.

[Firma:] Fernando de Echegaray

[Debajo de la firma:] Que Belacortu ponga un oficio diciéndole a este Sr. que habiendo transcurrido casi un año desde que prometió hacer que se reintegrara al

Ayuntamiento los documentos que llevó su padre (q.e.p.d.) nos vemos obligados a volver a reiterarle la reclamación que se le formuló el año pasado esperando que ahora dara satisfacción inmediata

20 Abril 928

[Firma:] Ríos

Sr. Alcalde de la villa de Durango.

🌿 Carta 3 🌿

Guernica/23/IV/928

Sr. D. Celestino de los Ríos

Durango

Muy señor mío: Ayer 22, recibí el oficio que me dirigió la Alcaldía de Durango, referente a unos interesantes documentos históricos de ese Archivo.

No he de ocultar a Vd. que me causaron verdadero disgusto los términos en que viene redactado el oficio, más propio para dirigirse a un deudo moroso que a un caballero que, ni es deudor de nadie ni moroso en el cumplimiento de ninguna de sus obligaciones; que expuso las circunstancias que le impedían dedicarse a la busca de los documentos y proponía para ello otros remedios en comunicación a la Alcaldía y en carta particular al Sr. Alcalde, sin recibir más contestación que ésta de ahora.

Como no se me decía la fecha del documento firmado por mi padre (q.e.p.d.) ni el objeto con que sacolos de ese Archivo, creí que se encontrarían en casa; y persistiendo aún la imposibilidad de dedicarme a su busca, y tardándose, quizá dos o tres años, en hacer un inventario detallado de una biblioteca como ésta, pensé exponer a Vd. estas dificultades y decirle que si no les parecía bien aguardar, buscasen en esa vía judicial tan inoportunamente citada, o en otra que fuera más de su agrado, la celeridad con que me veo imposibilitado de obrar; términos estos que estaban en correspondencia con los de los oficios que esa Alcaldía me ha dirigido y que me indican que se me suponía una intención que nunca puede estar de acuerdo con mi educación, mi caballerosidad y mi honradez.

Pero ha querido la fortuna que buscando datos para averiguar el paradero de esos documentos, me haya enterado de que ha sido inútil toda busca e intempestivos desde luego, los oficios que me han dirigido.

Por lo visto, no recuerdan que en el mes de Setiembre de 1904 se celebraron en San Sebastián unas magníficas fiestas de la Tradición del pueblo vasco, y en ellas una exposición etnográfica e histórica del país. Pues bien: en la Sección IV, grupo 8º, dedicada a historia local, política y social, presentó el Ayuntamiento de Durango, justamente los ocho documentos que ahora se me piden.

Terminada la Exposición, volvieron todos los documentos, por medio de la Diputación de Vizcaya, a sus poseedores, como ocurrió con todos los Ayuntamientos y particulares. De cada uno de ellos le devolvieron, como es natural, el recibo por él firmado, que no había para qué conservar, mucho menos durante 23 años. Se conoce que en Durango, por las circunstancias que fuesen, no le enviaron el recibo, y él, hombre de excesiva buena fé, no lo reclamó, sin sospechar que al cabo ¡de 23 años! iba a dar lugar a tales reclamaciones y al consiguiente disgusto.

Ya puede Vd. figurarse con qué satisfacción me he enterado de éstas noticias, sobre todo después de haberse Vds. lanzado a escribir en términos perentorios, si bien no puedo culpar a Vd. de ello, a quien guardo toda mi consideración, pues bien sé que a diario tiene Vd. que firmar muchas cosas sin que sea posible conocer la historia de todas, aparte de que las comunicaciones y sobre todo la de ayer en sus palabras finales traen un marchamo especial de persona acostumbrada a reclamar a deudores ordinarios en nombre de terceros.

En fin: ¿No cree Vd. que tiene que parecerme muy extraño que durante 23 años no se acordaran de reclamar los documentos, y ahora que, por desgracia, el interesado no puede hablar, me pidan a mí aquello de que nada sabían?

Y ¿no demuestra todo lo que llevo explicado, lo necesario que es proceder con calma y prudencia sin insinuar imputaciones y antes de lanzarse a hacer reclamaciones en nombre “del único y legítimo dueño” (a quien nadie ha negado su dominio) de una cosa que no está en mis manos?

Y ¿qué papel habrían hecho Vds. si después de comunicar con procedimientos apremiantes se encontrasen con que los documentos estaban devueltos ya hace mucho tiempo?

Verdaderamente no dejaría de tener gracia el caso.

Ya comprenderá Vd. que, por lo tanto, no puedo buscar eso en mi casa porque sería inútil y porque no dispongo de tiempo para ello; aparte de que no creo me infirieran Vds. la ofensa de suponer que retenía en mi poder lo que no era mío.

Usted sabrá disculpar los términos de esta larga carta que, después de las noticias averiguadas, y de las comunicaciones de esa Alcaldía, son muy explicables; por lo demás tenga por seguro que no necesito excitación de nadie para devolver a su dueño un papel que sé que no es mío, pero es muy molesto verse solicitado en forma tan dura, lo que espero no sucederá ya, a Dios gracias.

Para Vd. Toda la consideración de su atto. s.s.

Q.b.s.m.

Fernando de Echegaray

[Bajo la firma de Fernando de Echegaray, está el siguiente añadido, de otra mano y con otra tinta: “pase esta carta a Belacortu y J. (?) R. (?) Iñurrieta comprobado por este (?) que faltan los documentos (...: ininteligible) cuenta con el recibo que existe del Sr. Echegaray. 27 Abril 928”].

☞ Carta 4 ☞

Guernica/26/IV/928

Sr. D. Celestino de los Ríos

Alcalde de Durango

Muy señor mío: Preocupado por dos cosas; el que pudiera ser que los documentos en cuestión no estuvieran ahí y porque, al fin y al cabo, el nombre de mi buen padre (q.e.p.d.) está en ello, he hecho una busca, todo lo minuciosa que puede hacerse y no los encuentro. Aparecen otros de otros sitios que están en espera de los vengán a buscar, pero los de Durango no aparecen.

Después de lo que averigué [sic] el otro día, me pareció que eran esos datos suficientes para saber que habían estado los pergaminos en la Exposición etnográfica (pues Vds. no me dieron fecha ni datos del recibo firmado por mi padre); pero ese papel que Vds. tienen en su poder con la firma de mi padre me trae preocupado; y

por ello y por evitar el extravío de unos documentos de gran interés histórico desearía hacer otra clase de gestiones para dar con el paradero de tales documentos. Al efecto, me pongo al habla con el Sr. Areitio (D. Dario) y Guiard (D. Teófilo), para ver si damos con la pista, pues los objetos de la Exposición estuvieron depositados en el Ayuntamiento de Bilbao y en la Diputación, y se sacaron y devolvieron con la presencia de un Miquelete, y en nombre de la Diputación. Así supongo, que el recibo llevará la firma que diga “El Cronista de las Provincias Vascongadas” indicando el carácter oficial con que procedía [?].

Esto suponiendo que el recibo sea ese; para lo cual harán el favor de decirme su fecha y darme su reseña.

Si así es, conociendo, como Vd. conoce, lo que era Carmelo Echegaray, ya comprenderá Vd. que ni él iba a estar tanto tiempo sin devolverlos ni el Ayuntamiento de Durango sin reclamarlos, y yo sin saber nada, como he sabido de otras cosas.

Y por otra parte ¿cree Vd. que es muy agradable para mí verme solicitado por tales requerimientos? ¿Qué más querría yo que poner en manos de Vds. los dichos documentos y recoger ese papelito?

Veamos de encontrarlos, que todo se andará; pero para ello es preciso que vayamos de acuerdo y sean un poco más efusivos conmigo que en primer lugar por ser el hijo de quien soy y porque no he dado motivo para ello merezco, aunque sea de una Corporación Municipal, un poco más de consideración en las palabras, pues yo no he negado nada para que se vean precisados a formular [?] y mantener reclamaciones. De acuerdo y siendo más explícitos en sus datos, verá Vd. cómo damos fin, lo que Dios quiera, a este asunto que no deja de preocuparme.

Por otros procedimientos no obtendrán Vds. nada pues yo no puedo hacer la [...] de los pergaminos, que es lo interesante.

Ya comprenderá Vd. que la carta del día pasado estaba dictada como consecuencia de aquellos oficios que tuvieron la virtud de agriar la cosa, pues nunca he sido correspondido en esa forma, y por ello iba dirigida al que me enviaba [...].

Hoy escribo a Vd. personalmente y deso que tenga esto mejor respuesta y mejor acogida que otra que en análoga ocasión le dirigí.

Es suyo atto. s.s.s. [?].

[Firmado:] Fernando de Echegaray.

☞ Carta 5 ☞

[Escudo de la Diputación de Bizkaia]

[Impreso:] El Presidente / de la / Excma. Diputación Provincial de Vizcaya / B.L.M. / a [escrito a máquina:] su distinguido amigo Dn. Celestino de los Ríos, Alcalde de Durango, y tiene el honor de presentarle al dador Dn. Fernando de Echegaray, persona de toda su amistad y confianza, a la que le agradecerá muy vivamente se sirva atenderle en el asunto que le expondrá. Con gracias anticipadas.

[Impreso:] Esteban de Bilbao y Eguía / aprovecha esta ocasión para ofrecer el testimonio de su distinguido respeto y consideración al [escrito a máquina:] citado Sr. de los Ríos.

[Impreso:] Bilbao [escrito a máquina:] 27 [impreso:] de [escrito a máquina:] Abril [impreso:] de 192 [escrito a máquina:] 8.

☞ Carta 6 ☞

Enterado de su comunicación de fecha 21 del corriente he de manifestarle que, después de constantes buscas no he hallado en casa rastro de los documentos pertenecientes al Ayuntamiento de Durango. Y como mi ferviente deseo, que corre parejas [sic] son el de Vds. es hacer que tales documentos se reintegren a ese Archivo, me he puesto en relación con personas competentes e ilustradas que, con el mismo interés que yo, harán sus investigaciones y me tendrán al corriente de sus pasos respecto del particular, las cuales me han adelantado su impresión de que, desde luego, han de aparecer los documentos en un plazo no largo.

Yo, por mi parte, seguiré buscando en ésta biblioteca y tendré a Vds. al corriente de cuanto se haga, rogándoles también me comuniquen lo que por su parte averigüen.

Y así, de común acuerdo, con calma y en perfecta armonía y con toda asiduidad, ya que estoy dominado por la misma inquietud que Vds., les he de dar la satisfacción (que no será menos para mí) de que tales documentos vuelvan al Archivo del Ayuntamiento de Durango.

Dios guarde a Vd. muchos años.

Guernica veintinueve de Abril de mil novecientos veintiocho.

[Firma:] Fernando de Echegaray.

[Debajo:] Unase con la anterior correspondencia con unión del recibo original de D. Carmelo de Echegaray para seguir las gestiones hasta el reintegro de los [...] documentos.

Iº Mayo 928

[Firma:] Ríos

Sr. Alcalde-Presidente del Ayuntamiento de Durango

 Carta 7º 

Relación de los documentos pertenecientes al archivo del Ayuntamiento de esta villa de Durango, de que me hago cargo con destino á la Exposición Etnográfica de San Sebastián.

Cuaderno nº I: privilegio de exenciones y libertades de la muy noble villa de Tavira de Durango concedidos [sic] por el Infante D. Joan Señor de Vizcaya.

Nº I duplicado. Privilegios del Infante D. Joan.

Nº 3 Provisión real dirigida al Corregidor de este Señorío, sobre que no procediese contra vezinos de esta villa, que se mezclaron en ciertos vandos etc.

Nº 6 Provisión Real despachada por el Señor D. Henrique en Vitoria en tres de Enero de 1457 etc.

Nº 47 Dos traslados fehacientes de Francisco de Urquiaga y Juan de Veledez escribanos de una Real cédula de confirmación de los privilegios, franquicias, libertades [,] usos y costumbres etc.

⁶ En realidad se trata del recibo firmado por el cronista Carmelo de Echegaray por los documentos cedidos por el Archivo Municipal de Durango con motivo de la exposición de 1904 de San Sebastián. El alcalde de Durango, Celestino de los Ríos, pidió que se adjuntara, junto con las cartas de Fernando Echegaray, hijo del referido cronista, al expediente municipal establecido para negociar el retorno de los documentos sobre los herejes de Durango que habían sido cedidos y no habían retornado.

Nº 56 Provisión Real de la Señora D. [sic] Juana despachada en Burgos en Diciembre de 1550 para que el Corregidor reciba información del asunto de ciertas palabras etc.

[Al margen de los anteriores documentos: “Legajo nº 1”]

[Línea de separación]

Legajo nº 4

Númº 1º Testimonio de la entrada que hizo el día viernes 19 de Sepbre de 1483 en esta villa la Señora Reina D. [sic] Ysabel y su hija etc.

[Línea de separación]

Legajo nº 6

Númº 4 Protestas y diligencias que practicó el Teniente de Prestamero Mayor de esta villa con su Justicia y Regimiento y Cabildo eccº de ella el 20 de Agosto de 1444 años para que se le entregasen ciertas personas que profesaban la secta de Fr. Alonso de Mella etc.

[Justo debajo, escrito de otra mano (es posible que de José Mª Larracochea) y con lápiz rojo: “se extravió posteriormente. Don Darío Areitio dice que sabe quién lo tiene”]

[Línea de separación]

Carta de privilegio y confirmación otorgado á D. Diego de Ibarra.

Durango, 25 de Agosto de 1904

[De otra mano y con otra tinta:] El Cronista de las Provincias Vascongadas

[De otra mano y con otra tinta, firmado:] Carmelo de Echegaray

☞ Carta 8 ☞

[Membrete: Dario de Areitio / Abogado / Bilbao]

Sr. Celestino de los Ríos

Querido Celestino: Tengo el gusto de presentarte a D. Fernando Echegaray, abogado, hijo del llorado cronista D. Carmelo. Me he enterado del asunto que tiene con vosotros y el [sic] y yo y todos los que nos honramos llamándonos amigos de D. Carmelo trabajaremos para encontrar esos documentos.

¿No los tendría el Sr. Arroita Jauregui?

Sé que me atenderás y por ello te doy las gracias. Tu primo.

[Firmado:] Dario

¿Cuándo me manda Domingo los documentos?

Sources juridiques pour l'étude du catharisme: Les actes du “concile” de Lombers (1165)

(Fuentes jurídicas para el estudio del catarismo :

Las actas del “concilio” de Lombers, 1165

Juridical sources for the study of the catharism :

The docketts of the “council” of Lombers, 1165

Katarismoa aztertzeo iturburu juridikoak:

Lombers-eko Kontzilioaren aktak, 1165)

Pilar JIMÉNEZ

Directora del Centro de Estudios Cátaros de Carcasona (Francia)

Etio & Crimen: n° I (2004), pp. 365-379

Actes de Lombers (1165)¹ .

L'évêque d'Albi, Gérard, convoque en assemblée judiciaire, en 1165 au *castrum* de Lombers, et devant les représentants des pouvoirs ecclésiastiques et laïcs de la région, la secte des « bons hommes » protégée par les seigneurs du *castrum*. La sentence condamne les bons hommes pour hérésie.

¹ Le texte intégral reproduit est celui du manuscrit de SIRMOND aujourd'hui perdu, à partir de la copie du Fonds DOAT, vol. 21, f° 2r-20r. D'autres éditions du manuscrit de Sirmond existent : HARDOUIN, *Concilia conciliorum*, vol. 6, part. 2, Col 1643 et ss. ; PH. LABBEI, *Sacrosancta Concilia...*, Paris 1671, vol. 10, Col 1470 et ss. ; G. MANSI, *Concilium Lumbariense*, dans *Sacrorum Conciliorum*, Venise, 1778, vol. 22, col 157-168 ; M. BOUQUET, *Recueil des historiens de la France*, Paris 1877, vol. 14, col 430. Il existe une deuxième version des Actes de Lombers, par ROGER de HOVEDEN, *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, éd. STUBBS, Rolls Series LI, Londres, 1868-1871, vol. 2, p. 105-117. Elle est reproduite par S. BINIUS, *Concilium Gallicanum adversus Albigense*, dans *Concilia Generalia et Provincialia*, Colonia, 1604. Une étude du document dans P. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Les actes de Lombers (1165) : une procédure d'arbitrage ? », dans *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la France X^e-XIII^e s.)*, Hommage à Pierre Bonnassie, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999, p. 311-318 ; ID., *L'évolution doctrinale du catharisme, XII^e-XIII^e siècles*, thèse doctorat s. d. Pierre Bonnassie, à l'Université de Toulouse-Le Mirail, 2000, sous presse.

Anno ab Incarnatione Domini MCLXV, talis diffinitiva sententia lata est super altercatione et assertione atque impugnatione fidei catholicae, quam expugnare nitebantur quidam qui faciebant se appellari Boni homines, quos manu tenebant homines de Lumbers. Et haec sententia lata est per manum Giraldi² Albiensis episcopi, electis ac statutis iudicibus ab utraque parte, et cognoscentibus atque adsidentibus praefato episcopo Gaucelino Lodovensi episcopo, et Castrensi abbate, et abbate de Ardurello, et abbate de Candillo, et Arnaldo Bebeno : in praesentia bonorum virorum tam clericorum quam laicorum : videlicet domni Pontii Narbonensis archiepiscopi, Arnaldi Nemausensis episcopi, G...Tolosani episcopi, W...Agathensis episcopi, Ramundi abbatis beati Pontii, P...Sendracensis abbatis, abbatis Fontis Frigidi, abbatis de Galac, et praepositi Tolosani, ac praepositi Albiensis, et archidiaconorum Narbonensis et Agathensis, et prioris beatae Mariae de Monte-Pessulano, et B. prioris de Cella-nova, et M. Blanc, et Hugonis de Veireiras, et laicorum Trencavelli, et uxoris comitis Raimundi Tolosani, et Sicardi vicecomitis de Laurac, et I.³ de Dorniano & multorum virorum, ac fere totius populi Albiensis et Lumbers, aliorumque populorum castrorum.

Interrogavit Lodovensis episcopus eos qui faciunt se nuncupari Boni homines iussu episcopi Albiensis, assessorumque eius, in primo capitulo, si recipiebant legem Moysi ac prophetas, seu psalmos, et vetus testamentum, et doctores novi testamenti. Responderunt coram omni multitudine, quia non recipiebant legem Moysi, neque prophetas, neque psalmos, nec vetus testamentum, nisi solummodo evangelia, epistolas Pauli, et septem canonicas epistolas, actusque apostolorum, et Apocalypsim. Secundo interrogavit eos de fide sua, uti eam apponerent. Respondentes dixerunt, quod non dicerent, nisi cogerebantur. Tertio interrogavit eos de baptismo parvulorum, et si salvabuntur per baptismum. Dixerunt quod nihil dicerent, sed de evangelio et epistolis responderent. Quarto interrogavit eos de corpore et sanguine Domini, ubi consecrabatur, vel per quos, et qui sumebant, et si magis, vel melius consecrabatur per bonum, quam per malum. Responderunt quia qui digne sumebant, salvabantur; et qui indigne acquirebant sibi damnationem, et dixerunt quod ab omni bono tam clerico, quam laico consecrabatur. Et nihil aliud responderent, quia non debebant cogi respondere de fide sua. Quinto interrogavit eos quid sentiebant de matrimonio, et si poterant salvari, si carnaliter jungebantur vir et mulier. Noluerunt repondere nisi hoc tantum, videlicet quia

² Il s'agit de Guillaume III. *Supra* chap. 7, p. 297 et ss.

³ Dans la marge gauche, avec un astérisque (*) apparaît développée l'abréviation « I » : Isarni. Il s'agit d'Isarnus de Dornia.

vir et mulier jungebantur propter luxuriam atque fornicationem, sicut B. Paulus in epistola sua. Sexto interrogavit eos de poenitentia an in fine fieret ad salutem; vel si milites qui vulnerabantur mortaliter, salvarentur si poeniterent in fine; vel si deberet unusquisque confiteri peccata sua sacerdotibus et ministris ecclesiae, vel cuilibet laico; vel de quibus ait B. Jacobus, Confitemini alterutrum peccata vestra. Qui respondentes dixerunt infirmis sufficere si confiterentur cui vellent. De militibus vero dicere noluerunt, quia non dicit B. Jacobus nisi de infirmantibus. Quaesivit etiam ab eis, si sufficiebat sola cordis contritio et oris confessio, vel si erat necesse ut facerent satisfactionem post datam poenitentiam, ieiuniis, afflictionibus, et elemosynis, peccata sua lugentes, si suppeteret eis facultas. Responderuntque atque dixerunt, quia Jacobus non nisi hoc tantum ut confiterentur, et sic salvarentur: nec volebant esse meliores apostolo, ut aliquid de suo adjungerent sicuti episcopi faciunt. Dixerunt etiam multa non interrogati, quod non debebant omnino jurare per aliquod sacramentum, sicut dicebat Jesus in Evangelio, et Jacobus in epistola sua. Dixerunt etiam, quia Paulus agebat in epistola sua quales erant ordinandi in ecclesia episcopi et presbyteri: et si tales non ordinabantur, quales ordinandos praecipiebat Paulus, non erant episcopi neque presbyteri, sed lupi rapaces et hypocritae et seductores, amantes salutationes in foro, primas cathedras, et primos accubitus in coenis, volentes vocari Rabbi et magistri contra praeceptum Christi, ferentes albas et candidas vestes, gestantes in digitis aureos annulos gemmatos: quod non praecipit magister eorum Jesus. Et multa alia convicia impropertantes. Et idcirco quia non erant episcopi neque presbyteri, nisi tales quales fuerunt presbyteri qui tradiderunt Jesum: non debebant illis obedire, quia mali erant, non boni doctores, sed mercenarii. Contra ea quae dicebant inductae sunt novi Testamenti authoritates multae a domino Pontio Narbonensis archiepiscopo, et Arnaldo Nemausensi episcopo, et Petro Sendracensi abbate, et abbate de Fontefrigido. Auditis itaque utrimque allegationibus et novi Testamenti authoritatibus, non enim volebant recipere iudicium nisi per novum Testamentum: talem diffinitivam sententiam de jure et ex novo Testamento protulit Lodovensis episcopus ex mandato Albiensis episcopi, et adessorum supra nominatorum, coram omnibus praedictis facto ab omnibus silentio.

Ego Gaucelinus Lodovensis episcopus ex praecepto Albiensis episcopi adessorumque eius iudico istos, qui vocant se bonos homines, haereticos esse, et damno sectam Oliverii, sociorumque eius, et qui tenent sectam haereticorum de Lombers, ubicumque sint. Atque hoc iudicamus per auctoritates novi Testamenti, id est evangelia et epistolas, atque psalmos, actusque apostolorum et Apocalypsim.

In primo capitulo⁴ damnamus eos, et judicamus istos haereticos esse. Lex enim recipienda est per Evangelium : et qui Legem non recipit, Dominum Jesum Christum non credit. Ipse enim in Evangelio ait : « Si crederetis Moysi, crederetis fortitan et mihi. Ipse enim de me scripsit . Quod si litteris illius non creditis, quomodo verbis meis crederetis ? »⁵. Et iterum : « Non veni legem solvere, sed adimplere »⁶. Et iterum : « Oportet impleri quae scripta sunt in lege et prophetis et psalmis de me. Ecce prophetas et psalmos cum lege »⁷. Item : « O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae ! Et incipiens a Moyse, interpretabatur illis scripturas »⁸. Quare autem interpretabatur illis scripturas, et quare doctrinam dabat de lege et prophetis ? nisi quia volebat ut legem et prophetas reciperent, et ut confirmarentur in fide per legem et prophetas ? Multa etiam saepe Dominus Jesus inducebat de lege, et prophetis, et psalmis. Quod quidem non fecisset bonus magister, nisi lex et prophetae et psalmi recipiendi essent . Dominus Jesus inducens de divite et Lazaro exemplum, Abraham fatetur in requie, et jubentem, ut Moysen audiant et propetas. Ostendit etiam factis legem esse bonam, quia circumciscus est, et in templo est praesentatus, et hostia est pro eo oblata secundum legem Moysi, et ipse ascendit ad diem festum. In transfiguratione quoque Moyses et Elias prophetae apparverunt, perhibentes ei testimonium. Convincimus etiam eos per epistolas. Ait enim beatus Paulus : « Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt »⁹. Et iterum : « Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, vel ad justitiam, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus »¹⁰. Et iterum : « Nihil extra dico quam quod locuti sunt prophetae futura esse et Moyses »¹¹. Etiam et Petrus sactissimus : « Habemus firmiorem prophetiae sermonem, cui benefacitis intendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco »¹². Quod etiam Doctores sint recipiendi. Ait enim B. Paulus : « Quosdam quidem posuit Deus in ecclesia, primum apostolos, secundo propetas, tertio Doctores »¹³. Beatus Paulus etiam inducit exemplum :

⁴ Début du Recueil d'Autorités.

⁵ Jn 5, 46-47.

⁶ Mt 5, 17.

⁷ Lc 24, 44.

⁸ Lc 24, 27.

⁹ Rm 15, 4.

¹⁰ 2 Tm 3, 16-17.

¹¹ Ac 26, 22.

¹² 2 P I, 19.

¹³ 1 Co 12, 28.

« Maledictus omnis homo, qui non permanserit in omnia verba legis »¹⁴. Et tam ipse, quam ceteri apostoli, multa inducunt testimonia de lege et prophetis et psalmis. Quod quidem non fecissent, si dicta eorum non fuissent recipienda: nec praedicationem suam eorum testimonio affirmarent, si Moysi et Prophetis et David credendum non esset. Cofessi sunt etiam isti haeretici, recipere Moysen et prophetas et psalmos, in his tantum testimoniis, quae inducuntur a Jesu et apostolis, et non in aliis. Nos vero dicimus quod si instrumentum, vel scriptum testamentum proferatur, et in aliqua parte sui credatur, debet totum credi, aut in nulla parte sui recipi.

In secundo capitulo convincimus istos et judicamus haeticos esse, autoritatibus novi Testamenti. Dicimus enim quia fidem catholicam non habet, qui eam non cofitetur, quando interrogatur, vel fides periclitatur. Unde Dominus in actibus apostolorum narrat ad Ananiam de beato Paulo: « Vas electionis est mihi, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel »¹⁵. Item Dominus de confitenti centurione, ait: Non inveni tantam fidem in Israel. Cum fuisset etiam apostolis denunciatum, ne loquerentur in nomine Jesu, confidenter dicit B. Petrus: « Oportet nos magis obedire Deo, quam hominibus »¹⁶. Ecce quia B. Petrus dicit, quod a Deo est sibi injunctum, ut coram hominibus fidem suam adnunciet. Interrogatus etiam quis, de fide Christi respondere debet, sicut fecit beatus Petrus a Domino interrogatus: « Quem, inquit, dicunt esse homines filium hominis? »¹⁷. Respondit S. Petrus, & dicit: « Tu es Christus filius Dei vivi »¹⁸. Interrogavit etiam Dominus caecum illuminatum, non ante illuminationem, sed post: « Credis in filium Dei vivi? » et ille, « credo Domine »¹⁹. Interrogata autem a Domino Martha: « Credis hoc? » ait illi: Utique Domine ego credidi quia tu es Christus filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti »²⁰. Item S. Apostolus: « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio sit ad salutem »²¹. Item B. Petrus in fine suae epistolae, postquam tradidit mandata et fidei doctrinam, volens aliquid magnum et memorabile tradere, sicut fecit Dominus in fine sui testamenti et praedicationis tradens corpus suum et sanguinem. Melius enim commendantur

¹⁴ Ga 3, 10.

¹⁵ Ac 9, 15.

¹⁶ Ac 5, 29.

¹⁷ Mt 16, 13.

¹⁸ Mt 16, 16.

¹⁹ Jn 9, 35.

²⁰ Jn 11, 27.

²¹ Rm 10, 1.

memoriae, quae in fine sermonis traduntur atque dicuntur. Sermonem suum ita S. Petrus conclusit : « Dominum Jesum Christum sanctificate in cordibus vestris, parati ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, fide et spe »²². Isti etiam haeretici jactant se non mentiri. Nos vero dicimus, quia plane mentiuntur. Est enim fraus in tacendo et in dicendo. Unde beatus Paulus confidenter in faciem restitit Petro, quia circumcidebat. Visum enim fuerat beato Paulo, quia veritatem evangelii non adnunciaret quia aliud praecipiebat, quam corde credebat. Veritas enim dicti consistit in tribus, in corde, ore, et opere. Unde dicitur, « quod in ore duorum vel trium testium stat omne verbum »²³. Secundum hanc intelligentiam dicit Dominus : « Qui confitebitur me coram omnibus hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo »²⁴. Et item : « Oportebat praedicari poenitentiam in nomine ejus in omnes gentes »²⁵. Item Joannes : « Omnis Spiritus qui confitetur Jesum in carne venisse, ex Deo est »²⁶. Et item : « Quisquis confessus fuerit, quod Jesus est filius Dei, in Deo manet et Deus in eo »²⁷. Et item in epistolis B. Pauli : « Nemo dicit Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto »²⁸. Aliquando enim loquitur quis corde et non ore, ut Moyses : ore enim tacebat et corde loquebatur. Cui Dominus : « Ut quid clamas ad me ? ». Diabolus enim corde tacebat, et ore loquebatur, dicens : « Quid nobis et tibi Jesu Nazarene ? Cur venisti ante tempus torquere nos ? ». Et item : « Scio quia fis Sanctus Dei »²⁹. Et in actibus apostolorum : « Jesum novi, Paulum scio »³⁰.

Numquid diabolus veritatem dicebat, in quo nulla veritas est, et qui est pater mendacii testante Domino ? vel quomodo dicebat in Spiritu sancto, in quo Spiritus sanctus non est ? Dominus quidem dicit : « Non omnis qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum »³¹. Et item : « Ut quid vocatis me, Domine, Domine, et non facitis quae dico ? »³². Quomodo enim malus dicit, Dominus Jesus, in Spiritu sancto, cum in eo Spiritus sanctus non sit ? « Spiritus enim sanctus disci-

²² 2 P 3, 18.

²³ Mt 18, 20.

²⁴ Mt 10, 33.

²⁵ Lc 24, 47.

²⁶ I Jn 4, 2.

²⁷ I Jn 4, 15.

²⁸ I Co, 12, 3.

²⁹ Mc 1, 24.

³⁰ Ac 19, 13.

³¹ Mt 7, 21.

³² Mt 7, 22.

plinae esfugiet fictum, nec habitat in corpore subdito peccatis »³³. Dicit ergo B. Paulus, de dicto in quo concurrunt fides, spes, caritas. Veraciter enim dicit, qui voluntatem suam sono vocis enunciat, et qui corde tenet enunciat, et qui corde tenet, ore fatetur, et operibus exequitur.

In tertio capitulo convincimus istos et judicamus haereticos esse, novi Testamenti autoritatibus. Dicimus enim, quod « Deus vult omnem hominem salvum fieri, et ad agnitionem veritatis venire »³⁴, sicut narrat scriptura. Nec Christus pro omnibus esset crucifixus, qui omnia traxit ad se, nec esset datum plenum salutis remedium, si tantum salvarentur majores, qui originali peccato actualia addiderunt ; et si infantes non salvarentur, quos Deus creaverat et formaverat ad imaginem et similitudinem suam, qui nullum peccatum forte fecerunt, sed tantum originale contraxerunt. Baptisma enim generaliter omnibus esse traditum, tam majoribus, quam minoribus, sicut ait Dominus discipulis : « Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, et Fili, et Spiritus Sancti »³⁵. Et item : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrahit in regnum coelorum »³⁶. Dominus dicit discipulis : « Sinite parvulos venire ad me; talium est enim regnum coelorum »³⁷. Quod quidem dicit duplici ex causa. Scilicet ut qui salvari volunt, malitia et dolo parvuli sint, et iidem simplices, sicut ipse ait : « Nisi efficiamini sicut parvuli isti, non intrabitis in regnum coelorum »³⁸. Vel ideo dicit, ne apostoli, eorumque successores, super baptizandis unquam dubitarent. Baptisma enim successit circumcisionis in locum, quae quidem praecepta erat in majoribus et in infantibus. Et baptisma est generalius et plenius, quia masculi et foeminae baptizantur, et gratiae ibi praestantur. Si autem quaeratur, cujus fide salvantur infantes, cum ipsi fidem non habeant, sine quam impossibile est Deo placere : dicimus quia fide ecclesiae, vel fide patrinorum, sicut paralyticus est curatus fide offerentium, et per tegulas submittentium eum : et filius reguli, et filia Chananaeae salvati sunt eadem hora qua regulus et Chananaea crediderunt. Dicimus enim, quod baptisma debet celebrari in ecclesia, et per ministros ecclesiae, nisi necessitas urgeat. Unde dicit beatus Paulus : « Qui idoneos nos fecit ministros novi Testamenti »³⁹.

³³ Sg I, 5.

³⁴ I Tm 2, 4.

³⁵ Mt 28, 19.

³⁶ Jn 3, 5.

³⁷ Mc 10, 14.

³⁸ Mt 18, 3.

³⁹ 2 Co 3, 6.

In quarto capitulo convincimus et judicamus istos haereticos esse, novi Testamenti autoritatibus : quia corpus Dominicum non consecratur nisi per sacerdotem, sive bonus sit, sive malus. Per verba enim sacra, quae dixit Salvator in coena, scilicet, « Hoc est corpus meum, et hic est sanguis meus »⁴⁰, consecratur et conficitur Dominicum corpus. Sicut enim imperatoris, vel regis Franciae, vel alicujus potentis nuncius non corrumpit, nec vilificat sui abjectione vel pannositate quod dicit : sic verba Domini sacra variantur, non vitiantur, non maculantur. Et sicut Solis radius transiens per cloacas, maculam non contrahit vel foetorem; vel sicut aqua pura et nitida transit ad arcolas per canales luteos ac fordidos vel limosos : sic verba Dominica non fordidantur, nec melius nec nitidius per bonum quam per malum proferuntur. Quoniam ad Dominum « non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio »⁴¹.

Quod autem corpus Dominicum celebrari non debeat nisi in ecclesia, Paulus ait : « Aut ecclesiam Dei contemnitis ? Numquid domos non habetis ad manducandum ? »⁴². Item S. Paulus ad Timotheum : « Oportet te conversari in domo Dei, quod est Dei vivi ecclesia, columna, et firmamentum veritatis »⁴³. Omnes etiam fideles debent doctrinam suam accipere in ecclesia. Unde B. Paulus : « Mulieribus in ecclesia loqui non permitto, sed in silentio discant cum omni humilitate »⁴⁴. Hic est enim panis angelorum, quem manducat homo, qui descendit de coelo. Et sicut manna quod pluerat de coelo, ac virga Aaron, quae fronderat, servabantur in arca, et tabulae testamenti, quae erant scriptae digito Dei : sic corpus Dominicum non consecratur, nec custoditur nisi in ecclesia, carissimum Domini sanctuarium. Et sicut arca deferebatur in humeris a solis Levitis, et custodiebatur, et soli Levitae ministrabant in tabernaculo Domino : sic solis sacerdotibus et eorum ministris commissa est ecclesia cura atque tradita. De hac arca dicitur in Apocalypsi : « Apertum est coelum, et visa est arca testamenti in templo ejus »⁴⁵. Solis etiam sacerdotibus tradita est potestas ligandi atque solvendi. Unde Dominus B. Petro : « Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis »⁴⁶. Et B. Paulus ad Titum : « Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut corrigas ea quae des-

⁴⁰ Mt 26, 26-28.

⁴¹ Jc I, 17.

⁴² I Co II, 22.

⁴³ I Tm 3, 15.

⁴⁴ I Tm 2, 11.

⁴⁵ Ap II, 19.

⁴⁶ Mt 16, 19.

unt, ut constituas presbyteros per singulas civitates »⁴⁷. Item de ordinibus : « Presbyteri, qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur »⁴⁸. Item : « Adversus presbyterum accusationes noli accipere, nisi sub duobus vel tribus testibus »⁴⁹. Et item : « Oportet diaconos pudicos esse ». Et item : « Omnibus qui sunt Philippis, episcopis et diaconibus, gratia sit vobis et pax »⁵⁰. Ecce quibus committitur verbum Dei, scilicet verbum praedicationis et correctionis. Item B. Paulus : « Argue, obsecra, increpa in omni potestate et discretione »⁵¹. Et item Dominus ad discipulos: « Docete eos servare omnia quaecumque mandavi vobis »⁵². Istis ergo presbyteris, episcopis, diaconibus, clerici et laici debent obedire propter Deum, sive sint boni, sive sint mali. Unde Dominus : « Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei : quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite »⁵³. Et B. Petrus de potestatibus : « Subditi estote dominis vestris, non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis »⁵⁴. Et item : « Sit pastor potens in doctrina sua »⁵⁵. Et item : « Obedite praepositis vestris, et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi pro animabus vestris rationem reddituri, ut cum gaudio hoc faciant et non gementes »⁵⁶. Item : « Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei : quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem. Quia qui altario servit, de altario participet. Et si vobis spiritualia seminamus, non magnum est, si carnalia vestra metamus »⁵⁷. Et item ad Timotheum : « Tu autem permane in his omnibus quae didicisti, et credita sunt tibi : quia ab infanzia sacras litteras didicisti, quae te possunt instruere ad salutem »⁵⁸.

In quinto capitulo convincimus et iudicamus istos haereticos esse, novi Testamenti autoritatibus : quia nolunt confiteri, quod vir et mulier possint salvari, si carnaliter misceantur. Qui quidem palam praedicare soliti sunt, quod vir et mulier salvari non poterant, nisi carnaliter convenirent. Laudant enim et approbant foecunditatem pecu-

⁴⁷ Tt I, 5.

⁴⁸ I Tm 5, 17.

⁴⁹ I Tm 5, 19.

⁵⁰ Ph I, I.

⁵¹ 2 Tm 4, 2.

⁵² Mt 28, 20.

⁵³ Mt 23, 2-3.

⁵⁴ I P 2, 13.

⁵⁵ Tt I, 9.

⁵⁶ He 13, 17.

⁵⁷ I Co 9, 13.

⁵⁸ 2 Tm 3, 14-15.

dum : et damnant et improbant foecunditatem hominum, et amant sterilitatem mulierum. Sicut scriptura narrat : « Beatae steriles, et ventres qui non genuerunt », etc⁵⁹. Et hoc quidem praedicant, ut innumerabilis substantiae rarus inveniatur dominus, et quae facta est creatura ad usum et servitium hominum, careat possessore, habitatore, rectore : volentes omnes esse sicut ipsi sunt. Juxta quod ait B. Paulus : « Volo omnes esse sicut ego sum »⁶⁰. Et sic virginitatem videntur praedicare, ut sint omnes virgines, sicut fuit Christus et Maria virgo. Et Dominus ipse dixit : « Crescite et multiplicamini, et replete terram »⁶¹. Videntur enim nuptias detrahere, et eas damnare, quas quidem dominus Jesus sua et Mariae matris suae, et discipulorum praesentia dedicavit, et aquae in vinum versae miraculo illustravit⁶². Dicit etiam in Evangelio : « Quod Deus conjunxit, homo non separet »⁶³. Et non nisi causa fornicationis liceat viro uxorem dimittere. Item B. Paulus : « Qui matrimonio jugit virginem suam, benefacit »⁶⁴. Et item : « Si nubat virgo, non peccat »⁶⁵. Et item : « Mulier alligata est legi, quanto tempore vivit vir ejus, nec habet potestatem sui corporis, sed vir. Similiter et de viro »⁶⁶. Et item : « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu, ut vacetis orationi. Postea revertimini in idipsum, ne tentet vos Satanas »⁶⁷. Item : « Volo juniores nubere, filios procreare, matres familias esse »⁶⁸. Et item : « Non ego dico, sed Dominus ». Et item : « Salvabitur mulier per natorum generationem »⁶⁹. Si esset peccatum filios procreare, quare diceret Dominus, cur diceret apostolus bonum esse ? et quare diceret revertimini, et volo ? Numquid vult Deus, numquid vult apostolus, ut fiat peccatum ? Credimus itaque quod vir et uxor salvantur, licet carnaliter misceantur.

In sexto capitulo convincimus istos et judicamus haereticos esse, et ab unitate ecclesia praecisos, novi Testamenti autoritatibus. Dicimus enim, quia minsiterium ac potestatem ligandi atque sovendi Petro sanctissimo tradidit Dominus, dicens : « Quod-

⁵⁹ Lc 23, 29.

⁶⁰ I Co 7, 7.

⁶¹ Gn I, 28.

⁶² Cf. Jn 2, 2-4.

⁶³ Mt 19, 6.

⁶⁴ I Co 7, 28.

⁶⁵ I Co 7, 28.

⁶⁶ I Co 7, 3-4.

⁶⁷ I Co 7, 5.

⁶⁸ I Tm 5, 1-2.

⁶⁹ I Tm 2, 15.

cumque ligaveris », etc⁷⁰. Et B. Jacobus : « Infirmatur quis in vobis ? inducat presbyteros ecclesiae »⁷¹. Et item : « Ecce ego mitte ad vos sapientes et scribas »⁷². Et sicut ait in evangelio Dominus : « Non omnes capiunt verbum istud »⁷³. Praeterea dicimus, quod stantes deberent de evangelio respondere et disputare, cum omnes Christiani stent, quando evangelium recitatur. Et si tunc stamus, cum legitur : multo fortius, cum exponitur. Nec debuissent locum tenere sedendi, postquam elegerant locum standi. Multas etiam habemus authoritates, quibus colligitur manifeste, quod stare debeat quis, cum evangelium adnunciat : ut est illud : Stetit Jesus in loco campestri. Et item: « Stabat Jesus et clamabat dicens : Medius vestrum stetit, quem vos nescitis »⁷⁴. Et item post resurrectionem apostolos confirmans et praedicans, stetit. Unde dicitur : « Stetit Jesus in medio discipulorum suorum, et dixit, pax vobis »⁷⁵. Ipsi autem non obtinent locum judicantis, sed respondentis. Dominus enim sedere debuit, cui a patre omne iudicium datum est. Ipsi vero non iudicant, sed iudicantur; nec eis est in ecclesia ministerium concessum praedicandi. Isti autem haeretici tales sunt, quales doctor sanctae ecclesiae futuros esse praenunciat dicens : « Mali homines et seductores proficient in pejus, errantes et in errorem mittentes. Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed a veritate auditum avertent, ad fabulas autem convertentur »⁷⁶. Item : « Quidam aberrantes, aversi sunt in vaniloquium, volentes esse legis doctores, non intelligentes quae loquuntur, neque de quibus affirmant »⁷⁷. Istorum vero inobedientiam punire deberent ecclesiae praelati atque corrigere coram omnibus. Unde S. Paulus : « Peccantes coram omnibus arguantur, ut ceteri corrigantur »⁷⁸. Item B. Paulus ad praelatos : « Habentes in promptu ulcisci omnem inobedientiam »⁷⁹. Et : « Eos qui contradicunt potentes argue »⁸⁰. Et item : « Argue, obsecra, increpa, in omni imperio »⁸¹. Et item : « Tradidi huiusmodi Satanae in inte-

⁷⁰ Mt 16, 19.

⁷¹ Jc 5,13-14

⁷² Mt 23,34.

⁷³ Mt 16, 11.

⁷⁴ Jn 7, 36.

⁷⁵ Jn 20, 19.

⁷⁶ 2 Tm 3, 2-3.

⁷⁷ I Tm 1,7.

⁷⁸ I Tm 5, 20.

⁷⁹ I Co 10, 2.

⁸⁰ Tt 1, 9.

⁸¹ Tt, 1, 15.

ritum carnis, ut Spiritus sit salvus in iudicii diem »⁸². Itemque : « Judicavi eum qui hujusmodi est »⁸³. Itemque : « Qui aliud vobis adnunciaverit, anathema sit »⁸⁴.

Responderunt haeretici, quia episcopus qui dederat sententiam erat haereticus, et non ipsi : et quod erat inimicus eorum, atque erat lupus rapax, et hypocrita, et inimicus Dei, ac non bene iudicaverat. Et noluerant respondere de fide sua, quia cavebant se ab eo, sicut eis praeceperat Dominus in evangelio. Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus sunt lupi rapaces. Et quod ipse erat persecutor eorum fraudulentus, et parati erant ostendere per evangelia atque epistolas quod non erat bonus pastor, neque ipse, neque ceteri episcopi vel presbyteri, sed potius mercenarii. Respondit episcopus, quod sententia in eos de jure erat dictata, et paratus erat probare in curia domini Alexandri papae catholici, et in curia Ludovici regis Franciae, et in curia Raymundi comitis Tolosani, vel uxoris eius, quae erat praesens, vel in curia praesentis Trencavelli, quod recte fuerat iudicatum, et quod isti manifeste essent haeretici, et de haeresi notati. Atque promisit se eos accusare de haeresi in omni curia catholica, et se subiturum iudicii discrimen.

Videntes vero se esse convictos atque confusos, converterunt se ad omnem populum dicentes : Audite, o boni viri, fidem nostram, quam confitemur, nunc confitemur autem propter dilectionem et gratiam vestri, Respondit episcopus praedictus : Vos non dicitis, quod propter gratiam Domini dicatis : atque dicitis, propter gratiam populi. Et illi inquit : Nos credimus unum Deum vivum et verum, trinumque atque unum, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum : filiumque Dei carnem suscepisse, baptizatum fuisse in Jordane, ieiunasse in deserto, praedicasse salutem nostram, passum, mortuum, atque sepultum, ad inferos descendisse, resurrexisse tertia die, ad coelos ascendisse, Spiritum paraclitum in die Pentecostes discipulis misisse, venturum in die iudicii ad iudicandos vivos et mortuos, omnesque resurrecturos. Cognoscimus etiam, quia quod corde credimus, ore debemus confiteri. Credimus quia non salvatur qui non manducat corpus Christi : et quod non consecratur nisi in ecclesia, atque etiam nisi a sacerdote sive bono, sive malo, nec melius fieri per bonum, quam per malum. Credimus etiam quod non salvatur quis, nisi per baptismum, et parvulos salvari per baptisma. Credimus etiam, quod vir et mulier salvantur, licet carnaliter misceantur. Et quod poenitentiam debeat unusquisque accipere ore et corde, atque a

⁸² I Co 5, 5.

⁸³ I Co 5,13.

⁸⁴ Fin du recueil d'Autorités.

sacerdote & in ecclesia baptizari. Et quidem si quid in ecclesia amplius posset ostendi per evangelia vel epistolas, illud crederent et confiterentur.

Interrogavit etiam eos episcopus praedictus, si jurarent, se tenere fidem istam et credere. Et si quid amplius debeant confiteri, quod male senserant atque praedicaverant an non? Respondentes dixerunt, quod nullo modo jurarent, quia contra evangelium facerent, et epistolas. Contra eos vero inductae sunt novi Testamenti auctoritates a praedictis catholicis personis. Auditis itaque utrimque auctoritatibus, surgens praedictus episcopus iudicavit sic.

Ego Gaucelinus episcopus Lodovensis, iussu & mandato Albiensi episcopi, adessorumque eius, iudico et per sententiam dico, quod male sentiunt haeretici isti de iureiurando, et debent iurare, si rescipiscere volunt, praestandumque est iusiurandum ubi fides periclitatur. Et quia infames sunt, et de haeresi notati, debent purgare suam innocentiam, et redeuntes ad ecclesiae unitatem, fidem suam debent iureiurando adstruere, sicut tenet et credit ecclesia catholica: ne infirmi qui sunt in ecclesia corrumpantur, et ne oves morbidae universum gregem contaminent. Nec est contra evangelium vel epistolas Jacobi. Quod enim dicitur in evangelio: « Sit sermo vester, est est, non non, neque iurabitis per coelum, neque per terram », etc⁸⁵, non prohibetur iurare per Deum, sed per creaturas. Gentes enim colebant creaturas: et si fuisset licitum iurare per creaturas, reverentia et honor, qui soli Deo debetur, creaturis exhiberetur, et sic idola et creaturae velut Deus adorarentur. Legitur enim in Apocalypsi, quod « Angelus levavit manum suam in coelum, qui iuravit per viventem in saecula saeculorum »⁸⁶. Et B. Paulus ad Hebraeos inquit: « Quoniam Deus neminem habuit, per quem iuraret maiorem, iuravit, inquit, per semetipsum. Homines enim per maiorem sui iurant, que omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum. In quibus abundantius volens ostendere Deus pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum »⁸⁷. Iuravit Deus dicens: « Iuravi per memetipsum »⁸⁸. Et item: « Iuravit Dominus, que non poenitebit eum »⁸⁹. Apostolus etiam frequenter iuravit per Deum sic: « Testis est mihi Deus »⁹⁰. Itemque, Testor Deum⁹¹. Si itaque

⁸⁵ Mt 5, 37.

⁸⁶ Ap 10, 5.

⁸⁷ He 6, 13 et 16.

⁸⁸ Gn 22, 16.

⁸⁹ Ps 109, 4.

⁹⁰ Ph 2, 19.

⁹¹ 1 Tm 5, 5.

iuravit Dominus, iuravit Angelus, iuravit Apostolus : quare non recte iuratur, ubi maxime fides periclitatur ? Vel illud quod dicitur in evangelio, et in epistola B. Jacobi, consilium est, non praeceptum, quia si non iuraretur, non deberetur. Et quod amplius est, a malo est. Id est, de infirmitate non credentis, non de infirmitate iurantis. Vel secundum primam expositionem, a malo est, id est ex peccato vel diabolo, quia suadet iurare per creaturas. Videntes itaque quod super hoc erant convicti, dixerunt quod episcopus Albiensis fecerat eis pactum quod non cogeret eos iurare. Quod ipse episcopus Albiensis negavit.

Surgens itaque episcopus Albiensis dixit : Sententiam, quam nunc protulit Gaudelinus episcopus Lodovensis, ego confirmo & laudo, atque meo iussu data est, et commoneo milites de Lumbers, quatinus non manu teneant eos per finitionem, quam fecerunt in manu mea.

Ego Castrensis abbas electus iudex hanc sententiam laudo, et assensu meo data est ita :

Ego Ardulensis abbas electus iudex hanc sententiam laudo, et assensu meo sic data est.

Ego Arnaldus Debe⁹² electus iudex similiter hanc sententiam laudo, et meo assensu sic data est.

Ego Candiliensis abbas electus iudex sententiam hanc laudo.

Ego Pontius de Arfax Narbonensis archiepiscopus, hanc sententiam ratam habeo, atque istos haereticos esse scio, et eorum sententiam improbo.

Ego Arnaldus Nemausensis pontifex similiter laudo hanc sententiam.

Ego G ...Tolosanus episcopus⁹³ similiter laudo et affirmo hanc sententiam.

Ego G...Agathensis praesul similiter facio, et excommunico eos, atque eiicio eos de Divino officio sanctae matris ecclesiae, et omnes illos qui istos fraudatores Christianorum audierint, aut manutenerint : sint cum illis in aeterna damnatione, donec ad satisfactionem veniant.

⁹² En marge : de Be. Au début de l'acte figure Arnaldo Bebeno. La copie de DOAT, vol. 2I; f° 2r°, transcrit A. Hebeno et à la fin, dans les souscriptions, f° 19r° : *Ego de Hebeno Arnaldus*.

⁹³ En marge : Gozelinus.

Ego Raimundus abbas B. Pontii similiter.

Ego Enricus abbas Galiacensis similiter.

Ego abbas Fontis frigidi similiter.

Ego M...Tolosensis praepositus similiter.

Ego Gil...abbas & praepositus similiter.

Ego R...archidiaconus Agathensis similiter.

Ego Guido prior de Montepessulano similiter.

Et ego P...Sendracensis abbas similiter.

Et ego magister Blancus similiter.

Et ego Bego de Verreiras similiter.

Et ego Trencavellus vicecomes in nostra praesentia, sicut iudicatum est, laudo & affirmo similiter.

Et ego Constantia soror regis Franciae, uxorque comitis Raimundi Tolosani, similiter.

Et ego Sicardus Vicecomes Lauracensis⁹⁴ similiter.

Et ego Isarnus de Dornia similiter laudo et affirmo hanc sententiam cum omnibus istis antedictis, in praesentia populorum castrorum, scilicet de Lumbers et Albi, aliorumque multorum populorum qui hanc sententiam laudare atque iudicare audiunt.

⁹⁴ En marge : LantrocensIs Correction de M. BOUQUET, *RHF*, Paris, 1877, vol. 14, p. 430. La copie du Fonds DOAT, f° 20v° transcrit : *Sicardus vicecomis Lauracensis*.

Normas de Edición

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 381-383

* El *Krimenaren Historia Zentroa-Centro de Historia del Crimen de Durango* cuenta con una revista científica: *Clio & Crimen*.

* Su objetivo es servir de vehículo para la difusión de los resultados de las investigaciones en el campo de la Historia del Crimen; para comparar los resultados obtenidos por los investigadores de los distintos ámbitos regionales y nacionales; y para difundir las investigaciones financiadas anualmente gracias a las becas concedidas por el *KHZ-CHC* de Durango. Además incluye un apartado documental, donde se recogen las transcripciones de documentación enviada por los que así lo deseen.

* La periodicidad de *Clio & Crimen* es anual.

* *Clio & Crimen* es de carácter internacional. Idiomas admitidos: euskera, español, inglés y francés.

* *Clio & Crimen* admite textos inéditos, pero también los ya editados en otras publicaciones, y ello atendiendo a los siguientes argumentos: por resultar clásicos no superados, por haber abierto líneas de investigación novedosas o por ser de difícil localización y consulta.

* *Clio & Crimen* cuenta con su correspondiente ISSN y Depósito Legal.

Los envíos de originales deberán atender las siguientes normas:

- a) Enviar un archivo en formato RTF a la dirección de e-mail:
khz@durango-udala.net
- b) En una hoja de portada se hará constar:
 - nombre del autor o autores
 - datos personales (domicilio particular y/o profesional, universidad o centro de investigación, teléfono y e-mail)
 - fecha de finalización del trabajo
 - título del artículo en español, inglés y francés
 - resumen del artículo, que no excederá las 80 palabras, en español, inglés y francés
 - y las palabras-clave (no más de cinco) ordenadas en función de su importancia y en español, inglés y francés
- c) El tipo de letra para el texto será: times new roman I2.
- d) Si fuera necesario dividir el texto en epígrafes, se numerarán con números arábigos. El título del epígrafe irá en negrita y minúsculas (I. Introducción / 2. Continuación / 3. Conclusión). En caso de que fueran necesario más subdivisiones, se numerarán de forma correlativa y los títulos se escribirán en cursiva y minúsculas (I.I. Primer punto / I.2. Segundo punto / ...).
- e) Las citas irán entrecomilladas («...»), en cursiva e integradas dentro del texto, siempre y cuando no pasen de tres líneas. Para citas más extensas se recurrirá a un párrafo aparte, sangrado y con un cuerpo de letra menor (times new roman I0).
- f) Las notas se numerarán con números arábigos de forma correlativa.
- g) El material gráfico (tablas, gráficos, grabados o imágenes) irá al final del trabajo, poniendo tan sólo en el texto vid. tabla I (números consecutivos), vid. gráfico I (números consecutivos), vid. grabado o imagen I (números consecutivos).
- h) La bibliografía empleada también irá al final del trabajo.
- i) La bibliografía a citar seguirá las siguientes normas:

Libro: MADERO, Marta: *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Taurus, Madrid, 1992.

Capítulo de libro: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos. Delincuentes perseguidos por la Hermandad», *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Artículo de revista: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIV^e siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371.

Los envíos de trabajos ya publicados deberán atender las siguientes normas:

a) Las mismas que para los artículos originales

b) Añadir el lugar de publicación anterior:

-título de la revista

-número y año de la revista

-número de páginas

-entidad patrocinadora de la revista y su dirección

Edizio Arauak

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 384-386

* Durangoko *Krimenaren Historia Zentroak* zientzia aldizkari bat du: *Clio & Crimen*.

* Helburua hauxe: Krimenaren Historiaren esparruko ikerketen emaitzak plazaratzea, esparru ezberdineko ikerlarien lanak konparatzeko, eta *Durangoko Krimenaren Historia Zentroak* urtero emandako ikerketa-beken lanak argitaratzea. Honez gain, bidalitako dokumentazioaren transkripzioak biltzen dituen atal dokumental bat ere badu.

* *Clio & Crimen* urtekaria da.

* *Clio & Crimen* nazioarteko aldizkaria da. Onartzen diren hizkuntzak: euskara, espainola, ingelesa eta frantsesa.

* *Clio & Crimen* aldizkarian bi eratako testuak onartzen dira: argitaragabeak eta beste publikazio batzuetan argitaratuak. Azken hauen kasuan, kontuan izango dira ondorengo irizpideak: hobetu gabeko klasikoak izatea, ikerketa-linea berriak ireki dituztenak izatea edo testu eskuragaitzak izatea.

* *Clio & Crimen* aldizkariak dagokion ISSN eta Lege Gordailua du.

Kontuan hartu beharreko arauak orijinalak bidaltzerakoan:

a) Artxiboan RTF formatuan bidaliko da helbide honetara:

khz@durango-udala.net

b) Hasierako orrian honakoa agertuko da:

-Egilearen edo egileen izenak.

-Datu pertsonalak (etxeko edo laneko helbidea, Unibertsitate edo Ikerketa Zentroaren izena, telefonoa eta e-maila)

-Lanaren hasiera-data

-Artikuluaren izenburua espainolez, ingelesez eta frantsesez.

-Artikuluaren laburpena, gehienez ere 80 hitz, espainolez, ingelesez eta frantsesez eta hitz-gakoak (5 baino gutxiago) garrantziaren arabera ordenatuak espainolez, ingelesez eta frantsesez

c) Testuaren letra tipoa hauxe: times new roman 12.

d) Testua epigrafeetan banatu behar izanez gero, zenbaki arabiarrek erabiliko dira. Epigrafearen izenburua beltzez eta minuskulaz joango da (1. Sarrera / 2. Jarraipena / 3. Ondorioa). Azpiatal gehiago behar izanez gero, era korrelatiboan zenbatuko dira eta izenburuak kurtsibaz eta minuskulan joango dira (1.1. Lehen puntua / 1.2. Bigarren puntua / ...).

e) Aipamenak hiru lerrotik beherakoak badira gako artean («...»), kurtsiban eta testu barruan joango dira. Aipamenak luzeagoak badira, atal aparteko baten joango dira, koskarekin eta letra tipo txikiagoarekin (times new roman 10).

f) Oharrak zenbatzerako zenbaki arabiarrek erabiliko eta era korrelatiboan dira.

g) Material grafikoa (taulak, grafikoak, grabatuak edo irudiak) lanaren azken partean joango dira. Testuan, honakoa baino ez da jarriko: vid taula I (zenbaki kontsekutiboak), vid. grafiko I (zenbaki kontsekutiboak), vid. grabatu edo irudi I (zenbaki kontsekutiboak).

h) Bibliografia ere lanaren amaieran joango da.

i) Aipatuko den bibliografiak arau hauek jarraituko ditu:

Liburua: MADERO, Marta: *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Taurus, Madrid, 1992.

Liburuaren kapitulua: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalidad en época de los Reyes Católicos. Delincuentes perseguidos por la Hermandad», *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Aldizkariaren artikulua: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIV^e siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n^o 92 (1980), pp. 325-371.

**Lan argitaratuak bidaltzerako
orduan jarraitu beharreko arauak:**

- a) Artikulu orijinalen arau berberak
- b) Gehitu zein argitalpenetan argitaratua izan den:

- Aldizkariaren izenburua
- aldizkariaren zenbakia eta urtea
- orrialde kopurua
- aldizkaria babesten duen erakundea eta beronen helbidea

Procédure d'Édition

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 387-389

* Le *Krimenaren Historia Zentroa-Centre d'Histoire du Crime de Durango* dispose d'une revue scientifique: *Clio & Crimen*.

* Son objectif est de diffuser les résultats des recherches dans le champ de l'Histoire du Crime; de comparer les résultats obtenus par les chercheurs des différents territoires régionaux et nationaux; et de divulguer les recherches financées annuellement par les bourses accordées par le *KHZ-CHC de Durango*. Elle comprend en plus une section documentaire, où se recueillent les transcriptions de documentation envoyée par les collaborateurs.

* La périodicité de *Clio & Crimen* est annuel.

* *Clio & Crimen* est de caractère international. Langues admises: basque, espagnol, anglais et français.

* *Clio & Crimen* admet des textes inédits, mais aussi les déjà parus dans d'autres publications, et cela s'attendant aux arguments suivants: pour leur caractère classique, pour avoir ouvert de nouvelles lignes de recherche ou pour être difficiles à localiser et à consulter.

* *Clio & Crimen* dispose de son propre ISSN et Dépôt Légal.

Les envois des originaux devront répondre aux exigences suivantes:

a) Envoyer un archive en format RTF à l'adresse électronique: khz@durango-udala.net

b) Dans une page de titre figurera:

- nom de l'auteur ou auteurs
- coordonnées (domicile particulier et/ou professionnel, université ou centre de recherche, téléphone et e-mail)
- date de finalisation du travail
- titre de l'article en espagnol, anglais et français
- résumé de l'article, qui n'excédera pas les 80 mots, en espagnol, anglais et français
- et les mots-clés (pas plus de cinq) ordonnés en fonction de leur importance en espagnol, anglais et français

c) Le caractère du texte sera: times new roman I2.

d) Si nécessaire diviser le texte en épigraphes qui seront énumérés avec des chiffres arabes. Le titre de l'épigraphe sera en caractère gras et minuscule (I. Introduction / 2. Développement / 3. Conclusion). Si plus de subdivisions étaient nécessaires, numérer de forme correlative et écrire les titres en italique et minuscule (I.I. Premier point / I.2. deuxième point / ...).

e) Les citations seront écrites entre-guillemets («...»), en italique et intégrées dans le texte, pourvu qu'elles ne dépassent pas trois lignes. Pour les citations plus longues, on aura recours à un autre paragraphe, composé en alinéa et avec un caractère plus petit (times new roman I0).

f) Les notes seront énumérées avec des numéros arabes de forme correlative.

g) Le matériel graphique (tableaux, graphiques, gravures ou images) sera adjoint à la fin du travail, signalant dans le texte vid. tabla I (numéros consécutifs), vid. graphique I (numéros consécutifs), vid. gravure ou image I (numéros consécutifs).

h) La bibliographie employée aussi sera adjointe à la fin du travail.

i) La bibliographie sera rédigée de la forme suivante:

Livre: MADERO, Marta: *Mains violentes, paroles interdites. L'injure en Castille-Léon (XIII-XVèmes siècles)*. Taurus, Madrid, 1992.

Chapitre du livre: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminalité à l'époque des Rois Catholiques. Délinquants poursuivis par la Hermandad», *Études d'Histoire Médiévale. Hommage à Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, p. 411-424.

Article de revue: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIV^e siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Mélanges de l'École Française de Rome*, n° 92 (1980), p. 325-371.

**Les envois des travaux déjà publiés
devront s'effectuer selon les normes suivantes:**

- a) Les mêmes que pour les articles originaux
- b) Et ajouter le lieu de publication antérieure:

- titre de la revue
- numéro et année de la revue
- numéro de pages
- entité protectrice de la revue et son adresse

Procedure of Edition

Clio & Crimen: n° I (2004), pp. 390-392

* *The Durango Centre for the History of Crime* has a scientific magazine, *Clio & Crime*.

* Its aim is to serve as a vehicle of information regarding results of research on the History of Crime: to compare results obtained by researchers from different regional and national ambits and to provide information on research financed annually through grants from the *Durango Centre for the History of Crime*. It has, moreover, a section for records wherein transcriptions of documents, etc. sent by those who wish, are kept.

* *Clio & Crime* is annual.

* *Clio & Crime* is international and multilingual (Basque, Spanish, English and French).

* *Clio & Crime* accept unpublished texts, but also those already published in other publications, whenever they: are little-known classics, have opened novel lines of research, or are difficult to locate or consult.

* *Clio & Crime* has its own ISSN and copyright.

Submission of the originals must adhere to the following norms:

a) Send an RTF format archive to the e-mail address: khz@durango-udala.net

b) On the cover page the following must appear:

-name(s) of author(s)

-personal data (private and/or professional address, university or research centre, telephone and e-mail)

date of termination of project

title of article in Spanish, English and French

abstract of article which must not exceed 80 words, in Spanish, English and French

and key words (no more than five) in order of their importance in Spanish, English and French

c) The font for texts will be: times new roman 12.

d) If it is necessary to divide the text into epigraphs, the enumeration is to be in Arabic numerals and the epigraph title in bold type and low case (1. Introduction / 2. Continuation / 3. Conclusion). If further subdivisions are needed, the enumeration is to be correlative and the titles in italics and in low case (I.1. First point / I.2. Second point / ...).

e) Quotes are to go in speech marks («...»), in italics and integrated into the text, whenever they do not take up more than three lines. For longer quotes, a separate paragraph is needed, indented and with a body that has a smaller font (times new roman 10).

f) Notes are enumerated with Arabic numerals in a correlative manner.

g) Graphics (tables, graphs, prints or images) are to go at the end of the project, only inserting in the text: vid. table I (consecutive numbers), vid. graphic I (consecutive numbers), vid. print or image I (consecutive numbers).

h) The bibliography employed will also go at the end of the work.

i) The bibliography quoted is to follow these norms:

Book: MADERO, Marta: *Violent bands, hidden words. Calumny in Castille and Leon (XIII-XV centuries)*. Taurus, Madrid, 1992.

Chapter of book: SÁNCHEZ BENITO, José M^a: «Criminality in the age of the Catholic Monarchs. Delinquents persecuted by the Brotherhood», *Studies of Medieval History. Homage to Luis Suárez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 411-424.

Magazine article: CHIFFOLEAU, Jacques: «La violence au quotidien, Avignon au XIV^e siècle d'après les registres de la cour temporelle», *Melanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 92 (1980), pp. 325-371..

*** Submission of already-published works
must adhere to the following norms:**

- a) The same as for original articles
- b) In addition, the place of the previous publication:
 - title of the magazine
 - number and year of the magazine
 - number of pages
 - sponsoring body of the magazine and their address

KRIMENAREN
HISTORIA
ZENTROA
DVRANGOKO ARTE ETA HISTORIA MVSEOA



CENTRO de
HISTORIA
del CRIMEN
MVSEO DE ARTE E HISTORIA DE DVRANGO