



HISTORIA DEL CRISTIANISMO

II. EL MUNDO MEDIEVAL

Emilio Mitre Fernández
coordinador

EDITORIAL TROTTA
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Historia del cristianismo
II. El mundo medieval

Emilio Mitre Fernández
coordinador

E D I T O R I A L T R O T T A
U N I V E R S I D A D D E G R A N A D A

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Dirección General del Libro,
Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición: 2004
Segunda edición: 2006

© Editorial Trotta, S.A., 2004, 2006
Ferroz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Universidad de Granada, 2004, 2006

© Emilio Mitre Fernández, 2004

© De los autores, para sus colaboraciones, 2004

ISBN: 84-8164-632-6 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-715-2 (Volumen II)
Depósito Legal: M-38.825-2006

Impresión
Tecnología Gráfica, S.L.

CONTENIDO

Introducción: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	9
I. Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	15
II. Emperadores, papas, patriarcas y misioneros hasta finales del siglo IX: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	55
III. Sociedad y cultura cristianas en el Occidente altomedieval: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	97
IV. La Europa del siglo X y el mito del año mil: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	141
V. El Pontificado, de la reforma a la <i>plenitudo potestatis</i> : <i>Esther González Crespo</i>	183
VI. La cristiandad más allá de Occidente: <i>Esther González Crespo</i>	223
VII. El orden social cristiano entre los siglos XI y XIII: imágenes, realidades y fronteras: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	263
VIII. Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfección y salvación: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	303
IX. Cristianismo y vida intelectual en la plenitud del Medievo: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	337
X. Movimientos heréticos y conflictos populares en el pleno Medievo: <i>Martín Alvira Cabrer</i>	385
XI. Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del Medievo: <i>Antonio Linage Conde</i>	439
XII. El Pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	521
XIII. Innovación intelectual: de la Escolástica al Humanismo: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	575

XIV. Nuevos horizontes espirituales: demandas de reforma y respuestas heterodoxas: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	631
XV. Las iglesias de Oriente ante la presión otomana: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	687
<i>Bibliografía general</i>	733
<i>Índice de nombres</i>	741
<i>Colaboradores</i>	761
<i>Índice general</i>	763

INTRODUCCIÓN

Emilio Mitre Fernández

La visión más tradicional sitúa el arranque de la Edad Media en el 476, fecha del hundimiento del Imperio romano en Occidente. Un hundimiento que, según afirmación difundida por Gibbon, suponía el triunfo de la barbarie y la religión. Los tres siglos que suceden a este evento han resultado campo de trabajo tanto de los expertos en historia antigua como de los estudiosos del Medievo. En su momento, L. Génicot consideró estos años como una etapa confusa, en la que se fueron salvando los materiales de la civilización antigua y en la que la Iglesia (vieja querencia de historiadores doblados en cierto modo en apologistas) fue conquistando a los individuos y la vida social.

Otra acotación cronológica cuya legitimidad tampoco carece de argumentos de peso sitúa en el siglo VIII el inicio de esa época a la que vamos a dedicar nuestra atención en el presente volumen. En nuestros días A. Vauchez, uno de los grandes expertos en la materia, ha distinguido entre lo que es la «adhesión formal a un cuerpo de doctrina» y lo que es la «impregnación por parte de los individuos y de las sociedades de las creencias religiosas que profesan». En tal caso, el cristianismo (si se excluye la cuenca del Mediterráneo) sólo llegaría a triunfar en el conjunto del continente europeo a partir del 700. Los carolingios, cuya escalada al poder se inicia en torno a esta fecha, hablarían de *Dilatatio regni* o *Dilatatio Christianitatis* para definir un proceso que era tanto político como religioso. A la implantación puramente oficial de la religión (a través del *exemplum regis*, del

modelo de los reyes) había de suceder una paciente penetración ética. Raul Manselli ha hablado de un diálogo entre los dirigentes religiosos y la masa popular que habrá de llegar como poco hasta el año 1000.

En el siglo VIII además se conformarán de manera casi definitiva las dos grandes tradiciones cristianas: la griega y la latina. Circunstancias de diversa índole contarán en ese proceso. Serán, por supuesto, de orden estrictamente cultural: es ya un lugar común hablar de una literatura greco-cristiana y de una literatura latino-cristiana; de unos Padres griegos y unos Padres latinos con sus peculiares características. Las diferencias de orden político y jurídico entre Roma y Constantinopla (la segunda Roma) irán propiciando asimismo un dramático desencuentro fraguado en el Medievo que, desde el catolicismo romano, definimos con un término entre académico y peyorativo: cisma de Oriente. Tampoco carecerá de relevancia en la configuración de esas dos cristiandades el impacto producido por la aparición del islam, potencia espiritual dominante en el Mediodía del Mediterráneo desde el siglo VII.

Esta irrupción será decisiva para que las sedes de Roma y Constantinopla —una vez caídas en manos musulmanas otras de la entidad de Cartago, Alejandría o Antioquía— se erijan en los indiscutidos centros de poder religioso del cristianismo en Occidente y Oriente. Como escribió Charles Diehl hace casi un siglo, los *basileus* y patriarcas bizantinos desempeñaron entre los eslavos de la Europa oriental un papel similar al desarrollado por los papas de cara a los germanos de la Europa occidental y nórdica.

Desde el siglo VIII hasta el XII, afirma J. Paul, puede hablarse —al menos para Occidente— de una cierta unidad en lo que a Iglesia y vida cultural se refiere en cuanto el estamento eclesiástico se presenta como el único sector culto de la sociedad. Son los *litterati* por excelencia, distintos y distantes de los laicos, calificados genéricamente de *illitterati*. Los cambios que desde el siglo XII se vayan produciendo (el llamado *Renacimiento del siglo XII*) serán la expresión de un Occidente abierto a influencias culturales exteriores y a experiencias religiosas que, desde finales de la centuria, provocarán serios recelos en los poderes rectores de la Iglesia. El siglo XIII será el de las universidades, una de las grandes creacio-

nes del espíritu europeo, pero también el de la represión de la disidencia y el del *Syllabus* de 1277. Un documento éste que suponría un frenazo a la libre especulación y abriría un foso entre fe y razón, dos fuerzas que algunos maestros de la Escolástica consideraban que podían estar razonablemente hermanadas.

Hablamos de crisis de la baja Edad Media, centrada en los siglos XIV y XV, para definir un proceso de depresión en todos los campos —crisis «sistémica» en expresión de Guy Bois— que, por supuesto, afectó también a la vida religiosa. Su expresión más llamativa fue ese «gran cisma de Occidente» que san Vicente Ferrer describió en términos apocalípticos. No fue, sin embargo, su única manifestación. Seguiremos preguntándonos hasta qué punto la ruptura protestante fue la salida inevitable de una situación de inquietud espiritual. Una salida evidentemente traumática que expresaría la incapacidad de materializar pacíficamente esa regeneración *in capite et in membris* [en la cabeza y en los miembros] invocada en los círculos más abiertamente renovadores.

Es fácil echar mano de esas invocaciones que los reformadores rupturistas del Quinientos hicieron a Wyclif o Hus como sus guías. Y es fácil recurrir también a esos miedos de la sociedad cristiana que llegan a atenazarla incapacitándola para dar respuestas adecuadas a sus problemas. Unos miedos que podían referirse a la peste, a la guerra o al avance turco en los Balcanes que puso fin en 1453 a ese «hombre enfermo» de Europa que era el Imperio de Constantinopla.

No conviene caer en ciertas tentaciones especialmente cuando la retórica, las recreaciones literarias y el sectarismo pueden convertirse en malos compañeros de la historia. Identificar la Edad Media en su globalidad con una suerte de paréntesis de barbarie entre dos épocas de esplendor (la Antigüedad clásica y el Renacimiento) es remitirnos a eso que J. Heers ha llamado «la impostura de la Edad Media». Incluso presentar los siglos XIV y XV como etapa de decadencia, de clausura de una época o de mera etapa de «transición» hacia otra, es recurrir a viejos tópicos ampliamente cuestionados por los recientes avances de la investigación.

Cuando jugamos con el cristianismo tomado como fundamento de la sociedad medieval y como una de las raíces de nuestra propia civilización estamos entrando sin duda en un terreno

que, especialmente en los últimos tiempos, se presta a la controversia.

Por supuesto, hablar de cristianismo —y en especial el del Medioevo— implica remitirse a algo más que a la mera sucesión de papas por muy decisiva que haya sido la actuación de muchos de ellos. Supone recordar el conjunto de instituciones y dogmas a través de los cuales se aspiró a articular la vida y el pensamiento de una sociedad. Es también profundizar en aquello que denominamos comúnmente *espiritualidad*. Por tal cabría reconocer no sólo la fuerza codificadora de las normas de vida interior de una minoría de privilegiados en lo intelectual o en lo moral, sino también esa dinámica capaz de articular los sentimientos (¿mentalidades?) de la masa de fieles. Es, asimismo, reconocer las inercias del pasado que hacen que en repetidas ocasiones el cristianismo sea un estrato religioso por debajo del cual se vislumbran viejos atavismos a los que oficialmente se define como supersticiones. Y es, por supuesto, valorar los intentos de renovación no siempre bien orientados por sus protagonistas y muchas veces mal entendidos por sus detractores: llamémosles reformas, herejías o disidencias.

Recientemente, en el Preámbulo de la Constitución de la Unión Europea, se ha obviado una referencia expresa al aporte del cristianismo en la formación del «viejo Continente». Esa omisión habrá hecho que crujan en su tumba los huesos de L. Génicot, para quien Iglesia cristiana y civilización europea eran inseparables. Al margen de excesos retóricos o apologéticos, cualquier medievalista es consciente, sin embargo, del valor del cristianismo como fuerza vertebradora de un continente a lo largo de ese casi milenio al que vamos a dedicar nuestra atención. Una fuerza cuya impronta, con mayor o menor fortuna, ha durado hasta nuestros días.

Los agentes de ese proceso fueron los papas y los patriarcas, los religiosos de órdenes monásticas y conventuales, los clérigos diocesanos y parroquiales, los príncipes, la *multitudo inermis vulgi* [masa inerme] en sus distintos niveles sociales, los *litterati* y *homines scholastici* [eruditos]... Todos ellos eran y se consideraban Iglesia, comunidad de fieles cristianos o, como le gustaba decir al reformador John Wyclif con una comprometida expresión, *universitas praedestinatorum* [comunidad de los predeterminados].

Al margen de su comunión o no con las distintas normas del orden establecido... y al margen también de sus grandezas y sus miserias —ni mayores ni menores que las de los protagonistas del próximo pasado siglo XX—, todos ellos ocupan un lugar en la historia de nuestro continente. Algo que nos corresponde asumir, nunca ignorar.

I

ORIENTE Y OCCIDENTE
EN DEFENSA DE LA ORTODOXIA

Emilio Mitre Fernández

Es bien sabido que la rápida expansión del islam a la muerte de Mahoma provocó profundos cambios tanto políticos como espirituales en el mundo mediterráneo. Henri Pirenne, en una obra clásica, sostuvo que sin el islam el Imperio carolingio no se hubiera creado y que, sin Mahoma, Carlomagno hubiera sido un absurdo. Para el ilustre medievalista belga la unidad del Mediterráneo —especialmente la económica— se había mantenido pese a las invasiones germánicas y la consiguiente desaparición del Imperio romano en el Occidente. La verdadera ruptura vendría con la irrupción musulmana, que acabó convirtiendo al *Mare Nostrum* en un foso entre civilizaciones.

Las críticas vertidas a lo largo de los años contra la contundente afirmación de H. Pirenne no han echado por tierra la sustancialidad de una idea: un Mediterráneo bipartito —reinos germanos en la cuenca occidental, Imperio bizantino en la oriental— se convirtió en un espacio tripartito en razón del control ejercido por los seguidores de Mahoma sobre su orilla meridional. El islam fue el tercer aporte a la idea de monoteísmo (el cuarto si consideramos ciertas lucubraciones filosóficas del mundo clásico) que incidió lógicamente en las conciencias tanto de judíos como de cristianos. En el caso de estos últimos lo hizo (es un tema aún sujeto a la polémica) en cuanto se vieron forzados a reflexiones teológicas que, por lo general, convertían la religión musulmana en una suerte de nueva herejía propia de una etapa anticristica que se veía próxima. Pero tuvo un impacto no menor en otro terreno: el Oriente helénico y el Occi-

dente latino-germánico vieron acrecentadas las dificultades de comunicación. Ese distanciamiento repercutiría en las distintas formas —a veces cuestiones de matiz o meros malentendidos pero no por ello carentes de gravedad— de entender ese legado de fe considerado común y definido como ortodoxia. Las polémicas doctrinales entre una y otra cristiandad no sólo no cesaron sino que conocieron un nuevo capítulo.

El fortalecimiento de una Iglesia latina no se haría sólo en confrontación con su vecina de Oriente. Se haría también a través de la pugna con las peculiaridades teológicas desarrolladas en su interior. Ello explica que la «querrela de las imágenes» —un problema esencialmente oriental pero con unas fuertes repercusiones también en el exterior— tenga un no desdeñable impacto en Occidente. Y explica también los anatemas lanzados contra lo que J. E. Martínez Tur ha denominado «herejías menores». Una serie de disidencias de cierto arraigo en una península Ibérica mayoritariamente sometida a la férula política del islam.

1. LA ICONOCLASTIA ANTE LA CULMINACIÓN DE LA ORTODOXIA: UNAS BASES DE PARTIDA

Las querellas teológicas que sacudieron al mundo mediterráneo durante varios siglos afectaron de forma especial a la *pars Orientis* del Imperio, matriz de lo que en el mundo académico conocemos como Imperio bizantino. La penetración más profunda del cristianismo en la cuenca oriental del Mediterráneo y la acentuada proclividad de sus poblaciones al debate doctrinal favorecieron, sin duda, el que las disidencias religiosas tuvieran en ese área una mayor enjundia.

1.1. *Ortodoxia y política conciliar. Un balance de cuatro siglos*

Desde los comienzos de la gran Iglesia, doctrinas que acabaron consideradas por los círculos oficiales como errores dogmáticos sufrieron el rechazo de las grandes figuras que la tradición considera como Padres de la Iglesia; y también la solemne condena en grandes asambleas eclesíásticas consideradas representativas de todo el orbe cristiano. Ellas han creado una tradición: junto a concilios puramente locales hubo otros de entidad superior en razón de su carácter ecuménico.

Los dos primeros concilios a los que se otorga esa consideración (Nicea en el 325 y Constantinopla en el 381) definieron un símbo-

lo de fe llamado niceno o, mejor aún, niceno-constantinopolitano, que hablaba de la consustancialidad de las tres personas de la Trinidad. Ello supuso condenar de forma muy especial la herejía arriana y, en menor grado, a los pneumatómacos negadores de la divinidad del Espíritu. El arrianismo, por su importante impacto social, puede ser considerado, en efecto, como la primera gran herejía en la historia de la Iglesia.

A las querellas trinitarias sucedieron las cristológicas en tanto que resultaba necesario definir la forma en que las dos naturalezas —humana y divina— se habían unido en Cristo. El tercer concilio ecuménico contra los nestorianos (Éfeso, 431) y el cuarto concilio ecuménico contra los monofisitas (Calcedonia, 451) contribuyeron a definir el tema mediante la fórmula de *unión sin confusión* de ambas naturalezas. Las decisiones tomadas en estas cuatro magnas asambleas no fueron objeto de cuestión en los años siguientes: el papa Gregorio Magno hablaría de la autoridad de estos cuatro concilios como similar a la de los cuatro Evangelios canónicos.

A estos primeros cuatro concilios se unieron otros dos que trataron de aclarar ciertos aspectos que pudieran resultar oscuros. Fue el llamado concilio de los Tres Capítulos (II de Constantinopla de 553), promovido por Justiniano para condenar a los teólogos filonestorianos Teodoro de Mileto, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa que no habían sido reprobados en Éfeso. Aunque la legitimidad de este concilio fuera a la postre admitida en Roma, sus decisiones (como poco a nivel formal) fueron objeto de importantes críticas en Occidente. El III concilio de Constantinopla del 680 se convocó para condenar el monotelismo. Se trató de una fórmula oportunista propugnada por el emperador Heraclio y el patriarca Sergio que pretendía atraerse a los monofisitas. Aun defendiendo la existencia de dos naturalezas en Cristo, afirmaba que éste no poseía más que una sola voluntad.

La propuesta monotelita acabó relegada al olvido. No sólo se debió a la condena con la que fue sancionada y a la resistencia que frente a ella opuso Occidente; también se debió a que el monofisismo no estaba muy dispuesto a transacciones y mantuvo con firmeza sus posiciones de Oriente. En algunos casos como el de Egipto llegó a constituir la opción religiosa mayoritaria. Se trataba de una especie de revancha de las provincias contra el centralismo religioso que se quería impulsar desde Constantinopla.

Aun a costa de dolorosas pérdidas, a principios del siglo VIII parecían definidas las reglas del trinitarismo y la cristología que se in-

tegrarían en ese gran legado que definimos como ortodoxia. La cristiandad griega, nucleada en torno al patriarcado de Constantinopla, se erigió en orgullosa definidora y guardiana de la verdadera fe.

Pero, al entrar en la nueva centuria, otra gran disputa sacudiría al Imperio de Oriente: la iconoclastia. En principio, su calado teológico parecía escaso por cuanto sólo muy tangencialmente afectaba a cuestiones de fe. Sin embargo, socialmente provocó en el Imperio de Bizancio una crisis de extraordinarias proporciones que, con diversos altibajos, duró más de un siglo.

1.2. *El culto a las imágenes en la conformación del cristianismo*

Las tendencias espiritualistas más extremas han sido siempre hostiles a cualquier forma de pompa y de manifestación artística como acompañantes del ritual. Especialmente dentro de las religiones monoteístas, la palabra «idolatría» ha constituido la más grave descalificación que puede lanzarse contra otras opciones religiosas. Incluso cuando se ha empleado sin fundamento alguno.

El mundo judío tenía a este respecto las ideas muy claras. El Dios de la Alianza con Israel era el único Dios. El *Éxodo*, el *Levítico* o el *Deuteronomio* declaraban tajantemente que todo culto a otros dioses era idolatría. Éstos pasaban a la condición de «naderías» o «vanidades», según rezan los *Salmos* o *Jeremías*, o de demonios, como exponen los mismos *Deuteronomio*, *Salmos* o *Baruc*.

El mundo cristiano, que heredó una buena parte de los esquemas y actitudes del mosaísmo, se encontró ante un importante reto, ya que su fe se basaba en la encarnación de la segunda Persona de la divinidad, una y trina. Se abría con ello la posibilidad de una memoración plástica. Algunos pasajes escriturarios podían servir de apoyo para la articulación de determinados discursos, según ha recordado J. C. Schmitt. Así, el del *Génesis* al hablar del hombre hecho «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1, 26). Así, el del evangelio de Juan cuando pone en boca de Cristo: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 8). O el de Pablo afirmando que «nosotros somos transformados en la imagen misma del Señor» (2 Cor 3, 18). A partir de la idea de *imago*, precisamente, la cultura medieval legitimaría muchas de sus posiciones en cuanto al culto a las imágenes.

Tanto en Oriente como en Occidente, los posicionamientos no fueron uniformes. Aunque la polémica tenga sus orígenes en el desarrollo de la primera Iglesia, serán determinados autores y situacio-

nes los que marcarán una profunda huella cara al Medievo. Frente a las opiniones altamente intelectualizadas que planteaban abiertas reservas, surgieron voces que abogaban por comportamientos abiertamente pragmáticos.

Ente los autores orientales, son conocidos los recelos hacia las imágenes de Clemente de Alejandría, Orígenes o Eusebio de Cesarea. En Occidente se acostumbra a destacar el papel de Ireneo de Lyon o Tertuliano. La tradición hablaría de un gesto abiertamente iconoclasta en el obispo Epifanio de Salamina (siglo IV), quien, al rasgar un lienzo con la imagen de Cristo, dejó un vivo recuerdo en las poblaciones del Asia Menor. En Armenia, en concreto, la incidencia de los herejes paulicianos, enemigos de cualquier culto eclesiástico, no haría más que añadir leña al fuego. Barnard ha recordado la influencia que el paulicianismo tendría sobre los iconoclastas bizantinos en los momentos más agudos de la crisis.

En el otro extremo del mundo cristiano, y en la Hispania de los inicios del siglo IV, el concilio de Elvira se manifestó de forma tajante. En su canon XXXVI se prescribe que no haya pinturas en las iglesias «para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes».

En los primeros siglos del cristianismo, sin embargo, también se echaron las bases para el asentamiento de actitudes en un sentido contrario. La existencia de figuras en las catacumbas nos habla de una temprana veneración hacia las imágenes de Cristo y los santos. El prototipo de cualquier imagen cristiana, recuerda J. C. Schmitt, lo facilita el retrato de la Virgen atribuido al evangelista Lucas o el *Mandylion* (la Santa Faz) que el mismo Cristo había entregado al rey Abgar de Edesa para animarle a la oración. Occidente daría su réplica con el recuerdo de la Verónica.

En Oriente, Gregorio de Nisa (muerto en el 395) consideraba útil la existencia de imágenes siempre que se las considerara una especie de Biblia para el iletrado y su culto se mantuviera dentro de unos prudentes límites. En Occidente, el papa Gregorio Magno fijó una postura (que había de convertirse en oficial) frente al obispo Sereno de Marsella, quien, por temor a caer en la idolatría, había retirado las imágenes de su diócesis. Las imágenes, sostenía el papa, decoran las iglesias y sirven para recordar a los fieles los hechos sagrados; no deben ser «adoradas» como hacen los paganos con los ídolos, pero sí respetadas. Ese carácter simbólico que los teólogos cristianos daban a las imágenes coincidía, han sugerido algunos autores, con las visiones de otros autores paganos de los siglos II y III

que distinguían entre las estatuas erigidas a sus dioses y los dioses mismos, únicos destinatarios del culto.

Debates entre teólogos e incidentes varios irían creando toda una casuística. El culto supremo o de adoración (*latría*) sólo se tributaba a Dios. El culto a los santos quedaba en un segundo plano (*dulía*, del griego *douleia* = «servicio») y suponía una suerte de veneración. A María, por sus relevantes méritos, se le reconocía un culto especial: el de *hiperdulía*. ¿Y a las imágenes? A ellas —se viene a decir— se les debe un respeto que implica una comunicación del fiel no tanto con la materia sino con aquel que está representado. El obispo chipriota Leoncio de Neápolis expresó bien esta filosofía al decir: «Adoro la cruz en cuanto tiene forma de tal. Si los maderos se separan, puedo echarlos tranquilamente al fuego».

Junto a estas disputas académicas se fue desarrollando en el mundo mediterráneo a lo largo de los siglos VI y VII una fe popular y milagrera en torno a las representaciones de la divinidad y los santos: iconos que descendían del cielo para proteger las ciudades, iconos con poder curativo, figuras milagrosas de Cristo no hechas por mano humana (*akheiropoieta*)... La veneración a las imágenes acabó constituyendo un importante componente de la religiosidad bizantina. La crisis —en el sentido de verdadera guerra— estallaría entrando ya el siglo VIII y de la mano de la dinastía bizantina de los isaurios procedente de las provincias orientales del Imperio. Provincias en las que, de forma significativa, las reservas frente a las imágenes eran más acentuadas.

2. LA PRIMERA FASE DE LA GUERRA DE LAS IMÁGENES

Al margen del mayor o menor grado de puritanismo con el que el problema se afrontara, la disputa entre iconoclastas e iconóduos se vio envenenada por otros factores. El cardenal Baronio (muerto en 1607) habló de la influencia sobre los sectores más renuentes al culto a las imágenes de corrientes filojudías o filoislámicas que hacían de la aniconía una importante señal de identidad. El clero del Asia Menor —se ha sugerido— pudo ver en la retirada de las imágenes de sus iglesias una vía para el acercamiento a las otras dos grandes religiones monoteístas.

Se ha destacado a este respecto cómo en el 723 el califa Yezid II promulgó un edicto exigiendo la supresión de iconos en todas las iglesias de sus dominios. El gobernante islámico, como destacó en su

momento G. Marçais, estaba llevando hasta sus últimos extremos la aversión hacia la figuración humana en el arte, que, hasta ese momento, no había sido ni radical ni generalizada: sólo a partir del 700 iría fraguando entre los musulmanes ese clima de exclusión total de la representación humana en las artes plásticas.

De acuerdo con esta idea, se ha presentado al emperador bizantino León III influido por estas medidas hasta el punto de decidirse a poner en práctica una política similar en su territorio. Una razón por la que sus enemigos le acusarán de filojudío y filoárabe. Sin embargo este problema presentaba bastantes aristas y más de una contradicción. En efecto, León III había promulgado alguna de las escasas medidas antijudías decretadas por gobernantes bizantinos, forzando a los hebreos del Imperio a la conversión. Y, en relación con el mundo islámico, León III se había mostrado como un enérgico gobernante que inauguró su reinado rechazando un ataque árabe (717) delante de las murallas de la misma Constantinopla. Ambas circunstancias, sin embargo, opina Ostrogorsky, no tenían que ser óbice para que el Imperio de Oriente se hiciese receptivo a ciertas influencias culturales de sus oponentes religiosos.

La escalada del gobierno imperial fue en principio bastante lenta. Es cierto que León III, un oriental que había actuado como estratega de los anatolios antes de su ascenso al trono, no desconocía las tendencias iconóforas de ciertas regiones del Imperio, pero las primeras medidas no procedieron de él sino de algunos obispos del Asia Menor como el metropolitano Tomás de Claudiópolis y el obispo Constantino de Nacolea. En visita al patriarca Germán de Constantinopla trataron de atraerle a su partido; una pretensión inútil, aunque, de vuelta a sus sedes, procedieron a retirar de ellas las imágenes.

La primera medida imperial tuvo lugar tras un terremoto acaecido en el 726 y que el *basileus* atribuyó a la cólera divina por permitir la veneración de iconos. A través de una serie de discursos trató de preparar un clima propicio entre el pueblo. Pasando a los hechos, el espartario Jovino fue encargado de retirar de la fachada del palacio imperial una imagen de Cristo a la que el pueblo tenía especial devoción. El oficial fue víctima de las iras de una turba enfurecida. Más grave aún fue una revuelta que se produjo contra la autoridad imperial en la *thema* de la Hélade bajo el pretexto de defender el culto a las imágenes.

La crisis fue superada por León III, quien consiguió restablecer el orden en el interior de la capital y conjurar el peligro provenien-

te de Grecia. Aún transcurriría algún tiempo hasta dar el paso decisivo: el edicto imperial promulgado en el 730 en el que se proscribía la existencia de imágenes en el territorio imperial. A fin de dar una apariencia de legalidad a esta decisión, fue convocada una asamblea de altos dignatarios en la capital: el *silention*.

Se trataba de una medida especialmente audaz, no sólo por contar con una notable hostilidad popular, sino también porque chocaba frontalmente con importantes autoridades eclesiásticas. Sería el anciano patriarca Germán de Constantinopla quien siguió firme en sus convicciones iconófilas y fue sustituido en su puesto por el *syncelo* Anastasio, que se plegó al cumplimiento de la voluntad imperial. Y sería el papa Gregorio II quien, aunque se reconocía políticamente fiel súbdito del *basileus*, se manifestó contrario a sus medidas a través de la reunión de un concilio en Roma en el 731. León III se encastilló proclamando la altísima misión que Dios había otorgado al Imperio y autodefiniéndose como emperador y sacerdote. Eran importantes pasos para subordinar la Iglesia al Estado. Aunque de cara a un lejano papado los logros podían considerarse harto limitados, ante el patriarcado de Constantinopla —próximo en todos los sentidos a la autoridad imperial— el éxito parecía asegurado.

El enemigo más tenaz e intelectualmente preparado frente a las medidas imperiales sería, con todo, Juan Damasceno, el verdadero creador de una doctrina de la iconodulía que habría de marcar pauta en la ortodoxia. Griego de origen y alto funcionario de la corte califal de Damasco, Juan sería el teólogo más importante del momento. Todo su esfuerzo en la defensa del culto a las imágenes estaba en demostrar que no se trataba de una manifestación de idolatría sino que, por el contrario, se sustentaba en el misterio mismo de la Encarnación y entroncaba, consiguientemente, con la doctrina de la salvación.

Aunque el «viejo Dios» —sostenía el Damasceno— no podía ser representado en su naturaleza eterna, la Encarnación había hecho posible la representación artística del «nuevo Dios», dado que ha tomado la forma humana. Al encarnarse el indescriptible e invisible, se había hecho descriptible y visible, con lo que las imágenes de Cristo eran verdaderas representaciones de Dios.

La repulsa que los iconoclastas manifestaban por las artes plásticas referidas a las personas sagradas más que un exceso de espiritualidad semejava un rechazo de la humanidad de Cristo. Al encarnarse el Verbo, deifica la carne. Y si Dios ha «deificado» la materia corporal haciéndola sustento de algo espiritual cual es el alma, tam-

bién es posible (aunque en un plano distinto) permitir la dignificación de la madera o los lienzos convirtiéndolos en soporte de algo espiritual.

En la visión de los iconódulos, dice Zernov, las imágenes suponían manifestaciones dinámicas del poder espiritual del hombre, capaz así de contribuir a la labor de la redención a través de la belleza y el arte. Echando mano de argumentos platónicos y neoplatónicos, los defensores del culto a las imágenes sostenían que aunque la imagen y la persona no son idénticas, pueden ser consideradas asimilables por hipóstasis. Haciendo gala de un marcado pragmatismo, Juan Damasceno dice: «Si quieres exponer tu fe a un pagano, llévale a una iglesia y muéstrale los iconos».

3. LA PLEAMAR DE LA ICONOCLASTIA

León III moría en el 740 dejando fama de buen gobernante. En lo militar se había mostrado como competente estratega. En el campo de la legislación dejaba la iniciativa de una importante codificación: la *Ecloga*. Su política religiosa sin embargo se había manifestado cuando menos imprudente por dar pie a una verdadera guerra en el seno del Imperio. Estas características las veremos reproducidas y agudizadas en su hijo y sucesor: Constantino V Coprónimo. La pugna iconoclastia-iconodulía se desarrollará desde su mismo ascenso al trono tanto en su dimensión de debate teológico como de mera coartada política.

3.1. Constantino V y las nuevas medidas contra las imágenes

En efecto, frente a la legitimidad de sus derechos al trono (fue asociado al poder por su padre como coemperador desde su infancia) Constantino V hubo de hacer frente a una conjura de su cuñado Artabaso, gobernador de la *thema* de Opsikion, que levantó como bandera la restauración del culto a las imágenes. El que el usurpador lograra importantes complicidades dentro de la propia capital del Imperio —la del mismo patriarca Anastasio, que no tuvo escrúpulo alguno en cambiar de partido— demostraba hasta qué punto las medidas iconoclastas no habían surtido todo el efecto deseado por León III. La iconodulía parecía restablecerse de nuevo.

Constantino V, sin embargo, logró captar la fidelidad de las provincias del Asia Menor e infligir a su rival una decisiva derrota en

Sardes en el 743. Artabaso y sus familiares fueron cruelmente castigados. A Anastasio, sometido a las vejaciones de la chusma en el hipódromo de la capital, se le permitió retener la sede patriarcal, pero con la grave hipoteca de la humillación sufrida.

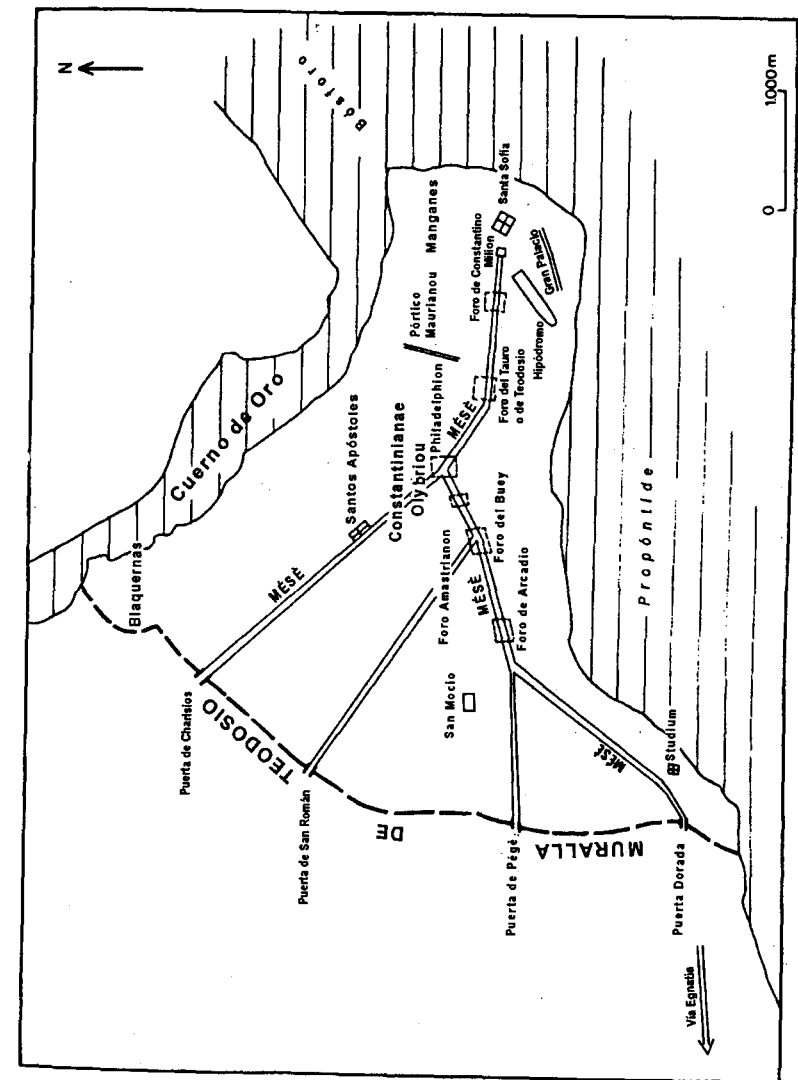
Constantino V siguió los fructíferos pasos de su padre en su política frente a los enemigos exteriores. Aunque desde el 751 (toma de Rávena por los lombardos) el exarcado italiano de Bizancio se podía dar por liquidado, el hecho pareció carecer de dramatismo, ya que los asuntos de la península estaban pasando a un segundo plano en la gran política de los emperadores de Constantinopla. Los logros mayores se obtendrían en las fronteras orientales, que no dejaron de apuntalarse. La caída de la dinastía Omeya provocó el desplazamiento a Bagdad de la capital del califato, con lo que el islam dejaba de ser para Bizancio ese cercano peligro que había sido años atrás. Los búlgaros, asimismo, sufrieron en el 763 una derrota decisiva a manos de las fuerzas bizantinas.

En política religiosa Constantino se mostró más radical que su padre, ya que la lucha contra los defensores de las imágenes alcanzó su momento culminante. La iconoclastia debía ser objeto de un metódico programa que exigía obispos fieles, una depurada cobertura ideológica y una legitimación conciliar.

El *basileus* promovió a las sedes episcopales —antiguas o de nueva creación— a titulares sumisos a sus dictados. Se impulsó, asimismo, un conjunto de debates entre detractores y defensores del culto a los iconos. En la controversia intelectual participó el propio emperador, llegándose a cotas de reprobación que en la etapa anterior no hubieran sido imaginables. Dada la irrepresentabilidad de la naturaleza de Cristo, argumentaban los iconoclastas, difícil es que un icono sea otra cosa que un ídolo. El debate de las imágenes, que, en principio, parecía afectar sólo a especiales formas de entender la piedad, acabó enlazando con la dogmática cristológica. En sus posiciones más extremas, la iconoclastia llegaba a concordar con ciertas tendencias monofisitas de gran predicamento en Siria, Armenia o Mesopotamia.

3.2. El concilio iconoclasta de Hieria

En el 754 Constantino V se dispuso a solemnizar su programa a través de la reunión de un magno concilio inaugurado el 10 de febrero en el palacio de Hieria, en la parte asiática de la capital del Imperio. Muerto el patriarca Anastasio, la asamblea fue presidida por



Plano de Constantinopla en la Edad Media.
Fuente: D. Poirion (ed.), *Jerusalem, Rome, Constantinople*
(«Cultures et civilisations médiévales» V),
Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1986.

el metropolitano Teodosio de Éfeso. La nutrida asistencia —383 obispos— se vio ensombrecida por el hecho de proclamarse todos ellos iconoclastas convencidos y por la ausencia de representación pontificia y patriarcal. Constantino V y sus seguidores tuvieron gran interés en que el concilio fuese considerado ecuménico, pero la tradición, que acabaría triunfando, lo consideró falso además de «acéfalo».

La asamblea, con una gran apoyatura escrituraria y patrística, procedió a la condena de cualquier manifestación iconográfica o pictórica de las personas sagradas. Se evitó también cualquier toque de monofisismo que pudiera apreciarse en los escritos del emperador. Incluso se lanzó el sibilino mensaje de que la iconodulía suponía riesgo de incurrir en nestorianismo (representar sólo la naturaleza humana de Cristo separándola radicalmente de la divina) o en monofisismo por mezclar sus dos naturalezas inseparables. El patriarca Germán, Juan Damasceno y Jorge de Chipre fueron solemnemente anatematizados. Aunque se haya hablado de la libertad con la que los asistentes debatieron los distintos problemas, de hecho fueron los escritos del emperador y sus colaboradores la base programática sobre la que la asamblea discutió. Constantino V, incluso, proclamándose cabeza de la Iglesia, procedió a designar en la sesión de clausura a Constantino de Silea como nuevo patriarca de Constantinopla.

Al emperador le correspondía ahora aplicar las medidas del concilio de Hieria, lo que hizo a través de un edicto —el *Horos*— que suponía la destitución, excomunión e incluso persecución por la autoridad civil de quienes osaran mantener posiciones iconófilas. Imágenes y manuscritos iluminados fueron destruidos o entregados a las llamas y los mosaicos y pinturas de las iglesias fueron recubiertos de capas de cal con pinturas de paisajes.

Siguiendo una vieja tradición, buena parte del clero secular se plegó a la voluntad imperial. Los monjes, por el contrario, se erigieron en defensores de las imágenes, con lo que la profesión monástica fue objeto oficial de mofa. Uno de sus principales líderes —Esteban de Monte Auxencio, que había invocado la autoridad del papa para la resolución del problema— fue linchado por el populacho de Constantinopla el 767. La radicalidad de comportamientos hizo tristemente célebre a alguno de los colaboradores del emperador como el estratega de los tracios Miguel Lacadronaco, que forzó a los monjes a renunciar al hábito y tomar esposa. Los monasterios se des poblaron, siendo convertidos en cuarteles y almacenes, y los monjes

emprendieron el éxodo a Chipre, el mar Negro y el sur de Italia. El propio Constantino, sobrepasando las propias medidas del concilio, denunció no sólo el culto a imágenes y reliquias sino también el papel intercesor de María, que dejaba de ser *Theotokos*, y el culto a los santos. Sólo el pan y el vino eucarísticos se consideraban representación de Cristo.

4. EL II CONCILIO NICENO Y LOS NUEVOS BANDAZOS DE LA CRISIS

A su muerte (775), Constantino V dejó para la posteridad un magnífico recuerdo entre los sectores del ejército por sus éxitos militares pero también un profundo odio en las capas de la sociedad más celosas de la ortodoxia. Su desaparición demostró que la radicalidad de sus medidas resultaba de difícil aplicación. Bajo su sucesor León IV, de breve reinado (775-780), declinó la hostilidad de los poderes públicos hacia los iconódulos. La profesión monástica pudo recuperar posiciones dentro de una línea política que, si no de libertad, sí era al menos de permisividad. En manos de su segunda esposa, la emperatriz viuda Irene, quedaría la tarea de devolver las aguas a su cauce.

4.1. *El II concilio de Nicea, séptimo concilio ecuménico*

Irene era una ateniense profundamente iconódula que se hizo cargo de la regencia de su hijo Constantino VI. Un intento del César Nicéforo de hacerse con el poder para sostener la iconoclastia fracasó. Los hermanos de León IV fueron internados en un monasterio. Con prudencia, la emperatriz fue preparando el terreno a través de un acercamiento a la corte carolingia de Aquisgrán, para lo cual negoció el casamiento de Constantino con la princesa franca Rotrudis. Asimismo, fueron restablecidas las relaciones con el papa Adriano.

En el 784 se dio un importante paso con la dimisión del patriarca de la capital Paulo y la elección del secretario de la emperatriz Tarasio, laico pero con una buena formación teológica. Él sería impulsor de la celebración de un concilio que revocase las decisiones del de Hieria.

La idea fue bien recibida por Roma y los patriarcados orientales. A finales de julio del 786 se inauguró la asamblea en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla. El golpe de fuerza dado

contra los padres conciliares por parte de un sector de la guarnición de la capital fiel a la memoria de Constantino V fue contrarrestado con la llegada de tropas de Tracia, consideradas más seguras por la emperatriz. Para mayor garantía, se optó por desplazar el concilio a la ciudad de Nicea, de grandes resonancias en la elaboración de la ortodoxia. Presididos por Tarasio, 350 obispos, a los que se sumaron legados papales y representantes (*syncelos*) de los patriarcados de Antioquía y Alejandría, mantuvieron debates entre el 24 de septiembre y el 13 de octubre del 787.

En torno al número de asistentes a la asamblea, se ha hablado de la presencia de 258 al comienzo de las sesiones y de 325 en el momento de la clausura. La mayoría de los obispos procedían de Asia Menor, Tracia y Macedonia. Ocho eran de Sicilia y seis de Calabria. El primer problema lo planteaba la actitud a adoptar hacia aquellos obispos que, por sinceridad o mera conveniencia, eran reconocidos iconoclastas. De hecho, más de uno no había conocido en toda su vida lo que era el libre culto a las imágenes. Se aceptó su abjuración pese a las quejas de los sectores más extremistas del monacato (los «zelotes») que consideraban inadecuada cualquier medida de apaciguamiento. A la postre, serían las tendencias más templadas las que se impusieron en este II concilio de Nicea, séptimo y último concilio ecuménico reconocido por la Iglesia de Oriente. Sólo los iconómacos más recalcitrantes fueron expulsados de sus sedes.

Menos problemas planteó la restauración del culto a las imágenes. Quizás bajo la iniciativa del propio Tarasio se revocaron las decisiones del concilio del 754 y se retornó a la situación anterior al 730. Las pautas siguieron siendo las marcadas por Juan Damasceno: las imágenes eran objeto de respeto y veneración (*timetiken proskynesisin*) y no de auténtica latría (*alethinon latreian*). Esa misma veneración se hacía extensiva a otros símbolos materiales como la cruz o los Evangelios. Dicha veneración no iba dirigida a la imagen en sí; sólo a la persona en ella representada.

El concilio fue solemnemente clausurado en una asamblea en el palacio de Magnaura el 23 de octubre pero la paz religiosa no retornó a los espíritus. Los grupos iconoclastas más irreductibles agrupados en torno a Miguel Lacanodracos se ganaron la voluntad del joven emperador Constantino VI, a quien enfrentaron con su madre.

La guerra civil resurgió en el Imperio y el *basileus* logró sofocar con extraordinaria crueldad los focos de sedición. Sin embargo, acabó enajenándose algunas importantes simpatías, especialmente la del partido «zelote» con motivo del repudio de su esposa María para ca-

sarse con su amante Teodora en una suntuosa ceremonia. Los monjes, encabezados por el abad de Sacudión Platón y su sobrino Teodoro de Studion, cobraron nuevos bríos acusando a Tarasio de transigencia ante el adulterio del emperador.

Constantino, enemistado a la postre tanto con los ortodoxos como con los iconoclastas, acabó siendo derribado del poder y cegado por orden de su madre Irene, que recuperaba, así, el poder absoluto. Era la primera mujer en la historia de Bizancio que lograba concentrar toda la autoridad en sus manos.

4.2. *La nueva reacción iconoclasta y el definitivo «triumfo de la ortodoxia»*

La lucha en torno a las imágenes se reavivó a la muerte de Irene. El emperador Nicéforo se mostró tolerante en cuanto al culto, pero hostil a los monjes, que eran uno de sus principales soportes sociales. Será a partir del 813 cuando la querrela vuelva con todo ardor de la mano de León V el Armenio. Estratega de la *thema* de los anatólios, sus modelos políticos y religiosos eran sus antepasados León III y Constantino V.

Conjurado el peligro búlgaro en el norte y debilitado el califato de Bagdad a la muerte de Harún-al-Rashid, León se consideró con fuerzas para reanudar una campaña contra el culto a las imágenes, para lo cual contó con Juan el Gramático, que reunió la documentación necesaria para la convocatoria de un nuevo concilio de signo contrario al II de Nicea.

En el bando de la iconodulía se situaba el patriarca Nicéforo, hombre incapaz de aglutinar un partido fuerte y que fue depuesto por el emperador en el 815. Fue sustituido por Teodato Meliseno. La resistencia frente a los designios imperiales quedaba en manos de Teodoro Estudita. Sus tesis iconódulas se basaban en la tradición existente en la Iglesia y en la complementariedad del Evangelio de «contemplar» sobre el Evangelio de «oír».

Con la finalidad de legitimar su política, León V promovió la celebración de un sínodo en Santa Sofía que retomó la tradición del de Hieria. Aunque las imágenes no fueran consideradas expresamente ídolos, se disponía su destrucción. Autores como Ostrogorsky han destacado la escasa originalidad de las medidas tomadas que, copiadas prácticamente de las del 754, mostraban que el movimiento iconoclasta había perdido mucho de su antiguo dinamismo teológico.

Ese debilitamiento quedó confirmado bajo el reinado de Miguel II (820-829), sin duda un convencido iconoclasta que se limitó a prohibir toda discusión sobre el tema. En el 823 hubo de hacer frente a una gran rebelión de desheredados en el Asia Menor, encabezada por Tomás el Esclavo, que esgrimió como uno de sus argumentos la restauración del culto a las imágenes. Aunque aplastado, el movimiento dejó debilitado al Imperio.

A un semianalfabeto como Miguel II, sucedió en el trono de Bizancio un hombre culto pero fanáticamente iconoclasta: su hijo Teófilo (829-842). En el 837 Juan el Gramático ascendió al patriarcado de Constantinopla y la lucha contra los iconódulos cobró un extraordinario ímpetu del que los monjes fueron principales víctimas.

El clima social, sin embargo, era ya poco propicio para experimentos de esta naturaleza. La vieja popularidad de la iconoclastia, además, se había basado en buena medida en los triunfos militares de los emperadores que apoyaron el movimiento. En el segundo tercio del siglo IX la situación había cambiado radicalmente, ya que los musulmanes retomaban la ofensiva en el Asia Menor y en agosto del 838 expugnaban la fortaleza de Amorion, cabeza de la *thema* de los anatólios.

A la muerte de Teófilo, como sucedió tiempo atrás, otra emperatriz viuda, la armenia Teodora, se hacía cargo de la regencia de su hijo Miguel III y se disponía a devolver al Imperio la paz religiosa. Contaba para ello con un importante equipo de colaboradores: el magistrado Sergio Nicetiates, el logoteta del *dromo* Teoktistos y un nuevo patriarca de Constantinopla, Metodio, que sustituyó al depuesto Juan el Gramático.

En el 843 se celebró un sínodo que procedió a la solemne restauración del culto a las imágenes. La iglesia griega lo conmemora con una ceremonia especial celebrada el primer domingo de cuaresma: es la fiesta del «triunfo de la ortodoxia», en la que se recuerda especialmente a los defensores de la iconodulía y se lanzan solemnes anatemas contra quienes atenten contra el culto a las imágenes o a cualquiera de las disposiciones de los siete concilios generales. Para Obolenski, esta fecha constituye el epílogo de los concilios ecuménicos dentro de la Iglesia de Oriente y marca además el preludio de la iglesia bizantina medieval.

A diferencia de lo ocurrido tras el II concilio de Nicea, las decisiones del 843 no tuvieron contestación, puesto que la iconoclastia estaba ya reducida a la impotencia. Otra cuestión es que la guerra de

las imágenes dejara profundas secuelas y desbordara, con mucho, el ámbito de una disputa puramente teológica.

5. LA ICONOCLASTIA.

¿UNA POLÉMICA MÁS ALLÁ DE LO ESTRICTAMENTE DOCTRINAL?

La iconoclastia fue, por supuesto, una disputa teológica. Sin embargo, una querrela que durante más de un siglo fue capaz de romper la paz social del Imperio de Oriente debía su fuerza también a otros componentes que contribuían a excitar los ánimos. Éstos resultan difíciles de rastrear, ya que la producción escrita de los iconoclastas fue destruida después del 787 y, sobre todo, después del 842.

En varios factores se han detenido de forma especial los estudiosos del mundo bizantino.

5.1. *El papel del monacato y las relaciones Estado-Iglesia*

Se ha recordado con frecuencia el carácter acomodaticio del clero secular, por lo general dispuesto a aceptar los designios del emperador y a plegarse a las medidas iconoclastas. Frente a él se situarían los monjes, convertidos en acérrimos defensores de la ortodoxia. De los medios monásticos provinieron, en efecto, algunos de los forjadores de las teorías iconófilas. Los monasterios dieron también un respetable número de mártires a la causa.

Pero se ha dicho, asimismo, que las riquezas acumuladas por la institución monástica y la sustracción de mano de obra a la agricultura y a la milicia la convertían en un peligroso competidor del Estado y en una potencial vía de evasión fiscal. Algunos autores, como Charles Diehl, sostuvieron que al atacar a las imágenes, los emperadores iconoclastas lo hacían a un instrumento de poder y de influencia de los monjes sobre la masa popular. Un poder que los gobernantes deseaban quebrar no sólo mediante la persecución personal sino también a través de la expropiación de bienes de los monasterios que pasaron a la Corona.

Otros estudiosos del mundo bizantino y de la iconoclastia en concreto —Ostrogorsky, por ejemplo— sostienen que el fenómeno fue un movimiento concomitante a la lucha contra el monacato, pero que éste no fue el objetivo principal de los emperadores iconómacos, ya que la enemiga contra la vida monástica tardó en manifestarse: no antes de los años sesenta del siglo VIII, momento

en que un contemporáneo de los acontecimientos dijo que «parecía que la intención del gobierno era extirpar por completo el estado monástico». En la segunda fase de la polémica, han recordado algunos autores como Obolenski, un número considerable de monasterios estuvieron de parte de la iconoclastia, aunque alguno tan significado como el de Studion marcará la pauta en la defensa del culto.

La pugna de los monjes a favor de las imágenes derivó en otra en la que se ponía en juego la propia libertad de la Iglesia como institución. Juan Damasceno lo expresó afirmando:

Somos obedientes al emperador en lo que atañe a la vida cotidiana cual es el pago de los impuestos debidos. Por el contrario, en lo que concierne al gobierno eclesiástico tenemos nuestros padres y expositores del derecho canónico. Al emperador le concierne trabajar por la prosperidad política, mientras que a los pastores les corresponde la organización eclesiástica. Supone un latrocinio arrebatarla.

En la fase siguiente de la polémica Teodoro de Studion se expresó de forma similar ante el emperador León V:

Las cuestiones eclesiásticas son de la jurisdicción de los sacerdotes, mientras que al emperador le corresponde la administración de las cosas externas. Los primeros atienden al dogma y a la fe; el emperador debe obedecerles y no usurpar su derecho.

En la lucha por la defensa de sus intereses, el monacato bizantino no dudó en buscar el apoyo de Roma considerando al papa como su «jefe apostólico» y juez en última instancia de todos los pleitos eclesiásticos. Una cuestión ésta que se sacaba a colación cada vez que se producía un grave problema religioso en el interior del Imperio bizantino.

La victoria de la iconodulía se acostumbra a interpretar como el triunfo de los monjes frente a las tendencias cesaropapistas. Resulta una opinión demasiado radical pero algo hay de cierto en ella: aunque los emperadores siguieran reservándose después del 843 el derecho a sancionar los cánones y reglas de la Iglesia, deberían jurar fidelidad a la ortodoxia en el momento de subir al trono. El proyecto de cambiar ésta por decreto —tal y como habían pretendido los gobernantes iconoclastas— quedaba fuera de lugar. El dominio total de la Iglesia desde el Estado resultaría más problemático desde ese momento.

El éxito de los monjes lo fue además a un elevado precio, ya que, como sucedió tras el II concilio de Nicea, la paz social y religiosa distaba mucho de ser una realidad. El espíritu radical del bando zelote, enemigo de cualquier concesión, impuso una interpretación ultraconservadora del derecho canónico y una hostilidad a la enseñanza profana. Al comportamiento moderado del patriarca Metodio sucedió la imposición por los zelotes de uno de los suyos: el monje Ignacio. Él será protagonista de otro conflicto —su enfrentamiento con Focio— que no incumbe ya al tema aquí tratado pero que abordaremos más adelante.

La victoria de los monjes tuvo también otra hipoteca: el poder que habían recuperado y acrecentado les convirtió en blanco de una serie de críticas como las del emperador del siglo X Nicéforo Focas, para quien el ensoberbecido monacato del momento poco tenía ya que ver con el de un pasado en el que sus protagonistas llevaban una vida «tan inmaterial que más parecían ángeles que seres humanos».

5.2. *El desigual arraigo territorial de la herejía*

Una de las convenciones más admitidas es la que sostiene que la iconoclastia fue un fenómeno característico de las zonas orientales (asiáticas) del Imperio bizantino, mientras que la iconodulía fue seña de identidad de las provincias occidentales: el área de Grecia, los Balcanes y Tracia. Esta misma convención identifica la prohibición del culto a las imágenes con gobiernos de personajes (dinastías isauria y amoriana) procedentes de las zonas fronterizas con el islam. Algunos de esos emperadores serán los que obtengan frente a éste importantes éxitos militares; una circunstancia que daría a la iconoclastia un marcado prestigio en amplias capas de la sociedad. Cuando el peligro militar decline, los soberanos serán fundamentalmente «europeos» y la hostilidad hacia las imágenes decaerá.

Estas equivalencias admiten, sin embargo, numerosos matices. Es cierto que las provincias del Asia Menor desarrollaron una temprana hostilidad hacia las imágenes, pero de ellas surgieron también movimientos políticos que enarbolaron lemas iconódulos. Sucedió en la revuelta de Artabaso y sucedió también en la de Tomás el Esclavo. Queda siempre la duda de hasta dónde la restauración del culto a las imágenes era algo prioritario en los programas de los alzados en armas o era sólo un mero instrumento de oposición a emperadores cerradamente iconóforos.

Las tropas, a las que se atribuyen marcadas proclividades de este signo, cambiaron frecuentemente (como el propio pueblo de Constantinopla) de partido.

5.3. Iconoclastia y arte

Obviamente, el arte se iba a ver muy directamente afectado por la polémica. En ella vemos cómo retoñan viejos conflictos que se dieron en tiempos paleocristianos. Frente al concepto sensorial que los antiguos tenían de las artes plásticas, ciertos sectores muy espiritualizados del cristianismo habían manifestado su repugnancia hacia la representación de las personas sagradas. La iconodulía —como ya hemos avanzado— pretendió llegar a una síntesis: considerar como alegóricos los medios sensoriales a través de los que se llevaban a cabo las representaciones de esas personas. En el fondo, sugiere L. Barnard, al romper con la tradición grecorromana los iconoclastas rompían también con la devoción tradicional del pueblo.

Hablar de unos emperadores iconoclastas como enemigos del arte es llevar las cosas demasiado lejos. Bajo Constantino V, por ejemplo, se edificó la iglesia de Santa Sofía de Salónica y se reconstruyó la de Santa Irene en la capital. Es cierto que se llevó a cabo la destrucción sistemática de imágenes sagradas y el encalado de los muros de las iglesias en los que había manifestaciones de este signo. Ello fue suplido por la representación de la cruz y por una exacerbación del arte profano que recubrió los edificios civiles y eclesiásticos de pinturas de temática animal y vegetal, escenas de guerra y caza y retratos de los emperadores en un intento de glorificarles a ellos y al Imperio. Muchas de estas manifestaciones fueron barridas después del 843, fecha a partir de la cual se producirá una reorientación de los principios que marcarían el arte religioso bizantino a lo largo de tres siglos. El «triunfo de la ortodoxia» trajo consigo una gran expansión de la producción iconográfica que ha llegado hasta nuestros días y tiene una de sus mejores manifestaciones en los ricos iconostasios de las iglesias. La veneración a las pinturas alcanzaría un auge hasta entonces desconocido.

En cuanto a las representaciones plásticas, la iconoclastia podía también tener una derivación que denunció el patriarca Nicéforo, muerto en el destierro el 828. A su entender, los detractores de las imágenes estaban incurriendo en una teología a la vez herética y política, por cuanto imponían en las monedas la imagen del emperador en vez de la del Pantocrátor celeste.

5.4. La iconoclastia en las relaciones Roma-Constantinopla

Aquí es donde posiblemente los efectos de la guerra de las imágenes fueron más perversos.

Los papas eran, desde el punto de vista político, súbditos del emperador de Constantinopla, a quien debían fidelidad. Gregorio II y Gregorio III se habían manifestado como firmes defensores de la iconodulía y el *basileus* León III se decidió por las represalias. La jurisdicción sobre las diócesis del Ilírico, tradicional área de disputa de papas y patriarcas, fue otorgada a los titulares de la sede de Constantinopla. Asimismo, el papado fue despojado de las rentas que el *Patrimonium Petri* tenía en Sicilia y el sur de la península Itálica.

Es cierto que el bando iconódulo invocó en distintas ocasiones la ayuda del papado reconociendo su primado en el conjunto de la Iglesia. Lo haría incluso el patriarca Nicéforo, que gobernó entre el 806 y el 815 y fue depuesto por León V. La querrela iconoclasta acabaría por constituir uno de tantos episodios que contribuyeron a marcar distancias entre Oriente y Occidente. Como además Constantinopla estaba extendiendo hacia el este su esfera de influencia a costa de una sede de Antioquía debilitada por la irrupción musulmana, los patriarcas de la *segunda Roma* lograban una cuasi identificación entre mundo helénico-bizantino y cristiandad oriental.

La caída de Rávena en manos de los lombardos en el 751 fue un golpe para la presencia bizantina en Italia, pero dejó a los papas en una situación hartamente incómoda. Roma, en efecto, se encontraba ahora amenazada por unos incómodos vecinos frente a los cuales resultaba una auténtica contradicción solicitar el apoyo de un emperador considerado herético. El papa Esteban II hizo una jugada maestra al entablar alianza con un protector a quien consideraba menos problemático: Pipino el Breve, que había entronizado en la Galia la dinastía carolingia. Al echarse en brazos de los francos, los papas estaban contribuyendo a dar un importante giro a la historia del mundo cristiano. Adriano I, buen amigo del hijo y sucesor de Pipino, Carlomagno, abandonó el sistema de datación bizantino hasta entonces usado en Roma. Sin embargo, en un intento de tender puentes hacia Constantinopla, animó a la emperatriz Irene en su política iconófila.

Al restaurar el culto a las imágenes se suponía que el II concilio de Nicea reconciliaba también a Roma y Constantinopla. Sin embargo, al no querer ésta renegociar el tema de las diócesis del Ilírico y, secundariamente, el de las rentas papales en el sur de Italia, el pon-

tificado se sintió profundamente agraviado. La presencia de Roma al otro lado del Adriático quedaba herida de muerte.

El papa podía, sin embargo, seguir jugando la baza franca aunque pudiera resultar una apuesta arriesgada.

En efecto, los *Libri Carolini*, especie de memorial redactado por los intelectuales que rodeaban a Carlomagno, supusieron una toma de posición tanto frente a la política religiosa iconómaca de Constantino V como frente a las decisiones del II concilio Niceno. La idea de veneración impuesta por éste fue rechazada en la corte carolingia pese a las exhortaciones del papa Adriano que defendía su escrupulosa ortodoxia. Al malentendido pudo contribuir también la burda traducción de las actas del VII concilio ecuménico que daba a entender que los orientales estaban incurriendo poco menos que en idolatría. Aparte de ello, recuerda D'Abadal, los *Libri Carolini* tenían una fuerte carga política, ya que se criticaba en ellos tanto a los soberanos bizantinos como los usos y expresiones de su cancillería.

Para dar solemnidad a su postura, nada mejor que la convocatoria de un sínodo de la iglesia franca que se celebró en Fráncfort en el 794 con presencia de dos representantes del mismo papa. El punto de vista de los teólogos carolingios era el defendido tiempo atrás por el papa Gregorio Magno: a las imágenes no hay que adorarlas ni destruirlas. Sirven para decorar y para recordar los hechos sagrados, pero no deben ser objeto de veneración. Ésta sólo se debe a la cruz, las Escrituras y las reliquias. Los occidentales se manifestaban así poco receptivos a esa relación que la ortodoxia bizantina establecía entre las imágenes y la doctrina de la salvación.

De hecho, en Occidente la guerra de las imágenes tuvo escasa incidencia. El caso más relevante se dio en fecha tardía y lo protagonizó el obispo Claudio de Turín, un personaje de ascendencia hispana, que entre el 814 y el 820 ordenó la retirada de las imágenes de su diócesis y puso en cuestión el culto a María y a los santos, la práctica piadosa de las peregrinaciones e incluso el propio poder pontificio.

La decisión de Carlomagno y sus consejeros en el 794 no sólo era religiosa, sino también política: deseaban manifestar su independencia de los dictados de Oriente. La coronación imperial del monarca franco por el papa León III en la navidad del 800 sería un motivo más de distanciamiento entre las dos cristiandades. Unos años después —en un sínodo reunido en París el 825— Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno, se permitiría la libertad de dar instrucciones a

los papas sobre la política a seguir en relación con los emperadores de Oriente.

Todavía en el 860, el papa Nicolás I en carta al emperador Miguel III manifestará una marcada desconfianza hacia la solidez de las convicciones iconódulas de los gobernantes bizantinos y les recordará cuáles son las normas que deben regir para su culto.

6. HISPANIA Y EL PRIMER SIGLO MOZÁRABE. UNA ESPECIAL CRISTIANDAD

El concilio de Fráncfort iba a tener un valor añadido en cuanto al entendimiento de la ortodoxia en el mundo occidental. En este caso, por los problemas surgidos en las zonas más meridionales en las que la penetración islámica había provocado importantes alteraciones.

6.1. Génesis de la mozarabía

El islam era una religión tolerante con las otras dos del Libro Revelado —judaísmo y cristianismo— a las que tanto debía pero a las que dejaba en un plano de franca subordinación. Ello explicará muchas de las dificultades, contradicciones y ambigüedades bajo las que viviría una Iglesia hispana heredera de la tradición visigótico-isidoriana a lo largo del primer siglo de sometimiento a la férula política musulmana.

Usamos una expresión, la de mozárabes, para designar sustantivamente a la población cristiana que optó por permanecer en sus lugares de origen sometida al poder emiral y luego califal. En sentido adjetivo llamamos mozárabe a toda una cultura heredera de la isidoriana y sobre todo a un rito con características diferentes al de otras zonas del occidente europeo pero al que Roma dio su *placet*. Aunque se haya insistido en la impropiedad del término —más correcto, se ha dicho, sería hablar de liturgia hispana—, su consagración científica es un hecho que no cabe ignorar.

I. Sanz Sancho ha recordado recientemente las tres posturas seguidas por la población hispano-goda tras el desastre del 711.

Primeramente estaban los colaboracionistas, personificados en la figura del *traidor* don Opas, hermano del penúltimo rey goda Wítiza y metropolitano de Sevilla. La tradición le presentará intimidando unos años más tarde a Pelayo en los momentos previos a la batalla de Covadonga para que se sometiese al nuevo poder establecido

en la Península. En una línea similar se situarían aquellos miembros de la vieja capa dominante goda que optaron por pactar con los recién llegados un *modus vivendi* que les garantizaba buena parte de su antiguo estatus social.

En segundo lugar estaba un cualificado grupo, difícil de cuantificar, que tomó el camino de la emigración a los territorios peninsulares no ocupados por el islam o situados lisa y llanamente fuera de España. La *Crónica mozárabe* del 754 nos habla de la huida del metropolitano de Toledo Sinderedo, que fue por ello duramente criticado: «Aterrorizado por los acontecimientos, no se portó como pastor solícito, sino que como un vulgar mercenario abandonó su grey y huyó a Roma». En Roma, observa Rivera Recio, figurará como asistente a un concilio celebrado en el 727 durante el pontificado de Gregorio II. El camino del éxodo lo siguieron también otros personajes que contribuyeron a la vertebración eclesiástica de los núcleos de resistencia hispano-cristianos. Otros, incluso, se convertirán en protagonistas de la renovación espiritual de la Galia franca y de ese movimiento que conocemos como Renacimiento carolingio. Godos o de ascendencia goda son considerados Pirminio, huido desde la Septimania a la zona del Rin con un grupo de monjes; los obispos Teodulfo de Orleans, Claudio de Turín y Agobardo de Lyon; Prudencio Galindo y Benito de Aniano (Witiza era su nombre original), que será uno de los promotores de la reforma monástica en los primeros años del siglo IX.

En tercer lugar, como sociedad mozárabe propiamente dicha, quedó la masa de población hispano-goda sometida al estatuto de *dimmi* o protegidos, a quienes se les respetaban sus bienes y propiedades. Su relación con los dominadores islámicos se mantenía a través de sus jefes naturales políticos o eclesiásticos: el *comes*, el *iudex*, el *sceptor*, el *ensor*, o los obispos. Las autoridades civiles eran las encargadas de percibir aquellos tributos específicos a los que los no musulmanes estaban sometidos: la capitación o *chyzya* y el impuesto territorial o *jarach*. El acuerdo firmado en los primeros años de dominación musulmana por Abdelazid y el conde de Orihuela Teodomiro pudo ser modélico en cuanto al respeto de la práctica religiosa de la población indígena.

6.2. El culto cristiano en el primitivo al-Ándalus y sus problemas

Aunque la permisividad del culto cristiano parecía garantizada por los pactos, el hecho cierto es que las dificultades se irían acumulando. En efecto, algunas iglesias fueron convertidas en mezquitas,

como la basílica de San Vicente en Córdoba. Asimismo las iglesias necesitadas de reparación no siempre recibieron facilidades para ello y las trabas para nuevas edificaciones estuvieron bastante extendidas. Ante esas dificultades, la población mozárabe tendió a desplazarse desde las medinas a las zonas del extrarradio y al medio rural, cuando no a emigrar a las zonas del norte libres del dominio islámico.

Se ha jugado con que los gobernantes andalusíes se consideraron herederos de las regalías visigodas en cuanto a la intervención en los nombramientos episcopales y los traslados de unas a otras diócesis. Ello se antojaba parte del cumplimiento de los pactos suscritos entre vencedores y vencidos. Según Zacarías García Villada, los casos de abierto intervencionismo de los gobernantes islámicos fueron excepcionales: la libertad de elección se siguió manteniendo en líneas generales y se consideraban anticánónicas las intromisiones islamitas.

Los dominadores musulmanes respetaron también la vieja división administrativa eclesiástica, aunque un cierto número de sedes se vio arruinado con motivo de las turbulencias de los tiempos. Así, las metrópolis Tarraconense y Bracarense desaparecieron como tales. Tarragona quedó destruida a la llegada de los musulmanes, quizás por resistirse a las nuevas autoridades. La metrópoli Narbonense se integraría en la órbita franca y la Emeritense quedaría reducida a un papel secundario. A su vez, muchas de las sedes episcopales situadas en la zona de frontera carecieron de titulares durante un dilatado período, como Palencia, que lo perdió desde la conquista musulmana hasta entrado el siglo XI. Otras, por el contrario —caso de Córdoba—, experimentaron un cierto auge al calor de la importancia política tomada por la localidad. El mozárabe Eulogio en el siglo IX hablaba de la existencia de seis iglesias en Córdoba (San Acisclo, San Zoilo, los Tres Santos, San Cipriano, San Ginés y Santa Eulalia) aparte de los monasterios que había en su entorno. Sevilla, Toledo, Granada y Mérida, aparte de la propia Córdoba, tenían escuelas para la educación de los jóvenes cristianos. Otras sedes episcopales pervivieron durante un largo período de dominio musulmán, tal y como destacó el padre Flórez en el siglo XVIII y reiteró en el XX García Villada. La de Elvira mantiene la continuidad de sus titulares hasta Gapio (muerto en el 958). En Sevilla ocurrió otro tanto: se conserva la relación de obispos desde el siglo III hasta principios del siglo IX en que figura un tal Julián. En Toledo no hay interrupción desde el obispo Pelayo, de mediados del siglo IV, hasta el metropolitano Juan (muerto en el 956).

El viejo primado de Toledo se siguió manteniendo después de la irrupción islámica como cabeza incluso de las comunidades cristia-

nas de los territorios liberados del norte peninsular. En Toledo, precisamente, se redactaría la antes citada *Crónica mozárabe*. La huida del titular Sinderedo se debería no tanto a una persecución de los musulmanes cuanto a su condición de partidario del rey Rodrigo. Su defección fue paliada, según la tradición, por la actuación del chantre Urbano y el arcediano Evancio, que murieron en torno al 737. Noticias un tanto nebulosas nos hablan de la sucesión de los metropolitanos Sunieredo, Concordio y Cixila. Este último gobernaría hasta el 783 y sería considerado un varón de probadas virtudes y sumamente culto, aunque no parece que sea el autor de una biografía que se le atribuye de san Ildefonso. A su muerte se abriría el pontificado de Elipando, protagonista de importantes acontecimientos a los que más adelante nos referiremos.

De hecho, las peripecias políticas, ciertas disputas teológicas, la pobre cultura religiosa de buena parte de la masa popular y las posibilidades de promoción que abría la adscripción al islam actuarían como factores de desgaste espiritual para la comunidad mozárabe. Entrado el siglo IX sus dirigentes más concienciados se pondrían a la cabeza de un movimiento de resistencia que haría problemática la coexistencia pacífica con los dominadores musulmanes.

Algunos autores se han pronunciado recientemente frente a la tradicional creencia en la lentitud —se ha venido sosteniendo que entre los siglos VIII y XI— de la conversión al islam de las poblaciones hispánicas sometidas al dominio musulmán. Mikel Epalza, por ejemplo, habla de una inmediata islamización política de la sociedad a través de la victoria militar o el pacto, y de una islamización espiritual (masiva y sociológica) relativamente temprana. A ese cambio contribuirían la falta de unas estructuras eclesíásticas suficientes o, simplemente, su progresivo debilitamiento. Estamos ante una transformación —se ha sostenido— que en la época pareció tan normal como lo había parecido a finales del siglo VI la abjuración del arrianismo por la población hispano-goda una vez producida la deserción de su monarca.

7. LA OTRA DEFENSA DE LA ORTODOXIA Y EL PROBLEMA ADOPCIONISTA

Las tradicionales disputas doctrinales de la España de la transición al Medioevo se habían visto atemperadas después del III concilio de Toledo con el triunfo de la ortodoxia nicena. Ésta se mantendría

como religión de Estado (un solo pueblo unido por una única fe como se dijo en otro concilio toledano) hasta la extinción de la monarquía visigoda. La irrupción del islam y una notable mejora en la situación de la comunidad judía, duramente perseguida bajo los últimos monarcas toledanos, introdujeron elementos nuevos para reavivar los debates. El desarrollo de una potente iglesia franca protegida por la familia de los carolingios en alianza con el papado, supuso también un elemento novedoso al que el mundo cristiano peninsular no podía ser ajeno.

7.1. *Elipando y los orígenes del conflicto adopcionista*

Tenemos información de brotes calificados de sabelianistas a mediados del siglo VIII durante el primado de Cixila. Y sabemos, sobre todo, de las proclamas del heresiarca sevillano Migecio, cuyas extravagantes doctrinas conocemos, de forma quizás sesgada, a través de lo que dijeron sus detractores.

Migecio defendía, sobre la base del pasaje del evangelio de Mateo en torno al primado petrino, que en Roma estaba únicamente la potestad de Dios y que en ella, en cuanto nueva Jerusalén, jamás se produciría ningún hecho abominable o herético. Asimismo defendía un sistema trinitario basado en la existencia de tres personas carnales y concretas históricamente: David, Jesús y Pablo. Jesús aparecía como «hijo de David según la carne». Aunque rechazara el trato con los no cristianos y fomentara una estricta santidad sacerdotal —los ministros pecadores debían ser radicalmente privados de sus funciones— se ha sugerido que en las teorías de Migecio podían estar subyacentes algunas superficiales influencias islámicas, producto, precisamente, de los debates entre cristianos y musulmanes.

La predicación migeciana llegó a tener un cierto éxito, ya que acabó captando a Egila, representante del pontífice Adriano I en España. La condena definitiva se produjo a través de un concilio celebrado en Sevilla en el 784 y por obra del metropolitano de Toledo Elipando. Con su réplica abriría un nuevo frente de lucha: el adopcionismo.

En la carta dirigida por Elipando a Migecio aquél sostenía que «la Persona del Hijo no fue la que tomó carne de la estirpe de David, sino que ella fue la que, antes del comienzo de los tiempos, fue engendrada por Dios Padre». Una oposición entre persona divina y persona humana de Cristo que suponía una fórmula bastante comprometida.

Lo que, sin embargo, daría carta de naturaleza al pensamiento elipandiano sería la utilización de fórmulas patrísticas como las de *homo adoptatus* y *homo assumptus* aplicadas a Cristo. En cuanto a su naturaleza divina y a su condición de Verbo eterno, Cristo era hijo propio y natural de Dios, pero en cuanto a su humanidad y como nacido de María sólo era hijo adoptivo, no por la naturaleza, sino por la gracia: *quod Iesus Christus adoptivus est humanitate et nequaquam adoptivus divinitate*. Se llevaba así hasta los últimos extremos la idea recogida en la frase evangélica «el Padre es más que yo». Al admitirse dos filiaciones en Cristo se corría el riesgo de hablar también de dos personas, lo que convertía en nestorianizante el pensamiento adopcionista. Elipando se defendió argumentando que en Cristo sólo había una persona y que el término de «adoptivo» se aplicaba sólo en razón de su naturaleza humana.

Rivera Recio reconoce varios puntos capitales dentro del adopcionismo que, recuerda, incurre en diversas contradicciones: defensa del dogma calcedoniano; Cristo en su naturaleza es y permanecerá siempre como siervo de Dios; las palabras *adoptio* y *assumptio* no son sinónimas, pero la segunda es fundamento de la primera; a las dos naturalezas debe corresponder una doble filiación; y la adopción es totalmente voluntaria para nuestra redención y tuvo lugar en el momento del bautismo de Cristo...

Aunque Elipando trató de convencer a sus potenciales y luego reales adversarios de que ésta era la doctrina de los santos Padres y que contaba con los fuertes argumentos de la razón, los equívocos estaban ya establecidos.

El avance de la doctrina elipandiana provocó graves disensiones entre los cristianos españoles. Un obispo de nombre Ascárico —al que erróneamente se ha considerado metropolitano de Braga— suscribió la fórmula, pero no así el metropolitano de Sevilla Teódula, que anatematizó a los defensores de los postulados adopcionistas. Sería, con todo, en la zona astur donde la polémica cobrara más fuerza.

Sabemos de una carta que Elipando envió al abad Fidel (octubre del 785) en la que se quejaba de la oposición que manifestaban a sus doctrinas el monje Beato de Liébana y el obispo *in partibus infidelium* Eterio de Osma. Con el orgullo propio de un metropolitano de Toledo, calificaría al primero de «oveja sarnosa» y su predicación de «herejía beatiana». Se preguntaba asimismo que «desde cuándo los indoctos lebaniegos podían dar lecciones a los de Toledo, conocidos en todo el mundo por la pureza de su fe limpia de toda herejía». En forma lapidaria, Elipando proclamaba que «quien

no confiese que Jesucristo es hijo adoptivo en la humanidad y no lo es en la divinidad, es hereje y debe ser exterminado».

La polémica estaba servida y había de desarrollarse en términos extraordinariamente áspers. Beato lo haría rápidamente en el mismo 785 en una obra farragosa, apoyada en buenos materiales pero, según Rivera Recio, no siempre oportunamente aprovechados. Se trata de un texto que carece de título, y al que se conoce como *Carta de Eterio y Beato a Elipando* y sobre todo como el *Apologético*, que es como se le designa al comienzo de su segunda parte: «hemos escrito contra tus acusaciones [...] este *Apologético* [que] es la disculpa por la que se responde a los que acusan para defenderse. Y por eso respondemos a los acusadores y nos encontramos, por la gracia de Dios, limpios de herejía». Se trata, recuerda D'Abadal, de la única fuente de información de la que disponemos para conocer los primeros momentos de la herejía.

Beato era consciente de su inferioridad literaria en relación con el brillante Elipando. Él mismo dice que desea alejarse de retóricas y panegíricos y obviar la filosofía del mundo. Pretende simplemente decir las cosas claras para que todos puedan entenderle. Una aseveración que serviría a finales del siglo XIX a Menéndez y Pelayo para exaltar la figura de Beato, quien, con los escasos medios disponibles y en la áspera tierra de un pobre reino, había redactado una cálida obra destinada «no a la solitaria lectura, sino a agitar o calmar multitudes seducidas por el error». A. Amann, por el contrario, abundó en el carácter panfletario del texto en el que, en clara alusión a Elipando, se definía a los herejes como «testículos del Anticristo, de cuyo semen es engendrada la perversa prole que es copulada en la boca del Anticristo».

La polémica se exacerbó cuando el papa Adriano I intervino a través de una carta que envió el mismo año 785 (o 786 según Ramón d'Abadal) a todos los obispos de Hispania en la que calificaba a Elipando y Ascario de renovadores de los errores de Nestorio. Invocaba la autoridad de Roma y de los Padres remitiéndose a los apóstoles Pedro y Pablo, que hablaban de Jesús como hijo propio de Dios, y a autores griegos y latinos como Atanasio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Agustín o Hilario. El problema se hizo todavía más complejo cuando pasó a desempeñar un relevante papel el obispo Félix de Urgel cuya diócesis estaba englobada en los dominios políticos carolingios. De puramente hispánico, el adopcionismo pasaba a convertirse en un conflicto religioso de dimensiones internacionales.

7.2. El adopcionismo, la «herejía feliciana»

Sobre la trayectoria de Félix de Urgel antes de su irrupción en la querrela adopcionista, a la que se acabará conociendo también como *herejía feliciana*, todo son interrogantes. ¿Nació en el Urgellés o en otro lugar no documentado al sur de los Pirineos?, ¿era de familia hispana emigrada hacia el norte a la irrupción de los musulmanes o era de familia galo-romana y se instaló en los Pirineos sólo cuando inició su carrera eclesiástica?, ¿qué obispo le ordenó sacerdote y qué pasos le condujeron a regir la sede urgellitana? Rivera Recio se inclinó, «aunque sin razones perentorias», por el origen bético del personaje. El relacionarle con Urgel no implica que hubiera nacido allí, solamente que fue obispo de esa localidad.

Alcuino de York, el consejero de Carlomagno sobre el que recaería buena parte de la responsabilidad de luchar contra la herejía, hablaría de los cristianos de Córdoba (refiriéndose quizás por extensión a los de todo al-Ándalus) como propagadores de doctrinas perversas. Cuando a partir del año 778 el área de Urgel pasó a dependencia carolingia, el descubrimiento de las peculiares inclinaciones teológicas de su obispo se convirtió en motivo de preocupación para la corte de Carlomagno.

El primer paso para la erradicación del problema se dio con la convocatoria de un sínodo en Ratisbona (792) al que asistió Paulino de Aquilea y ante el cual Félix hizo abjuración de sus errores. Conducido a Roma, ratificó solemnemente dicha decisión pero, a la primera ocasión que tuvo, y pretextando haber actuado bajo presión, huyó a la España emiral (*fugiens apud paganos*, diría años más tarde el papa León III) junto a Elipando.

A la condena del adopcionismo en Ratisbona, confirmada por el papa Adriano, le sucedió una batida en las zonas contaminadas por la herejía, posiblemente, piensa D'Abadal, impulsada por la casa real franca. Ante la posible desmoralización de sus seguidores, Elipando reaccionó enérgicamente y a finales del 793 convocó un concilio del que no hay testimonios directos aunque sí algunas cartas que hablan de tal iniciativa. En ellas se utilizaban textos de la liturgia visigoda y de san Isidoro en los que se hablaba de la «adopción de la carne por el Verbo». Una de las cartas iba dirigida a Carlomagno y otra al episcopado de las Galias. En la primera solicitaba su mediación. En la segunda se trataba de convencer a los obispos francos de la ortodoxia de su doctrina, apoyada en textos bíblicos, patrísticos y litúrgicos. Es, posiblemente, uno de los más importantes testimonios doc-

trinales del adopcionismo. La bestia negra de Elipando volvía a ser Beato, al que se acusaba de tener un lenguaje de víbora y despedir la fetidez del azufre, de haber infectado con su veneno el corazón de muchos obispos. Al monarca le pedía hiciera de árbitro entre Félix y aquellos que defendían al «sacrilego Beato agotado por sus excesos», prometiéndole con ello la recompensa de una «victoria sobre todas las naciones bárbaras».

El monarca franco, lejos de dejarse convencer, procedió a la reunión del ya mencionado concilio de Fráncfort, en donde, aparte de la cuestión del culto a las imágenes, se abordó también el tema del adopcionismo. Los *Anales reales* hablan de la asamblea como de un magno sínodo al que asistieron obispos de las Galias, Germania e Italia y los legados del papa Adriano. Carlomagno pidió se leyese el escrito de los adopcionistas y se procediera al pertinente análisis por parte de los asistentes. Los obispos italianos —dejados de lado en la misiva de Elipando—, dirigidos por Paulino de Aquilea, redactaron un *Libellus Sacrosylabus* o *Libellus episcoporum Italiae* en donde refutaron, por vía de textos escriturarios, las doctrinas adopcionistas. Los obispos francos, a su vez, redactaron una *Epistola Episcoporum Franciae* inspirada posiblemente por Alcuino de York. Los dos escritos fueron aprobados y se consideraron reprobables las doctrinas de Elipando y sus seguidores afirmando que la Iglesia católica «nunca profesó y jamás enseñó ni prestó asentimiento a los que tales cosas creían». Los padres conciliares reafirmaron la idea de que el Hijo de Dios, al hacerse hombre, siguió siendo hijo natural de Dios, un solo hijo verdadero que no debe llamarse adoptivo por el hecho de tener dos naturalezas.

Carlomagno y sus consejeros solicitaron de Elipando y de Félix que se sometieran a los dictados del concilio y volvieran a la senda de la ortodoxia. Intento vano, ya que Félix prosiguió con la propagación de sus doctrinas que desbordaron la zona estricta de Urgel para saltar al otro lado del Pirineo. Entre fines de mayo del 796 y fines de mayo del 797 se reunió un nuevo concilio en Friul, ciudad de la provincia de Aquilea. Sus actas, aunque no hicieran referencia expresa al adopcionismo, exponían una profesión de fe dirigida a combatirlo. Entre los escritos de Félix de estos años se encuentra una apología en defensa de la doctrina adopcionista que se ha perdido y que se data en el 798.

Alcuino de York mantuvo en este tiempo un vivo debate a través de algunos textos dirigidos contra el urgellitano (*Libellus adversus Felicis haeresim*) y contra un Elipando a la sazón ya octogenario. En

carta al metropolitano portada por Leidrado de Lyon, Alcuino le solicitaba se retractara y convenciera de ello también a Félix. Les garantizaba asimismo un sincero diálogo en cuestiones de fe a las que tanto podía aportar la *sacratissima lumen Hispaniae*. La insultante réplica del toledano dejaba poco margen a la discusión, ya que iba dirigida al «hermano Alcuino, no ministro de Cristo sino del fetidísimo Beato». Al final, León III, ascendido al pontificado en el 795, se hizo eco de la solicitud de un Carlomagno alarmado y abrió un nuevo concilio en Roma en octubre del 798. En él se acordó lanzar un solemne anatema contra el urgelitano.

El acto final del drama tuvo lugar en una conferencia celebrada en Aquisgrán que D'Abadal data en los meses anteriores a junio-julio del 799. Félix acudió allí con las garantías de Leidrado de Lyon, Nebridio de Narbona y Benito de Aniano de que podría exponer libremente sus doctrinas. La conferencia duró una semana y a ella asistieron Carlomagno y una nutrida representación de teólogos francos. Félix fue refutado por Alcuino a través de numerosas referencias patrísticas. Condenado de nuevo, fue entregado para que permaneciese bajo custodia del metropolitano de Maguncia Riculfo. Al fin, se decidió a abjurar *ex toto corde non qualibet simulatione seu velamine falsitatis* [de todo corazón y sin simulación ni falsedad]. A instancias bien de Alcuino o bien de Leidrado de Lyon, quien se encargaría de la recatequización de los territorios contaminados por la herejía, dirigió incluso una carta a sus fieles de Urgel comunicándoles la decisión y solicitándoles sus oraciones para obtener el perdón por el extraordinario escándalo causado.

Félix moriría en situación de semicautividad hacia el 818 dejando fama de santidad. De Elipando de Toledo poco se sabe a partir de estos años. Tras la conversión de su colega, fue destinatario de un texto de Alcuino bajo el título de *Adversus Elipandum libri IV*. Todo parece indicar que moriría aferrado a la herejía, dejando con ello al prestigio moral de su sede metropolitana una peligrosa hipoteca.

7.3. Otras valoraciones del adopcionismo

Con su definitiva condena en el 800, el adopcionismo quedó convertido casi en una anécdota si lo comparamos con la coetánea crisis iconoclasta. El número de reconvertidos a la ortodoxia, según Alcuino, sería en torno a los veinte mil. Poco importa que en época posterior algunas de sus tesis renazcan en autores como Pedro Abelardo, Pedro

Lombardo, Gilberto de la Porrée o Duns Escoto, quienes especularán sobre la legitimidad de algunas de sus formulaciones. M. Epalza ha jugado asimismo con doctrinas o planteamientos de este signo en el *Cur Deus homo* de san Anselmo y en su doctrina cristológica.

De más calado resulta (como en el tema de la iconoclastia) el estudio de todo un conjunto de factores que rodearon a la polémica y que han sido objeto de interés para los estudiosos.

Que el adopcionismo fue una herejía cristiana es una evidencia indiscutible. Sin embargo, las circunstancias del momento propiciaron que en su gestación y desarrollo se dieran una serie de incidencias que no conviene olvidar.

La primera sería su incardinación en la historia de los debates trinitarios y cristológicos que se dieron en los primeros siglos de la historia de la Iglesia. Arrianismo, nestorianismo, monofisismo y monotelismo habían sido oficialmente condenados. Sin embargo, algunas de sus secuelas dejaron una profunda huella en la periferia de la ortodoxia.

Que se acusara a los adopcionistas de nestorianos por el papa Adriano I puede tomarse como una forma de desprestigiar la doctrina de Elipando y Félix. Sin embargo, desde los tiempos de Menéndez y Pelayo no ha resultado rechazable a ciertos estudiosos la existencia de similitudes en cuanto a cristología. Rivera Recio jugó con la posibilidad de que entre los contingentes sirios venidos a la Península en los primeros tiempos de la presencia musulmana pudiera haber nestorianos que influyeran en los debates teológicos mantenidos por el clero hispano. Junto al nestorianismo se ha podido especular también con ciertas resurgencias heréticas autóctonas arrianizantes y priscilianizantes y, sobre todo, con la utilización (aunque sesgada) del término «adopción», muy familiar para la liturgia y la tradición teológica hispano-visigoda.

Aferrándonos a esta última idea, el adopcionismo sería para los cristianos transpirenaicos no sólo la «herejía feliciano» sino una suerte de estigma que marcaría a una cristiandad hispánica cuyas peculiaridades serían vistas con recelo. Las peripecias frecuentemente dramáticas que habrá de sufrir en el futuro el rito mozárabe hablan por sí solas.

Distintos investigadores del problema han destacado estos factores, pero no todos han insistido en el papel que pudo tener el adopcionismo como vía de diálogo con el islam.

Está asumido por lo general que Elipando tenía un buen conocimiento de la teología islámica. ¿Y Félix? Hace ya años, M. Riu vol-

vió a bucear en una vieja idea: la herejía como algo surgido no en el medio cordobés, sino que llegaría allí y a la propia sede de Toledo desde el «exterior», desde las zonas del Pirineo en las que actuaría Félix, a quien Agobardo de Lyon califica de «varón circumspecto no indigno de la sutileza de los hispanos». A vueltas con estas ideas M. Epalza ha convertido recientemente a Félix de Urgel en representante de una política de pacto llevada a cabo por los musulmanes y aceptada por los mozárabes de al-Ándalus súbditos del *rex Hispaniae* de Córdoba. El adopcionismo habría recibido tanto influencias musulmanas como judaicas encubiertas en el cristianismo latino.

Hacia el 782, cuando los francos lograron en su contraofensiva hacia el sur consolidar la frontera pirenaica, instalaron en el episcopado urgelitano a Félix. Se trataría de un personaje educado en los medios monásticos de la zona y posiblemente abad de San Sadurní de Tabernoles. Una vez en su diócesis, emprendería una labor de catequización no sólo de los cristianos de su diócesis sino también de los musulmanes recién llegados a esa tierra. Se buscaría así una suerte de avenencia entre el trinitarismo de los primeros y el cerrado monoteísmo de los segundos. En ese contexto se sitúa una obra doctrinal cuyo texto no se ha conservado: *La disputa de Félix con un sarraceno*. M. Epalza ha defendido que el adopcionismo supondría un episodio en la asimilación por el cristianismo occidental de «corrientes de pensamiento islamizante, de forma encubierta, bajo la referencia explícita a textos y doctrinas cristianas tradicionales».

En relación con las otras cristiandades del Occidente, el adopcionismo supuso en primer lugar —ya lo hemos expuesto— un brutal choque con la línea doctrinal beatiana abroquelada en el novel reino astur. De más trascendencia fue, en cambio, la derrota del adopcionismo a manos de los teólogos carolingios que, en esos años, estaban también plantando cara a sus homólogos de Bizancio en el tema de las imágenes.

¿Signo de desintegración de la iglesia *nacional* hispana de tradición visigótica? Ramón d'Abadal planteó el tema hace ya años en estos términos, con lo que la querella adopcionista, amén de una dimensión religiosa, habría tenido otra también política. Es significativo que en el concilio de Fráncfort se produjera a la vez la potenciación de medidas encaminadas a reorganizar política y espiritualmente una Aquitania hasta hacía poco a merced de devastadoras incursiones de los musulmanes de España. Los gobernantes, a la par que la consolidación de la frontera sur, habrían pro-

yectado (siguiendo el ejemplo puesto en práctica por san Bonifacio en Germania) la captación de la iglesia hispana en la esfera dominante de la renacida iglesia franca. Ello sólo podía implicar la derrota de una iglesia visigodo-mozárabe que trató de defenderse de dos maneras: hacia dentro por la vía martirial frente al empuje de la cultura islámica afincada en la Península; y, hacia fuera, manteniendo peculiaridades teológicas —el adopcionismo como bandera— que chocaron frontalmente con las que se elaboraban en torno al eje formado por la dinastía carolingia y su protegido el pontífice. El mártir Eulogio y el metropolitano Elipando serían, respectivamente, los representantes de esas dos tendencias.

En la estela de la disputa adopcionista, la cristiandad de Asturias adquiriría también una personalidad propia distanciándose de Toledo. Tras la condena definitiva de Félix y la desaparición de Elipando, recuerda el mismo D'Abadal, sólo dos episodios de escasa trascendencia y falta de continuidad pudieron recordar la adhesión de algunos eclesiásticos a las viejas pautas hispano-godas: la usurpación del presbítero cordobés Tirso frente al obispo de Barcelona hacia el 874, y el intento a mediados del siglo X por parte del abad de Santa Cecilia de Montserrat por erigirse en arzobispo.

Que las pautas carolingias se iban imponiendo en las zonas fronterizas del norte de la Península lo demostrarían distintos hechos. Uno, el renacimiento religioso que se produjo en la Septimania potenciado principalmente por Benito de Aniano. Otro, el contacto establecido entre la corte carolingia y el pequeño reino de Asturias a través de dos embajadas (a Heristal entre fines del 797 e inicios del 798 y a Aquisgrán a lo largo de este último año) enviadas por Alfonso II al monarca franco. En el 798, precisamente, ha insistido D'Abadal, el problema adopcionista estaba en plena ebullición. Eginardo en su *Vita Karoli* nos habla de la relación afectivo-espiritual establecida entre los dos monarcas. Recientemente A. Isla ha afirmado que Alfonso II de Asturias, más que un restaurador de la tradición gótica, sería el protagonista de «una decidida actuación para anudar su reino a las tradiciones y prácticas ultrapirenaicas». Lapidariamente D'Abadal concluía su conocido estudio sobre el adopcionismo diciendo que «la separación de Toledo de las iglesias catalana y asturiana era definitiva e irremediable».

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Disposiciones iconoclastas de Constantino V*

Habiendo decidido Constantino ultrajar a la Iglesia y combatir la piedad, reunió, como por inspiración de un mal espíritu, un concilio de ciento treinta y ocho obispos, presidido por Teodosio, patriarca de Éfeso. Dio también la Iglesia de Constantinopla a un monje que era obispo de Sillea.

Se ordenó que las imágenes fueran retiradas y se publicó el decreto en pleno mercado para dejar en ridículo a los fieles que las habían rendido culto. A continuación se pronunció anatema contra Germán, que había sido patriarca de Constantinopla, contra Gregorio de Chipre y contra Juan Damasceno, llamado Mansur.

(*Histoire des empereurs Constantin, Heraclé et leurs successeurs*, por Nicéforo, patricio de Constantinopla, en *Histoire de Constantinople III*, Cousin, Paris, 1685, p. 388.)

2. *El nuevo concepto de las artes plásticas bajo la iconoclastia*

En aquellos tiempos, el tirano imperial [Constantino V] destruyó temerariamente el templo de las Blaquernas dedicado a la Madre de Dios y cuyos muros habían estado antes decorados con pinturas que representaban la venida de Dios entre los hombres, sus milagros y su vida hasta el tiempo de la Asunción y Pentecostés. Retirando así todas las representaciones de Cristo entregó la iglesia a la vegetación y a los pájaros. La dejó inculta, cubierta de árboles, de todas las especies aladas y salvajes. Y de frondas de hiedra. Como ornamento utilizó los círculos que describen grullas, cornejas y pavos reales.

(*Vita S. Stephani Junioris*, en PG, C, col. 1.120.)

3. *El iconódulo Teodoro de Studion invoca frente al emperador el papel de los patriarcas para decidir en cuestiones espirituales*

Nuestra discusión no versa sobre cuestiones mundanas. Al emperador y a los tribunales seculares les compete juzgarlas. Ahora estamos hablando de cuestiones divinas que no incumben más que a aquel a quien dijo el Verbo divino: «Todo lo que atares sobre la tierra quedará atado en el cielo y todo lo que desatares sobre la tierra quedará desatado en el cielo».

¿Quiénes han recibido este mandato? Han sido los apóstoles y sus sucesores. ¿Quiénes son estos últimos? El que se sienta en el trono de Roma y que es el primero; el segundo es quien se sienta en el trono de Constantinopla. Tras de éstos están los que se sientan en los tronos de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. He aquí la autoridad pentárquica de la Iglesia. Ellos son

los que tienen autoridad para fallar sobre los dogmas divinos. El emperador y las autoridades civiles están obligados a prestarles su apoyo y a confirmar aquello que decidan.

(PG, IC, col. 1.417, carta 129.)

4. *Carta de Teófanos el Cronógrafo al emperador León V en defensa de las imágenes*

Debéis saber, oh emperador, que el Dios que te dio el imperio, por quien los reyes reinan y dominan los señores, con ser infinito, se humilló hasta tomar nuestra naturaleza, en todo semejante a nosotros, fuera de pecado. Y en nuestra asumida naturaleza, obró portentos, resucitó a los muertos, alumbró a los ciegos, limpió a los llagados, sufrió la muerte, resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado para siempre a la diestra de Dios Padre. Esta humana naturaleza, que los Evangelios atestiguan, honramos en Cristo y reverenciamos. Y si esto es así ¿quién nos podrá recriminar si veneramos a Cristo en sus imágenes? ¿No son iniciados por este medio los más rudos neófitos facilísimamente en la verdad de nuestra fe?, ¿qué concilio proscribió jamás tan piadosas prácticas?, ¿por ventura, el mismo Jesucristo no nos legó su faz milagrosa por medio de Anarco?, ¿no nos trasladó la Virgen deípara su imagen por el apóstol san Lucas?, ¿y qué otra doctrina nos enseñan los Padres? Basilio, declarador de los más inefables misterios, dice: Se tributa al prototipo el honor deferido a la imagen. Juan, Boca de Oro, protesta: Amé la imagen, aunque fuese en cera fundida. Cirilo, cítara del Espíritu Santo, exclama: Muchas veces contemplo la imagen dolorida del Señor y rompen, sin que pueda impedirlo, mis ojos en lágrimas. Y si los seis primeros concilios nunca reprobaron el culto de las imágenes, ¿querrás saber tú más que los concilios? Emperador, tú debes procurar el bien temporal del Estado, de los Padres de la Iglesia y vigilar por la integridad de la fe.

(*Vida de san Teófanos*, PG, XV, cols. 9-30, recogido en *Textos y documentos de época medieval. Siglos V al XII*, ed. de M. Riu et al., Barcelona, 1975, p. 260.)

5. *Normas para el culto a las imágenes*

En cuanto a las imágenes y su culto, aunque no habría necesidad de escribirlos, puesto que la santa solitud de nuestros predecesores, pontífices venerables, inflamada de fervor católico, determinó muchas cosas muy útiles y provechosas para la Iglesia de Dios, sin embargo, la frecuente repetición de instrucciones hace la atención de los oyentes más respetuosa. Por ello nos preocupamos de exponer algo acerca de ello, para conservar la unidad del pueblo de Dios.

Así pues, la santa Iglesia católica y apostólica mantiene íntegra hasta el presente y defiende la antigua tradición de los santos Padres que recibimos

en custodia de nuestros beatísimos y ortodoxos predecesores que después del bienaventurado Pedro ocuparon la Sede Apostólica. Es necesario venerar y honrar con toda la atención de la mente y con todo el esfuerzo de la voluntad las venerables imágenes tanto las de nuestro Señor Jesucristo como las de su santísima madre, las de los bienaventurados apóstoles y las de todos los santos. En cuanto sea posible, procuremos resistir denodadamente la locura de los herejes que prohíben este culto al pueblo fiel.

Pues a los establecidos en la paz de la Iglesia, nada puede ser contrario, si las imágenes pintadas de los santos aumentan en ellos el amor. En verdad, mientras se mira su rostro y se recuerdan sus hechos, Dios, que como se sabe habita en ellos, es perfectamente alabado. Ciertamente, si Dios que es invisible e incorpóreo se apareció a los ojos de los mortales no en su propia naturaleza divina sino en la creación para que los creyentes le tributen un culto supremo, ¿por qué no veneraremos con gran honor las almas de los santos, que viviendo tuvieron cada uno su rostro según el orden divino y realizaron obras agradables a Dios?, ¿por qué hemos de execrar las imágenes de aquellos por los que conocimos la verdad de la fe?

(«Primera carta de Nicolás I a Miguel III», en D. Stiernon, *Constantinopla IV*, Vitoria, 1967, pp. 303-304.)

6. Las desgracias de España en el 711 según un autor mozárabe

¿Quién podrá, pues, narrar tan grandes peligros?! ¿Quién podrá enumerar desastres tan lamentables?! Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua, no podría de ninguna manera la naturaleza humana referir la ruina de España ni tantos y tan grandes males como ésta soportó. Pero, para contar al lector todo en breves páginas, dejando de lado los innumerables desastres que desde Adán hasta hoy causó, cruel, por innumerables regiones y ciudades, este mundo inmundo, todo cuanto según la historia soportó la conquistada Troya, lo que aguantó Jerusalén, según vaticinio de los profetas, lo que padeció Babilonia, según testimonio de las Escrituras, y, en fin, todo cuanto Roma enriquecida por la dignidad de los apóstoles alcanzó por sus mártires, todo esto y más lo sintió España en su honra, como también en su deshonra, pues antes era atrayente y ahora está hecha una desdicha.

(*Crónica mozárabe de 754*, ed. de J. E. López Pereira, Zaragoza, 1980, pp. 74-75.)

7. Invectivas de Beato de Liébana contra los herejes

Quiere el Señor reunir a los hijos de los herejes para llevarlos a la unidad de la fe, pero no los reúne porque, enfrentados entre sí, al opinar cosas distintas, no se ponen de acuerdo [...] Pues éstos, al no temer interpretar de forma perversa la administración de los misterios del Señor, arrastran en realidad a las gentes que los obedecen, no por el camino que es Cristo, sino por

donde no hay camino. También se dice con razón que se suscitó una contienda entre ellos, porque a veces se contradicen con sus alegatos.

Arrio, por ejemplo, aceptando tres personas en la divinidad, creyó también en tres dioses. En contra de él, Sabelio, aceptando un solo Dios, creyó que había una única persona. Y contra ambos, la santa Iglesia, manteniendo de forma inflexible el recto camino de su predicación, y predicando que hay un solo Dios, afirma en contra de Sabelio que son tres personas. Y afirmando que son tres personas, confiesa en contra de Arrio que es un solo Dios.

Elipando, obispo de la sede toledana, no sé con qué vértigo de unidad, confunde a las tres personas en una sola naturaleza divina; y cree que Cristo, nacido de la Virgen, no es Dios, sino sólo un hombre.

El maniqueo, en cambio, que conoció en la sagrada Escritura que era alabada la virginidad, condenó el matrimonio.

Por el contrario, Joviniano, que conoció que el matrimonio es algo permitido, despreció la limpieza de la virginidad. De donde resulta siempre que, confundidos los herejes por su malvado entendimiento, su maldad a veces les hace estar de acuerdo entre sí en la culpa y discrepar en las opiniones.

(*Apologético*, lib. II, en *Obras completas de Beato de Liébana*, ed. de J. González Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman, Madrid, 1995, pp. 879-881.)

8. La imagen de Félix de Urgel en un texto carolingio

Urgel es una ciudad situada bajo los montes Pirineos. Su obispo, de nombre Félix y de nación hispana, fue consultado en carta por Elipando, obispo de Toledo, sobre qué cabía pensar en torno a la humanidad del Salvador Dios y Señor nuestro Jesucristo. ¿Cabía pensar que era, en tanto que hombre, hijo propio de Dios o sólo hijo adoptivo? Ante esta consulta se pronunció no solamente de forma imprudente e inconsiderada contra la doctrina de la Iglesia católica en cuanto al carácter adoptivo, sino que además se empeñó en defender la perversidad de su pretensión con tanta obstinación como pudo en libros escritos por el mencionado obispo.

(*Anales reales* [año 792], ed. de F. Kurze en *Monumenta Germaniae historica in usum scholarum*, 1895, p. 91.)

BIBLIOGRAFÍA

- Boespflug, F. y Lossky, H.: *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Cerf, Paris, 1987.
- Bréhier, L.: *La querelle des images (VIII-IX siècles)*, Paris, 1904.
- Bryer A. y Herrin, J. (eds.): *Iconoclasm*, University of Birmingham Press, 1977.
- D'Abadal, R.: *La batalla del adopcianismo en la desintegración de la iglesia visigoda*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1949.

- Epalza, M.: «Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII», en *Acta historica et archaeologica Mediaevalia*, 22/2, Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu, Barcelona, 2001.
- Freedberg, D.: *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 1992.
- Ganshof, F. L.: «Observations sur le synode de Francfort de 794», en *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*, Louvain, 1946.
- Grabar, A.: *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris, 1957.
- Mitre, E.: *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Cátedra, Madrid, 2003.
- Ostrogorski, G.: «Les débuts de la querelle des images», en *Mélanges hommage Charles Diehl I*, Paris, 1930.
- Rivera Recio, J. F.: *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1973.
- Rivera Recio, J. F.: «La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe»: *Ephemerides Liturgicae* 47 (1943).
- VV. AA.: *Il concilio Niceno II (787) e il culto delle immagini*, Atti del convegno organizzato per il 12 centenario del concilio Niceno II (Messina, settembre de 1987), 1993.

II

EMPERADORES, PAPAS, PATRIARCAS
Y MISIONEROS HASTA FINALES DEL SIGLO IX*Emilio Mitre Fernández*

Los carolingios, en la versión historiográfica más convencional, son la *deuxième race* (segundo linaje o dinastía) que ha gobernado en Francia. En un sentido aún más encomiástico, P. Riché la ha presentado como la dinastía que hizo Europa. Los *Anales de Fulda* de finales del siglo IX hablan ya, en efecto, de «Europa o reino de Carlos» (*Europa vel regnum Karoli*).

Hablar del mundo carolingio, al menos en sus orígenes, es hablar de una complicidad entre el *regnum francorum* y el pontificado al calor de las diferencias de éste con el Imperio bizantino. Y es hablar, asimismo, de un renacer del Imperio en un Occidente que —a despecho del intento restauracionista justiniano— se había visto privado de tal autoridad desde el destronamiento en el 476 de Rómulo Augústulo por el *eskiro* Odoacro. Vistas así las cosas, los carolingios suponen toda una revolución política y espiritual para el mundo europeo.

1. DEL GOLPE DINÁSTICO A LA *RENOVATIO IMPERII*

El año 732 (o 733) se identifica en la historiografía con una batalla: Poitiers. En ese encuentro el mayordomo de palacio y *dux francorum* [caudillo de los francos] Carlos Martel derrotó a un contingente musulmán que, procedente de Hispania, estaba llevando a cabo profundas incursiones en territorio de la Galia. Tradicionalmente se ha hablado de frenazo a una expansión islámica que a lo largo de un

siglo, desde la muerte de Mahoma, se había manifestado como imparable. Poitiers pudo tener, militarmente hablando, un significado superior a la escaramuza de Covadonga de diez años atrás en la que los montañeses astures derrotaron a una fuerza armada islámica. Pero Poitiers no fue una batalla tan relevante, por ejemplo, como la que enfrentó en Akroinon a bizantinos y árabes en el 740 y que se saldó con un gran triunfo de los primeros.

El peligro musulmán para las cristiandades de Oriente y Occidente se desvanecería no tanto por razones de índole militar como por el desplazamiento de la capitalidad del califato de Damasco a Bagdad. Con ello los intereses básicos del islam se alejaban sensiblemente del ámbito mediterráneo.

Con todo, la historiografía de la Europa medieval fue creando mitos en torno a estos éxitos cristianos en Occidente. Covadonga sería la *salus Hispaniae*, el punto de arranque de un proceso de restauración. Y Poitiers, en palabras del autor de la *Crónica mozárabe* del 754, sería el triunfo de los *europenses* —conglomerado de guerreros de variada procedencia bajo la jefatura del mayordomo de palacio— frente a la arremetida sarracena.

1.1. *Los carolingios en el poder y la sanción papal*

Al margen de la explotación propagandística de la victoria de Poitiers, el éxito de la familia de Carlos Martel vendría a partir del golpe de su hijo Pipino contra el monarca legítimo, el débil Childerico III, en el 751. Los carolingios sustituían en el poder a los merovingios.

La expulsión del poder de un linaje que lo había ostentado hereditariamente durante varios siglos era una mera y simple usurpación. Pipino, por ello, despachó a Roma a sus consejeros, el obispo Burcardo y el capellán Fulrado, a fin de buscar la aquiescencia pontificia. El papa Zacarías tranquilizó la conciencia del nuevo monarca afirmando que «es mejor llamar rey a quien posee el poder que a quien no le tiene, a fin de que el orden no se vea alterado». La tradición ha designado precisamente bajo el infamante título de «reyes holgazanes» a los últimos representantes de la dinastía merovingia. La propia Iglesia, hostil en principio a todo atentado contra el poder del monarca legítimo, había creado también una imagen: la del *rex inutilis* para referirse a aquel gobernante que, por su ineptitud, no se hacía digno de ostentar el título. A Pipino, así, se le encomendaba el mantenimiento de una suerte de armonía universal que, de lo contrario, corría el riesgo de perderse.

La sanción a ese poder adquirido por Pipino vino a través de la unción, ejecutada por Bonifacio, el «apóstol de Germania», en el mismo 751 y renovada por el papa en el 754. La legitimidad de la nueva dinastía no descansaba como la de su predecesora en la sangre y en el ejercicio del poder sobre un grupo o grupos étnicos sino en el gobierno sobre una comunidad cristiana al margen de la nacionalidad de origen. Se trataba de una suerte de elección divina.

Quizás en estas fechas tendría lugar la aprobación de la llamada *Donación de Constantino*, una de las más famosas falsificaciones de la historia y documento capital para el establecimiento del poder temporal pontificio. Se daba con ello solemnidad a una vieja tradición que autores como W. Ullmann sitúan a fines del siglo v: la *Legenda Sancti Sylvestri*. De acuerdo con ella, el primer emperador cristiano, en agradecimiento al obispo de Roma, le había otorgado esta ciudad, las provincias de Italia y de Occidente. Le concedió, asimismo, el derecho a nombrar cónsules y patricios.

Este clima explica que Pipino, en el 756, y tras derrotar a los lombardos, entregase al papa los territorios del Exarcado de Rávena como parte de la república de San Pedro. El monarca franco recibía a cambio el título de patricio (*advocatus*) de los romanos que le convertía en un poder auxiliar del papado. Esta idea se ratificaría en el 774, cuando el heredero de Pipino, Carlos (Carlomagno), vendiera de nuevo al monarca lombardo, pero esta vez para anexionar su reino a los dominios francos.

1.2. *Los precedentes de la navidad del 800 y el papel de los intelectuales*

Los *Anales de Lorsch* podrían decir, refiriéndose a los años inmediatos a las grandes campañas de Sajonia, que Carlos dominaba sobre la totalidad de la Galia, Germania e Italia y poseía Roma, en donde los antiguos césares habían tenido la costumbre de residir. Carlomagno había acumulado, en vísperas del 800, un conjunto de títulos y distinciones: rey de francos y lombardos, patricio de los romanos... Para R. Folz, se conjugaban en su persona tres realidades: una realeza prestigiosa, el rango cuasi imperial y la tradición constantiniana que el papa León III se esforzó en orientar hacia él.

¿Qué razón mayor para titularse emperador?

G. Tabacco destacó que los merovingios habían transmitido a los carolingios una institución regia, un ordenamiento episcopal y una estructura aristocrática. Eran principios sólidos pero quedaban, sin

embargo, problemas de definición institucional. Se solventarán gracias a una restauración cultural: lo que conocemos como «Renacimiento carolingio» del que más adelante hablaremos de forma más extensa. Una restauración que fue posible gracias al concurso de los misioneros anglosajones pero también —apunta J. Fontaine— gracias a la conjunción de los francos con el área romano-bizantina de Italia tras la anexión del reino lombardo.

La *renovatio Imperii* sería así la obra de unos intelectuales occidentales que, pensó R. S. López, no se resignaban a ver permanentemente en Constantinopla la capitalidad del Imperio. C. Leonardi afirma que la acción política de Carlos se realizaba a través de operaciones militares pero exigía también decisiones legislativas y manifestaciones culturales: tan importantes como los soldados lo eran los intelectuales que daban cobertura ideológica a la construcción carolingia.

En los años previos a la coronación imperial diversos autores se habían pronunciado de forma encomiástica. Catulfo dice en el 775 que ha sido elevado por Dios a la «gloria del Imperio de Europa». En el 799 el poeta Angilberto celebra al monarca como «cabeza del mundo [...] cima de Europa [...] padre supremo».

Será, sin embargo Alcuino de York quien más destaque en este campo. Alcuino era un anglo de Northumbria que conocía las funciones que el *bretwaldazgo* había desempeñado en algunos momentos: un poder hegemónico («imperial») de algunos monarcas anglosajones sobre sus homólogos. Sin embargo, el título imperial del que se hacía destinatario a Carlomagno debía tener un sentido superior: cabeza de un *Imperium christianum* adscrito a la realeza franca. Implicaría, asimismo, una dignificación de la *Dilatatio regni* entendida como mera expansión militar al otro lado de las viejas fronteras del mundo franco.

Ya en el 791 anima Alcuino al rey a «gobernar sus reinos, hacer justicia, restaurar las iglesias, corregir al pueblo, honrar exactamente a cada persona y cada dignidad, defender a los oprimidos, hacer leyes, consolar a los peregrinos e indicar en todas partes y a todo el mundo el camino de la vida celestial». En el 798 Alcuino designa como *imperium* la comunidad de pueblos civilizados, que era tanto como decir los pueblos cristianos: una vaga fusión de universalismo romano y universalismo cristiano. En el 799 este mismo autor evaluaba bien lo que era la posición alcanzada por el monarca franco. A su entender, eran tres los poderes que regían el mundo cristiano: la sublimidad apostólica del papa, la dignidad imperial del em-

perador de la segunda Roma (Constantinopla) y la dignidad real del monarca franco. Dada la situación de debilidad de los dos primeros, era a ese tercer poder al que le incumbía convertirse en «vengador de crímenes, guía de los que han errado, consolador de los afligidos y sostén de los buenos».

1.3. *El sentido del evento*

Los testimonios mayores que, desde el lado de Occidente, nos hablan de la coronación de Carlomagno como emperador en la navidad del 800 son los *Anales Reales*, los *Anales de Lorsch*, el *Liber Pontificalis* y la *Vita Karoli* de Eginardo. Del lado bizantino contamos entre otras fuentes con la *Cronografía* de Teófanos. La relevancia del papel de los distintos protagonistas varía de unos textos a otros.

Si hacemos una interpretación literal de Eginardo, Carlos fue sorprendido por el papa en el momento en que depositó sobre sus sienes la corona imperial. El monarca franco, de acuerdo con lo que dice la conocida *Vita Karoli*, no deseaba que se llegara a esa situación, ya que temía enemistarse con sus colegas de Oriente.

No parece, sin embargo, que el papa León III estuviera en condiciones de tomar una iniciativa tan personal. Había sido elegido a la muerte de Adriano I, cuyas relaciones con Carlos fueron cordiales, y desde su mismo ascenso se ganó las antipatías de importantes familias romanas. Una leyenda nos habla de cómo fue cegado y se le arrancó la lengua tras una revuelta; unas lesiones de las que luego se vería milagrosamente sanado. La realidad resulta más prosaica: huido de su ciudad, se vio obligado a acudir a Paderborn a solicitar en el 799 el apoyo del monarca franco. Allí se debió de fraguar toda la intriga que desembocó en la posterior coronación de Carlos.

Este acudió a Roma a finales del 800 imponiendo la absolución a León III de las graves acusaciones que sobre él pesaban. Ya que el papa no podía oponerse a los esquemas políticos del monarca franco y sus colaboradores, optó por tomar parte activa en los acontecimientos. Al coronar emperador a Carlos desempeñó un papel mucho más relevante del que éste hubiera deseado. No en balde, unos años antes (en el 796) el pontífice había sido destinatario de una carta del monarca franco en la que se definían los papeles que cada uno debía desempeñar. Al rey le incumbía la lucha contra los paganos y el «incremento del conocimiento de la fe católica». Al papa simplemente le estaba encomendado «elevar a Dios las manos, como Moi-



El Imperio carolingio.

Fuente: R. S. López, *El nacimiento de Europa*, Labor, Barcelona, 1965, p. 98.

sis», a fin de que, por su intercesión y en todo lugar, el pueblo cristiano «alcance la victoria sobre los enemigos de la fe».

El comportamiento de León III en el 800, pese a la debilidad de su posición dentro de Roma, creaba un precedente: el *placet* pontificio era imprescindible para el reconocimiento imperial. Un prece-

dente que habría de tener una importancia decisiva, y a veces incluso dramática, para el desarrollo de ulteriores acontecimientos.

2. UN IMPERIO ROMANO ¿O DOS IMPERIOS?

La ceremonia de la navidad del 800 constituye posiblemente uno de los hechos más trascendentales en la historia de Europa y de las relaciones entre cristiandades. Aunque desde el lado latino fuera motivo de glorificación, desde el otro extremo del Mediterráneo el gesto no podía ser visto más que con inquietud.

2.1. El papado, los carolingios y los emperadores bizantinos

Para Constantinopla (la *Nea Roma*) la coronación de Carlomagno sólo podía ser considerada en términos de golpe de Estado contra una legitimidad imperial que, pocos dudaban, residía a orillas del Bósforo. Para la corte de Bizancio carecía de relevancia un hecho destacado en los *Anales de Lorsch*: el que estuviera vacante el trono imperial por gobernar en Constantinopla una mujer, la emperatriz Irene, que había depuesto a su hijo Constantino VI.

El golpe de efecto del 800 daba mayor consistencia a otra decisión: la del concilio de Fráncfort del 794, verdadera réplica al II concilio Niceno. Occidente daba así importantes pasos para distanciarse de las pautas políticas y religiosas de los emperadores bizantinos y de sus patriarcas.

Roma, ciudad físicamente en decadencia, mantenía aún el enorme prestigio de su nombre. Era teóricamente (como algunos territorios del sur de Italia) dominio del Imperio de Constantinopla. El papa León III era, en consecuencia, un súbdito político del *basileus*. Su decisión de tomar parte activa en la coronación de Carlomagno hacía aún mayor el agravio. Aunque el *Liber Pontificalis* lo hace romano, A. Guillou sostiene que el papa era un «griego» originario del sur de Italia. Y bizantina, recuerda, fue toda la ceremonia de la navidad del 800: aclamación, coronación y *proskynesis* (adoración en actitud genuflexa) del emperador por parte del papa. La bizantización de la liturgia política franca sería también evidente: vestimenta imperial, sellos de los documentos, firmas en letras rojas, envío de regalos, etcétera.

Resulta de gran interés exp' orar las opiniones que latinos y griegos tuvieron los unos de los otros con el discurrir de los años. Para

P. Grierson, hasta el 750, las relaciones franco-bizantinas eran casi inexistentes, dado que el interés de los francos por el mundo mediterráneo era muy limitado. Desde esta fecha, con el ascenso de los carolingios (o pipínidas) Constantinopla va tomando conciencia de que un importante poder iba surgiendo en el oeste. La coronación de Carlomagno abre toda una controversia sobre la legitimidad del acto y sus consecuencias. El sur de Italia y Venecia eran dos terrenos en los que bizantinos y carolingios entraron en fricción. Con ánimo de solventar diferencias, en el 802 se llegó a jugar con la posibilidad de la unión matrimonial de Carlomagno e Irene, que no llegó a materializarse.

A la postre, el contencioso sólo podía resolverse mediante la coexistencia de los dos imperios. En el 811 Carlomagno recuerda al emperador Nicéforo I que la paz debe reinar entre ambos y que deben unirse en el amor a Cristo. Al año siguiente los embajadores bizantinos en Aquisgrán aclamarían a Carlomagno como emperador o, más bien (piensa Dvornik), como co-emperador que gobernaba sobre el occidente del Imperio romano. Salvaban con ello la ficción de que el emperador supremo residía en la *segunda Roma*.

Andando el tiempo, y bajo Luis II (bisnieto de Carlomagno), el emperador carolingio no es de hecho más que rey de Italia y los dos emperadores han de conjurar un mismo peligro: los musulmanes. G. Arnaldi ha recordado el enfrentamiento epistolar que en el 871 mantuvieron Luis II y el emperador de Constantinopla Basilio I. Frente a la negativa del *basileus* a reconocer la dignidad imperial a los francos, éstos replicaban alegando que (como Samuel en su enfrentamiento con Saúl) el Imperio les había sido asignado después de haber sido repudiados sus anteriores poseedores. Con todo, Luis II, que se autotitula *Imperator augustus romanorum*, se dirige a su oponente como «dilectissimo spiritualique fratri [...] Basilio, gloriosissimo et piissimo eque imperatore nove Rome» [Basilio, hermano espiritual muy querido (...) gloriosísimo y muy piadoso emperador de la nueva Roma]. Siguiendo una vieja tradición bajoimperial, el Imperio era uno, pero su titularidad podía ser compartida por dos personajes: uno en Oriente y otro en Occidente.

Después de Luis II, quienes se titulen emperadores en Occidente tendrán tan escasa autoridad que dejarán de interesar a Bizancio. Sólo con la coronación de Otón I en el 962 resurgirán los problemas de convivencia entre los dos grandes poderes políticos del mundo cristiano.

2.2. Imperio carolingio, ¿Imperio romano?

Han sido distintos los pronunciamientos en torno al sentido que tenía el Imperio renovado en el 800, sobre todo porque se cuestiona la capacidad de comprensión de su titular, un germano a la postre.

De Carlomagno dice su biógrafo Eginardo que hablaba fluidamente el latín pero tenía como *sermo patrius* la lengua fránica, muy introducida ya en las tierras del Aisne y del Oise —región de *rustica romana lingua*— en las que había pasado su juventud. Autores como Fichtenau consideran que no tenía la sutileza suficiente como para entender —a diferencia de sus colegas de Bizancio— el alcance del título imperial recibido: «la dignidad real seguía siendo el fundamento de la monarquía».

Todo imperio asentado en el mundo euro-mediterráneo con afares de universalidad se titulaba en principio «romano». Los emperadores de Constantinopla (segunda Roma o *Nea Roma*) se consideraban romanos aunque lo expresaran en griego: *basileus romeion*. La teoría política medieval había heredado de la Antigüedad una suerte de necesidad política: la de la eternidad de Roma y, consiguientemente, de su Imperio. Roma era urbe y también orbe, era *causa Imperii* y destinataria de enfáticas definiciones: *caput mundi*, *communis patria*, etc. Poco importaba esa ruina material frente al esplendor de Constantinopla, residencia del emperador, del patriarca ecuménico, ornada de espléndidos edificios civiles y eclesiásticos y vista desde Occidente con una mezcla de odio y envidia. De *nefandissimi Graeci* calificará algún papa a sus habitantes recordando su proclividad a la herejía. Frente al romanismo del que hacían gala los súbditos del emperador bizantino, los occidentales hablarán de ellos como simples griegos: como simple *Regio graecorum* definen al Imperio de Oriente los *Anales de Lorsch*.

Lo que Roma podía perder en cuanto a su vieja importancia política pretendía ganarlo como *mater Ecclesiae*, residencia del heredero de los derechos de Pedro y relicario ella misma de los restos del primer Apóstol. La leyenda que se forjó en torno a Carlomagno nos le presenta no sólo como dueño de la ciudad sino también peregrino a ella en varias ocasiones «para cumplir sus votos y hacer sus devociones», según cuenta Eginardo.

Los dos Imperios se podían considerar romanos, pero su legitimidad se sustentaba también en que eran cristianos.

3. UNA DINÁMICA CRISTIANA PARA EL NUEVO IMPERIO

C. Leonardi ha recordado que con Carlomagno y por primera vez en casi tres siglos nos encontramos en Occidente con un poder que supera las dimensiones puramente locales. Un poder, además, reconocido como hegemónico por aquellos príncipes que quedaban fuera de su estructura política: caso de Offa de Mercia o de Alfonso II de Asturias.

3.1. *El agustinismo político: ¿fundamento ideológico del nuevo Imperio?*

El Imperio de Carlos se consideraba romano, pero en un sentido que entroncaba no tanto con Augusto como con Constantino o con el Justiniano de los mosaicos de Rávena. Para Alcuino el Estado de Carlos debía ser el centro a través del cual se difundiese la luz del Evangelio. Las guerras se justificaban no tanto por extender los límites del poder político (*dilatatio regni*) como por expandir la fe entre los paganos.

Estamos ante la aplicación de uno de los principios agustinianos de la guerra justa. Algunos especialistas han pensado en la figura del gran maestro norteafricano como en la del inspirador de toda una teoría de gobierno que incidiría de forma especial en Carlos y sus consejeros. Eginardo destaca que *De civitate Dei* era, precisamente, una de las obras favoritas de Carlomagno.

Arquillièrre fue el difusor del concepto de «agustinismo político». Implicaba —siguiendo a E. Bernheim— la absorción del derecho natural del Estado por el derecho eclesiástico. Iglesia y Estado forman un todo en el que Carlomagno, aunque laico, ocupa un papel preponderante a la hora de promover una especie de *civitas Dei* peregrina en la tierra. Sería una suerte de refugio en el que organizar la convivencia de los hombres para alcanzar el fin supremo de la salvación.

¿Hasta qué punto es asumible esta idea?

Frente a autores que, como Halphen, Calmette o García Pelayo, suscriben esta idea, otros, como Fichtenau, la cuestionan. A su entender la ciudad de Dios agustiniana, tal y como la concebía el Hiponense, era una comunidad de justos que respondía a una actitud interna, no a una comunidad tangible en el mundo. En una línea más ecléctica, especialistas de la categoría de M. Pacaut han sostenido que posiblemente Carlomagno y sus consejeros darían del texto agustiniano una interpretación que no tenía en principio: el de un

tratado político, arrogándose el derecho a ordenar las acciones encaminadas al bien común.

3.2. *Los soportes vetero y neotestamentarios de la ideología imperial*

El Nuevo Testamento era considerado desde la óptica cristiana como complemento y cumplimiento del Antiguo. Tomado en el terreno de las ideas políticas, ello podía dar lugar a interesantes reflexiones de las que participaron los colaboradores de la *renovatio Imperii* carolingia.

La comunidad cristiana era, así, el nuevo (*verus* incluso) Israel, el definitivo depositario de la promesa. Y dentro de esa comunidad, el pueblo franco ocupaba un lugar de privilegio. No suponía una novedad, ya que en el preámbulo a la *Lex salica* se presentaba a la nación franca como la gente «creada por Dios [...] convertida a la fe católica y limpia de toda herejía». Ese orgullo cobrará un nuevo impulso bajo los carolingios, ya que las fronteras del *regnum francorum* coincidían (como las del antiguo Israel) con las de los adeptos de la verdadera fe.

La unción real, que sirvió de elemento legitimador de la nueva dinastía, desempeñará un importante papel dignificador de la realeza. Sus orígenes para Occidente fueron rastreados por Abilio Barbero en la España visigoda: al menos desde Wamba, aunque hay pistas a favor también de Recaredo, Sisenando y Chintila. La *renovatio Imperii* parece inspirarse en un pasaje de Samuel: «estableció un nuevo gobierno y ungió reyes en su pueblo». Pipino fue comparado con Saúl. Alcuino llama a Carlos «David meus dilectus», «rector et doctor [...] sub cuius umbra superna quiete populus requiescit christianus» [conductor y doctor [...] bajo cuya suprema sombra el pueblo cristiano descansa tranquilo]. También le designará «guardián de la viña del Señor» (de él «est potestas et dispensatio vineae Christi, id est Ecclesiarum Dei» [es el poder y la administración de la viña del Señor, es decir, de las iglesias de Dios]) y le pedirá que exalte la ley como un nuevo Moisés. En otras ocasiones se le equipara a Salomón.

La liturgia alcanza bajo los carolingios una riqueza similar a la del antiguo Israel. La realeza adquiere una función religiosa y moral que propicia el establecimiento de una estrecha ligazón entre el soberano y la divinidad.

El Medievo no reconocía una dualidad de poderes —Estado e Iglesia, en términos actuales— como algo definitivo. Defendía, por

el contrario, una unicidad sociológica en la que política y religión eran las dos caras de una sola sociedad en la que ambas jurisdicciones debían colaborar en una misma tarea. J. Paul dice al respecto que «en su aspecto civil y en el fuero externo, era Imperio; en el fuero interno y en su vida litúrgica y sacramental, era Iglesia».

Siguiendo así el ejemplo de Roma y de Bizancio, el Imperio renovado en Occidente se convertía en una realidad mística, una sociedad política identificada con el pueblo cristiano. Bajo Carlomagno, cuya autoridad era indiscutida, se podía decir que el emperador (*a Deo coronatus* [coronado por Dios]) obtiene el poder de Dios y es su imagen más excelsa.

Esa unicidad sociológica explica que importantes medidas tomadas bajo su gobierno tiendan no sólo a reforzar la vida espiritual, sino a homogeneizar el orden social. Así las disposiciones del varias veces mencionado concilio de Fráncfort del 794. Así el sistema de los *missi dominici* integrado por un laico y un eclesiástico. Así la legislación tipo *Admonitio generalis* del 789, posiblemente inspirada por Alcuino y dirigida a «todos los órdenes de la jerarquía eclesiástica y a los dignatarios del poder secular».

Autores que, como R. Mussot-Goulard, han resaltado más los méritos que las limitaciones de Carlomagno han sostenido la existencia de un verdadero programa imperial intensificado, lógicamente, después del 800. Durante tres años, aproximadamente, el monarca procuró informarse de las obligaciones inherentes a su nuevo cargo y promovió una intensa actividad legislativa: 47 capitulares promulgadas después de la coronación, cuando sólo habían sido 9 en fecha anterior. La actividad de gobierno se orienta principalmente al mantenimiento de una paz que privilegia los principios de concordia, caridad, unanimidad. Una paz, se ha indicado, más cristiana que romana.

4. REGNUM E IMPERIUM EN LAS CONCEPCIONES POLÍTICO-RELIGIOSAS CAROLINGIAS

Si el nombre del Imperio era romano y la dinámica cristiana, las instituciones seguían siendo eminentemente germánicas. De ahí, se ha dicho, una de las limitaciones y contradicciones de esta construcción política cuya solidez empezó a resentirse a la muerte del restaurador del Imperio.

4.1. Germanismo y romanismo en la obra de Carlomagno

Robert Folz ha recordado que los germanos usaban un mismo vocablo (*richi/reich*) para cubrir dos conceptos: el de reino y el de imperio. El primero tenía un fuerte sentido patrimonialista, ya que admitía la división entre los herederos de aquellos territorios sobre los que se gobernaba. Por *imperium*, por el contrario, se entendía un único organismo temporal en el que lograr la unidad de los pueblos gracias a la incidencia moral de la Iglesia y del cristianismo.

Posiblemente Carlos heredó esta hipoteca y la legará a sus sucesores. Salvo ese corto período inmediatamente posterior a la coronación, el monarca se sintió más a gusto con los viejos títulos de rey de francos y lombardos y patricio de los romanos cuyo alcance entendía, mientras que se le escapaban muchas de las sutilezas «romanistas» del título imperial.

Algo tan germánico como el juramento de fidelidad exigido a los *franci homines* (los hombres francos, identificados con los hombres libres) era el más importante nexo de unión entre el gobernante y los súbditos. El juramento general de fidelidad del 802 reproduce los esquemas del juramento del 789, aunque con el refuerzo de la ley divina y las reliquias de los santos.

El sentido limitadamente romanista que del poder tenía Carlomagno se manifestará, esencialmente, en las dos *divisiones* del *regnum francorum* realizadas en el 781 y, sobre todo, en el 806. La primera, con la idea de asociar a sus hijos Pipino y Luis al poder. La segunda, previendo su sucesión.

En esta última el título de *rex francorum* le quedaba reservado al primogénito, pero no se preveía la transmisión del título imperial que ciertos artículos de la *Divissio* permiten pensar sería ostentado colectivamente.

No hubo lugar a la aplicación del documento: la unidad del Imperio se salvaguardó a la muerte de Carlos en el 814, puesto que sólo le sobrevivió su hijo Luis, a quien había coronado con sus manos en Aquisgrán unos meses antes. Con él empezarán a manifestarse todas las contradicciones políticas e ideológicas del edificio carolingio.

4.2. Los tiempos de Luis el Piadoso, ¿una revancha ideológica del episcopado franco?

Los historiadores han insistido tradicionalmente en las diferencias existentes entre Carlomagno y su sucesor. En relación con los papas,

por ejemplo, se ha destacado que éste fue más respetuoso que su progenitor, en tanto que consideró oportuno que Esteban IV le coronase de nuevo como emperador en el 816 a fin de dar soporte moral al gesto personal de su padre. En el 817 ratificaba la integridad del *patrimonium Petri* y renunciaba a mediatizar la elección del papa.

En relación a su concepción política, Luis tenía, como diríamos hoy, un sentido del Estado muy superior al de su padre. Careció, sin embargo, de energía para poner en práctica un proyecto de gobierno y quedó a merced de los numerosos bandazos padecidos a lo largo de su reinado.

Sentido superior del Estado al ostentado por Carlomagno lo tuvieron también miembros destacados del episcopado y el abaciato que pensaron les había llegado la hora de ocupar un papel en la vida pública y en la toma de decisiones que el restaurador del Imperio les había regateado. Serán los Agobardo de Lyon, Wala de Corbie, Benito de Aniano, Jonás de Orleans y, más adelante, Hincmaro de Reims.

En ese proceso de encumbramiento ideológico del alto clero M. Pacaut reconoce tres momentos. El primero, entre el 814 y el 824, será encabezado por Agobardo de Lyon. En el segundo, hasta finales del reinado de Luis el Piadoso, los clérigos lucharán por evitar la influencia de Judith, segunda mujer de Luis y madre del futuro Carlos el Calvo. El tercer momento es el de los primeros años de gobierno de los hijos de Luis; la desintegración del Imperio coincide con un refuerzo de la autoridad moral del episcopado.

La posición alcanzada por Agobardo de Lyon se ve de forma patente en la publicación de la *Ordinatio Imperii* del 817. En ella se defendía la unidad del Imperio que ostentaría el primogénito de Luis, Lotario, a quien su padre asociaría al poder. Ello se hacía con ánimo de evitar «un escándalo en la santa Iglesia y de ofender a Aquel en cuyo poder descansan los derechos de todos los reinos». La salvaguarda de la unidad territorial se hacía compatible con la existencia de pequeños reinos para los segundones en zonas periféricas, en las que «ejercerán el poder real bajo el control de su hermano después de nuestra muerte».

El papel del episcopado se dejaría sentir igualmente en los años siguientes con motivo de los conflictos entre Luis y sus hijos. En el 822 los obispos reconocen haber sido negligentes en sus obligaciones, pero, en última instancia, responsabilizaban de los males del momento a los laicos por no prestar suficiente ayuda a la Iglesia.

Considerándose principal responsable de la situación, el monarca hacía penitencia pública en Attigny.

Pocos años después, otro obispo, Jonás de Orleans, daba a la luz su *De institutione regia*, en donde defendía la legitimidad del poder político en manos de los príncipes en tanto que la Iglesia no siempre tenía fuerza para dejar oír su voz y necesitaba el auxilio coactivo del poder temporal. Daba la impresión de que la *auctoritas* de la Iglesia convertía al clero en el único juez. Resulta ilustrativo comparar esta situación y la vivida decenios atrás cuando Carlomagno se permitía indicar al papa cuáles eran sus funciones.

Estas brillantes construcciones teóricas del episcopado franco chocaron sin embargo con la ruda realidad de los tiempos, marcada por la casi permanente insumisión de los hijos de Luis contra la autoridad paterna.

Una segunda penitencia pública del monarca en San Medardo de Soissons en el 833 indicaba hasta qué punto su autoridad se debilitaba gradualmente. El historiador Nithard nos ha dejado un cumplido relato de lo que fue el progresivo desgaste de una magna construcción política. Aunque la unidad del Imperio se mantuvo hasta la muerte de Luis en el 840, ello fue en condiciones de inestabilidad crónica. El tratado de Verdún suscrito en el 843 por sus hijos Carlos el Calvo, Lotario y Luis el Germánico consagró la equitativa división territorial del Imperio forjado en torno a la figura de Carlomagno.

Quienes después del 843 ostenten en Occidente el título imperial tendrán por lo general un poder efectivo muy limitado. Lo que más aceptablemente llega a funcionar durante siglo y pico bajo los carolingios «menores» es un sistema de *confraternitas*. Merced a él se lograrán paliar los peligros internos (atomización feudal) y, sobre todo, los externos: incursiones de normandos, magiares, sarracenos, eslavos, etcétera.

Lo que no murió fue la idea de Imperio, en tanto que la ceremonia de la navidad del 800 había quedado impresa de forma indeleble en las conciencias de los mentores ideológicos de Occidente. El alto clero sería el guardián de esa idea tomada como símbolo político de la unidad de los pueblos del Occidente cristiano. El calificativo de «romano» sufriría, sí, la competencia del calificativo de «cristiano» o simplemente del sustantivo «cristiandad». El mito de Carlomagno, al margen de sus errores y limitaciones, será un mito poderoso que trascenderá los siglos.

5. PAPAS Y PATRIARCAS HASTA EL SEGUNDO TERCIO DEL SIGLO IX

Patriarcas bizantinos y pontífices romanos vivieron durante buena parte del siglo IX bajo dos hipotecas. Los primeros, bajo la resaca del conflicto iconoclasta cuyas secuelas se dejaron sentir incluso bastantes años después del «triunfo de la ortodoxia». Los segundos, por la disolución del Imperio carolingio que dejaba en un desairado lugar esa dignidad de *advocatus Ecclesiae* que sus a menudo débiles titulares ostentaban.

5.1. Los pontífices y el gobierno de Nicolás I

Incluso bajo el protectorado de los primeros carolingios, el papado se vio condicionado por la formación en la capital de tres partidos que van a imprimir un fuerte carácter a la evolución del pontificado en la Edad Media. El partido *imperial* abogaba por mantener el papel preponderante de los gobernantes carolingios en los asuntos de la Iglesia teniendo como modelo, bien la figura de Carlomagno, bien las directrices marcadas por el episcopado franco bajo su sucesor. El partido *republicano* o *senatorial* defendía los tradicionales privilegios de la nobleza romana, que a través de sus milicias había mediatizado reiteradamente la elección de papa. El partido *papal*, por último, estaba integrado por la burocracia eclesiástica y trataba de evitar la hegemonía de cualquiera de los otros dos grupos.

Del partido papal debió de partir la iniciativa de redactar a mediados del siglo una colección canónica denominada *Pseudoisidoriana* o *Falsas Decretales*. Se trataba en ella de aumentar los derechos primaciales del pontífice, de restablecer la disciplina eclesiástica en aquellos lugares en que se había visto quebrantada y, por supuesto, de liberar a la Iglesia y a sus bienes de la dependencia del poder civil. Para ello, y en una línea al estilo de la utilizada para la redacción de la *Donación de Constantino*, se amañaron textos de variada procedencia y se elaboraron piezas totalmente nuevas. De hecho, la disciplina eclesiástica no se alteró sustancialmente ni los poderes papales se vieron inmediatamente consolidados.

Después de la muerte de Carlomagno y hasta el ascenso de Nicolás I en el 858 se suceden distintos papas de muy desigual valía que se ven obligados a realizar auténticos equilibrios frente a las facciones romanas y a las esporádicas intervenciones de los gobernantes francos. Los problemas se agudizaron a causa de las incursiones

sarracenas que, en el 846, llegaron a saquear las instalaciones eclesiásticas extramuros del recinto aureliano. Un pontífice enérgico, León IV, logró atajar el peligro con apoyo de Luis II, a quien confirió la corona imperial en el 850.

El prestigio moral de la Santa Sede recibió un nuevo impulso de la mano de Nicolás I (858-867), cuya autoridad se dejará sentir en distintas esferas.

En el campo de los poderes civiles, el pontífice aspiró a superar ese papel que Carlomagno asignó a León III cuando le recordaba que su misión se limitaba a orar por la buena marcha de los intereses del Imperio. Probablemente no estaba en el ánimo de Nicolás aplicar una política teocrática, inviable aún, sino simplemente exigir el cumplimiento de las normas canónicas. Algo que, indirectamente, le convertía en guía moral de todos los príncipes.

La oportunidad para ello se la brindó Lotario II, quien, tras repudiar a su legítima esposa Teutberga, se unió en matrimonio con su antigua amante Waldrada. El asunto complicaba las relaciones del monarca con sus tíos Carlos el Calvo y Luis el Germánico. La desairada reina, por su parte, logró informes favorables a su causa del prestigioso arzobispo y canonista Hincmaro de Reims. Lotario, sin embargo, consiguió el apoyo de ocho obispos lotaringios que avalaron la nulidad del primer matrimonio. El recurso a Roma se desarrolló en medio de rocambolescos incidentes. Nicolás I se mantuvo firme en la idea de la indisolubilidad del vínculo matrimonial procediendo a deponer a los dos preladados a quienes se consideraba más responsables de claudicación ante Lotario, que fue, asimismo, desautorizado en noviembre del 867, días antes de la muerte del pontífice.

La autoridad del papa se manifestó también frente a los metropolitanos, cuyo poder había crecido hasta el extremo de que la cristiandad occidental aparentaba una auténtica federación de provincias eclesiásticas gobernadas por orgullosos titulares.

La energía de Nicolás I se dejó sentir frente al arzobispo Juan de Rávena, que gozaba de la protección de Luis II y era denunciado por sus subordinados como usurpador de bienes eclesiásticos. Excomulgado por el papa, acabó sometándose a la autoridad de Roma en el 861 y comprometiéndose a acudir anualmente a Roma (visita *ad limina*) en señal de acatamiento de la autoridad papal.

De mayor entidad fue el enfrentamiento del papa con el metropolitano Hincmaro de Reims, quien aparte de reputado hombre de Iglesia era también significado hombre de Estado, como consejero

del nieto de Carlomagno Carlos el Calvo. En este caso el papa se dispuso a defender su poder como juez en las *causas mayores* suscitadas por las reprobaciones de metropolitanos contra sus obispos.

En dos ocasiones se vio obligado Hincmaro a ceder. La primera, con motivo de la excomunión lanzada por éste contra su subordinado el obispo Rotado de Soissons en el 861 con motivo de haberse negado a «obedecer las reglas eclesiásticas». La apelación del damnificado a Roma se saldó con una admonición del pontífice contra Hincmaro, que se vio obligado a reponer a Rotado en su sede en el 864. Por los mismo años se produjo otro enfrentamiento entre metropolitano y papa a propósito de la reclamación a Roma de varios clérigos encabezados por un tal Wulfado. Clamaban contra su deposición por Hincmaro, quien consideraba ilegítima su ordenación por haberla hecho su antecesor en Reims, el expulsado Ebbon. Un concilio en Troyes, celebrado en el 867 a instancias del papa, impuso la obediencia a Hincmaro, obligado así a reponer en sus cargos a los afectados.

El reconocimiento que Nicolás I obtuvo en Occidente no tuvo su correspondencia en el otro extremo del Mediterráneo, en donde se abrirá una grave crisis en las relaciones entre las dos Romas.

5.2. *El patriarcado de Constantinopla tras el triunfo de la iconodulía*

Más de un siglo de enfrentamiento entre defensores y detractores del culto a las imágenes había de dejar una profunda huella en la cristiandad de Oriente no suficientemente reconciliada por el triunfo de la ortodoxia el 11 de marzo del 843. En los cuatro años que transcurrieron hasta su muerte, el patriarca Metodio intentó apaciguar los ánimos con menguados resultados. La corte imperial era partidaria de recuperar la unidad tendiendo puentes hacia aquellos obispos iconómacos dispuestos a la reconciliación. Enfrente, los *zeletes* estuditas esperaban ver recompensada su heroica actitud en los tiempos más duros de la iconoclastia y eran partidarios de un estricto y rigorista legalismo a la hora de proveer de titulares a las sedes episcopales.

A la muerte de Metodio en el 847, la emperatriz Teodora se inclinó por un rígido y piadoso monje del monasterio de Proti —Ignacio—, hijo del emperador Miguel I de breve reinado (811-813). En la ceremonia de coronación el nuevo patriarca tuvo un altercado con el arzobispo exiliado de Siracusa Gregorio Asbestas, implicado

en «asuntos delictivos» un tanto nebulosos, quizás la irregular consagración del obispo Zacarías de Taormina.

Un hecho parece cierto, y es la pertenencia del siracusano al bando de los *liberales*, quienes no perdieron la ocasión de agruparse en torno al agraviado. Los primeros mensajes intercambiados con el pontificado por parte de Ignacio ratificaron su escaso tacto diplomático: el envío de un *pallium* como regalo al papa León IV fue considerado por éste como un agravio, ya que, a su juicio, sólo la iglesia de Roma podía conferirlo a quien deseara. La deposición y anatema que Ignacio acabó lanzando contra Gregorio Asbestas fueron considerados también por Roma como una extralimitación, ya que había obrado sin el consentimiento de la sede apostólica. Pese a sus intentos, Ignacio tampoco consiguió de Roma en el 855 una ratificación a su sentencia.

Las intrigas políticas en la corte de Constantinopla enrarecieron más aún el ambiente. En el 856 se produjo un golpe de Estado en la capital que despojó del poder a Teodora y entronizó a su hijo Miguel III apoyado en su tío Bardas, protector del bando de los *liberales*. Gregorio Asbestas vio ahí la oportunidad de derribar a Ignacio, que fue depuesto y desterrado a la isla de Terebinto en el 858. En su destierro Ignacio redactó un libelo de abdicación que sus partidarios consideraron suponía sólo la renuncia al cargo, no a la dignidad.

La sede vacante de Constantinopla iba a ser ocupada por Focio, un hombre brillante relacionado con el círculo familiar imperial y uno de los mejores profesores de la universidad de Constantinopla. Que fuera un laico no constituyó un obstáculo insalvable, ya que en seis días fue promovido a las distintas órdenes que desembocaban en el episcopado. Su protector Bardas pensaba en él como en «un patriarca digno, inteligente y afecto a él; un conciliador capaz de devolver la paz a la Iglesia bizantina» (D. Stiernon).

6. LA RUPTURA ENTRE SEDES. EL CISMA DE FOCIO

En la forma más convencional de entender la historia de las relaciones entre Roma y Constantinopla está plenamente asumida una expresión: la del cisma de Focio. Una ruptura de comunión entre las dos sedes que no sería definitiva pero que sería el precedente de otra posterior que sí lo fue: la protagonizada por Miguel Cerulario a mediados del siglo XI.

6.1. *La primera fase del conflicto*

La figura y la actuación de Focio, sin embargo, han sido objeto de amplia revisión desde hace años. De su talla intelectual ningún estudioso parece ya dudar. A partir de trabajos como los de F. Dvornik, se han cuestionado también muchos de los viejos lugares comunes como el alcance de las condenas lanzadas por el patriarca, que no lo serían contra Roma o contra el papado, sino sólo contra la persona que ostentaba el cargo.

Consciente Focio de su anómalo ascenso y de la enemiga que le profesaban los estuditas, intentó legalizar su situación merced a la conformidad de los otros patriarcas. Nicolás I envió a Constantinopla dos legados, los obispos Rodoaldo y Zacarías, a fin de que se informasen de cuál era la situación. Aislados de los amigos del patriarca dimisionario, se erigieron en jueces al presidir en abril del 861 un sínodo de más de trescientos obispos que procedió a la pública y solemne deposición de Ignacio.

La reacción del papa, contra lo que esperaba Focio, no fue de aprobación. Consideró, por el contrario, que sus legados o bien se habían extralimitado en sus funciones o bien habían sido engañados por conocer mal el griego. Para el papa, además, aún seguían en pie en Bizancio los cánones del concilio de Sárdica (343), que hacían de Roma la instancia suprema en los juicios contra los obispos. En abril del 863 el papa convocaba un concilio romano que desautorizó la actuación de los legados y desposeyó a Focio. Ignacio era repuesto en su sede.

La ruptura (¿el malentendido?) estaba servida por cuanto los orientales no estaban dispuestos a que Roma decidiera por ellos. Un sínodo presidido por el emperador Miguel en el 867 desautorizó la política pontificia. Se envió incluso una embajada al emperador de Occidente Luis II encabezada por los metropolitanos Zacarías de Calcedonia y Teodoro de Caria. Se le proponía el reconocimiento de su título a cambio de que depusiera al papa Nicolás. Éste, en los momentos finales de su vida, aún tuvo arrestos para animar a los occidentales a resistir frente al «odio y la envidia» que contra ellos sentían los emperadores griegos acusándoles del crimen de herejía.

¿Hasta qué punto la ruptura de relaciones exacerbó viejas diferencias de orden teológico o disciplinario que parecían congeladas?

El principio de la pentarquía según el cual las grandes decisiones debían ser tomadas colegiadamente por los patriarcas de Roma, Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría, era algo profun-

damente sentido en las iglesias de Oriente. No se cuestionaba el papel superior de Roma, pero se deseaba reducirlo a lo puramente honorífico. La reprobación de Focio se consideraba en Constantinopla un ejercicio de despotismo frente al que podía defenderse respondiendo en términos semejantes contra los titulares de la sede romana.

Se ha jugado también con el papel que en Constantinopla desempeñó una tradición: la de la fundación de su sede por el apóstol Andrés, hermano de Pedro y el primer llamado por el Señor. Algo que popularmente la equiparaba en importancia con Roma e incluso, para algunos, la superaba, dado que la capitalidad del Imperio había sido desplazada de las orillas del Tíber a las del Bósforo. A juicio de Dvornik, no parece que Focio explotara este tema, dados sus recelos de intelectual ante un tipo de historias hacia las que invitaba a desconfiar.

Las diferencias de orden litúrgico y disciplinario no parecían tampoco insalvables: discrepancias en cuanto a las fechas en que había de guardarse ayuno, imposición por los occidentales de la obligatoriedad del celibato a los presbíteros, monopolio de la administración del sacramento de la confirmación por los obispos en Occidente... De más calado era otra diferencia que, en momentos especiales de crisis, se sacaba a colación: la de la *procesión* del Espíritu Santo, la llamada cuestión del *Filioque*.

Oriente y Occidente habían llegado a un acuerdo a lo largo de los seis primeros concilios ecuménicos en cuanto al dogma trinitario y a la cristología. Oriente y Occidente habían también reprobado a los pneumatómacos, que negaban la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, a la hora de relacionar a la tercera Persona con las otras dos, las diferencias se fueron marcando sin que en principio se produjera ninguna grave crisis. El II concilio ecuménico (Constantinopla, 381) había definido al Espíritu sólo como *procedente del Padre*.

Según se había dicho en el concilio de Éfeso (431), «nadie puede proponer legítimamente, es decir, escribir o componer, otra fe distinta que la definida por los santos padres congregados en el Espíritu Santo en Nicea». En Oriente se mantuvo un escrupuloso respeto a este principio: era a los concilios ecuménicos a los que incumbía la fijación de las grandes verdades de fe. Sin rechazar ni mucho menos esta idea, en Occidente se pensaba que la Iglesia era una sociedad viva y que, por razones pastorales, era perfectamente legítimo —a modo de explicación y no de innovación— introducir algunas palabras que aclarasen ciertos conceptos. De ahí que se llegase a

hablar de una doble procesión del Espíritu: del Padre y del Hijo (*De Patre et Filio* o *Filioque procedit*) tal y como defendieron el papa León I o Agustín. La idea de la doble procesión se impuso en la España visigoda y de ella se difundió a Francia, en donde quedó recogida en los *Libri Carolini*.

La introducción del *Filioque* en el credo tal y como lo recitaban los occidentales no causó excesivo escándalo en Oriente, ya que los Padres griegos utilizaban también una fórmula considerada similar (el Espíritu Santo procedía del Padre *per Filium*) que papas como Adriano I entendían ajustada a la ortodoxia. Sin embargo, las diferencias entre Focio y el pontificado abrieron una polémica ante la que el patriarca bizantino se mostró, como buen intelectual, muy sensibilizado. En carta encíclica remitida a los otros patriarcas de Oriente en el 866 definió el *Filioque* como «corona del mal», producto de un Occidente mal informado teológicamente. La doble procesión, mantenía, relativizaba la realidad de la existencia personal de la Trinidad. En su obra *Mistagogia del Espíritu Santo* afirmó que la idea de procesión del Espíritu a partir del Hijo se podía considerar herética, ya que no estaba avalada por ningún concilio ecuménico.

Las diferencias teológicas tampoco resultarían insalvables a los ojos de Focio y posiblemente tampoco a los de sus oponentes latinos. Lo que contribuyó a crispar más los ánimos fueron razones de índole jurisdiccional. Por un lado, a causa de esas provincias eclesiásticas incorporadas al patriarcado de Constantinopla durante la crisis iconoclasta. Los intentos de los papas de recuperarlas se toparon con la oposición de sus colegas de Oriente, al margen de las posturas doctrinales que adoptasen. Por otro lado, por las pretensiones de Roma y Constantinopla a controlar la novel cristiandad de Bulgaria.

El bautismo del caudillo búlgaro Boris fue oficiado en el 864 por clérigos bizantinos, y bizantinos fueron los primeros misioneros. Al año siguiente, Focio envió una reproducción del símbolo de la fe niceno y un conjunto de recomendaciones sobre los deberes de todo príncipe cristiano. Nicolás I, sin embargo, no estaba dispuesto a dejar el terreno libre a sus competidores por considerar que el territorio búlgaro pertenecía al antiguo Illiricum, cuya administración reclamaba Roma insistentemente. Boris supo explotar a fondo estas diferencias reclamando también misioneros romanos, quienes, encabezados por Formoso de Porto, obtuvieron un notorio éxito. La réplica de Focio fue enviar a los patriarcados orientales una carta en la que desacreditaba la labor evangelizadora de los occidentales po-

niendo énfasis en que estaban difundiendo entre los neófitos unos hábitos litúrgicos anticanónicos.

En el 867 la guerra religiosa amenazaba con estallar con toda su crudeza entre griegos y latinos. Sólo la muerte de Nicolás I en Occidente y una revuelta palatina que se había producido unos meses antes en Oriente salvaron la situación.

6.2. *Del segundo patriarcado de Ignacio al segundo patriarcado de Focio*

Entre abril del 866 y septiembre del 867 desaparecen violentamente en Constantinopla Focas y Miguel III. El beneficiario de la situación fue Basilio el Macedón, quien entendió que era necesario recomponer las relaciones con Roma. Para ello era conveniente librarse de Focio y reclamar el apoyo del bando intransigente.

En consecuencia, Focio fue depuesto e internado en un monasterio, e Ignacio, solemnemente reentronizado como patriarca. El nuevo papa, Adriano II, mucho más flexible que su predecesor, fue receptivo a estos cambios y envió a Oriente tres legados para que le representaran en un concilio a celebrar en la capital del Imperio. El IV concilio de Constantinopla debía servir para recomponer la unidad entre las *dos Romas*. La escuálida presencia de representantes de las distintas sedes con la que se abrió la asamblea el 5 de octubre del 869 fue dando paso a un incremento hasta alcanzar poco más de un centenar de obispos. A Focio se le permitió acudir para defenderse y, orgullosamente, negó a los legados capacidad para juzgarlo. Al fin, una mayoría de los asistentes, incluidos algunos de sus antiguos partidarios, procedieron a anatematizarlo y a ordenar la quema de sus escritos. El canon segundo definió la indisoluble unidad entre Roma y Constantinopla, invocando las figuras de Ignacio, Nicolás I y Adriano II y repudiando el comportamiento de Focio.

La tradición eclesiástica de Occidente conoce a este IV concilio de Constantinopla de 869-870 como *VIII concilio ecuménico*. No sucede lo mismo con las iglesias de Oriente, que sólo conceden esta categoría a los siete anteriores. La paz entre Roma y Constantinopla presentaba, además, algunas importantes lagunas. No sólo porque parte del episcopado oriental tenía reservas para admitir la condena de Focio, sino también porque el propio Ignacio, asesorado por los otros patriarcas orientales, mantuvo frente a Roma los derechos jurisdiccionales sobre Bulgaria.

Muerto Adriano II a finales del 872, su sucesor Juan VIII fue en este último asunto mucho más intransigente. En octubre del 877 envió dos legados a Constantinopla que, al desembarcar, se encontraron con la sorpresa de que Ignacio había fallecido y el trono patriarcal había sido reocupado pacíficamente por Focio.

Las circunstancias no eran ya las de años atrás y ninguno de los dos bandos se inclinaba por las soluciones de fuerza. Focio despachó una embajada a Roma exponiendo los deseos de mantener una sincera colaboración. Juan VIII, acosado por las incursiones musulmanas y muerto su protector Carlos el Calvo, necesitaba del apoyo bizantino. Optó, así, por una solución de compromiso: mantener la ilegitimidad del primer patriarcado de Focio pero aprobar su nueva subida al poder.

La escenificación del apaciguamiento vendría de la celebración de un nuevo concilio en Constantinopla (879). Focio recibió de los legados del papa las insignias patriarcales y prometió no inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos de Bulgaria. No pidió perdón por su conducta pasada por cuanto no se consideraba culpable. Al recitarse como símbolo de fe el establecido por la tradición nicena, se eludió la espinosa cuestión del *Filioque*.

Se ha lucubrado sobre la sinceridad de esta reconciliación. Fueron evidentes las escasas simpatías que hacia el flamante patriarca profesaban los sucesores de Juan VIII. Marino I, por ejemplo, estaba convencido de que el IV concilio de Constantinopla tenía plena razón. De ahí que se produjera una reavivación de la controversia sobre la procesión del Espíritu Santo en la que Focio, aunque de forma más discreta, seguía manteniendo sus viejas posiciones. A su vez, el sucesor de Marino, Esteban V, se referiría a Focio despectivamente como «ese laico de Focio»...

Está sin embargo descartado que se diera un «segundo cisma de Focio» producto de una nueva e inexistente excomunión en el 881. Su definitiva caída en desgracia, por más que satisficiera a los círculos romanos, se produciría después de la muerte de Basilio el Macedón en el 886 y como resultado de las intrigas internas del Imperio bizantino. El nuevo emperador, Miguel VI, pretextando una conspiración, depuso al patriarca, a quien recluyó en un monasterio, e impuso en su lugar a su hermano Esteban.

La muerte de Focio se produciría entre el 891 y el 893. Habrá que esperar aún hasta el 898 para que bajo el papa Juan IX la reconciliación entre las dos iglesias se pueda dar por sellada.

7. LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN OCCIDENTE

La época de los carolingios y del Imperio bizantino bajo la iconoclastia y el conflicto fociano son tiempos de una importante ampliación de las fronteras político-religiosas del cristianismo. El fenómeno que conocemos como «segundas migraciones» (normandos, sarracenos, eslavos, más tardíamente los magiares) pudo ralentizar este proceso en algunos momentos pero no lo puso en peligro. El fuerte impulso experimentado a lo largo del siglo X demuestra la capacidad de unas estructuras eclesiásticas que acaban permeabilizando la vida del continente europeo en su conjunto. Como dice L. Musset refiriéndose a esas presiones externas, Europa arriesgó más su fortuna que su propia existencia.

En muchos casos, es necesario advertirlo, la cristianización de nuevas tierras se acomete merced a la conversión de los dirigentes (el *exemplum principis*). Se trataba, en esencia, de una decisión administrativa. La tarea más ardua —la penetración ética en la masa popular— tenía que ser objeto de una labor mucho más paciente. Vayamos a la primera de las cuestiones.

7.1. Las misiones entre germanos bajo los primeros carolingios

La labor que los monjes insulares habían llevado a cabo en los momentos de transición al Medievo (figura singular es la de san Columbano) cuenta con un enlace de singular relevancia: san Wilibrordo, consagrado obispo de los frisones por el papa Sergio I (687-701), aunque su jurisdicción apenas rebasara los límites de su sede de Utrecht.

Otro insular, Winifrido —san Bonifacio para la posteridad (673-755)—, ejercerá bajo Carlos Martel y durante los primeros años de Pipino el Breve como auténtico «apóstol de Germania». Se tratará de una labor no sólo de cristianización y de fundación de nuevas sedes sino también de restauración de viejas sedes en decadencia.

La cristianización de Hesse se ha singularizado en el derribo de la encina sagrada de Geismar, en las cercanías de Fritzlar, en donde Bonifacio funda un monasterio. La evangelización de Turingia es obra de este personaje, pero también de otros monjes insulares unidos a veces por lazos de parentesco: Lul, Burcardo, Sturmo (primer abad de Fulda), Wilivaldo, Wunivaldo y las monjas Tecla, Cunitrudis, Lioba o Walpurgis. Tras su visita a Roma del 732, Bonifacio obtuvo del papa Gregorio III el *pallium* arzobispal, lo que le otorgaba

una legación general para fundar nuevas sedes episcopales. La totalidad de Germania se iba a ver desde ese momento estrechamente ligada a la autoridad de los pontífices romanos.

Con el concurso del duque de Baviera Odilón (735), Bonifacio procedió al establecimiento de obispos en las sedes de Freising, Ratisbona, Salzburgo y Passau. Esta labor se amplió en los años siguientes por indicación del papa Zacarías quien, desde el 741, le encomendó la restauración de las estructuras eclesiásticas en los territorios francos de Neustria y Austrasia, espiritualmente en decadencia. Era también una forma de consolidar las posiciones del mayordomo de palacio Carlos Martel, quien no había dudado años atrás en prestar su apoyo (*sub nostro mundeburdio et defensione*) a las empresas del apóstol.

Bajo la iniciativa de Bonifacio, se retomó una vieja tradición en decadencia: la celebración de asambleas con asistencia de eclesiásticos pero también de magnates laicos (*concilia mixta*) en las que se redactaron importantes disposiciones para erradicar la corrupción eclesiástica, para adoctrinar al pueblo y para reorganizar la administración eclesiástica. Los titulares de las sedes de Ruán, Reims y Sens recibieron el *pallium*, lo que les otorgaba una particular distinción en el conjunto del episcopado franco. Las medidas de reforma y organización eclesiástica fueron promulgadas como capitulares, es decir, leyes de Estado.

Esta forma de proceder facilitaba la operatividad de los misioneros, pero podía suponer también una peligrosa hipoteca dada la dependencia establecida del poder político. Que Bonifacio ungiera a Pipino el Breve y a sus hijos después del destronamiento del último merovingio no carece, en efecto, de significado.

Octogenario, Bonifacio renunció a la sede de Maguncia en favor de Lul para acudir a atajar un rebrote de paganismo en Frisia. Restauró la sede de Utrecht y murió a manos de un grupo de frisones en Dorkum el 754. Dejaba la memoria no tanto de un hombre genial cuanto de un metódico organizador.

Otros evangelizadores llevaron también a cabo una labor no desdeñable. Sería el caso del hispano (o septimano) Pirminio, que hacia el 720 marchó a tierras del Rin acompañado de un grupo de monjes. A su cargo quedaría la cristianización de las tierras de Alsacia y Alemania y la fundación de algunas abadías como Reichenau y Murbach.

7.2. *El Imperio de Occidente y la Dilatatio Christianitatis*

Al ascenso al trono de Carlomagno quedaba en el corazón de Germania una importante bolsa de paganismo: la formada por una confederación de pueblos sajones ubicados entre Frisia, el Elba y el Báltico.

La conquista y evangelización de Sajonia fue la gran empresa exterior de Carlomagno y se dilató en el tiempo: desde los inicios en el 772 hasta la sumisión de los últimos nordalbingios en el 804. La destrucción del Irminsul, el árbol sagrado de los sajones, fue el punto de arranque para la entrada de misioneros y el inicio de operaciones que, desde la óptica franca, tenían mucho de cruzada *avant la lettre* y, desde la réplica sajona, una importante dosis de movimiento de resistencia nacional. La atención de Carlomagno a distintos frentes permitió en diversas ocasiones a los sajones reactivar su espíritu de independencia.

Así, en el 776, y coincidiendo con un momento de atención a los asuntos de Italia, estalló una gran rebelión que forzó a una intervención militar a fondo y a disponer (dieta de Paderborn) el establecimiento de una administración eclesiástica en firme.

En el 778, coincidiendo con la crisis de Roncesvalles, la rebelión de los sajones westfalianos retoñó, encabezada por un competente caudillo, Widukindo, quien provocó el desplome de todo el sistema defensivo franco. En los años inmediatos Carlos aplicó medidas de extrema dureza: la matanza de Werden, que costó la vida a varios miles de prisioneros sajones en el 782 en represalia por una grave derrota franca; los desplazamientos masivos de población, o el capitular *Ad partes saxonum* del 785, que preveía severísimos castigos contra los recalcitrantes. Para esa fecha se produjo la rendición y bautismo de Widukindo, con lo que la iniciativa parecía pasar definitivamente a manos de Carlomagno.

Aún se produciría un importante levantamiento en el 793 que los *Anales de Lorsch* presentan con unas tonalidades dramáticas: incendio de iglesias, expulsión de misioneros, retorno al paganismo del elemento indígena. Ello no impidió que en los años siguientes se fuera consolidando la red de obispados en el interior del territorio sajón: Bremen, Paderborn, Minden, Osnabrück. En el 804 se funda una iglesia en Hamburgo. Estas sedes habían de convertirse, pese a las grandes dificultades del futuro, en puntas de lanza para las misiones entre eslavos y pueblos del Báltico.

La evangelización de los ávaros se produjo al calor de las campañas de Carlomagno en el valle medio del Danubio a partir del

año 796. Escarmentados por el ejemplo de Sajonia, Alcuino recomendó que el bautismo se administrara sólo a quienes de corazón lo desearan. En manos del obispo Arno de Salzburgo quedó la instrucción religiosa, que sufrió un sobresalto al producirse una rebelión en el 799. En el 805 el khan ávaro abrazó el cristianismo y se convirtió en vasallo de Carlos.

7.3. *Los primeros intentos misionales en el Báltico*

Del 793 se hace datar la primera incursión de gentes del norte, definidas genéricamente como «paganos», en territorios de Occidente. Se trata del asalto a la abadía de Lindisfarne (situada en la costa este de Escocia en el límite casi con Inglaterra), llevado a efecto sin duda por normandos noruegos. Unos años después, otra incursión tocaba las costas de Aquitania. Alcuino de York atribuiría esta *razzia* a los pecados cometidos por los cristianos. Sería el anticipo de la gran expansión escandinava que se desarrollaría sobre todo a partir del 834 y de la que las crónicas monásticas dejarían una terrorífica memoria. «De la furia de los hombres del Norte, ¡líbranos, Señor!», se invocaría patéticamente tratando de conjurar unos ataques calificados no sólo de sanguinarios sino también de sacrílegos. Se trataba de una suerte de enfrentamiento encarnizado entre la cruz de Cristo y el martillo de Thor.

El mundo de los noruegos, suecos y daneses (los normandos o vikingos) había quedado bajo los merovingios y los primeros carolingios fuera del desarrollo de los grandes acontecimientos europeos, cristianización incluida. La ocupación de Frisia y Sajonia por los francos puso en guardia a las poblaciones de Jutlandia, que erigieron un muro de contención (el *Danevirke*) para barrar el istmo de Schleswig-Holstein. Poblaciones acendradamente paganas empezaban a tomar contacto con los poderes político-religiosos conformados en el continente y en las islas Británicas.

A diferencia de los logros en Germania, las «misiones imperiales» en el mundo báltico bajo los herederos de Carlos obtuvieron paupérrimos resultados, ya que no contaban con la necesaria cobertura militar. En el 823 Ebón de Reims actuó como legado en Dinamarca. Tres años después se logró la conversión del rey Harald, un protegido de Luis el Piadoso; un gesto del que no se derivó resultado alguno ya que la posición política del neófito en su tierra era extremadamente débil. El contratiempo no desanimó al monje de Corbie Anscario, «el Bonifacio de los países nórdicos», quien recibió del

papa en el 833 el *pallium* como legado apostólico para daneses, suecos y eslavos.

Las operaciones misionales en Jutlandia-Schleswig y en Suecia (fundación de una iglesia en Birka aprovechando la existencia de un núcleo comercial) se saldaron, sin embargo, con sendos fracasos. A la muerte de Anscario en el 865, los normandos no sólo eran poco receptivos al bautismo, sino que constituían con sus *razzias* todo un peligro para la seguridad de la cristiandad europea. Habrá que avanzar aún bastante en el tiempo para que el mundo báltico vea nacer cristiandades homologables con las del resto de Europa.

8. LA ESPAÑA ALTOMEDIEVAL.

LA IGLESIA DE LA MOZARABÍA Y LA RECONQUISTA

La crisis adopcionista y las defecciones de la población hispano-goda hacia el islam fueron provocando un debilitamiento de las comunidades cristianas de al-Ándalus. Como reacción, en el siglo IX se produjo un movimiento de martirio voluntario de algunos líderes promotores de una notable literatura de choque a la que más adelante nos referiremos.

8.1. *Entre el mantenimiento y la restauración de las estructuras eclesíásticas*

Pese a estas vicisitudes conocemos la existencia de algunos concilios de cierta entidad. En Sevilla se celebró uno el 823. Otros tendrán lugar en Córdoba: en el 839 con la presencia al menos de los obispos de Iliberis (Granada), Guadix, Écija, Córdoba y Málaga; en el 860 y en el 862 con la asistencia de los obispos de Málaga, Mérida, Baeza, Cabra, Écija, Urci, Elche, Medina Sidonia y Córdoba. En esta ocasión se condenaron las tesis antropomorfistas del obispo de Málaga Hostegesis, que defendía la presencia de Dios en todas las cosas, no por esencia, sino de una forma sutil. El concilio de Córdoba del 852, presidido por el metropolitano de Sevilla Recafredo, fue considerado por la tradición eclesíástica como simple «conciliábulo», ya que, al repudiar el martirio voluntario, se consideró manipulado por el emir Ab al-Rahman II.

Bien por exilio o bien por la propia fluidez entre los distintos territorios, sabemos de un cierto número de mozárabes que colaboraron en la organización de la red eclesíástica y monástica de los es-

tados hispano-cristianos. A fin de cuentas, la resistencia frente al islam de los núcleos del norte se presentaba en su faceta ideológica como restauración de un viejo orden violentamente alterado por la irrupción musulmana.

Odoario, primer obispo de Lugo bajo control astur, vino con su clero y familiares desde el sur. El obispo de Orense Sebastián había sido expulsado previamente de su sede de Arcávida. El obispo Juan de Valpuesta (a principios del siglo IX) era posiblemente mozárabe. En las repoblaciones de Astorga, León y Zamora debieron de colaborar eclesiásticos provenientes de Toledo. Según algunos autores, Félix de Urgel pudo educarse en al-Ándalus.

Con los avances de la Reconquista se reconoció la validez de la antigua red episcopal con las lógicas matizaciones producto de las nuevas relaciones de poder.

La sede de Lugo, restaurada en el 750, recibió los honores y prerrogativas de la metrópoli de Braga. Ciertos cambios se produjeron con el traslado de la sede de Iria a Santiago entre el 889 y el 899; con la absorción por Mondoñedo de las sedes de Britonia y Dumio; y sobre todo con la fundación de otras nuevas en Oviedo en torno al 812 y en León hacia el 853. La *Crónica Albeldense*, refiriéndose al reinado de Alfonso III el Magno (866-910), habla de la existencia en el reino astur de las sedes de Oviedo, Braga-Lugo, Dumio-Mondoñedo, Iria-Santiago, Coimbra, Lamego, Orense, Oporto, Veleja (Álava), Osmá, León y Astorga.

Hacia el oriente ibérico, la sede de Pamplona, documentada al final de la época visigoda, sabemos que subsiste a principios del siglo IX, en que el obispo Opilano consagra la iglesia de San Pedro de Usún. Para el ámbito aragonés se ha hablado de una continuidad de la sede de Huesca sometida a los árabes, aunque no sepamos de obispos mozárabes hasta que con Galindo Aznar II se conquiste gran parte del *territorium Aragonense* (aproximadamente hacia el 920) y aparezca el título de *episcopus Aragonensis*. En el Pirineo central, en cualquier caso —en opinión de Lacarra—, la dirección espiritual correría a cargo de los monasterios más que de las diócesis propiamente dichas. La sede de Roda surge hacia el 888 desgajada de la diócesis de Urgel y comprendería en principio los territorios de Pallars y Ribagorza. Los condados de la primitiva Cataluña vieron la restauración de algunas de sus sedes al calor del avance franco: Gerona en el 785 y Barcelona hacia el 801. La imposibilidad de recuperar la metrópoli de Tarragona hizo que Narbona ejerciese funciones de cabeza de provincia en el territorio.

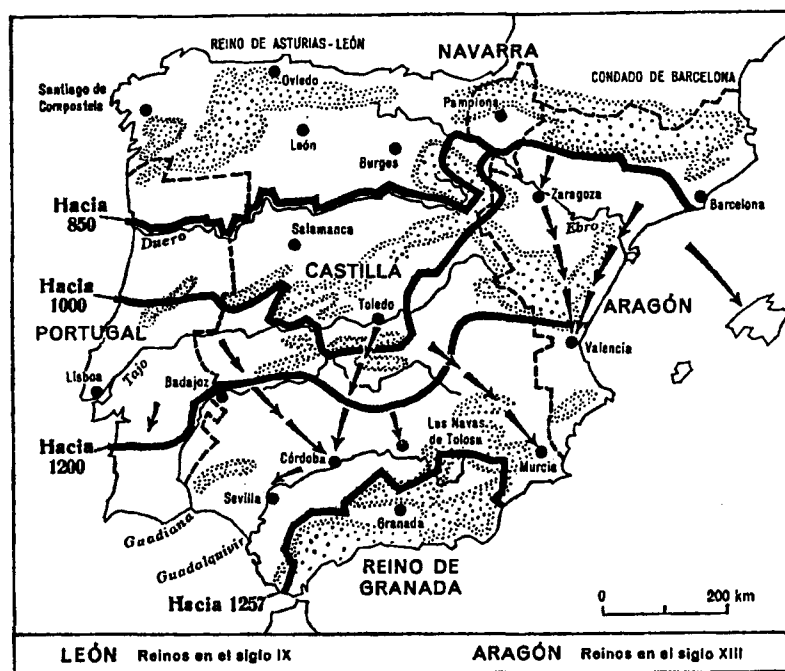
8.2. La génesis del mito jacobeo

El *Breviarium Apostolorum* de principios del siglo VII, texto latino basado en fuentes bizantinas, es el primer testimonio que se refiere a la actividad evangelizadora de Santiago en España. Más adelante retornó a Jerusalén, donde «bajo el reinado de Herodes fue ajusticiado con la espada y sepultado en Achaia Marmárica». Se trataba con ello de cubrir la ausencia de una tradición documentada sobre la cristianización de un importante territorio. La iglesia hispana primitiva no dio a esta noticia demasiado crédito. El primer testimonio que se hace eco de la difusión jacobea del Evangelio en la Península se recoge en una interpolación de la obra de san Isidoro *De ortu et obitu patrum*, llevada a cabo hacia el 650. Unos años más tarde, Julián de Toledo rechazaría la predicación de Santiago en España y, por el contrario, lo presentaría llevando a cabo esta labor entre los judíos. Habrá que esperar a los inicios de la Reconquista para que el mito jacobeo tome cuerpo erigiéndose en una de las tradiciones religiosas más poderosas del Medievo peninsular.

Será entre el 783-785 cuando Beato de Liébana componga, dedicándoselo al «piadoso rey Mauregato», su himno *O Dei verbum* para recitarse el día de Santiago Apóstol, hermano del apóstol Juan. La retórica y el simbolismo del texto han sido objeto de distintas interpretaciones: ¿adulación a un monarca a quien se quiere demostrar fidelidad en momentos políticos difíciles?, ¿súplica piadosa a la divinidad para que proteja a través de su discípulo a un reino en peligro? Se ha puesto incluso en tela de juicio que Beato sea el autor de este himno que, en todo caso, respondería a la ideología de la élite gobernante en el pequeño reino de Asturias.

A la postre perdurará la idea recogida en dos pasajes del himno: Santiago había «conquistado» Hispania para la fe cristiana y era «el más santo apóstol que refulge como cabeza de Hispania». Santiago es, en definitiva, la «cabeza áurea refulgente de España, nuestro patrono y defensor particular». Admitida la predicación del apóstol en España quedaba aún por establecer el lugar de su enterramiento. Los catálogos apostólicos lo fijaban en Palestina, Judea o en Marmárica, entre el delta del Nilo y la Cirenaica.

Reinando en Asturias Alfonso II (791-842) tendría lugar el descubrimiento (*inventio*) del sepulcro del apóstol en las cercanías de Iria Flavia, durante el pontificado del obispo Teodomiro. Los prodigios luminosos contemplados por el ermitaño Pelayo serían decisivos para la fijación del lugar. De acuerdo con una piadosa tradición recogida para



La Reconquista.

Fuente: R. S. López, *El nacimiento de Europa*, Labor, Barcelona, 1965, p. 229.

el período 806-836 en las adiciones al *Martirologio* de Floro de Lyon, los restos habrían sido trasladados por sus discípulos desde Judea a los confines de España, en donde gozaban de extraordinaria devoción. La más tardía «Concordia de Antealtares» (1077) suministraría más detalles en torno a las circunstancias en que tuvo lugar el evento.

El mito jacobeo disponía así de importantes ingredientes para ponerse en marcha. Será el Santiago peregrino, que aparece en las portadas de muchas de las iglesias que jalonan la ruta jacobea. O será el Santiago caballero en lucha contra el islam. Una imagen cuyo origen se asocia al legendario suceso de Clavijo en el que el apóstol aparece portando en una mano una mortífera espada y en la otra el estandarte de alférez de la verdadera fe. «Los moros gritan ¡Mahoma!» y los cristianos ¡Santiago!», se dice en el *Poema de Mio Cid*, como invocación al santo en el fragor de la batalla.

9. LAS MISIONES BIZANTINAS Y LA OBRA DE CIRILO Y METODIO

El conocido historiador Charles Diehl escribió hace ya muchos años que lo que había representado la Roma de los papas en la Edad Media para el mundo occidental y germánico lo representó la Bizancio de los emperadores cristianos para los pueblos —eslavos fundamentalmente— que giraban en su órbita. Constantinopla fue su evangelizadora y civilizadora. Lo que los dirigentes de la *segunda Roma* perdieron en Oriente (patriarcados de Jerusalén, Antioquía y Alejandría) por motivos ya religiosos —querellas cristológicas—, ya políticos —creación del Imperio islámico—, lo compensarían con ganancias en los Balcanes y en el espacio ruso. Unas ganancias logradas muchas veces a costa de un duro enfrentamiento con los misioneros latinos.

9.1. La Gran Moravia y los problemas de la liturgia eslavona

Los croatas parecen ser el primer pueblo eslavo en entrar en la órbita cristiana. El obispado de Spalato fue el foco inicial de evangelización ya a mediados del siglo VII. Bajo el imperio de Heraclio (610-640) los serbios parecieron encaminarse también hacia la fe cristiana. Sin embargo, la situación se complicó con motivo de la crisis iconoclasta que trajo la supresión de la jurisdicción papal en el Illiricum.

Bajo Carlomagno los croatas reconocerían la supremacía franca, lo que permitió crear un obispado en Nin dependiente directamente de Roma. El obispo Virgilio de Salzburgo acometió, a su vez, la evangelización de los carintios. En el 828, en los confines orientales de Moravia, se fundó una iglesia en Nitra. La disolución del Imperio carolingio tras el tratado de Verdún (843) dejó en manos de misioneros procedentes de la Francia *orientalis* (territorios entre el Rin y el Elba) y especialmente del clero bávaro la iniciativa en la conversión de los pueblos centroeuropeos. Los *Anales de Fulda* nos hablan de cómo en el 845 Luis el Germánico, estando en su corte de Ratisbona, «recibió a catorce *duces* bohemios con sus hombres, que deseaban convertirse a la religión cristiana, y el rey ordenó bautizarlos en la octava de Epifanía». No parece, sin embargo, que el ejemplo fuera seguido por un gran número de gentes.

Después de esta fecha, moravos y búlgaros serán los principales protagonistas de una historia que va a marcar profundamente la vida religiosa europea.

Moravia constituía, en efecto, el principado eslavo más potente

de la región. Sus caudillos habían sido convertidos por misioneros francos pero, según la tradición, carecían de los suficientes pastores para llevar a cabo una eficaz labor entre sus súbditos. Por los mismos años (ya hemos tenido ocasión de anticipar algo) los búlgaros, dirigidos por su *khan* Boris, optaron también por la conversión a la fe cristiana bajo el patrocinio del emperador Miguel III. El choque de intereses entre Bizancio y Roma resultó inevitable.

Tradiciones referidas al primitivo cristianismo eslavo nos hablan de cómo, a instancias de los embajadores del príncipe moravo Rotislav (862), que deseaba sacudirse la presión de los francos, el emperador de Bizancio mandó a dos hermanos, hijos de un alto funcionario bizantino: Constantino (que tomará el nombre de Cirilo en los últimos momentos de su vida al profesar como monje) y Metodio. Ambos eran originarios de Salónica, una ciudad bilingüe en la que se hablaba el griego y el dialecto eslavo típico de la región de Macedonia. Para la posteridad serían los «apóstoles de los eslavos» y, desde finales del siglo XX, copatrones de Europa junto a Benito de Nursia. El discurrir de los hechos nos presenta una realidad mucho menos triunfalista.

Constantino-Cirilo y Metodio, según ciertas antiguas biografías, habían actuado ya (860) en una operación mitad misional mitad diplomática entre los cázars de la región del mar de Azov, quienes, en buena medida, se convertirían al judaísmo en un proceso único en la historia del mundo mosaico. La gran labor de los dos hermanos se ejercerá, ante todo, en el territorio definido como la Gran Moravia y no tanto por el número de conversiones logradas como por el establecimiento de unas particulares formas litúrgicas que van a imprimir una profunda huella en las comunidades cristianas de la Europa oriental.

En la base de éstas se encontraba la utilización de la lengua eslava y una escritura propia (denominada cirílica o glagolítica) con la que explicar a los nuevos pueblos los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles o el Salterio. La decisión estaba en línea con la práctica de otros pueblos (armenios o coptos) que utilizaban sus lenguas vernáculas en los oficios religiosos. De hecho el eslavón tal y como surgió de la obra de los dos hermanos sería —destaca Obolenski— la tercera lengua internacional de la Europa del Medioevo.

La medida, sin embargo, causó malestar entre los clérigos germanos de la región, para quienes sólo tres lenguas (latín, griego y hebreo) eran dignas de utilizarse en la liturgia. La amistad de los dos hermanos con Focio tampoco contribuyó al buen entendimiento con

los occidentales. El conflicto fue temporalmente saldado por el papa Adriano II, que reconoció como perfectamente ortodoxas las innovaciones y consagró obispos a Cirilo y Metodio en Roma el 867. Dos años más tarde moría el primero, siendo enterrado en la basílica de San Clemente de la capital.

En el 870 Metodio era consagrado como arzobispo y legado papal con capitalidad en Sirmio para los territorios de Moravia y también Panonia, cuyo príncipe Kocel había solicitado la extensión a su país de la liturgia eslava. El *Cronicón* de Cosme de Praga habla incluso de la labor de Metodio en Bohemia convirtiendo después del 874 al duque Borivoj; una noticia de dudoso crédito. Todos estos logros entraban en colisión con los intereses de la sede metropolitana de Salzburgo; de ahí que las relaciones con el clero franco no cesaran de agriarse.

La caída de Rotislav y el ascenso al poder de su sobrino Svato-pluk fueron aprovechados por los obispos alemanes para volver a la carga. Un sínodo local condenó a Metodio y lo redujo a prisión en un monasterio bávaro durante algo más de dos años. La intercesión del papa Juan VIII logró su liberación pero no un reconocimiento total a su labor, ya que el pontífice no deseaba enemistarse con el influyente episcopado germano. Fue necesario un nuevo viaje de Metodio a Roma en el 880 para que se ratificase la ortodoxia de su programa en la bula *Industriae tuae*. Se declaraba en ella que el eslavón tenía capacidad litúrgica plena, puesto que Dios «había creado todas las lenguas para su alabanza y gloria».

El reconocimiento pontificio se reforzó con otro similar por parte de la iglesia de Constantinopla, a donde Metodio acudió en el 882 por invitación de Basilio I. A la muerte de Metodio en el 885, la desestabilización política del territorio moravo daría al traste con buena parte de la labor realizada. El obispo franco Wiching tomó la iniciativa logrando una vez más la prohibición del eslavón en la liturgia. La Gran Moravia sería, además, víctima de las incursiones magiares.

9.2. Los inicios del cristianismo búlgaro

Los discípulos de Metodio abandonaron el área de Centroeuropa para ejercer su misión en Bulgaria. Una tierra que, según algunas tradiciones, como la recogida en la *Uspenije Kyrilla*, ya había sido visitada por los dos hermanos antes de su misión en Moravia.

En Bulgaria, tal y como ya hemos anticipado, competirían también ásperamente latinos y griegos. Aunque bautizado por bizanti-

nos, el *khan* Boris (Boris-Miguel) hizo una solicitud en el 866 al papado a través de una embajada presidida por su pariente Pedro. Solicitaba respuesta a ciento seis cuestiones religiosas y el envío de misioneros latinos a su país. El papa correspondió con una legación presidida por el obispo de Porto (más tarde papa) Formoso. Portaba un importante documento conocido como *Responsa ad consulta bulgarorum*, una especie de «catecismo» redactado en forma mucho más sencilla que la acostumbrada por los bizantinos. Se abordaban en él, entre otros temas, el de las diferencias de liturgia y disciplina. Se reafirmaba, asimismo, el papel de Roma a la hora de consagrar un arzobispo, quien, al igual que sucedía en las Galias o en Germania, sólo podía recibir el *pallium* de la sede romana. Se reavivaban así cuestiones hacia las que la iglesia de Constantinopla era especialmente sensible. Más aún en un momento (cisma fociano) en que las relaciones entre las *dos Romas* estaban especialmente crispadas.

Bizancio sólo podía acoger con lógica inquietud esta intromisión. La situación se enareció más aún cuando Boris reclamó para su reino un arzobispado que deseaba ocupara Formoso, hacia quien sentía un profundo afecto. La normativa canónica (aunque no siempre observada) impedía la traslación de obispos de sede y los deseos del monarca búlgaro se vieron frustrados. Nicolás I retiró a Formoso y Adriano II envió a Bulgaria dos obispos —Domingo de Trevi y Grimoaldo de Polymartium— acompañados por un grupo de sacerdotes para que entre ellos eligiera Boris el arzobispo para su reino.

El monarca prefirió volver de nuevo sus ojos hacia Bizancio aprovechando la coyuntura del IV concilio de Constantinopla, al que envió una embajada presidida por su pariente Pedro. No se trataría sólo de debatir en torno a la preeminencia de misioneros latinos o griegos en el territorio, sino de poner sobre el tapete de nuevo el tema del Illiricum en el que parcialmente se encontraba asentado el novel Estado búlgaro.

Como culminación de agrios debates, el patriarca Ignacio consagraría un arzobispo —a quien la tradición búlgara conoce como José— y diez obispos. Boris, por su parte, procedió a expulsar al clero latino de su reino empezando por Grimoaldo. Bulgaria se encaminaba en firme hacia su inclusión en la órbita espiritual griega.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La falsa Donación de Constantino*

[...] para que la dignidad pontificia no sea inferior, sino que sea tomada con una dignidad y gloria mayores que las del imperio terrenal, concedemos al susodicho pontífice Silvestre, papa universal, y dejamos y establecemos en su poder, por decreto imperial, como posesiones de derecho de la santa Iglesia romana, no sólo nuestro palacio [de Letrán], como se ha dicho, sino también la ciudad de Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y Occidente.

Por ello hemos considerado oportuno transferir nuestro Imperio y el poder del reino a Oriente y fundar en la provincia de Bizancio, lugar óptimo, una ciudad con nuestro nombre, y establecer allí nuestro gobierno, porque no es justo que el emperador terreno reine donde el emperador celeste ha establecido el principado del sacerdocio y la cabeza de la religión cristiana.

Ordenamos que todas estas decisiones que hemos sancionado mediante decreto imperial y otros decretos divinos permanezcan invioladas e íntegras hasta el fin del mundo.

(*Edictum Constantini ad Silvestrem Papam*, PL, VIII.)

2. *La restauración imperial del 800 según el Liber Pontificalis*

Entonces, el venerable y benéfico pontífice le coronó [a Carlos] con sus propias manos con una preciosa corona.

Todos los fieles romanos, viendo la protección y espíritu dilecto hacia la santa Iglesia de Roma y hacia su vicario, exclamaron unánimemente a plena voz, bajo la inspiración de Dios y de san Pedro, clavijero del reino de los cielos: «¡A Carlos, muy piadoso, Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador, vida y victoria!». Ante la sacra confesión del bienaventurado Pedro apóstol, e invocando a multitud de santos, estos gritos se pronunciaron tres veces y Carlos quedó coronado como emperador de los romanos por todos. Inmediatamente, el muy santo pontífice ungió con el óleo santo a Carlos, su muy excelente hijo, como rey, en este mismo día de navidad.

(Leo III, *Liber Pontificalis* II, Duchesne, Paris, 1892, p. 7.)

3. *Normas dadas por los obispos francos para el gobierno del Imperio en el concilio de París del 829*

Si el rey gobierna con piedad, justicia y misericordia, merece el título de rey. Si estas cualidades le faltan sólo merece el título de tirano [...] el rey debe, por tanto, velar por el triunfo de las buenas acciones a fin de que todos los súbditos tomen de él buen ejemplo.

El ministerio real consiste especialmente en gobernar y regir el pueblo de Dios en la equidad y en la justicia y velar y procurar por la paz y la concordia. Debe, en primer lugar, defender a las iglesias, a los servidores de Dios, a las viudas, a los huérfanos y a toda clase de pobres e indigentes. Debe mostrarse, también, en la medida de lo posible, lleno de celo para que no se cometa ninguna injusticia. Si se produce debe actuar para que nadie se considere a salvo de ser descubierto [...] que todos sepan que nadie quedará impune [...] el rey debe, en efecto, saber que el origen del ministerio que ha recibido no está tanto en los hombres como en Dios, a quien deberá rendir cuentas el día de un terrible juicio.

El poder real debe velar por el orden y la equidad entre todos los súbditos. Asimismo, todos los súbditos deben someterse fiel y obedientemente a este poder, ya que quien resiste a este poder resiste al orden querido por Dios.

(*Monumenta Germaniae historica. Concilia aevi karolini*, I, 2; II, 3 y 7, pp. 610, 651-652, 659.)

4. Reprobación de Focio en el IV concilio de Constantinopla

Intentamos arrancar de raíz el amor a las dignidades, como funesta raíz de los escándalos nacidos en la Iglesia. También condenamos por medio de un justo decreto a aquel que de manera temeraria, con prevaricación y de modo irregular, como peligroso lobo, se precipitó en el redil de Cristo, a saber, a Focio, que llenó el universo entero de mil agitaciones tumultuosas; declaramos que nunca fue obispo, no lo es ahora; y que aquellos que fueron consagrados o promovidos a algún grado de dignidad sacerdotal, no pueden permanecer en el orden al que fueron elevados. Es más, a los que recibieron de él las bendiciones acostumbradas para la elevación a la dignidad de hígúmeno, los excluimos de tal cargo.

También en las iglesias que, según se cree, Focio y los consagrados por él erigieron, o los altares que restauraron, decretamos que se haga de nuevo la dedicación, la erección y restauración. Sobre todo los actos hechos en su nombre o por él, respecto a la recepción de dignidades sacerdotales o condenación [de un clérigo], han sido hechos inválidamente.

En efecto, el Dios del universo dijo por el profeta: «Puesto que tú has rechazado la ciencia, yo te rechazaré a ti, para que no desempeñes el sacerdocio; tú has olvidado las enseñanzas de tu Dios, yo también me olvidaré de tus hijos. Si gran número de ellos pecaron contra mí, yo convertiré su gloria en deshonra; sáciense ellos con los pecados de mi pueblo y sus almas se vean inmersas en su iniquidad» (Os 4, 6-8). Y dice además: «Porque Efraín ha multiplicado los altares para pecar, han sido abandonados: aunque yo escriba para él mis leyes a millares» (Os 8, 11-12).

(«Cánones del Constantinopolitano IV», recogidos por D. Stiennon, *Constantinopla IV*, Vitoria, 1967, pp. 333-334.)

5. Sobre la restauración de Focio en el patriarcado de Constantinopla

Porque hemos creído deseable pacificar la Iglesia de Dios, os hemos enviado nuestros legados para que puedan dar cumplimiento a nuestra voluntad, aunque vuestra piedad se ha anticipado al restaurar a Focio. Aceptamos esa decisión no por nuestra autoridad aunque tengamos poder para hacerlo, sino por acatar las instituciones apostólicas.

En efecto, hemos recibido a través del primero de los apóstoles las llaves del Reino celestial del gran sacerdote Jesucristo cuando dijo: «Yo te daré las llaves del Reino de los cielos. Todo lo que atares sobre la tierra será atado en los cielos y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos». Por ello, este Solio apostólico tiene el poder de atar y desatar todo y, según las palabras de Jeremías, de desarraigar y de plantar. Por lo tanto, valiéndonos de la autoridad de Pedro, príncipe de los apóstoles, os anunciamos con nuestra Iglesia y a través de vosotros anunciamos a los amados patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, y a los demás obispos y presbíteros y a toda la iglesia de Constantinopla, que estamos de acuerdo con Vos o, mejor aún, con Dios y que admitimos vuestra petición.

(Carta del papa Juan VIII al emperador de Bizancio. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVII, col. 400.)

6. La idea de la pentarquía contemplada desde Roma tras el 870

Cristo ha colocado en su cuerpo, es decir, en la Iglesia, un número de patriarcas equivalente al de los sentidos que tiene el cuerpo humano. Por ello, nada faltará al bienestar de la Iglesia siempre que estas cinco sedes tengan una misma voluntad. Igual sucede con el cuerpo humano, que funciona bien cuando los cinco sentidos están intactos y sanos. Dado que entre las cinco sedes Roma tiene la primacía, se la ha comparado muy acertadamente con la vista. Éste es, en efecto, entre todos los sentidos el más vigilante y el que permanece más que ningún otro en comunión con todos los demás.

(J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum...*, XVI, col. 7.)

7. Conquista y evangelización de Sajonia

Tras el fin de esta guerra [contra los lombardos] se reanudó la de Sajonia, que parecía en cierta manera interrumpida. Ninguna otra de las que se emprendieron fue más larga, más cruel y más ardua para el pueblo franco porque los sajones, como casi todas las naciones que viven en Germania, son de temperamento feroz; dedicados al culto de los demonios y hostiles a nuestra religión, no consideran deshonoroso violar o transgredir las leyes divinas y humanas.

Existían además otras causas que cada día podían perturbar la paz: sus fronteras y las nuestras eran contiguas en casi todo el terreno llano y, excepto los pocos lugares en los que los grandes bosques o las cimas de las mon-

tañas, interponiéndose, delimitan claramente ambos campos, en ellas no ce-
saban de cometerse matanzas, saqueos e incendios [...]

Así, pues, se emprendió la guerra contra ellos y se sostuvo durante treinta y tres años consecutivos, con gran valor por ambos bandos, pero con mayores pérdidas por parte de los sajones que de los francos. Se hubiera podido acabar antes si lo hubiera permitido la perfidia de los sajones. Es difícil decir cuántas veces, vendidos y suplicantes, se rindieron ante el rey, prometieron cumplir sus órdenes, entregaron sin dilación los rehenes que les reclamaban, recibieron a los embajadores que les enviaban, a veces tan sumisos y ablandados que llegaron a asegurar que querían dejar el culto a los demonios y abrazar la religión cristiana. Pero si unas veces se amoldaban a esto, siempre estaban dispuestos a renegar de lo mismo hasta tal punto que no se puede juzgar bien cuál de las dos cosas podían realmente decir con más facilidad, ya que, tras iniciar la guerra, apenas transcurrió un año en que no se diera por su parte un cambio de tal naturaleza.

Pero la magnanimidad del rey y su perpetua constancia, tanto en la prosperidad como en la adversidad, ni habían podido ser vencidas por ninguna de sus mudanzas ni habían agotado sus propósitos. Consta que la guerra arrastrada durante tantos años acabó con las siguientes condiciones impuestas por el rey y aceptadas por ellos: que abandonarían el culto a los demonios, que dejarían sus ceremonias ancestrales, que adoptarían los sacramentos de la fe y religión cristiana y que se unirían a los francos formando con ellos un solo pueblo.

(Eginardo, *Vida de Carlomagno*, ed. de A. de Riquer, Barcelona, 1986, pp. 59-60.)

8. La red diocesana en el reino de Asturias

La sede regia / Hermenegildo tiene
Flaviano la de Braga / obispo en la plaza de Lugo
Rosendo la de Dumio / en Mondoñedo habitando
Sisnando la de Iria / ilustre por Santiago
Y Nausto que tiene / de Coimbra la sede
Branderico también / el lugar de Lamego
Sebastián en verdad / la sede de Orense.
E igualmente Justo / en la de Oporto
Álvaro en Veleja / Felemino en Osma
Mauro en León / y Arnulfo en Astorga.
Y los dichos prelados / de la Iglesia entre la gente
por la regia prudencia / brillan resplandecientes.
También el rey que ilustre / en todo el mundo se hizo.
El ya antes nombrado / Alfonso llamado.
Puesto en la cima del reino / de gloria guerrera dotado.
Ilustre entre los astures / valiente entre los vascones.

Castigador de árabes / y protector de los ciudadanos.
A tal príncipe sagrada / victoria le sea dada.
Ayudado por la guía de Cristo / siempre esclarecido
Álcese vencedor en el siglo / brille él en el cielo
Honrado aquí con el triunfo / dotado allí del reino. Amén.

(«Crónica Albeldense», en *Crónicas asturianas*, ed. de J. Gil, J. M. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, Oviedo, 1985, p. 222.)

9. Cirilo y Metodio en Moravia

Los eslavos [de Moravia] estaban ya bautizados, así como sus príncipes, cuando Rotislav, Sviatopolk y Kotsen se dirigieron al emperador Miguel y le dijeron: «Nuestro país esta bautizado pero no tenemos maestros que nos instruyan y nos expliquen los libros sagrados pues no comprendemos ni la lengua latina ni la griega. Unos nos instruyen en una manera, los otros en la otra, de forma que no podemos captar ni la letra ni el sentido de las Escrituras. Envíanos maestros que sean capaces de expresarnos las palabras del libro y su sentido». Habiendo comprendido esto, el emperador Miguel convocó a todos los filósofos y les repitió las palabras de los príncipes eslavos. Los filósofos le dijeron: «Hay en Salónica un hombre llamado León. Tiene hijos que conocen la lengua eslava, dos hijos que son eruditos filósofos». Entendiendo esto, el emperador les mandó a buscar a Salónica diciendo a León: «Envíanos pronto a tus hijos Metodio y Constantino». Comprendiendo esto, León los envió inmediatamente. Llegaron ante el emperador, que les dijo: «Los eslavos me han enviado una delegación para pedirme un maestro que pueda explicarles los libros santos». Accedieron a la solicitud del emperador y éste les envió a la tierra eslava junto a Rotislav, Sviatopolk y Kotsel.

Desde el momento de su llegada, establecieron las letras del alfabeto eslavo y tradujeron los Hechos de los Apóstoles y los Evangelios. Los eslavos se alegraron de poder entender en su lengua las grandezas de Dios. Tradujeron a continuación el Salterio, el Octoico y otros libros.

Algunos se levantaron contra ellos murmurando: «No conviene que ningún pueblo tenga otro alfabeto que el hebreo, el griego o el latino, según se deduce de la inscripción que hizo colocar Pilatos sobre la cruz del Señor». El papa de Roma reprendió a los que murmuraban contra los libros eslavos diciendo: «Que se cumpla lo dicho en las Escrituras: que todas las lenguas alaben a Dios». Y añadió: «Todas las lenguas proclamarán las grandezas de Dios, según les dio a expresar el Espíritu Santo. Y si alguno censura la escritura eslava, sea apartado de la Iglesia hasta que se corrija, pues son lobos y no corderos. Conviene reconocerlos por sus frutos y guardarse de ellos. En cuanto a vosotros, hijos, escuchad la divina doctrina y no rechacéis la enseñanza de la Iglesia, tal y como os ha instruido vuestro maestro Metodio».

(*Crónica de Néstor o de los tiempos pasados*, recogida en *Premiers chrétiens de Russie*, ed. de R. Marichal, Paris, 1966, pp. 35, 37.)

BIBLIOGRAFÍA

- Arquillière, H. X.: *L'augustinisme politique*, Vrin, Paris, 1955.
- Colbert, E. P.: *The martyrs of Cordoba (850-859). A study of the sources*, Washington, 1962.
- Dvornik, F.: *Le schisme de Photius*, Cerf, Paris, 1970.
- Dvornik, F.: *Bizancio y el primado romano*, Desclée, Bilbao, 1968.
- Dvornik, F.: *Byzantine Missions among the slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick/New Jersey, 1970.
- Fernández Conde, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, Universidad de Oviedo, 2000.
- Folz, R.: *Le couronnement imperial de Charlemagne*, Gallimard, Paris, 1989.
- García Pelayo, M.: *El reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Halphen, L.: *Charlemagne et l'Empire carolingien*, A. Michel, Paris, 1968.
- Paul, J.: *La iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Labor, Barcelona, 1988.
- Reviron, J.: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orleans*, Vrin, Paris, 1930.
- Rivera Recio, J. F.: *Los arzobispos de Toledo. Desde los orígenes a fines del siglo XI*, Diputación Provincial, Toledo, 1973.
- Stiernon, D.: *Constantinople IV*, Eset, Vitoria, 1969.
- Vesely, J. M.: *Cirilo y Metodio. La otra Europa*, Encuentro, Madrid, 1985.
- VV. AA.: *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare* (XXVII Settimana..., 1979), Spoleto, 1981.
- VV. AA.: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (XIV Settimana..., 1966), Spoleto, 1967.

III

SOCIEDAD Y CULTURA CRISTIANAS
EN EL OCCIDENTE ALTOMEDIEVAL*Emilio Mitre Fernández*

Las pérdidas sufridas por la cristiandad en la rivera meridional del Mediterráneo a lo largo del siglo VII se vieron compensadas por la expansión política y religiosa hacia zonas del centro de Europa no alcanzadas por el poder imperial de Roma. El mundo de los carolingios se convertirá en todo un laboratorio para experimentar lo que van a ser muchas de las realidades sociológico-religiosas y culturales del futuro.

1. UNA VISIÓN DE LA SOCIEDAD, EL *ORDO TRINUS*

Desde una óptica rudimentariamente sociológica, las sociedades de carácter estamental previas a las revoluciones *burguesas* se sitúan a medio camino entre las sociedades de castas, compuestas por unidades cerradas y endogámicas, y las sociedades de clases marcadas por la permeabilidad entre sus componentes y por una teórica apertura de oportunidades para todos.

Pese a la evidente disparidad de riquezas, las diferencias dentro de una sociedad estamental vienen dadas, recuerda Tawney, por una graduación de derechos civiles y políticos. Un estamento está integrado, según L. de Stefano, por un conjunto de personas con responsabilidades y aspiraciones comunes, hermético y antiindividualista, en el que toda consideración queda al margen de los bienes que se poseen. Una definición que puede antojarse excesivamente rígida y que se presta a distintas matizaciones.

Los estamentos/estados/condiciones/órdenes responden a un esquema ideológico: cada cual debe desempeñar correctamente su función o *ministerio* dentro del grupo al que pertenece a fin de lograr la necesaria armonía del conjunto. En efecto, el pensamiento social del Medievo concebía el mundo como una integración armónica de los hombres en Dios, en la naturaleza y entre ellos mismos. Pablo (1 Cor 12, 12-13) daba la principal de las pistas:

Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros con ser muchos son un solo cuerpo, así también Cristo, a cuyo fin todos nosotros somos bautizados en un mismo Espíritu, hace que compongamos un solo cuerpo, ya judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres, y todos hemos bebido en un mismo Espíritu.

La visión más estricta sostenía que esa armonía no era un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar la meta suprema que era la salvación. Evidentemente, los ideólogos del Medievo se movieron más como moralistas que como sociólogos. Y más que dirigirse a una sociedad en el sentido actual de la expresión, se dirigían a una comunidad (M. García Pelayo).

Dentro del léxico social, una palabra acabaría primando: orden (*ordo*), definida por san Agustín como *parium dispariumque sua quique loca tribuens dispositio* [disposición mediante la cual se asigna a los iguales y a los desiguales su lugar propio]. El papa Gregorio Magno hablaría del orden en la sociedad como el resultado de la deferencia de los inferiores hacia los superiores y del amor de éstos hacia aquéllos. De identificarse con la armonía, el *ordo* pasó a serlo con las categorías humanas que debían velar por que aquélla se mantuviera.

¿Cuáles eran esas categorías?

San Jerónimo hizo una división de la sociedad en *vírgenes*, *continentes* y *cónyuges*. San Agustín se remitió también a unos ideales de vida como referencia: guías (*rectores*), de los que los clérigos eran los prototipos; continentales (*vírgenes*) y gente casada o *cónyuges*. Y Congar recordó en su momento que estamos ante divisiones más antropológicas que sociológicas en las que priman las actitudes morales. No de forma gratuita, san Ambrosio dedicó dos obras a dos categorías hacia las que el cristianismo manifestaba especial interés: *De virginitate* y *De officiis ministrorum*.

En el mundo carolingio será donde fructifique la teoría de los *ordines* a través de distintas manifestaciones. San Bonifacio, inspi-

rándose en el pasaje paulino, recuerda cómo el cuerpo, aunque fuera uno como la Iglesia, tenía distintos miembros que desempeñaban diferentes funciones (*oficia*), ya sean gobernantes o súbditos, ricos o pobres, viejos o jóvenes. Alcuino de York, invocando la parábola de los talentos, recordaba que Dios no había entregado sus dones sólo a los clérigos sino a todos a fin de que consiguieran que fructificaran. El papa León III, asimismo, abogaba por que cada uno según su *ordo* se mostrara dócil a los preceptos evangélicos.

Teodulfo de Orleáns, en su poema *De Hypocritis*, habla de los tres órdenes existentes en el seno de la Iglesia. Otro obispo de la misma localidad, Jonás de Orleáns, abundaría en esta idea en varias obras, muy especialmente en el tratado *De Institutione regia*. Para redactarlo se inspiró en las deliberaciones de un concilio reunido en París en el 829 en el que Luis el Piadoso consultó cuáles eran las esferas de acción de los obispos y del rey. Dos años más tarde, Jonás dedicaba la mencionada obra a Pipino de Aquitania, hijo de Luis, exhortándole a obrar como un buen príncipe cristiano. En el fondo (como ya anticipamos) era parte de un programa de desquite —ideológico al menos— que los obispos buscaban frente al poder civil. Jonás recuerda que hay dos poderes en la sociedad cristiana y que uno de ellos (el sacerdotal) debe prevalecer sobre el otro. Jonás enfatiza los derechos del sacerdocio, pero (como recordó en su día J. Reviron) sin preocuparse especialmente de recordar sus deberes.

Invocando la existencia de tres órdenes (*monachorum, clericorum, laicorum*) nuestro autor dice:

El orden de los laicos está consagrado a la justicia y debe defender mediante las armas la paz de la santa Iglesia. El orden de los monjes se dedicará en la calma a la oración. En cuanto al orden de los obispos tiene a su cargo el velar con prudencia (*superintendere*) sobre todo y sobre todos.

Jonás era un conspicuo representante del episcopado franco para quien la «fe de Pedro» era un depósito de todos los obispos, no sólo del papa, aunque éste ejerciera un primado eminente sobre el conjunto de la Iglesia. Jonás también hacía suya la idea de san Isidoro, para quien en el interior de la Iglesia las autoridades temporales ocupaban a veces la cima del poder por cuanto el clero no siempre lograba ejercer ese papel rector por la vía de la persuasión y no era bien escuchado por el conjunto de los fieles.

La función del rey, como cabeza del *ordo laicorum*, consistía en «regir el pueblo de Dios en equidad y justicia, de forma que todos se dediquen a cultivar la paz y la concordia».

Que el término *ordo* designaba no sólo una distinción sino también la armonía y la paz social universal lo asumió Luis el Pioso en su *Admonitio ad omnes regni ordines*, en donde defendía con ardor el principio de solidaridad de los *ordines* entre sí basado en el buen desempeño de los *ministeria* que les habían sido confiados.

Andando el tiempo, otro alto eclesiástico, al arzobispo Hincmaro de Reims en su *De ordine palatii* volvería a recordar ese origen etimológico de la palabra «obispo» (vigilante) y le atribuir un esencial papel al lado del rey: instruirle en la propia voluntad del Rey de Reyes a fin de no salirse de la vía justa.

Magnos proyectos que habrían de topar con la dura realidad de los tiempos.

2. EL MUNDO DE LOS ECLESIASTICOS

Hablar de programas de reforma eclesiástica bajo los carolingios (los primeros al menos) no supone exageración alguna por más que los resultados fueran frecuentemente limitados. San Bonifacio tomó conciencia de las fallas del clero que encontró en el continente y manifestó esa preocupación al papa Zacarías. Para poner remedio y reorganizar una desvertebrada iglesia franca necesitó —ya lo hemos advertido— del imprescindible concurso del poder secular. Unos años más tarde, capitulares al estilo de la *Admonitio generalis* del 789 volvieron a mostrar la intromisión de la monarquía franca en orden a poner remedio a ciertos males de la Iglesia.

El episcopado podía hacer solemnes proclamaciones en defensa de sus derechos, pero era consciente de que sus proyectos sólo podían materializarse si contaba con la colaboración de un poder político garante de la paz pública. Por ello, las relaciones entre *ordines* resultarán con frecuencia menos idílicas de lo que expresaban ciertas declaraciones programáticas. Las diferencias dentro del propio *ordo clericorum* harían todavía más problemática una acción conjunta que permitiera la prevalencia de unos intereses que se decían comunes.

2.1. Los obispos

Desde el punto de vista canónico, la elevación al episcopado se hacía a cargo del clero y el pueblo de la diócesis. A renglón seguido se producía su consagración por los obispos vecinos. La realidad, sin embargo, discurría por otros cauces.

En efecto, ya en el concilio de Orleáns del 549 se hablaba de que el obispo lo fuera *cum voluntate regis*. Y en el concilio de París del 614 se aceptó la necesidad del permiso real para la consagración de un obispo. Carlos Martel mantuvo estas prácticas dejando vacantes por algunos años importantes obispados como Lyon o Vienne y cubriendo los de París, Bayeux o Ruán con su sobrino Hugo, en contra de lo que los cánones expresamente ordenaban.

Bajo Pipino el Breve y su hermano Carlomán hubo algunos intentos de cambio encabezados por san Bonifacio, que, por su ascendencia insular aspiraba a impulsar en el continente una iglesia poderosamente jerarquizada. En la práctica, hubo de admitir que los obispos fuesen constituidos por el rey con el consejo de los demás obispos y nobles. Al rey le correspondía el derecho a confirmar o impugnar al elegido. La iglesia franca, así, tendió a una unificación pero bajo la supervisión del rey. En los Estados hispano-cristianos la lejanía del pontificado impuso desde el principio la intromisión del poder político a la hora de imponer candidatos y de restaurar o erigir nuevas diócesis. La colaboración del episcopado —y de los rectores de los monasterios— en la labor de colonización y gobierno del territorio estableció, así, una suerte de línea directa entre los poderes civil y eclesiástico. Sabemos de nombramientos (en algunos casos previa deposición del anterior titular) como el de Gladila de Lugo por Ramiro I, de Sisnando de Compostela por Alfonso III, de Esclua de Urgel por el conde Ramón de Pallars, de Ermemir de Girona por el conde Suñer de Ampurias-Perelada...

La actuación del poder secular tuvo algunos efectos positivos en relación con el impulso regenerador. Numerosas sedes vacantes o arruinadas pudieron ser cubiertas. Los programas de san Bonifacio o del obispo de Metz Crodegango, bajo Carlos Martel y Pipino el Breve, fueron retomados por Carlomagno y sus colaboradores. El capitular de Herstal del 779 establecía que los obispos sufragáneos se sometieran a la autoridad de los metropolitanos y que si éstos encontraban que algo debía ser reformado «que lo reformen y mejoren según su voluntad». Desde el sínodo de Fráncfort de 794 el metropolitano es definido como juez de los altos pleitos eclesiásticos,

asistido por sus obispos sufragáneos. Una famosa carta del obispo Leidrado de Lyon que habla de las dificultades que había que afrontar para acometer la reconstrucción de edificios y la formación de un clero ignorante parece que surtió efecto.

Entre los últimos momentos de la vida del emperador (813) y el 831-834 las antiguas ciudades episcopales culminan la recuperación de sus derechos y se consolida en el corazón de Germania la existencia de nuevas provincias eclesiásticas: Maguncia, Colonia, Salzburgo, Hamburgo... Carlomagno actuó en este terreno de forma no muy diferente a la de sus predecesores: hizo consagrar a Willehaldo en el 787 como obispo de los sajones y nombró a Liudger en el 805 como obispo de Múnster. No parecía tener conciencia de transgredir la normativa canónica (elección por el clero y el pueblo), sino que, por el contrario, pensaba estar rindiendo un servicio a la Iglesia al que como rey estaba obligado.

Las medidas de reforma habían de extenderse asimismo a una restauración de las asambleas de obispos que personajes como san Bonifacio, en carta al papa Zacarías, advertían que no se reunían desde hacía ochenta años. No sólo concilios generales, sino también sínodos diocesanos y visitas y juicios sinodales experimentaron un nuevo impulso. Los sínodos diocesanos se recomendaban al menos una vez al año bajo la presidencia del obispo y la asistencia de párrocos y abades de la diócesis. Las visitas y juicios sinodales debían velar por el estado espiritual y disciplinario del clero y la instrucción religiosa de los fieles. El juez nato era el obispo, aunque pudiera para ello delegar en un arcipreste o archidiácono.

Diversas disposiciones desde el poder secular nos hablan en esta dirección. Así, a finales del reinado de Carlomagno (entre el 810 y el 813), un capitular promulgado en Aquisgrán exhorta a los obispos a que vigilen con celo las parroquias de su circunscripción para perseguir a criminales, incestuosos, adúlteros, etc., a fin de «mejorar en sus respectivas diócesis todo aquello que debe ser corregido». Un capitular de Carlos el Calvo dado en Toulouse en junio del 844 fijaba las divisiones de las parroquias, las obligaciones de las iglesias para con sus obispos, y reglamentaba las visitas pastorales de forma que no resultaran gravosas a los fieles.

La recluta de los obispos se seguirá haciendo entre los miembros de las grandes familias, muy cercanas en ocasiones al círculo familiar del príncipe. Algunas sedes catalanas, por ejemplo, cayeron bajo la influencia de los condes: la de Elna conoce a lo largo del siglo IX varios titulares vinculados a la familia condal del Rosellón. Algo si-

milar ocurrirá más adelante con la sede de Urgel, sobre la que ejercen su influencia las casas vizcondales de Conflent y Ausona.

Esa procedencia social explica que los miembros del alto clero desempeñen importantes tareas políticas. El archicapellán de la corte carolingia, por ejemplo, además del desempeño de las funciones litúrgicas, hará el papel de un consejero del monarca, situándose en el mismo plano que sus familiares. En tiempos de Carlomagno, el arzobispo Wilchario de Sens, a quien el *Liber pontificalis* define como «arzobispo de las Galias», hacía las veces de «una especie de ministro de asuntos eclesiásticos» (Boussard). Las asambleas generales (*placita*) convocadas por los soberanos reunían a magnates laicos pero también a obispos en tanto se trataban en ellas temas que afectaban a la vida de la Iglesia. El capitular de Herstal del 779, por ejemplo, se promulga ante una asamblea de «obispos, abades y condes, hombres ilustres reunidos junto con nuestro muy piadoso señor». Los obispos actúan con frecuencia como *missi*, ese cuerpo de comisarios itinerantes que actuaba por parejas (un clérigo y un laico) para vigilar el buen cumplimiento de la ley. Entre sus labores estaba la de velar por la seguridad de las iglesias y proteger su inmunidad. Las infracciones contra este privilegio se castigaban con una multa de 600 sueldos. Asimismo, los obispos desempeñan funciones militares, pese a la prohibición canónica de verter sangre. Un metropolitano como Hincmaro de Reims, muy pagado de sus prerrogativas, asiste al monarca con los contingentes militares previstos por la costumbre.

Esa política que equiparaba a los obispos con los grandes del reino por su forma de vida y la formación de poderosas clientelas acreaba una hipoteca denunciada por algunos personajes bajo el reinado de Luis el Piadoso: las funciones temporales podían resultar demasiado absorbentes para el cumplimiento de las obligaciones pastorales. Una contradicción difícil de superar, ya que los mismos obispos eran conscientes de que la Iglesia sólo veía garantizada su seguridad si se sometía al gobierno de un emperador que ejerciera un verdadero poder religioso.

La ruptura de la unidad del Imperio carolingio tendría, por ello, muy negativos efectos en el mundo eclesiástico. De ello se haría eco el diácono Floro de Lyon (muerto en el 860) en su obra *De electione episcoporum*. La atomización territorial a la que se llegará con el discurrir de los años hará que no sólo los reyes, sino también los condes o los simples vasallos, se permitan proveer a las distintas sedes. Las guerras fratricidas que sacudieron la Europa

occidental forzaron a una reflexión del episcopado, para quien «la imbricación estrecha de la Iglesia y la sociedad, excelsa en tiempo de Carlomagno, no parecía ya tan deseable» (J. Paul). La desintegración del orden político creado en torno a este monarca llevaría al alto clero a identificar la libertad de la Iglesia con la defensa de sus bienes —temporales y espirituales—, amenazados por las turbulencias del momento.

2.2. *El bajo clero*

Los presbíteros que nutrían el clero parroquial eran reclutados en los medios populares e incluso serviles, pese a la prohibición canónica de que los no libres desempeñasen funciones eclesiásticas. Del obispo dependía la administración de las diferentes órdenes a los candidatos al sacerdocio, al que se accedía después de largos plazos. Cinco años como lector, cuatro como subdiácono y cinco como diácono. La *Admonitio generalis*, invocando las disposiciones de los concilios de Calcedonia y Antioquía, dice taxativamente «que el obispo examine atentamente la fe y la vida de todos aquellos que deban ser ordenados, y que después de ello sean ordenados».

Si la fundación de diócesis experimentó un impulso al calor de las conquistas políticas del mundo carolingio o de la inicial expansión de los Estados hispano-cristianos, algo similar ocurrió con la red parroquial. Hauck fija en 3.500 el número de parroquias que habría en Alemania a mediados del siglo IX.

En estos años las iglesias diocesanas perdieron el monopolio de la pila bautismal que pasaron a compartir con las parroquias. El titular de éstas recibía distintos nombres como *archipresbiter*, *pastor*, *rector*, *plebanus*..., rara vez el de párroco, aunque sea el término que los historiadores emplean por razones de pura operatividad. Hacia el 850, el obispo Amolón de Lyon nos habla de cuáles son sus funciones: administrar el bautismo, la comunión y la penitencia, y oficiar el sacrificio de la misa. También oficiar el entierro de los fieles en el cementerio anejo a la iglesia.

La provisión y la dotación de las parroquias siguió siendo objeto de controversia. En principio era al obispo a quien correspondía el nombramiento de párroco, así como también proceder —según recoge Hincmaro de Reims— a la división del territorio de una parroquia en varias. Sin embargo, el patronato de los laicos sobre estas iglesias (que hacía de ellas verdaderas «iglesias propias») les sumaba en los mecanismos de la feudalidad con todas sus consecuencias.

El fundador y sus sucesores se arrogaban con frecuencia el derecho a legarlas o cederlas frente a los esfuerzos de algunos obispos y papas que trataron de limitar los abusos. El papa Zacarías, por ejemplo, prohibió que los párrocos comprasen el cargo y les exigió que se sometiesen a la visita pastoral. Agobardo de Lyon intentó que el titular de la parroquia fuera completamente libre y aprobado por el obispo. No lo consiguió del todo, ya que en el 826 el papa Eugenio II transigió con la plenitud de derechos del propietario laico reservando al obispo un papel de mera vigilancia.

Si la tutela de los laicos sobre las iglesias particulares constituyó toda una lacra, no lo fue menos la precariedad material y moral de sus titulares. La legislación civil y los estatutos sinodales que conocemos nos describen el esfuerzo de reforma en el ámbito de determinadas regiones. Un capitular de Pipino el Breve obliga a los sacerdotes a asistir a los sínodos so pena del pago de una multa de sesenta sueldos para el tesoro real y la degradación del infractor. La *Admonitio generalis* insiste en que ejerzan sus funciones en razón del orden y la moral. Algunas de las exhortaciones (que no vivan con mujer salvo su madre o hermana, que prediquen con el ejemplo, que no celebren la misa sin comulgar, que comprendan el valor de las oraciones de la misa, que canten dignamente los salmos...) hacen pensar en frecuentes infracciones de las normas canónicas. Los diversos estatutos sinodales nos hablan de los intentos de formar un clero suficientemente digno y consciente de sus responsabilidades para con la masa de fieles. Para ello se recuerda que deben conocer y saber comentar las principales oraciones a fin de ejercer con solvencia la predicación, deben poseer un homiliario y recitar el oficio diariamente como hacían los canónigos en la catedral, etcétera.

En cuanto a la situación material, los bienes de una parroquia procedían de la dotación del fundador, a la que se añadían los diezmos y primicias. La cuarta parte de los primeros iba a parar al obispo. Otra, a la obra de la parroquia. Otra, a los pobres. La cuarta, al titular. Algunas disposiciones carolingias abogaron por que cada parroquia estuviera dotada de un *mansus integer* para cubrir las necesidades materiales del titular.

3. EL MONACATO Y LA VIDA RELIGIOSA EN COMÚN

El término *ordo* que marca toda la filosofía social del mundo carolingio se inspiraba en el mundo monástico, que era el que facilitaba

el modelo de sociedad organizada. De diversas formas se materializa la vida religiosa en común en el alto Medievo.

3.1. *Los cabildos de canónigos*

El cuerpo auxiliar del obispo, del que formaban parte también los diáconos, recibía el nombre de *presbiterium*. Por influjo del monacato se fue abriendo paso la idea de una vida en común —la *vita canonica*— que incluía la renuncia al uso privado de bienes.

Hacia el año 760, el obispo Crodegango de Metz escribió una regla para ordenar la vida en común de los clérigos de su diócesis de acuerdo con la filosofía del benedictismo: comunidad de vida y de bienes, de vivienda y dormitorio, prohibición de acceso a las mujeres, asistencia diaria al capítulo, moderado trabajo manual y algunas prescripciones sobre penitencia y ayuno.

En el 816 un sínodo habido en Aquisgrán promulgó una regla nueva redactada bien por el abad Ansegiso, bien por Amalario de Metz, que se deseaba aplicar al conjunto del reino franco. Si en la regla de Crodegango la máxima autoridad de la comunidad de canónigos era el obispo, en ésta se habla de un prepósito o prelado. Se establecen, asimismo, dos categorías de canónigos: los *canonici seniores*, que comprendían a subdiáconos, diáconos y presbíteros; y los *canonici iuniores*, de órdenes menores.

De los beneficios que la vida canónica podía reportar se hace eco la *Admonitio generalis* cuando exhorta a que quienes «acceden a la vía clerical, que nosotros llamamos vida canónica, vivan de hecho canónicamente según su regla, y que el obispo reglamente sus vidas como el abad reglamenta la de los monjes».

3.2. *El mundo monástico bajo los primeros carolingios*

La expansión del cristianismo en el interior de Germania convirtió a los monjes en punta de lanza de la evangelización. Los monasterios abren muchas veces el camino a las iglesias diocesanas y son su principal apoyo. Algunas catedrales como Salzburgo, Ratisbona o Freising, en los límites de los dominios francos, fueron monásticas durante algún tiempo.

La fundación de monasterios exigió no sólo la colaboración de los obispos, sino también el impulso de los grandes; circunstancia que les unía estrechamente a sus fundadores y familias. Así, la abadía de Murbach se funda en el 727 con el apoyo de Ebrohardo, her-

mano del duque de Alsacia. El monasterio de Lorsch se edificó en el 764 con el apoyo del conde Rheingau. Al igual que sucedía en otros aspectos de la vida religiosa, los propietarios designaban al abad que administraba los bienes concedidos.

Los gobernantes francos obtuvieron del sistema notables ventajas. Carlos Martel potenció toda una red clientelar repartiendo entre sus partidarios bienes monásticos en abundancia. Carlomagno era, en el momento de ser coronado, propietario de un importante número de abadías que suponían beneficios con los que recompensar a sus colaboradores. La institución monástica constituía, de esta forma, un engranaje más del Estado. Así, Alcuino de York, que no fue más que diácono, llegó a acumular la titularidad de seis abadías, la muy importante de San Martín de Tours entre ellas... Fulrado era abad y a la vez propietario de cuatro monasterios. Algunos obispos ostentaban la propiedad de las abadías de su diócesis: se cuenta el caso del obispo Gauslin de Mans, que a mediados del siglo VIII había esquilado las más de treinta abadías de su circunscripción. El obispo Teodulfo de Orleáns también era, a principios del siglo IX, abad de Fleury-sur-Loire además de otros importantes monasterios de su diócesis. Distintas familias de la aristocracia laica detentaban asimismo la titularidad de numerosos centros, bien por haber sido fundaciones familiares, bien por concesión real.

Bajo Carlomagno, más que impulsarse nuevas fundaciones, se procura reformar las antiguas erradicando vicios tal y como se dice en el capitular *Missorum generale* del 802, en el que se pide que los monjes vivan «observando firme y rigurosamente la regla». Para ello exige que «bajo ningún pretexto se ose suscitar diferencias o disputas ni en el interior ni en el exterior del monasterio» y que se castiguen severamente los «numerosos casos inmundos y abominables» de vicios que habían llegado a los oídos del emperador. El benedictismo debía convertirse en un instrumento uniformizador para lograr la necesaria regeneración. En el 790 Carlomagno reclamó al obispo Adalgario hacerse en Montecassino con el ejemplar auténtico de la *Regla*. En el 811 se trató de negar legitimidad a cualquier forma de vida monástica que no fuera la de san Benito. Diferentes concilios provinciales del 813 se vuelven a plantear la cuestión sin que, a su muerte, el emperador la dejara resuelta.

Los casos de algunas abadías indican bien las limitaciones de este proyecto. Por ejemplo la de San Martín de Tours, prestigioso centro que vivía bajo una regla mal definida, fue entregada a Alcuino de York en 796 para su reforma sin que obtuviera los frutos previstos.

Algo similar ocurrió con la abadía de Echternach, cerca de Luxemburgo, regida hasta el 775 por el anglosajón Aldeberto y luego por Beornrado, a quien Carlomagno nombró en el 785 obispo de Sens. Los resultados en cuanto a reforma fueron también un fracaso. La abadía de San Amando en las Ardenas, confiada a Arno de Salzburgo y luego a Aldarico, tampoco logró grandes éxitos reformadores. En algunos casos los monjes fueron sustituidos por canónigos. La abadía de Corbie dirigió su actividad fundamentalmente hacia las misiones fundando una importante filial cerca de Paderborn: la «Nueva Corbie» o Corvey.

3.3. *El proyecto de Benito de Aniano*

Será con Luis el Piadoso cuando la reforma monástica carolingia entre en su fase decisiva. Su protagonista fue un monje de ascendencia hispana, hijo del conde de Maguelone, nacido hacia el 750, de nombre Witiza. Monje en el monasterio de Saint-Seine de Dijón, se estableció hacia el 787 en la posesión familiar de Aniano, en donde cambió su nombre por el de Benito, en memoria del gran promotor de la vida monástica en Occidente. La primitiva severidad de vida que trató de imponer a la comunidad hubo de sustituirla a partir del 787 por unas normas más llevaderas.

Hombre emprendedor y dotado de una gran erudición, Benito de Aniano procedió a la recopilación de 27 antiguas reglas que recogió en un *codex regularum* que le permitió redactar una *Concordia regularum*, comentario de la *Regla* de san Benito.

Luis el Piadoso situó a Witiza-Benito de Aniano al frente de las abadías de Aquitania y, ascendido al trono en el 814, le encomendó la dirección de una abadía cercana a Aquisgrán: Inde o Cornelimünster. En sínodo celebrado en la corte imperial en el 816 promulgó 27 capítulos provisionales en los que se aprobaba la uniformidad para la vida monástica imponiendo el oficio divino tal y como lo había planteado la *Regla* de san Benito. En el 817 una reunión de abades y monjes dio pie a un destacado *Capitular* erigido en toda una regla monástica. Algunos importantes abades como los de Montecassino, Farfa o Volturno permanecieron vinculados a este espíritu mientras que los demás monasterios se comprometían a enviar representantes a Cornelimünster a fin de que se iniciaran en las normas a seguir. Cornelimünster debía ser, en la mente de Benito de Aniano, una especie de vivero de abades e inspectores de monasterios.

Frente a cualquier otro tipo de actividad, como el trabajo manual o misional, el oficio divino debía constituir la dedicación casi exclusiva del monje. El monasterio se replegaba sobre sí mismo alejándose de esa idea de ser un engranaje más del edificio político carolingio. El abad quedaba sometido al mismo régimen de vida de la comunidad. Su elección por los monjes, que era una de las aspiraciones de Benito de Aniano, no se pudo imponer en su totalidad: un capitular del 818 consideró este procedimiento sólo como privilegio de algunas comunidades.

Las casas lograban, sí, suavizar las obligaciones a las que se habían visto sometidas en los años anteriores: las aportaciones militares quedaron reducidas y la división de los bienes de la comunidad en abaciales y conventuales (inalienables estos últimos) paliaba los efectos de la codicia de los poderosos sobre los patrimonios de los monasterios.

Benito de Aniano murió en el 821. Su reforma tendría efectos limitados, dadas las perturbaciones que se sucedieron en un Imperio carolingio en desintegración agujoneado por las *razzias* de normandos, sarracenos o magiares. Una idea, sin embargo, prevalecería según ha destacado Knowles: la de «hijos de san Benito» aplicada a todo el cuerpo monástico en tanto que los monjes consideraban al santo de Nursia como su padre y patrón.

3.4. *El monacato occidental extracarolingio*

Las islas británicas fueron el vivero, bajo los inicios carolingios, de un monacato impulsor de nuevas fundaciones y de la evangelización de Germania. San Bonifacio, un anglosajón, sería la más acabada expresión de ese llamado «monacato de síntesis» en el que se conjugaban las tradiciones misionales celtas y el espíritu de *stabilitas* benedictino. Al igual que ocurrirá en el continente, las llamadas segundas migraciones convertirían a los monasterios insulares en víctima fácil desde fecha temprana. De hacer caso a la tradición cronística, el monasterio de Lindisfarne en la costa suroriental de Escocia sufrió la primera depredación normanda en fecha tan temprana como el 793. Andando el tiempo, las dificultades se acentuarían. Bajo Alfredo el Grande (871-899) se intentará una recuperación en la que el monarca colaborará directamente con la fundación de algunos monasterios; entre ellos, el femenino de Shaftesbury, al frente del cual puso a su hermana Aetelgifa. Los resultados, sin embargo, fueron modestos. D. Knowles dice que habrá que esperar aún medio siglo para

ver una auténtica regeneración de la vida monástica en Britania. Será la obra de Dunstan, que llegó a ser arzobispo de Canterbury y restauró la abadía de Glastonbury en el 940; de Ethelwold de Abingdon, obispo de Winchester; o de Oswald de Ramsey, obispo de Worcester y metropolitano de York.

Desde la refundación de Glastonbury hasta la muerte de Dunstan en el 988 se establecieron en el territorio medio centenar de abadías totalmente autónomas que desempeñaron un importante papel en la vida intelectual. El monacato inglés constituiría una cantera para el episcopado insular y facilitaría un respetable número de consejeros a los Witenagemot de los monarcas hasta el momento de la conquista normanda a mediados del siglo XI.

En la península Ibérica la vida monástica altomedieval fue heredera de las tradiciones visigóticas. A través de las obras de san Eulogio y del calendario de Recemundo sabemos de la existencia de distintos monasterios en territorio controlado por los musulmanes, algunos de ellos en las cercanías de la misma Córdoba: San Cristóbal, San Ginés, San Martín y el femenino de Santa Eulalia. El monasterio de Tábanos era dúplice y fue semillero de mártires. Resulta difícil en ocasiones establecer la distinción entre clero secular y monacato. En la mozarabía de al-Ándalus, por ejemplo, el abad Esperaindeo fue maestro de Eulogio y Álvaro. El abad Sansón será rector de la iglesia de San Zoilo.

En relación a la estructura monástica cabría decir algo similar si nos remitimos a los reinos hispano-cristianos. De los 1.828 monasterios contabilizados por A. Linage para la España cristiana entre el 711 y 1109, muchos no se ajustarían estrictamente a lo que entendemos por tal o tendrían una existencia muy precaria. La restauración del importante cenobio de Samos (759) se debió al abad toledano Argerico, huido a tierras gallegas. De principios del siglo X, bajo el reinado de Alfonso III, son importantes fundaciones como Sahagún o San Miguel de Escalada a cargo de monjes también venidos del sur. M. Riu, refiriéndose a la primitiva Cataluña, ha podido hablar de cómo muchas de las iglesias rurales pudieron tener en su origen un carácter monacal.

La variedad y dispersión de las distintas fundaciones nos hablan de la omnipresencia del fenómeno monástico en el movimiento de repoblación y consiguiente encuadramiento religioso de la población; y nos hablan también de una pluralidad de reglas. Las de origen visigodo (de san Leandro, san Isidoro, san Fructuoso o la *Regula consensoria*) nos recuerdan la pervivencia de las viejas normas de vida en común. Una pervivencia que se apreciará también en cos-

tumbres como el *pactum* y en la existencia de distintas fundaciones de carácter familiar. En algún caso como el de San Esteban de Bañolas en el 822, la influencia del mundo carolingio en la primitiva Cataluña (reforma de Benito de Aniano) nos habla de una «benedictinización» temprana del territorio.

4. LOS LAICOS, RELIGIOSIDAD Y MODELOS DE VIDA

Lo que técnicamente se conocía en los tiempos carolingios como *ordo laicorum* cubría la inmensa mayoría de la población sobre cuyos hábitos de vida y creencias estamos muy sumariamente informados. Lo que sabemos de los simples fieles se debe, esencialmente, a lo que nos han transmitido unas fuentes eclesiásticas que nos hablan de los ideales de vida que habían de asumir. De acuerdo con estos principios, dice Chelini, la sociedad carolingia sería una sociedad de bautizados, de *conjugati*, de prácticas religiosas que van madurando (santificación del domingo, legislación conciliar, penitencia privada) y de cristianización de la muerte a la que se desea despojar de los viejos resabios paganos.

4.1. Las minorías rectoras

La imagen de los gobernantes (una minoría entre la masa de laicos) es la que mejor conocemos aunque la información esté llena de luces y sombras, cuando no de enormes contradicciones. A la cabeza figurarían, por supuesto, los monarcas. De dos de ellos —Carlomagno y Luis el Piadoso— se han destacado las diferencias en cuanto a percepción de los principios básicos del cristianismo.

Carlomagno, considerado como *defensor Ecclesiae*, ha gozado de un importante predicamento al que contribuyó de manera poderosa Eginardo con su *Vita Karoli*. En ella se dirá que «practicó escrupulosamente y con la mayor devoción la religión cristiana, que le habían inculcado desde la infancia». La práctica de su fe, sin embargo, presenta numerosos puntos oscuros. Carlomagno consideraba al cristianismo, esencialmente, como una fuerza de cohesión para un heterogéneo Imperio. De ahí la actitud despótica del monarca hacia el clero del reino, papa incluido; las conversiones forzadas de algunos pueblos como los sajones; la imposición de los preceptos religiosos por la vía de los capitulares; o sus proyectos de uniformidad litúrgica, canónica o monástica.

La vida privada del monarca distó mucho de ajustarse a lo que se consideraba oficialmente moral cristiana. Conocemos los nombres de al menos once mujeres que compartieron vida con el personaje, bien como esposas, bien como simples barraganas. Su primer matrimonio con una princesa lombarda fue roto por motivos puramente políticos. Uno de sus bastardos, Pipino el Jorobado, hijo de una joven llamada Himiltrude, llegó a conspirar contra su padre durante una de las campañas de Sajonia y fue recluido en el monasterio de Prüm. El emperador extendió a su propia familia esta liberalidad de costumbres: de las relaciones de su hija Berta y su colaborador Angilberto nacería el historiador Nithard, que narraría los acontecimientos posteriores a la muerte del emperador. No parece que para Carlos el matrimonio fuera más que un gesto privado. Las sutilezas de la sacramentalidad —como a muchos de sus coetáneos— sin duda se le escapaban.

El comportamiento de Luis el Piadoso diferirá del de su padre, tanto en la política como en la moral. Ambas facetas fueron de hecho inseparables y en ellas el episcopado trató de ejercer un papel de inspiración permanente. La defensa de la ética cristiana introdujo, advierte J. Paul, una conciencia más clara del pecado y de la injusticia y provocó una auténtica vigilancia de la moralidad del palacio. Luis el Piadoso, así, obligaría a sus casquivanas hermanas a alejarse del mundo e ingresar en monasterios.

El saneamiento de costumbres convertido en programa de renovación política acabó afectando a la propia estabilidad de un poder secular zarandeado por múltiples intrigas a las que el alto clero no era ajeno. En efecto, la piedad de un monarca que captaba mejor que su predecesor no sólo lo que eran los fundamentos del poder sino también las sutilezas de la ética cristiana, podía tener, paradójicamente, una negativa influencia en el destino de la construcción política carolingia.

Ello se verá, al menos, en las dos ya citadas penitencias del soberano: Attigny (827) y Soissons (833), seguida de una abdicación. Aun que ésta fuera inmediatamente revocada, la humillación del monarca demostró hasta qué punto el poder eclesiástico se convertía en intérprete de la moral y se autocabitaba para otorgar a un príncipe su reconciliación con la Iglesia.

Los conflictos políticos que sacudieron al Imperio después del 814 propiciaron la proliferación de un género encaminado a la formación de las élites. Se trata de auténticos «espejos» para príncipes y para miembros de la aristocracia, muy acordes con esa política

educativa marcada por el Renacimiento carolingio. Ya la *Vita Karoli* supone un modelo de vida del que los gobernantes pueden tomar ejemplo. A su lado toda una pléyade de obras trataron de inculcar un conjunto de cualidades a sus destinatarios.

Alcuino de York, en un tratado sobre vicios y virtudes dedicado al conde Guy de Bretaña, le anima a comprometerse en una guerra contra los vicios en la que las mejores armas las posee la religión cristiana. Toda una psicomaquia —en la línea del poeta hispano Aurelio Prudencio— en la que Rabano Mauro e Hincmaro de Reims abundarán en sendas obras dedicadas a Luis el Piadoso y a Carlos el Calvo. Jonás de Orleáns hará algo similar con su *De institutione regia* (algo más que un tratado político) y su *De institutione laicali*, orientada a demostrar que los fieles de a pie pueden vivir cristianamente su vida conyugal. Los moralistas carolingios abundan en el requerimiento a los *potentes* para que pusieran su fuerza militar y sus medios económicos al servicio de la Iglesia y de los más débiles. También insistirán en el respeto de los hijos hacia los padres, a quienes deben ayudar y obedecer, en la misma medida que los súbditos deben respeto a los reyes. Algo que convenía recordar en momentos en que los hijos de Luis el Piadoso parecían conculcar de manera descarada estos principios.

De indudable originalidad en este contexto será el llamado *Manual de Dhuoda*, obra de una mujer y laica, a diferencia de los autores de los anteriores textos, varones y miembros del episcopado. Esposa de Bernardo, marqués de Septimania, esta señora redactaría su obra entre el 841 y el 843 para dedicársela a su hijo Guillermo, un muchacho de dieciséis años. Se inicia con una visión de la Trinidad y de las virtudes teologales, para inmediatamente recordar a su vástago sus deberes para con su padre y con el rey Carlos el Calvo, así como también con las gentes de la Iglesia, desde los obispos hasta los más bajos clérigos. En el capítulo de virtudes y vicios, Dhuoda insiste en la práctica de la castidad. Tras inculcar la oración por la familia, los eclesiásticos, el rey y los familiares vivos y difuntos, la obra concluye con una especie de breviario para laicos posiblemente inspirado en el *De usu Psalmorum* de Alcuino.

La vida cristiana aparece en el *Manual* como un permanente combate contra los vicios simbolizado en el ascenso del alma hacia la perfección a través de la subida de quince peldaños. Una concepción de la vida espiritual cuya comprensión quedaría muy lejos de la masa de fieles.

4.2. *El común de los laicos*

La sociedad en los tiempos carolingios es esencialmente una sociedad de bautizados. En ella, afirma A. Vauchez, «la práctica religiosa representa más una obligación de orden social que la expresión de una adhesión interior [...] la fe es un patrimonio que el soberano tiene la obligación de preservar y de transmitir en su integridad». Esta concepción administrativa de la religión permite establecer una excepción con los judíos que, bajo Carlomagno o Luis el Piadoso, viven en una situación que podría calificarse de aceptable. B. Blumenkranz ha destacado que incluso llega a producirse la latinización de algunos nombres hebraicos. Las garantías bajo las que vivió la población mosaica estaban avaladas bajo el reinado de Luis por un *magister judaeorum*. No parece que la concordia se rompiera por la sonada apostasía del capellán de palacio Bodón, que judaizó tomando el nombre de Eleazar. Ni tampoco parece surtieron excesivo efecto algunos programas discriminatorios patrocinados por los obispos Agobardo y Amolón de Lyon. Las grandes explosiones de antijudaísmo habrán de hacerse esperar.

El sacramento del bautismo constituía la auténtica «carta de ciudadanía» impuesta obligatoriamente a través de los capitulares. A partir de ahí todo fiel cristiano está obligado al aprendizaje del credo y el padrenuestro y a guardar el descanso dominical. La *Admonitio generalis* dice a este respecto que «no se efectúen trabajos penosos los días del Señor, siguiendo lo que el Señor ordenara en su ley». Se excluían de esta prohibición los transportes de víveres y tropas y el enterramiento de difuntos. Estamos ante lo que E. Delaruelle definió como una «civilización de la liturgia» en la que la religión se identifica con el culto a Dios ofrecido por los sacerdotes, al que los fieles obligatoriamente tienen que asistir.

De la lectura de distintos testimonios podemos hacernos una idea de cuál era la formación religiosa del conjunto de fieles, sin duda cristianizados muy superficialmente. Así, el *Indiculus superstitionum et paganiarum* redactado en el concilio de Leptines del 743 nos habla de la enorme fuerza que entre el común seguían ejerciendo los viejos cultos. Los opúsculos de autores como Agobardo de Lyon acerca de los «artífices de tempestades», o de Hincmaro de Reims ante el divorcio de Lotario II por un supuesto problema de esterilidad, nos recuerdan lo expandido de un conjunto de creencias ante las que el estamento eclesiástico no dispone de una respuesta clara. La destrucción por san Bonifacio o por Carlomagno de algunos de

los más preciados símbolos del paganismo trataba de demostrar de una forma un tanto primaria la vanidad de los cultos idolátricos y el poder de la fe que se deseaba implantar. Frente a los ídolos, la catequesis de la cruz (la cruz como el *vexillum triumphale*) se difunde por distintos autores carolingios, desde Alcuino de York y Jonás de Orleáns a Rabano Mauro y Ermoldo el Negro.

Nos situamos así en un mundo cargado de ambigüedad. A propósito del culto a las reliquias J. C. Schmitt ha recordado que nos muestra la fragilidad de la frontera entre aquello que la Iglesia toleraba e incluso fomentaba, y aquello que consideraba como *superstitiones*, como supervivencias de un paganismo a erradicar. Para combatir las se redactaron algunas obras de catequesis como el *Scarapsus* de Pirminio en la primera mitad del siglo VIII, cuyas fuentes parecen ser san Agustín, los sermones de Cesáreo de Arlés y el *De correctione rusticorum* de san Martín de Braga.

La incorporación de masas de nuevos fieles, resultado sobre todo de las campañas de Carlomagno, no hizo más que acentuar en un primer momento muchos de los problemas y contradicciones ya existentes. Un sucinto formulario en el que se pregunta al neófito si renuncia a sus viejas prácticas (sacrificios sangrientos e idolatría fundamentalmente) y admite las verdades más elementales del cristianismo (Dios uno y trino, remisión de los pecados por el bautismo, creencia en la vida más allá de la muerte) precede a la inmediata administración del sacramento. Las frecuentes rebeliones que se produjeron en Sajonia, acompañadas de las consiguientes repaganizaciones, forzaron a la promulgación del terrible *Capitulare ad partes Saxoniae* del 785. En él la pena capital se aplica a quienes incendien iglesias, ataquen a ministros de la fe, reduzcan a cenizas los cuerpos de los difuntos o falten a la fidelidad debida al rey. El paganismo es no sólo un grave pecado contra la fe sino también un delito contra el poder secular encargado de expandirla y defenderla.

El diálogo religioso con la masa popular se intentará llevar también a cabo por medios menos ásperos. Así, frente a la inmediatez del bautismo impulsada por la brutal consigna de *Compellere intrare* [obligar a entrar] impulsada por los gobernantes laicos, personajes como Alcuino de York (concilio de Donau del 796) abogaron por un catecumenado libre y serio durante al menos unas semanas. En el concilio de Maguncia del 847 se recuerda, asimismo, que la predicación se haga en lengua *romana rustica* o *teotisca*, a fin de una mejor comprensión de los fieles en una época en que el latín de cierta calidad se ha convertido en la lengua de la liturgia.

Un precioso texto en sajón, el poema *Heliand*, que se redactó en el siglo IX a instancias de Luis el Piadoso, explica con el molde de la épica pagana germánica los contenidos del cristianismo. Así, en relación con Cristo, los Apóstoles son «sus doce buenos vasallos que se pusieron más cerca (eran los hombres más fieles del mundo)». Y en clave también vasallática se explica el seguimiento a Cristo de las «personas selectas que llegaban allí para poder oír, aprender y cumplir la sacra palabra».

4.3. *La moral sexual y el matrimonio como estado ideal de los laicos*

Los *Libri paenitentiales*, difundidos en el continente por los misioneros insulares y en los que se tasaban las penas en función de la gravedad del pecado cometido, constituyen una buena fuente para conocer la práctica de un sacramento —la penitencia— encargado de reconciliar a los fieles.

De su lectura se deduce igualmente que las relaciones sexuales constituyen una de las principales preocupaciones del clero cara a la masa de fieles. Resulta difícil saber, como ha recordado J. Gaudemet, hasta dónde nos están describiendo la realidad de los hechos y hasta dónde nos están reflejando ciertas obsesiones y fantasmas.

Que la Iglesia altomedieval consideraba el matrimonio como el estado por excelencia de los laicos queda fuera de duda. En un campo más ambiguo quedan las reglas de juego que lo marcan.

La época carolingia destacó por una importante legislación en la materia. La Iglesia siguió reconociendo la legitimidad de la autoridad secular para tratar sobre el tema, pero daría pasos importantes para establecer un control jurisdiccional más claro. Al ser considerado como *sacramentum*, el matrimonio debía concernir también a la jurisdicción eclesiástica. Jonás de Orleáns redactó varios capítulos de su *De institutione laicali* dedicados a esta cuestión. Hincmaro de Reims hizo lo propio en algunos escritos de moral práctica dirigidos a la aristocracia laica: con motivo del divorcio de Lotario II; en el caso de Engeltrudis, esposa adúltera del conde Bosón; y en el caso del joven Esteban. El matrimonio de éste con la hija del conde de Tolosa había estado marcado por algunas irregularidades y brindaba al metropolitano la posibilidad de remitir a sus colegas una larga carta en pro de la indisolubilidad del matrimonio. El *Responsum* enviado por el papa Nicolás I a los búlgaros describe también las formas de matrimonio tal y como se entendían desde Roma.

En líneas generales, la Iglesia pensaba en unos *sponsalia* tomados como «promesa de matrimonio» que se formalizaban mediante el consentimiento de los esposos y de quienes tenían autoridad sobre ellos. Hincmaro consideraba que la *copula carnalis* era la condición imprescindible para la plena realización del matrimonio.

El matrimonio será considerado, en principio, como indisoluble aunque la puerta quedaba entreabierto para algunos casos de ruptura. Así, el *Penitencial* de Teodoro (finales del siglo VII) juega con ciertas situaciones: impotencia, adulterio (el marido agraviado podía volver a contraer matrimonio, no así la mujer agraviada, que debe contentarse con ingresar en un monasterio), cautiverio prolongado, ingreso de uno de los cónyuges en un monasterio, demencia... El concilio Verberienense del 756 y el de Compiègne del año siguiente admiten de hecho el divorcio en ciertas situaciones. Entre sus cánones introducirán como causa para la ruptura el incesto, situación que incluía a todos los parientes consanguíneos y a los «parientes espirituales», considerando como tales a los padrinos. El concilio de Friul del 796 prohibiría casarse al marido que hubiera repudiado a su mujer adúltera.

De forma parecida se manifiesta Jonás de Orleáns en su *De institutione laicali* declarando que la mujer no puede ser repudiada salvo «por causa de adulterio», y si el marido contrae matrimonio después del repudio, adquiere también la condición de adúltero. Estos principios trataron de imponerse por ley en el concilio de París del 829. Unos años más tarde, Pascasio Radberto defendía la pervivencia del vínculo conyugal aunque los esposos estuvieran separados de hecho.

Conscientes de los hábitos del momento, la actitud de los ministros de la Iglesia estará marcada por un acentuado posibilismo. En efecto, junto al matrimonio, considerado como sacramento, había otras formas de convivencia concubinaría (la *Friedelehe* germánica) dotadas de plena aceptación social. Divorcio y repudio, ejercidos al margen de las estrictas leyes canónicas, fueron monedas harto frecuentes. El rapto, aunque condenado por diversas normas legales, era muchas veces el inicio de una vida conyugal si el raptor era aceptado por la familia de la mujer y se realizaba el matrimonio con todos los pronunciamientos favorables.

Los *Penitenciales*, fuente importante para conocer la vida religiosa y social a través de la represión de las faltas, dedican especial atención a determinados casos: desviaciones de la sexualidad (homosexualidad, bestialidad), prácticas anticonceptivas, abortos, in-

fanticidio, conculcación por los clérigos del celibato eclesiástico, etc. Desconocemos, sin embargo, el alcance efectivo de estos hechos. Que los *Penitenciales* y la literatura didáctica en general presten especial atención a las situaciones menos honorables no implica precisamente su extensión generalizada.

El ejemplo de las minorías dirigentes ayudaba muy poco, como ya hemos visto, a materializar los ideales conyugales predicados por algunas de las más selectas mentes. Los *Penitenciales* y otros escritos insisten en ciertas normas que deben guardarse dentro del matrimonio cristiano: el amor recíproco entre los esposos y la educación de los hijos aparecen en los lugares preferentes. El placer sexual debía ser «recompensa, no fin»; éste sólo lo constituía la procreación. Como decía el *Penitencial* de Vinian, «el matrimonio sin continencia es pecado». De ahí también la prohibición de ejercicio de la sexualidad matrimonial en determinadas épocas del año —variables según los lugares pero fundamentalmente en períodos cuaresmales— «para no mancillar las celebraciones solemnes con impuras voluptuosidades».

5. EL RENACIMIENTO CAROLINGIO: HOMOGENEIZACIÓN Y EDUCACIÓN DE UNA SOCIEDAD

Los carolingios aspiraron a compatibilizar el respeto a las peculiaridades de los distintos pueblos integrados en la Europa del momento con la aplicación de programas de cohesión que afectaron a las diversas facetas de la vida política, económica, religiosa, cultural... Disposiciones como la *Admonitio generalis* aplicables al conjunto del reino muestran la conciencia del futuro emperador de cuán necesarias eran ciertas normas comunes para todos sus súbditos.

5.1. Formas y reformas litúrgicas

En el terreno de la vida litúrgica y canónica —como en el de la vida monástica ya reseñado— se hicieron importantes esfuerzos en pro de una unificación romanista.

El afecto que san Bonifacio sentía por Roma y la presencia del papa Esteban II en la corte franca hacia el 753 tuvieron sin duda gran importancia a la hora de dar pasos en esa dirección. Crodegango de Metz, que hizo un viaje a Roma, impuso a su vuelta a Metz a sus canónigos la observancia de las costumbres romanas. El *rito ga-*

licano fue progresivamente marginado a favor del *cantus romanus*. Carlomagno lo recuerda en la *Admonitio generalis* al advertir:

[...] que todos aprendan íntegramente el canto romano [...] según decidiera nuestro padre el rey Pipino, de venturosa memoria, cuando suprimiera el oficio galicano en pos de la unidad con la Sede apostólica y de la concordia pacífica de la santa Iglesia de Dios.

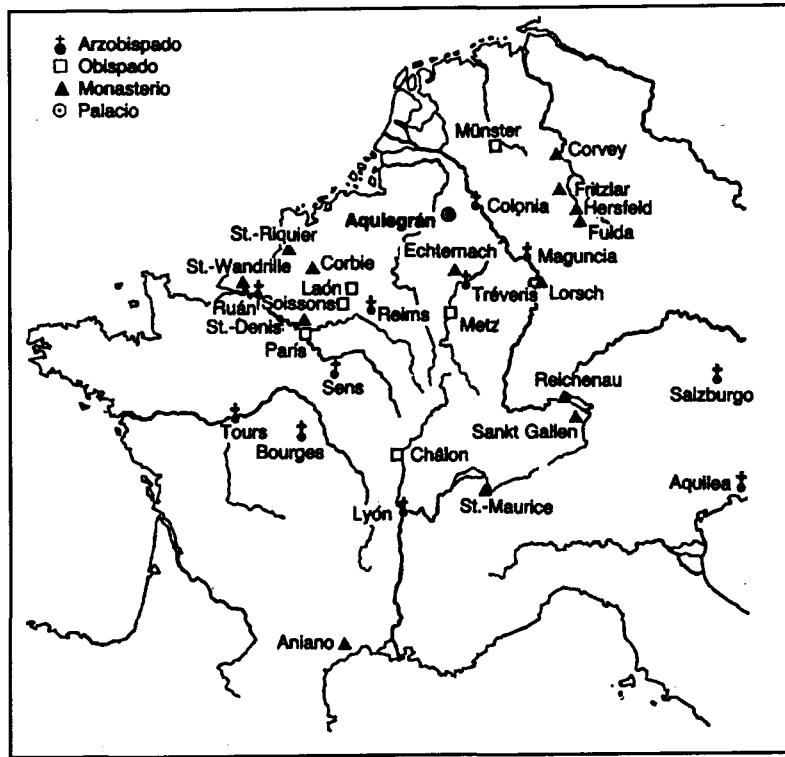
La liturgia romana acabó imponiéndose con todos sus componentes si hemos de hacer caso de los textos oficiales que nos hablan, para el 785, de la difusión del *Sacramentarium Gregorianum*, que uniformó la liturgia de la misa y de los sacramentos.

Los logros no fueron tan decisivos en el campo de la estricta reforma canónica. En el 774 el papa Adriano envió al monarca una colección canónica conocida como *Adriana* o *Dionisiano-Adriana* que databa de años atrás (pontificados de Gregorio II y Gregorio III) y que había quedado ya anticuada. Hubo de competir además con otra colección de reconocido prestigio: la *Hispana*, que arrancaba del 633 y que se había difundido al otro lado de los Pirineos a lo largo del siglo VIII. Desde el 800 se llegará a una suerte de compromiso entre ambas colecciones, producto del cual será la llamada colección *Adriano-Hispana*, que tendrá una fuerte influencia hasta la reforma gregoriana.

El rito mozárabe (también llamado visigótico, isidoriano, toledano y, con mayor propiedad, hispano) constituiría durante bastante tiempo una de las peculiaridades litúrgicas existentes en el mundo cristiano latino. Brillante y barroca, con fórmulas de hondo sentido teológico, la liturgia mozárabe ofrecía algunas diferencias en cuanto al calendario litúrgico (por ejemplo, la cuaresma en principio contaba con tres semanas, luego con seis), el oficio de la misa, la fracción de la hostia, las preces en la administración de los sacramentos, etc. El que Elipando de Toledo se basase en la liturgia tradicional hispana para apoyar algunas de sus tesis acabó por convertir la liturgia mozárabe en sospechosa. En el 924, sin embargo, el papa Juan X reconoció su plena ortodoxia.

5.2. El Renacimiento carolingio; una concentración de esfuerzos

Se ha discutido la idoneidad de este término aplicado a los tiempos de la dinastía carolingia. Generalmente se ha identificado con esa imagen áulica de Carlomagno transmitida por Eginardo, quien pre-



Centros culturales de la Europa carolingia.

Fuente: F. Paul, *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Labor, Barcelona, 1988, p. 82.

senta al monarca interesado por distintos problemas culturales y por extender la educación a todos sus súbditos. A esa misma imagen han contribuido también otras estimaciones como la derivada de las medidas recogidas en distintos textos como la varias veces mencionada *Admonitio generalis*. Se trataba en ellas de sacar a los estudios de la postración que años atrás habían denunciado autores como san Bonifacio, alarmado por la ignorancia del estamento eclesiástico, o Crodegango de Metz, que se lamentaba también de la decadencia de los estudios y de la cultura. Walafrido Estrabón, en el prólogo a la *Vita Karoli*, se complacería, por el contrario, en hablar de la época de Carlos como la de un tiempo en el que se salía de un mundo de tinieblas para entrar en otro de luz.

Al margen de los juicios de valor que quieran hacerse, el Renacimiento carolingio implicó una concentración de esfuerzos hasta ese momento dispersos en lo que P. Brown ha llamado «microcristiandades» de la Europa bárbara. Al calor de una cierta estabilidad política lograda en el corazón de Europa y del prestigio de la nueva dinastía, se produjo, en efecto, un movimiento centrípeto que llevó a la corte carolingia y a los grandes centros de poder del continente a gentes de variada procedencia. El Renacimiento carolingio fue así obra de autores francos como Eginardo, Rabano Mauro o Godescalco. Pero también lo fue de gentes provenientes de la periferia. En tono un tanto triunfalista, Walafrido Estrabón afirmaría que, «de entre todos los reyes, nadie se preocupó tan ávidamente como Carlomagno de buscar a todos los sabios y de procurarles los medios para que pudieran filosofar cómodamente».

Así, nos encontraremos en el período con insulares como Alcuino, Escoto Eriúgena o Sedulio Escoto, que seguían los pasos de san Bonifacio y sus colaboradores. Alcuino de York, la figura emblemática de este movimiento cultural, describiría lo que fue su desplazamiento desde Inglaterra a Francia trasladando su biblioteca con unas sentidas palabras:

Así, el jardín del Edén no estará en York como un jardín cerrado, sino que se le verá crecer en esta Turena de Francia como un retoño del árbol del Paraíso. Que sople el austro en los jardines del Loira y todos quedarán impregnados de su perfume.

Italianos serán Paulo Diácono o Pedro de Pisa. La nómina de autores hispanos (o de ascendencia hispana) tampoco será corta: Pirminio, Claudio de Turín, Teodulfo de Orleáns, Prudencio Galindo, Benito de Aniano, etc. Algunos estudiosos como J. Delort han simbolizado esa convergencia de distintas corrientes en la construcción de la capilla palatina de Aquisgrán, conjunto que arranca del 794 y que fue consagrado por el papa León III en el 805. La dirección de las obras corrió a cargo de un franco (Eudes de Metz), pero siguiendo los consejos de un anglo (Alcuino), un lombardo (Paulo Diácono) y un hispano (Teodulfo).

Los cambios políticos que provocaron un desplazamiento hacia zonas septentrionales de los grandes centros de decisión repercutieron igualmente en el mapa cultural de la Europa carolingia. Ph. Wolf destacó hace años esta circunstancia que permitió echar las bases de la infraestructura cultural de la futura Europa. Es sintomático cómo

se potencia el papel de ciertas regiones: las tierras del Rin entre Galla y Germania, verdadero corazón del Estado carolingio; el área de Retia, con focos como Saint Gall y Reichenau, en donde eran intensos los intercambios entre Italia y Alemania; el interior de Germania con Fulda como modelo; o la propia Italia con focos como Bobbio y Roma.

5.3. *El Renacimiento carolingio; los medios y los fines*

El Renacimiento carolingio fue un fenómeno con ínfulas de universalidad destinado a permeabilizar todas las capas de la sociedad.

En primer lugar, al círculo palatino, para lo cual se siguieron los modelos establecidos por Constantino. Sin embargo, instituciones como la Escuela Palatina o la Academia de Palacio tuvieron un limitado relieve. La Escuela era una institución concebida para que los jóvenes de familias escogidas se educaran junto al emperador o los príncipes al modo aristocrático, tanto en las letras como en las armas. La Academia no se tradujo más que en un conjunto de reuniones informales del rey y los suyos entregados a eruditas disquisiciones sobre el significado de algunos términos. Aunque Eginardo destaque el interés del emperador por las actividades culturales, no le queda más remedio que reconocer que su conocimiento de las artes liberales fue tardío y muy tardíamente también empezó su aprendizaje en la lectura y la escritura, en la última de las cuales no llegó a hacer grandes progresos.

En segundo lugar, el «renacimiento» se dirige fundamentalmente a los dos *ordines* dedicados a la vida religiosa: clérigos y monjes. Lo que se busca es tanto una regeneración cultural como una revitalización moral ya a través de la legislación civil ya a través de las disposiciones eclesiásticas. San Bonifacio consideraba que la reforma eclesiástica era inseparable de una restauración de los rudimentos de la cultura; el pueblo fiel no podía ser guiado si no disponía de pastores competentes. Algo se logró en este campo. El ya mencionado proyecto de Benito de Aniano del 817 sería el intento más serio en el ámbito de la vida monástica, aunque con los limitados efectos ya reseñados.

El tercer círculo al que la política educativa de Carlos y sus colaboradores se dirigía, correspondía al conjunto de la sociedad. Varios eran los textos del emperador que afectaban a los estudios: la *Admonitio generalis*, la carta *De litteris collendis* y la *Epistola generalis*. La primera es muy explícita al reclamar que en cada obispado

y monasterio haya «escuela para que los niños aprendan los salmos, las notas, el canto, el cálculo, la gramática y que en todos ellos haya libros suficientemente corregidos». La *Epistola de litteris collendis*, dirigida al abad Baugulfo de Fulda entre el 794 y el 797, exhorta no sólo a no olvidar el cultivo de las letras, sino a «rivalizar en este esfuerzo con seriedad y humildad, para, con la ayuda de Dios, mejor penetrar en los misterios de la literatura sagrada». Las disposiciones de Carlos no fueron las únicas en las que se mostraron las preocupaciones educativas. Sabemos de otras escuelas promovidas por Teodulfo de Orleáns para el territorio de su diócesis. Lotario dio normas para el establecimiento de escuelas en varias ciudades del norte de Italia en el 825. Y Luis el Piadoso, quien tuvo sincera intención de incrementar el estudio de las letras cristianas, fue animado por sus obispos en el 829 a fundar tres escuelas en el territorio imperial.

Los magnos proyectos de los gobernantes carolingios aspiraron a hacer del Imperio una «Atenas de Cristo» que superase a la antigua por la adición de los autores cristianos. Alcuino de York hablaba de restaurar el Templo de la Sabiduría edificado sobre siete columnas identificadas indistintamente con las siete artes liberales, con los siete dones del Espíritu Santo y con los siete sacramentos. J. Paul ha destacado cómo la aparición y difusión de la minúscula carolina constituyó un logro decisivo al servicio de la necesaria exactitud y corrección de textos. Ello permitió que en los siglos VIII y IX se escribiera un gran número de manuscritos; una actividad que se resintió en las zonas más afectadas por las invasiones.

¿Cuáles fueron los resultados de estos proyectos?

Es cierto que el Renacimiento carolingio retomó la herencia de Roma plasmada en el interés por los libros de algunos clásicos como César (*La guerra de las Galias*), Salustio, Lucano, Columela, Terencio o Cicerón (*De senectute*). J. Fontaine ha destacado, asimismo, cómo desde el establecimiento de los pipínidas en Francia se frena la degeneración del latín. El interés de sus protegidos misioneros insulares por la iglesia y la lengua *romana* y la posterior anexión del reino lombardo facilitaron ese proceso de regeneración que, sin embargo, alcanzó a una débil franja de población: monjes, canónigos, clérigos y algunos nobles de la corte. El latín será la lengua reservada a Dios y a quienes están a él consagrados. P. E. Schram abogó en su momento por hablar de *correctio* más que de renacimiento propiamente dicho, ya que lo que se persigue —al menos en la primera etapa— es la escrupulosidad gramatical de los textos a fin de comprender mejor la palabra de Dios.

El *renacimiento* de los tiempos carolingios sería un fenómeno esencialmente clerical al que algunos laicos se aproximan sólo como un instrumento de prestigio. Se tiene la impresión de estar ante el cierre de un círculo abierto siglos atrás: el de la clericalización de la cultura de forma que el *clericus* sea considerado definitivamente como el *litteratus*, en la medida en que el laico se identifica con el *illitteratus*. El renacimiento se orientaría fundamentalmente a la creación de cuadros de gobierno y a la elaboración de programas justificadores de la restauración del Imperio. Renovación política e impulso cultural van así, como ha destacado R. Folz, íntimamente unidos.

Incluso esa búsqueda de un buen latín corrió pareja del abandono de la tradición griega, de cuya lengua sólo se conoce por lo general el alfabeto y el sentido de algunos términos. Ello explica, por ejemplo, la pésima traducción hecha en el 827 por el abad Hilduino de Saint-Denis de un manuscrito enviado por el *basileus* Miguel II a Luis el Piadoso: el *Corpus areopagiticum*. Habrá que esperar algunos años para que otro autor, Escoto Eriúgena —*rara avis* en el panorama cultural del momento— diera una versión más correcta del texto.

Los medios materiales parecen también cuantitativamente limitados a pesar de los meritorios esfuerzos emprendidos. P. Riché ha dado la cifra de un centenar de títulos para la biblioteca de Colonia y de quinientos para Reichenau hacia el 822. Fulda, posiblemente con un millar de volúmenes, sería la biblioteca mejor dotada. Murbach tendría sobre los cuatrocientos hacia el 870. Se calcula que los fondos de una iglesia media rondarían los doscientos o trescientos títulos. Alguna biblioteca monástica, como la de Saint Gall, se constituirá tardíamente —a partir del abaciado de Gozberto (816-836)— pero acabará disponiendo de una gran riqueza bibliográfica en todas las materias. Predominará, sin embargo, la literatura religiosa y dentro de ella las obras doctrinales. Algo muy común a todas las bibliotecas, que reservan su primer puesto a los temas religiosos (textos de las Escrituras, Padres de la Iglesia y comentarios diversos); siguen con obras de historia y derecho, y concluyen con libros dedicados a las artes liberales.

La originalidad de la producción de los autores carolingios ha sido igualmente cuestionada. Así, la obra de Alcuino *De natura animae* repite ideas de san Agustín. El *De universo* de Rabano Mauro hace lo propio con san Isidoro. En este autor se inspira para hacer un elogio de la dialéctica definida como «Disciplina de las disciplinas, pues enseña a aprender y a enseñar. Gracias a ella la razón se toma a sí misma por objeto de demostración y descubre lo que ella es, lo que ella quiere, lo que ella ve». Y Escoto Eriúgena, el autor

considerado más innovador, defenderá que «la verdadera filosofía no es otra que la verdadera religión y la verdadera religión no es otra que la verdadera filosofía».

6. LOS PROTAGONISTAS DEL RENACIMIENTO

El Renacimiento carolingio cubre un período de algo más de un siglo: entre el segundo tercio del siglo VII y el segundo tercio del siglo VIII. Tradicionalmente se le ha considerado como época de renovación de las Bellas Letras, pero, como ha destacado P. Riché, lo fue también de una amplia producción teológica y exegética en la que a la *divina pagina* se les quiso aplicar no sólo la *auctoritas*, sino también la *ratio*.

Ajustándose a esta idea, diversos autores han enfatizado que durante la primera fase del movimiento habrían primado las preocupaciones gramaticales, mientras que en la segunda habrían destacado los debates teológicos. No sería mala división si no olvidáramos que la primera fase se vio agitada por un grave problema religioso —el adopcionismo— y que la segunda dará algunos autores —caso de Escoto Eriúgena— también preocupados por disponer de buenas versiones de ciertos textos. Tampoco habría que olvidar aquellos focos culturales que se dan en la periferia del mundo estrictamente carolingio y que tienen unas marcadas peculiaridades.

6.1. Los tiempos de Alcuino y Eginardo

La capitulación de Desiderio, último rey independiente de los lombardos, ante Carlomagno en el 774 puso al monarca franco en contacto con sus primeros maestros italianos. Fue Pedro de Pisa, un poeta sólo discreto aunque buen gramático. Fue el friulano Paulino, que, además de gramático y poeta, será un teólogo elevado a la sede episcopal de Aquilea. Y será, ante todo, Paulo Diácono, un miembro de la aristocracia lombarda educado en la corte de Pavía, en la que recibió una buena formación gramatical e incluso aprendió griego.

Paulo se desplazó a Aquisgrán como maestro de la princesa Rotrudis y dejó fama de gramático, poeta y, sobre todo, historiador. En su *Historia langobardorum*, el pueblo al que pertenecía, sigue el ejemplo de Gregorio de Tours en relación con los francos. Su *Historia romana*, redactada a instancias de la princesa lombarda Adelper-

ga, está basada en los diez libros de Eutropio, a los que añadió textos de san Jerónimo, Paulo Orosio y Frontino, y alcanza hasta el reinado de Justiniano. Con esta obra se introdujo en la corte carolingia el interés por el recuerdo de la Antigüedad. El Renacimiento carolingio se nutría así de unas corrientes que procedían del mediodía. Otras —las del norte— se identificarán particularmente con una figura: Alcuino de York.

Nacido entre el 730 y el 735 en el seno de una familia de notables, el anglo Alcuino se educó en un medio cultural en el que Beda el Venerable (muerto en el 735) había marcado una profunda huella. Formado junto a Aelberto en la biblioteca del monasterio de York, en la que no faltaban los autores profanos (Cicerón, Lucano, Virgilio), Alcuino tan sólo era diácono a los cincuenta años y abad de un pequeño monasterio en el Humber. En el 778 sucedió a Aelberto como ecónoma de York. En el 781, en viaje a Roma, se encuentra en Parma con Carlomagno, circunstancia que habrá de marcarle ya hasta el fin de sus días.

En efecto, entre el 782 y el 790 desarrolla su labor como educador de la corte carolingia. Durante algún tiempo retorna a Northumbria para ser reclamado en el 793 a fin de combatir el adopcionismo. Carlomagno sabrá premiar sus servicios como teólogo, educador, reformador, impulsor de algunos importantes textos de gobierno como la *Admonitio generalis* o mentor de la *renovatio Imperii*. Alcuino, en efecto, ostentaría la titularidad de las abadías de Saint-Loup de Troyes, Ferrières en Gatinais, Flavigny en Borgoña, Saint-Joseph sur Mer y, sobre todo, San Martín de Tours. Muere en el 804 dejando una peculiar impronta cultural en la Europa del momento que ha permitido hablar de un «siglo de Alcuino».

Entre sus obras destacan, aparte de sus cuatrocientas cartas dirigidas a todos los rincones de la cristiandad, el *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, el *De anima ratione*, que algún autor ha considerado como «la primera psicología de la Edad Media», y algunos tratados sobre gramática (inspirado en las *Etimologías*), ortografía (que lo fue en Casiodoro y Beda) y dialéctica, basado en san Isidoro y Boecio. Se trata de una obra escasamente original que ha dejado de Alcuino la imagen de un pensador mediocre que se limita a recopiar lo que otros han escrito y que, por su formación en York, parece poco predispuesto a interesarse en profundidad por la dialéctica o la filosofía. Como poeta no es más original que en otros aspectos de su vida, por más que en esos juegos cortesanos característicos de la Academia palatina se le conociera por el sobrenombre de Flaco (Horacio). Sus

poemas son generalmente circunstanciales y entre ellos se considera el más relevante el dedicado a los santos de la iglesia de York.

Con todo, y aunque resulte excesivo considerarle como el primer filósofo de la Edad Media, Alcuino tiene un mérito a juicio de P. Riché: haberse interesado por la *ratio*, a la que considera *data est omnem hominis vitam regere et gubernare* [se le ha asignado regir y gobernar toda la vida humana]. En el fondo, como advertía É. Gilson, «la verdadera grandeza de Alcuino reside en su persona y en su obra civilizadora más que en sus libros».

Si Alcuino es, ante todo, un restaurador de la gramática, que desea elevar el nivel de la latinidad, el hispano Teodulfo (muerto hacia el 821) es lector y admirador de poetas. Poeta él mismo, su *Gloria laus* se incorporará a la liturgia del domingo de Ramos, perpetuándose en los libros litúrgicos romanos. Elevado a obispo de Orleáns por favor imperial, Teodulfo dará a su ciudad la fama de un nuevo Parnaso. El otro obispo de Orleáns, varias veces ya citado, Jonás, será uno de los personajes más representativos de la vida política de la Europa posterior a la muerte de Carlomagno.

Eginardo es una figura puente entre los reinados de Carlomagno y Luis el Piadoso. Educado en Fulda y en la Escuela Palatina, trabará amistad en 791 con el que será heredero único de Carlos. Alcuino, Rabano Mauro, Walafrido y otros destacados autores manifestarán su aprecio hacia un Eginardo cuya carrera política se inicia después de la muerte del restaurador del Imperio: en el 817 será secretario de Luis el Piadoso y preceptor de Lotario. A medida que la situación política se fue enrareciendo, Eginardo se alejó de los asuntos públicos para, al fin, retirarse con su esposa Imma a la abadía de Selingenstadt por él fundada, en donde muere en 840.

De toda su producción escrita destacan su poema *Rhythmus de passione Christi martirum Marcellini et Petri*, muertos bajo Diocleciano y cuyos restos reposaban en la mencionada abadía; la *Quaestio adoranda cruce*, redactada para rebatir a Claudio de Turín, y, sobre todo, su *Vita Karoli*.

Escrita entre el 829 y el 836, Eginardo nos dice en su prólogo «haber decidido escribir sobre la vida, las costumbres y en gran parte las empresas del que fue mi señor y cuidó de mi crianza». Las campañas del gran carolingio, sin embargo, no son lo que hoy resulta más relevante del texto. Hay otros motivos para su valoración: el presentar al morarca como modelo, el manifestar el afecto a sus protectores y la necesidad de registrar unos hechos (de algunos de los cuales el autor ha sido testigo) cuyo olvido podría resultar doloroso. Esta-

mos, sin duda, ante una obra demasiado panegírica que toma como modelo literario la *Vida de los doce Césares* de Suetonio, y como fuentes los recuerdos personales, la correspondencia diplomática, algún autor de la época como Paulo Diácono y los *Anales Reales*.

Hablar de *Anales* es hacerlo de un género muy representativo de la época en el que de forma simple y seca se van relacionando los acontecimientos fijados por orden cronológico. A los *Anales Reales*, a los que puede definirse como oficiales, se unirán otros redactados en abadías como Lobbes, Lorsch, Fulda, etcétera.

6.2. La disolución del Imperio y la ebullición filosófica

La generación que cubre los años de desintegración del Imperio carolingio es, a efectos de actividad intelectual, la más dinámica del Renacimiento carolingio.

Como prohombre de la Iglesia, consejero de príncipes y teólogo, la época está dominada por la figura de Hincmaro de Reims. En el 877 hará las veces de regente de la Francia *occidentalis* al marchar Carlos el Calvo a Italia. Abad de Fulda y obispo de Maguncia, Rabano Mauro será el autor de un *De universo*, en la línea enciclopédica de san Isidoro. Estos autores participarán de forma activa en los grandes debates teológicos del momento, identificados especialmente con tres figuras.

En primer lugar, la de Pascasio Radberto, monje y abad de Corbie, discípulo de Rabano Mauro y destacado hagiógrafo y teólogo. Entre el 831 y el 844 elaboró un libro de piedad eucarística orientado a la educación de los jóvenes sajones bajo el título *De corpore et sanguine Domini*. Las posiciones del personaje, quien afirmaba que la eucaristía era a la vez realidad y figura, se han definido como de «realismo craso» por cuanto la presencia de Cristo era la del Cristo histórico, en su verdadero cuerpo y en su verdadera sangre. Se llevaba así a cabo una identificación del Cristo histórico y el Cristo eucarístico, aunque esa presencia fuera en cierto modo inmaterial y espiritual. Carlos el Calvo, a quien fue presentada la obra, la sometió al examen de otros teólogos. Cerca de las posiciones de Pascasio se puso su amigo Ratramno de Corbie, quien en el 859 escribió un breve tratado también titulado *De corpore et sanguine Domini*. Sin llegar a hacer de la eucaristía un símbolo, distinguió entre el cuerpo de Cristo histórico y el cuerpo sacramental, que expresa la *virtud* de Cristo. Enfrente, y entre otros autores de talla, se alinearon Rabano Mauro y Escoto Eriúgena. El primero, en carta a Reginón de

Prüm, estableció una sutil distinción entre esencia y modo de presencia. Escoto fue más allá dando a su visión de la eucaristía un sentido estrictamente místico y espiritualista: se trataba de una suerte de «recuerdo» del cuerpo de Cristo. La polémica no se zanjaría, sino que se transmitiría a generaciones sucesivas.

De no menor envidia fue el debate surgido en torno a la doctrina elaborada por Godescalco, hijo de un conde sajón y monje en su juventud en el monasterio de Fulda durante el gobierno de Rabano Mauro. Trasladado al monasterio de Orbais en la diócesis de Soissons, Godescalco elaboraría a partir de entonces lo sustancial de su doctrina, apoyada en un extremo radicalismo agustinista. A su entender, la inmutabilidad de los designios de Dios había provocado que todos los hombres, al margen del tipo de obras que realizaran, estuvieran predestinados desde el primer momento, bien a alcanzar la gloria, bien al castigo eterno. El sacrificio de Cristo sólo habría servido así para los elegidos. Tan rígidas posiciones fueron reprobadas por distintos autores. Rabano Mauro replicaría con un *De praescientia et praedestinatione, de gratia et libero arbitrio*, donde culpaba de la condena a la muerte eterna no tanto a la *predestinación divina* cuanto a un mal uso del libre albedrío. Hincmaro de Reims también tomó cartas en el asunto a través de la condena contra Godescalco en varios concilios locales. Pero, sobre todo, será Escoto Eriúgena quien lanzándose a esta y a otras polémicas vaya a erigirse en la figura más singular de la intelectualidad del siglo IX.

Nacido en Irlanda, de la vida de Escoto y de su formación no sabemos nada hasta su llegada a la Francia de Carlos el Calvo hacia el 847. En ella, al parecer, se integraría en la colonia de irlandeses de la ciudad de Laón. Hasta el 862 redacta algunas obras como su comentario sobre Marciano Capella. Su admiración por san Agustín se vio siempre superada por su afecto hacia los autores griegos «por cuanto han mirado las cosas con más penetración y han hablado de ellas con más precisión». De ahí sus versiones del Pseudo-Dionisio, de Máximo el Confesor o de Gregorio de Nisa. En su *De praedestinatione*, redactado para combatir a Godescalco y que no convenció a nadie, es manifiesta su inclinación hacia los Padres de la iglesia griega.

Con todo, Escoto Eriúgena ha pasado a la historia de la filosofía por una obra que É. Gilson definió como «inmensa epopeya metafísica»: el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, redactado entre el 862 y el 866 y posiblemente inédito en vida de su autor. Para Escoto, la naturaleza se dividía en cuatro: la que crea y no es creada (Dios como causa suprema de todas las cosas); la que es creada y no crea (las

Ideas-causas primordiales de todas las cosas); la que es creada y crea (los seres, sometidos a la generación de tiempo y lugar); y la que no crea y no es creada (Dios como fin último de todas las cosas).

En el centro del eriuigenismo se encuentra la naturaleza humana, que, aun bajo la peor abyección del pecado, conserva en su fondo una imagen de la Trinidad divina. La salvación del hombre se logra a través de un conocimiento salvador cuyo punto de partida es la fe y cuyo itinerario está marcado por la dialéctica, especie de arte divina inscrita por el Creador en el corazón mismo de las cosas. En ese caminar hay un descenso (de la unidad suprema se pasa a la diversidad de géneros, especies e individuos) y posteriormente un ascenso en el que las criaturas retornan a Dios. El modelo de ese proceso es el Verbo encarnado que reconcilia en su persona divinidad y humanidad y ha realizado en sí mismo el prototipo de retorno universal.

Si todo salía de Dios y todo retornaba a Dios, Escoto Eriúgena dejaba abierta la duda sobre la existencia de castigos eternos o temporales. Su teología parecía implicar una predestinación exclusivamente para la salvación.

Cima del neoplatonismo anterior, profeta del más granado pensamiento europeo posterior, padre de la Escolástica, etc., estas expresiones se han utilizado para definir la genialidad de Escoto Eriúgena, cuya obra fue repetidamente condenada desde finales del siglo IX (muere en el 870) hasta muy entrada la Edad Moderna. Las acusaciones de panteísmo y naturalismo se encuentran entre los lugares comunes que estigmatizaron a una de las personalidades más originales del pensamiento medieval.

Original y también aislado por más que haya querido rastrearse su influencia de algunos autores integrados en una escuela monástica de Auxerre, corriente epigonal del renacimiento carolingio, Erico de Auxerre (841-876) es ante todo glosador de algunas obras de Aristóteles y Porfirio. Su alumno Remigio de Auxerre (841-908) es un comentarista de gramáticos y poetas latinos y de Marciano Capella y Boecio. Para autores postcarolingios, estas glosas y comentarios tendrían un valor no desdeñable, dada la información filológica y mitológica que facilitaban.

6.3. *La vida intelectual más allá de las fronteras del mundo carolingio*

Cuando hablamos de Renacimiento carolingio hablamos, esencialmente, de autores que trabajan en los territorios (la Galia, Germa-

nia y norte de Italia) considerados dentro de la órbita política de Carlomagno y sus sucesores hasta muy entrado el siglo IX. Al margen quedaban otras tierras cuya actividad literaria y de pensamiento conviene también tener en consideración.

Las islas facilitaron —como ya hemos visto cumplidamente— una pléyade de misioneros y de autores tanto anglosajones como irlandeses que vivificaron la cultura del continente. Las incursiones normandas fueron toda una catástrofe para un territorio cuya floreciente vida monástica, ya lo hemos adelantado, se vio seriamente afectada.

Con todo, en la segunda mitad del siglo IX el rey de Wessex Alfredo el Grande (871-899) iniciaría una meritoria labor de restauración política apoyada en otra de regeneración cultural. Su biógrafo Asser, monje galés de St. David que llegó a obispo de Sherborne, cuenta cómo de niño el monarca se aplicó a la lectura y cómo al acceder al trono se encontró con un auténtico páramo cultural que trató de paliar con la ayuda de algunos personajes. Cita entre otros al obispo de Worcester Werferto y a varios monjes venidos de la Galia, dos en especial de nombre Grimbaldo y Juan.

En el haber del impulso cultural de Alfredo se encuentran diversas traducciones: la *Regula pastoralis* del papa Gregorio Magno, la *Consolación de la filosofía* de Boecio, los *Soliloquios* de Agustín y los primeros cincuenta salmos del *Salterio*. También se programó la traducción de los *Diálogos* de Gregorio Magno, de los *Siete libros de historia contra los paganos* de Paulo Orosio y la *Historia eclesiástica del pueblo inglés* de Beda.

La regeneración de la vida monástica impulsada en los años posteriores a la desaparición de Alfredo dará personajes de muy variados talentos. San Dunstan, a quien se acusó de joven de «estudiar los vanos poemas y las fútiles historias de los paganos y de darse a la magia», permaneció activo hasta el fin de su avanzada vida. La tradición hagiográfica le hace pintor, músico (se le atribuye el himno *Kyrie rex splendens*) y orfebre. Wulfstan de York y Aelfric de Evesham están considerados entre los primitivos maestros de la lengua inglesa.

Hispania había también facilitado al mundo carolingio un importante flujo de autores, muchos de los cuales llegaron a desempeñar importantes cargos. El territorio peninsular fue también escenario de una producción no desdeñable, heredera de aquellas directrices marcadas tiempo atrás por Isidoro de Sevilla.

La querrela adopcionista —que ya hemos estudiado— dio pie a

una interesante producción literaria. Uno de sus autores —Beato— destacaría no sólo por su *Apologeticum* sino también por un *Comentario al Apocalipsis*. La obra contaba con notables precedentes debidos a las plumas de autores como Victorino, mártir de los tiempos de Diocleciano; Ticonio, autor filodonatista del siglo IV, que crearía una potente tradición; Casiodoro y Apringio de Beja, que desarrollaron su actividad en el siglo VI, o Beda el Venerable, uno de los más respetados autores de la primera mitad del siglo VIII. Beato, que manifiesta una fuerte dependencia ticoniana, divide su *Comentario* en doce libros, cada uno de ellos iniciado con alguna historia del texto atribuido a san Juan, para proceder luego al comentario versículo a versículo bajo el título *Explanatio suprascriptae historiae*. Aunque puede achacársele escasa originalidad, la obra de Beato habría de tener una gran importancia de cara a la literatura religiosa y las artes plásticas.

Los núcleos de resistencia del norte promoverían también una incipiente cronística, especialmente a partir del reinado de Alfonso III (866-910). En su haber estarán la *Crónica Albeladense*, la llamada *Crónica profética* y la *Crónica de Alfonso III*. Textos sin duda un tanto rudimentarios producto de una cultura eminentemente áulica y cortesana, similar —aunque a mucho menor escala— a la desarrollada en el mundo carolingio. Unos textos, habría que destacar, que prepararán ideológicamente el terreno para convertir a la monarquía astur en heredera de la monarquía hispano-goda de Toledo.

De la producción estrictamente mozárabe andalusí, aparte de la *Crónica bizantino-árabe* del 741 y la *Crónica mozárabe* del 754, lo más destacado será la producción apologética surgida al calor de las disputas con el islam y del movimiento martirial del siglo IX. La crispación que manifiestan algunos autores es no sólo expresión de la ardorosa defensa de una fe que iba perdiendo adeptos, sino también de una tradición cultural amenazada por los imparables avances de la arabización de la vida. La literatura de choque de los mozárabes andalusíes contribuiría a la forja de una primaria imagen de Mahoma (depravado, seguidor de herejes más que creador de una nueva religión con su propia entidad, anticipo del Anticristo, etc.) que habría de sobrevivir en el mundo cristiano a las más variadas vicisitudes.

Álvaro de Córdoba fue autor de un *Indiculus luminosus* y una *Vita vel passio Eulogii*. Eulogio sería precisamente un personaje implicado en una difícil restauración de la vida monástica y pastoral y en una enérgica defensa de los ideales martiriales (que él mismo pa-

decería en el 859) frente a la tibieza de algunos dirigentes de la comunidad mozárabe. Entre su producción se encuentran *Memoriale sanctorum*, *Documentum martyriale*, *Apologeticus martyrum*, aparte de varias cartas, una de las cuales dirigida al obispo Wiliesindo de Pamplona tiene un gran interés para el conocimiento de las cristianidades pirenaicas a mediados del siglo IX.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La imagen ideal de un gobernante: Carlomagno según Eginardo*

Dispuso la formación de sus hijos, tanto de los varones como de las hembras, de modo que fueran instruidos primero en las artes liberales a cuyo estudio él mismo se aplicaba. Después, a los hijos, desde que se lo permitió la edad, les hizo practicar la equitación al estilo franco, el manejo de las armas y la caza; en cambio mandó que las hijas se avezaran y dedicaran al trabajo de la lana, de la rueca y del huso para que no las viciara el ocio y que se las instruyera en toda cosa honesta.

De todos sus hijos, sólo perdió a dos varones y a una hembra antes de su muerte: Carlos, el mayor; Pipino, al que había hecho rey de Italia, y Rotrude, la primogénita de sus hijas, que había sido desposada con el emperador griego Constantino. De éstos, Pipino dejó un hijo, Bernardo, y cinco hijas: Adelaida, Atula, Gundrada, Bertaida y Teodoreda; a ellos dio el rey una particular prueba de afecto cuando, al morir su hijo, hizo que su nieto sucediera a su padre y que sus hijas se educaran entre sus hijas. Soportó las muertes de sus hijos y de su hija con menos resignación de la que le distinguía por su grandeza de alma, pues su afecto, que no era menor que ésta, lo sumió en el llanto.

(Eginardo, *Vida de Carlomagno*, ed. de A. de Riquer, PPU, Barcelona, 1986, pp. 85-86.)

2. *Normas monásticas según el sínodo de Aquisgrán del 817*

El año de la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo de 817, cuarto del Imperio del muy glorioso príncipe Luis, el 6 de los *idus* de julio, en el palacio de Aquisgrán, en el edificio llamado Letrán, tomaron asiento los abades acompañados de un gran número de monjes y decretaron de común acuerdo y de una misma voluntad:

1) Que los capítulos que sigan serán inviolablemente observados por todos los regulares. Que los abades, una vez vueltos a sus monasterios,

lean atentamente la regla, la discutan palabra por palabra y velen por su aplicación;

2) Que todos los monjes que puedan, aprendan la regla de corazón;

3) Que celebren los oficios según las prescripciones de la regla de san Benito;

4) Que trabajen con sus propias manos en la cocina, la panadería y en los demás talleres y que laven su ropa en el momento oportuno;

5) Que en ninguna circunstancia, después de la vigilia, retornen a su cama para dormir, salvo si se les ha hecho levantar antes de la hora fijada;

6) Que durante la cuaresma, salvo el sábado santo, no se afeiten. El resto del tiempo se afeitarán una vez cada quince días e igualmente en la octava de Pascua; [...]

42) Que ningún hombre del pueblo o clérigo secular sea aceptado para habitar en el monasterio, salvo si desea ser monje;

43) Que no se tenga escuela en el monasterio salvo la escuela de los oblatos.

(*Monumenta Germaniae Historica. Capitularia*, vol. I, 1883, pp. 344 ss. Recogido en Ch. de la Roncière, R. Delort y M. Rouche, *L'Europe au Moyen Âge I*, Paris, 1969, pp. 187-188.)

3. Represión del paganismo entre los sajones (785)

Cualquiera que entre por fuerza en una iglesia y robe algún objeto o incendie el edificio, será condenado a muerte.

Cualquiera que por desprecio al cristianismo rechace el santo ayuno de cuaresma y coma entonces carne, será condenado a muerte.

Cualquiera que mate a un obispo, un cura o un diácono, será condenado a muerte.

Cualquiera que entregue a las llamas el cuerpo de un difunto, siguiendo el rito pagano, y haya reducido a cenizas sus huesos, será condenado a muerte.

Todo sajón no bautizado que se oculte entre sus compatriotas y rechace hacerse administrar el bautismo, será condenado a muerte.

Cualquiera que conspire con los paganos contra los cristianos o persista en secundarles en la lucha contra los cristianos, será condenado a muerte.

Cualquiera que falte a la fidelidad debida al rey, será condenado a muerte.

(*Capitulare ad partes saxonum*, recogido en L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Paris, 1968, p. 66.)

4. Formulario para el bautismo de los sajones

¿Renuncias al demonio? Renuncio.

¿Renuncias a las obras y a la voluntad del demonio? Renuncio.

¿Renuncias a los sacrificios sangrientos, a los ídolos y a los dioses que los paganos tienen por ídolos y dioses y a sus sacrificios? Renuncio.

¿Cres en Dios Padre todopoderoso? Creo.

¿Crees en Cristo, Hijo de Dios, Salvador? Creo.

¿Crees en el Espíritu Santo? Creo.

¿Crees en Dios todopoderoso, en su trinidad y en su unidad? Creo.

¿Crees en la santa Iglesia de Dios? Creo.

¿Crees en la remisión de los pecados por el bautismo? Creo.

¿Crees en la vida después de la muerte? Creo.

(E. von Steinmeyer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, 1916, p. 23. Recogido en Ch. de La Roncière, R. Delort y M. Rouche, *op. cit.*, p. 162.)

5. El nacimiento de Jesús narrado en un poema sajón

He sabido que entonces los brillantes destinos
y el poder de Dios actuaron sobre María
de modo que le fue otorgado en el camino un hijo
nacido en Belén, el más aguerrido de los nacidos,
el más fuerte de todos los reyes. Llegó el famoso,
el poderoso, a la luz de los hombres
como antes signos y muchas señales
en este mundo habían predicho. Se cumplió todo
de la forma que los sabios lo habían presagiado:
icon qué humildad el protector de muchos
quiso visitar el reino de la tierra
valiéndose de su propia fuerza! Después lo cogió su madre,
la más hermosa de las mujeres, y lo envolvió en pañales
con bonitos adornos y, con ambas manos,
colocó al bebé amorosamente,
al niño en un pesebre, aunque él, el señor de los hombres,
tenía la fuerza de Dios. Allí delante se sentó la madre,
la mujer, vigilando. Ella misma cuidó de él,
se ocupó del santo recién nacido.

(*Heliand*, ed. de C. Búa, M. P. Fernández Álvarez e I. Juanes, Marcial Pons, Madrid, 1996, pp. 27-29.)

6. Instrucciones para vigilar la honorabilidad de los clérigos y propiciar la extensión de la educación (789)

Pedimos igualmente con insistencia a vuestra venerabilidad que los ministros del altar de Dios se distingan en su ministerio por sus buenas costumbres, que pertenezcan con bien a las órdenes de observancia canónica o a congregaciones sometidas a la regla monástica; rogamos insistentemente que su conversación sea edificante y recomendable, como el propio Señor

ordena en el Evangelio: «Que brille así vuestra luz ante los hombres, a fin de que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre celestial». Que atraigan por su edificante plática al culto de Dios a numerosas personas, y se unan y se asocien no sólo con los hijos de modesta condición sino también con los hijos de buena cuna. Que igualmente haya escuelas para la instrucción de los jóvenes. Corregid correctamente en cada monasterio y obispado los salmos, notas, cantos, cálculo y gramática y los libros católicos; pues ocurre a menudo que algunos, cuando su deseo es rezar bien ante el Señor, rezan mal, ya que los libros no están corregidos. Y no permitáis que éstos dañen a vuestros jóvenes que los leen o copian; y si es preciso copiar el Evangelio, el Salterio o el misal, que dicha labor recaiga sobre los adultos y que la lleven a cabo con la máxima aplicación.

(«Admonitio generalis», art. 72, en *Monumenta Germaniae Historica. Leges II*, cap. I, 60.)

7. La verdadera filosofía según Alcuino

Los discípulos: Maestro, elévanos desde la tierra, en la que nos encontramos sumidos a causa de nuestra ignorancia, y condúcenos a las alturas donde se encuentra la ciencia en la que, se dice, tú estás desde tus primeros años. Puesto que, si está permitido oír las fábulas de los poetas, nos parece que tienen el derecho a decir que las ciencias son los festines de los dioses.

El maestro: Decimos que la sabiduría, que ha hablado por boca de Salomón, está construida sobre siete pilares. Estos pilares representan los siete dones del Espíritu Santo y los siete sacramentos de la Iglesia. Pueden ahí reconocerse las siete artes que son la gramática, la retórica, la dialéctica, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. En el mismo grado los filósofos han desarrollado en ellas sus ocios y sus trabajos. Es a través de las siete artes como han sido más nobles que los cónsules y más conocidos que los reyes. Es por ellas por las que han tenido la fortuna de obtener un recuerdo eterno. Y es incluso por ellas por las que los santos doctores y defensores de la fe han derrotado a los herejes en disputas públicas.

(Alcuino, *De Gramatica*, en PL, CT, col. 760.)

8. El predestinacionismo de Godescalco

Hay entre vosotros un pretendido sabio, de nombre Godescalco, que enseña que la predestinación divina constriñe a todo hombre hasta tal punto que si quiere salvarse y, a este fin, guarda una fe íntegra y se ejercita en las buenas obras a fin de alcanzar por la gracia de Dios la salvación eterna, ello resulta vano si no está predestinado a la vida. Como si Dios, autor de nuestra salvación y no de nuestra pérdida, por su predestinación constriñese al hombre a perecer. La consecuencia es que muchos hombres de esta secta caen en el descorazonamiento y dicen: ¿Para qué trabajar bien en pro de mi salvación y de la vida eterna? Si hago el bien y no estoy predestinado, ello

no me sirve de nada, mientras que si hago el mal, esto no me impedirá ser salvado, puesto que es la predestinación divina la que me hace alcanzar la vida eterna. De esta forma, los hombres no escuchan más la predicación del Evangelio.

(Rabano Mauro, *Epistola ad Heberardum*, en *Monumenta Germaniae Historica. Epistola*, V, p. 481.)

9. La naturaleza creante y no creada según Escoto Eriúgena

Maestro: De las divisiones de la naturaleza ya enunciadas, la primera que habíamos descubierto es aquella que crea y no es creada. Y no sin razón, ya que tal especie de la naturaleza se predica sólo rectamente de Dios, quien, creador único de todas las cosas, se entiende que es *anarchos*, es decir, sin principio, ya que sólo él es la causa principal de todo cuanto es hecho sólo desde él mismo y por él mismo, y, a consecuencia de ello, es el fin de todo cuanto desde él existe, y todo tiende hacia él mismo. Es por lo tanto principio, medio y fin. Principio, ciertamente, porque desde él es todo cuanto participa de la esencia. Medio porque en él mismo y por él mismo subsisten y se mueven. Y también fin porque hacia él mismo se mueven por querencia de la quietud propia de su movimiento y la estabilidad propia de la perfección.

Discípulo: Firmísimamente creo y, en cuanto nos es dado, entiendo que esto sólo se predica rectamente de la causa divina de todo, ya que sólo todo cuanto es por sí, crea y no es creado por ninguna cosa superior y que le preceda. Ella misma es la suma y la única causa de todo cuanto desde ella y en ella subsiste.

Con todo, quisiera conocer tu opinión acerca de un punto. Me admira mucho leer con gran frecuencia en los libros de los santos Padres que intentaron especular acerca de la naturaleza divina que no sólo creó todo lo que existe, sino que también se crea, si verdaderamente, como dicen, hace y es hecha, crea y se crea. Si es así, no encuentro fácilmente cómo podrá permanecer firme nuestro raciocinio, ya que afirmamos que ella únicamente crea y no puede ser creada por nada.

Maestro: Con razón quedas perplejo, pues también yo me asombro grandemente y desearía poder conocer gracias a ti de qué manera estos enunciados, que parecen ser contrarios entre sí, no pueden oponerse uno a otro, y cómo tomar una resolución de acuerdo con la razón verdadera.

Discípulo: Te ruego que comiences, pues en tales cuestiones confío en tu sentencia y en tu método de raciocinio, y no en los míos.

(Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, ed. de F. J. Fortuny, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 59-60.)

10. Exhortación de Eulogio de Córdoba a la defensa de la fe

Previsión de los hombres más doctos debe ser el velar siempre por que no sea menospreciado el bien de la Iglesia católica y el no desistir nunca del logro de

su perfección; y si por vicio de cualquier debilidad se entremezclan algunas invenciones extrañas a la piedad religiosa, en modo alguno deben consentir que prosperen a mayor desdicha con la ímproba y descuidada complicidad de su silencio. Porque cuanto más la santa Iglesia con los méritos de excelentes conversaciones y avances de santa doctrina se levanta hacia lo alto, sube hasta lo sublime y con el crecimiento de la fe doquiera se dilata, tanto también —o mucho más— se rebaja por negligencia de los descuidados, es sacudida miserablemente por los impulsos de éstos y por desidia de algunos es lanzada hasta lo profundo. De aquí proviene el que siempre ocasionen perjuicio a los buenos las fuerzas acrecidas de los malos y menoscaben la reputación del pequeño rebaño a quien el Padre se complació en entregar el reino, mientras que encerrados todos en silencio algunas veces vergonzoso o sumergidos con veloz caída en el más profundo de los vicios, no se encuentre ningún redentor ni salvador, diciendo el profeta: «No os levantasteis frente al contrario ni opusisteis un muro en defensa de la casa de Israel, para estar presentes en la batalla el día del Señor». Asimismo, en un terrible vaticinio de aquel profeta, en donde el Señor reconoce el descuido de los pastores inútiles, se dice: «He aquí que vosotros os alimentáis de leche y os cubrís con lana, mientras que los lobos acometen a mis ovejas», y mientras no procuráis pastos saludables para ellas, los enemigos les buscan mortíferas hierbas.

(Eulogio de Córdoba, *Documentum martyriale*, ed. de J. Gil, en *Corpus scriptorum muzarabiorum* II, Madrid, 1973, p. 369.)

BIBLIOGRAFÍA

- Boussard, J.: *La civilización carolingia*, Guadarrama, Madrid, 1968.
 Chelini, J.: *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'empire carolingien*, Picard, Paris, 1991.
 Devisse, J.: *Hincmar, archévêque de Reims (845-882)*, 3 vols., Droz, Genève, 1975-1976.
 Fernández Conde, F. J.: *La religiosidad medieval en España I. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Universidad de Oviedo, 2000.
 Houwen, L. A. J. R. y MacDonald, A. A. (eds.): *Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court*, Egbert Forsten, Groningen, 1998.
 Mackitrick, R.: *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
 O'Meara, J. J.: *Eriugena*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
 Paul, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2 vols., Labor, Barcelona, 1988.
 Révillon, J.: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle. Jonas d'Orléans*, Vrin, Paris, 1930.

- Riché, P.: *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Flammarion, Paris, 1968.
 Riché, P.: *La vie quotidienne dans l'empire carolingien*, Hachette, Paris, 1973.
 VV. AA.: *Il matrimonio nella società Altomedievale* (XXIV Settimana... 1976), Spoleto, 1977.
 VV. AA.: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'occidente nell'alto Medioevo. Spansione e resistenze* (XXIV Settimana..., 1976), Spoleto, 1977.
 Wallach, L.: *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca, 1959.
 Wolf, Ph.: *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, Paris, 1971.

IV

LA EUROPA DEL SIGLO X Y EL MITO DEL AÑO MIL

Emilio Mitre Fernández

Diversas etapas de la historia de la Iglesia se han prestado a la exposición de relatos coloristas cargados de sensacionalismo. El siglo X ha sido uno de esos momentos y a su «leyenda negra» han contribuido tanto autores católicos como no católicos. Los primeros, porque, desde una visión cargada de apologética, han pretendido demostrar cómo pese a los múltiples escándalos que han podido sacudir a la institución, «las puertas del Infierno no han prevalecido contra ella». Los segundos, por obvias razones en las que no es necesario aquí extenderse.

Sobre el siglo X ha pesado el malentendido de comparaciones mal fundadas, según J. Paul. En efecto, el Imperio carolingio como tal ya no existía y ello no se consideraba positivo. El papado, a su vez, aún no había emprendido el camino de la reforma que le va a caracterizar en el siglo XI.

El siglo X fue, como cualquier otro momento del Medievo, un tiempo cargado de luces y sombras. Pudo ser en sus inicios una época *negra* para el pontificado, pero también conoció en su momento crepuscular figuras como la de Gerberto de Aurillac, uno de los artífices del «despertar intelectual de Europa». Algunas populares creencias como la de las angustias generalizadas ante el segundo milenio hay que colocarlas en su justo lugar. El siglo X conocerá, además, el nacimiento de Cluny, que, andando el tiempo, como dice J. Leclercq, fue algo más que un monasterio: fue una orden religiosa de proyección europea y todo un espíritu que va a impregnar al conjunto de la sociedad. Y el siglo X conocerá, asimismo, la regenera-

ción de una idea —el Imperio— que un tanto lánguidamente se había mantenido bajo los sucesores de Carlomagno e incluso había sufrido una verdadera parálisis en el 924 con la vacancia de la dignidad imperial.

Si nos movemos en otro plano distinto al de la vida cultural y religiosa, el siglo X fue una época en la que el mundo mediterráneo vivió serios intentos de reconstrucción y equilibrio. Serán la restauración militar bizantina, el nacimiento del Sacro Imperio o el establecimiento del califato de Córdoba, que, aun fuera de la órbita cristiana, constituirá un elemento de estabilización política.

1. ¿UNA EDAD DE HIERRO DEL PONTIFICADO?

Como tantas otras épocas de la historia, el siglo X ha sido víctima de la desinformación y, lo que puede resultar aún más perverso, de una visión sesgada y unilateral de algunos hechos y de algunos personajes.

1.1. *El valor de unos términos*

Autores protestantes como Gibbon están entre los responsables, por su hostilidad al pontificado, de la creación de una pésima imagen de éste en el período al que nos estamos refiriendo. Tampoco autores católicos como Duchesne y Baronius se quedarían atrás.

Bajo los calificativos de *obscurum*, *plumbeum*, *ferreum*, etc., el cardenal Baronius nos presentaría una Roma amenazada desde el exterior y destrozada en el interior por la pugna de facciones que trataban de imponer sus candidatos en la sede de Pedro. Se ha llegado, incluso, a emplear la palabra «pornocracia» para designar el relevante papel político de algunas mujeres de la nobleza romana de más que dudosa reputación. Es cierto que la respetabilidad de muchos de los protagonistas de los eventos —papas incluidos— puede dejar que desear. Pero no es menos cierto que a la creación de esa imagen negativa ha contribuido la escasa información que nos transmiten testimonios como el *Liber Pontificalis*, que apenas dicen nada de los papas que reinaron entre los tiempos de Nicolás I y Gregorio VII. Asimismo, es necesario tener en cuenta que los textos sesgados de Luitprando de Cremona, que han constituido la fuente principal para los forjadores de una Edad de Hierro del Pontificado, deben ser merecedores de un limitado crédito. Pese a todas las limitaciones,

dice Knowles, «Roma seguía siendo única en la cristiandad occidental [...] Roma, señora de todos y servidora de nadie, resplandecía con la sangre de sus mártires y era aún la meta de peregrinaciones que partían de los confines de la cristiandad [...] Aunque los papas de esta época no tuvieran muchas iniciativas respecto a los asuntos exteriores y no rigieran propiamente los destinos de la Iglesia, subsistía el papado con sus archivos, su *corpus* jurídico y su ciencia tradicional. Sus funcionarios, aunque frecuentemente perdieron de vista sus responsabilidades personales o de otro tipo, nunca olvidaron que eran depositarios de la doctrina y de la disciplina para el conjunto del mundo latino».

Incluso en medio de su ruina física, Roma seguía siendo Roma y el valor de la institución pontificia se conservaba por encima de la catadura moral que pudieran tener sus titulares.

1.2. *Los papas y la familia de Teofilacto-Alberico*

La desaparición violenta del papa Juan VIII en el 882 suele considerarse como el punto de arranque de un encadenamiento de desgracias en la iglesia de Roma. Una serie de papas de oscura reputación se fueron sucediendo de forma generalmente efímera. El hundimiento del Imperio carolingio, las pugnas entre señores noritalianos y provenzales por hacerse con el control de la península Itálica y las frecuentes incursiones de sarracenos y magiars no hicieron más que complicar una situación ya de por sí delicada.

El papa Formoso, antiguo legado papal en Bulgaria, desempeñó aún el papel de un pontífice (891-896) de irreprochable conducta pero de una energía que le granjeó las antipatías de la facción de los duques de Espoleto. A su muerte, éstos organizaron uno de los más macabros episodios de la historia del papado: el llamado «sínodo del cadáver», por el que los restos mortales de Formoso fueron objeto de un proceso condenatorio y arrojados a las aguas del Tíber. La memoria de este papa acabaría condicionando la actuación de sus sucesores movidos entre la reivindicación y la denigración de su figura.

La llegada al poder del senador (*vestararius*) Teofilacto puso fin a un primer período de disturbios. A su lado actuaría su esposa Teodora, a la que el cronista Luitprando califica de «meretriz impúdica». De esta unión nació Marozia, de una ambición parecida a la de su madre. Casada en sucesivas nupcias con Alberico de Espoleto, Guido de Toscana y Hugo de Provenza, la leyenda la hace también

amante del papa Sergio III, impulsor de la reconstrucción de la basílica de Letrán y muerto en el 911.

Frente a la imagen negativa que de él trazaría Luitprando, el papa Juan X (914-928) se manifestó como un papa enérgico y emprendedor que supo plantar cara a las incursiones musulmanas en la península de manera más eficaz que el autotitulado rey de Italia Berenguer de Friul. La muerte de este pontífice a manos de Marozia inauguró una serie de papas de breve reinado, incluido uno —Juan XI— hijo, según los rumores, de las relaciones mantenidas con Sergio III.

Los nuevos escándalos fueron cortados por otro hijo de Marozia, de nombre Alberico, quien, a través de un golpe de fuerza (932), se hizo con la situación, titulándose *Princeps omnium romanorum*.

El gobierno autoritario de Alberico, cabeza después de todo de la aristocracia militar de la capital, duró un cuarto de siglo y fue en general beneficioso para el desenvolvimiento político y espiritual de la Urbe. Bajo su sombra tutelar se sucedieron algunos papas de breve reinado y con escaso poder de decisión pero de conducta digna. Era cierto que las incursiones de los musulmanes en la península no cesaron: en el 950 se apoderaron de Reggio y desde su estratégico emplazamiento en Fraxinetum hicieron difíciles las comunicaciones entre Italia y Provenza. Sin embargo, su progresión fue cada vez más limitada. Alberico se manifestaría también decidido protector de la vida monástica. En el 936 hizo venir a Roma al abad Odón de Cluny y extendió su protección a los monasterios de Farfa, Subiaco, San Pablo Extramuros, San Vicente de Volturno, Montecassino, etcétera.

Alberico murió en el 954 dejando como heredero a su hijo Octaviano, que heredó el título de *Senator et princeps omnium romanorum* y poco después se ciñó la tiara pontificia con el nombre de Juan XII. Las invectivas contra su irregular conducta —amor por la caza, afición desmedida por las mujeres, escasa dedicación a las funciones litúrgicas— pueden responder al hecho de que el joven pontífice había sido educado ante todo para ser un príncipe secular. Su comportamiento, en efecto, podía chocar frontalmente con el de los austeros monjes reformados —el citado Odón de Cluny, por ejemplo— y el de ciertos sectores de la Iglesia deseosos de emprender una profunda labor de regeneración espiritual.

Juan XII, pese a los distintos infundios, era consciente de la alta dignidad que ocupaba y se interesó por la marcha de los asuntos eclesiásticos en los distintos países de Europa. Según carta al obispo

de Maguncia, se consideraba «cabeza de toda la cristiandad, no por privilegio alguno humano, sino por la palabra del mismo Señor a san Pedro Apóstol». La imagen negativa del pontífice es resultado en buena medida de las invectivas lanzadas por el inevitable Luitprando de Cremona. Un personaje que no desperdició nunca la ocasión de atacar a quienes podían hacer sombra a aquellas personas a cuyo servicio se había puesto. En este caso, el rey de Germania Otón I. Una circunstancia que permite entrar en otro capítulo de la historia de la Iglesia y de sus relaciones con el poder político.

2. LA EUROPA DE LA RESTAURACIÓN IMPERIAL OTÓNIDA

El relevo dinástico que se produjo a lo largo del siglo X en Europa se materializó con la progresiva sustitución de los carolingios por linajes nacionales. En Germania supuso la entronización de Enrique I el Cazador, antiguo duque de Sajonia, que se convertirá en el monarca más poderoso del continente (919-936).

En su haber se encontrarían distintos éxitos militares: la victoria sobre los magiares en Merseburgo en el 933 y los avances frente a los daneses en la zona de Schleswig. Su autoridad sería, con mucho, superada por su hijo Otón I, cuya carrera política se ha considerado pareja a la de Carlomagno. La imitación de éste fue, según algunos estudiosos, su único programa. Se han destacado a este respecto los detalles de su coronación en Aquisgrán en el 936, en donde lució un atavío con ropas triunfales y fue conducido por los arzobispos hasta el trono de Carlomagno en la capilla palatina. Desde ese mismo momento, se ha sostenido también, Otón I afirmaba su vocación de dominar Italia y ostentar la corona imperial.

En el 951 haría una primera incursión en la península que se saldó con la victoria sobre Berenguer de Ivrea y su matrimonio con la princesa Adelaida, viuda de Lotario de Arlés, titulado *rey* de Italia. Ello le facilitó una importante baza para entrometerse en los asuntos cisalpinos. La situación, sin embargo, no estaba aún madura para mayores empresas ya que, por tradición, la aristocracia romana no era especialmente proclive a los alemanes.

En los años siguientes, sin embargo, Otón obtuvo dos éxitos notables. En la Asamblea de Augsburgo proclamó la paz general en todo el reino de Germania. Meses después (955) aplastaba una invasión magiar en las orillas del Lech, junto a los muros de Augsburgo. Fue una victoria que ratificó la obtenida años atrás por su padre

en Merseburgo; los jinetes húngaros dejarían de ser una pesadilla para las poblaciones europeas e iniciarían su proceso de sedentarización en el valle medio del Danubio. Este éxito se amplió al poco con una victoria en Recknitz sobre las tribus eslavas del norte.

2.1. ¿Un nuevo Imperio?

En el 961 un nuevo descenso a Italia permitiría a Otón destronar a Berenguer de Ivrea y acudir en ayuda del papa Juan XII, obligado a recurrir al soberano para defender los territorios pontificios. Las circunstancias en las que los acontecimientos se desarrollaron no permanecen del todo claras, pero algo queda fuera de duda: la coronación imperial de Otón I el 2 de febrero del 962 por el pontífice daba pie a una tradición cual era la del nacimiento del Sacro Imperio Romano Germánico.

La cuestión no es tan simple.

Sabemos en qué momento esta institución con pretensiones de universalidad puede darse por liquidada: entre 1804 y 1806. A lo largo de estos años Francisco II de Habsburgo fue renunciando a la vieja ensoñación de gobernar sobre un santo Imperio romano de la nación alemana y trató de retener el más modesto título de emperador de Austria. La relación de fuerzas en Europa, en efecto, había dado un enorme vuelco: el 18 de mayo de 1804, y merced a su aut coronación en Notre Dame de París, Napoleón I pasaba a convertirse en el rector de los destinos de Europa; el auténtico emperador de Occidente. La posterior caída del Imperio bonapartista no implicó la restauración de esa ya obsoleta construcción político-religiosa de ascendencia medieval que es el Sacro Imperio y del que seguimos preguntándonos sobre la datación de su partida de nacimiento.

La fórmula completa a efectos cancillerescos, recuerda J. F. Noel, aparece en 1512: *Heiliges römisches Reich deutscher Nation* [sacro Imperio romano de la nación alemana]. Sin embargo, ello no implica que esos elementos no se dieran ya como esenciales en una construcción política asentada en Centroeuropa desde siglos atrás.

Si hemos de movernos con pautas radicalmente desmitificadoras, lo que acontece en el 962 no es tanto la creación de un nuevo Imperio como el fin de un paréntesis anormalmente prolongado. En efecto, desde la desaparición de Carlomagno la titularidad del Imperio siempre había sido ostentada por algún personaje por muy mediocre que fuera. A la muerte de Berenguer de Friul en el 924 el tí-

tulo imperial quedó vacante. Con Otón I, simplemente, se reanuda una tradición. Ésa es la conciencia que parece tuvieron los protagonistas y coetáneos del evento.

Los calificativos que acompañan al sustantivo «Imperio» merecen especiales consideraciones.

El sentido «romano» era la condición *sine qua non* de todo imperio asentado en el ámbito euro-mediterráneo. Poco importa si Otón I se intituló romano o no. Y poco importa también que el territorio de Roma como tal resulte excéntrico para los designios políticos de los nuevos emperadores. La palabra «romano» tiene una dimensión más programática que geográfica. Para los ideólogos del Imperio en Occidente, el *basileus* de Constantinopla no era más que un «emperador de griegos»; algo, evidentemente, mal aceptado desde el lado bizantino, que se consideraba el verdadero depositario de la idea imperial.

El calificativo de «santo», aunque tardío, puede gozar en el 962 de una analogía —la de cristiano— proveniente de la defensa de ciertos ideales que, aunque sólo fuera en el ámbito militar, convertían a esa construcción política en un baluarte frente a los pueblos del exterior. Otra cuestión es que, en sus relaciones con el pontificado, surgiera más de un equívoco.

El vocablo «germánico», se ha pensado, sería el que mejor respondiera a las realidades del momento... y a las del futuro también. Una temprana tradición de la que se hizo eco el monje Widukindo de Corvey hablaría de cómo Otón I fue aclamado como «padre de la patria y emperador» sobre el mismo campo de batalla de Lechfeld por los soldados alemanes. La coronación papal años más tarde no supondría más que la sanción eclesiástica a una proclamación cuyo escenario había estado en territorio alemán.

Esa esencia germánica habría de ser, cara al futuro, un factor de arduo debate entre historiadores y un motivo para la polémica política. Una cuestión que, en este momento, no nos incumbe tratar.

2.2. Otón I y los pasos iniciales del Imperio

Por lo arriba expuesto, no estamos tanto ante un Imperio nuevo, sino ante una construcción que recreaba esa *renovatio* del 800. Algo que, a los ojos de los mentores ideológicos de Occidente, tenía un extraordinario valor.

¿Hasta qué punto cabe hablar de una ausencia de innovaciones y sí, por el contrario, de mera reiteración de rasgos del pasado?

Un importante gesto acompañó a la coronación imperial de Otón I: la concesión al pontificado del *Privilegium Ottonis*, un documento que se alineaba con viejas tradiciones carolingias de tiempos de Pipino y Carlomagno que habían fundamentado la existencia de unos Estados pontificios. Unas tradiciones consolidadas bajo Luis el Piadoso (817) o bajo Lotario I, promulgador en el 824 de la *Constitutio Romana*. Otón I garantizaba al papa sus dominios tradicionales ampliados con territorios en el sur de Italia ambicionados desde tiempo atrás por los pontífices. Dado que el *Privilegium* adoptaba la forma de un pacto, el papa electo debía prestar juramento públicamente ante el emperador o su representante. Los *missi* imperiales, por último, se reservaban el derecho a investigar sobre la administración pontificia.

El que el pontificado reconociera al monarca la *Advocatio Ecclesiae* frente a sus enemigos contribuía a crear un malentendido. Otón I interpretaba esa misión como un reconocimiento de su papel tutelador de la política papal en interés del Imperio. Juan XII, por el contrario, daba otra interpretación a los hechos. A su juicio, Otón, tras sus victorias contra húngaros y eslavos, había ido a rendir visita al papa para, una vez coronado, ponerse al servicio de los intereses de la cristiandad y, muy en particular, de la iglesia de Roma. En los meses siguientes se demostraría claramente quién estaba en disposición de tomar la iniciativa.

De acuerdo con el testimonio de Luitprando de Cremona, Juan XII trató de pactar con los herederos de Berenguer de Ivrea y con los bizantinos para liberarse de la tutela germánica. La deslealtad le costaría cara, ya que Otón I promovió la reunión de un sínodo que destituyó al pontífice e impuso en la sede de san Pedro a un funcionario de la curia: León VIII. Nadie se levantó en defensa del papa destronado, cuyas costumbres disolutas eran de sobra conocidas. Otón I fue mucho más allá que Carlomagno en la toma de decisiones al inaugurar una tradición que rompía con los usos canónicos y las tradiciones romanas. Según el mismo Luitprando, Otón impuso a los romanos el compromiso de no elegir papa sin consentimiento del emperador o de su heredero. Nada extraordinario por otra parte, ya que el emperador, convertido en *romano* desde el momento de su coronación, adquiría con ello el derecho a ser elector del papa.

Otro pontífice, Juan XIII, de la familia de los Teofilactos, se mantuvo también gracias al apoyo militar alemán: en el 967 coronaría solemnemente al hijo del emperador —futuro Otón II— asegurando la dignidad imperial en la casa de Sajonia. Cuatro años más

tarde bendeciría su unión con la princesa bizantina Teófano, con lo que se echaban las bases para un potencial entendimiento entre los dos imperios cristianos.

De hecho, el universalismo del fundador del Imperio otónida resultó bastante atemperado, ya que, movido por un profundo realismo, seguía pensando que los reinos y los pueblos contaban más que el Imperio en sí. La propia Roma le causó menos fascinación que a otros personajes que llegaron a ostentar el título imperial. Otón I se vio limitado no sólo por su escueto bagaje ideológico sino también por la extensión de los territorios sobre los que ejercía su autoridad. Aunque quisiera seguir los pasos de Carlomagno, su Imperio tenía unas dimensiones más reducidas, ya que escapaban a su autoridad las tierras más occidentales que en el futuro integrarían el reino de Francia. Más aún: a diferencia de lo ocurrido en el 800, no podía hablarse en el 962 de debilidad del Imperio de Constantinopla. Más bien al contrario, ya que la política enérgica desplegada por la dinastía macedónica ponía a los emperadores bizantinos en trance de recuperación militar.

En pocas palabras: una limitada formación cultural y un fuerte sentido patrimonialista del poder lastraban las concepciones político-religiosas del emperador alemán.

Para robustecer el reino y como contrapeso a la potente feudalidad alemana, Otón I instaló en las más importantes sedes episcopales a algunos de sus allegados: su hermano Bruno en Colonia; su hijo Guillermo en Maguncia; otros familiares en Wurzburg, Tréveris y Osnabrück. El peligroso ejemplo de la imposición de papas se doblaba así con otro no menos grave. El Imperio pasaba a convertirse en una especie de *regale sacerdotium*: reino de los obispos, entre los cuales al papa parecía reservársele el papel de brillante segundo del emperador. Tal política implicaba que los obispos desempeñaran diversas obligaciones que muchas veces tenían un carácter eminentemente profano; así, la de aconsejar al rey junto con los grandes e incluso prestar el servicio de hueste. A Bruno de Colonia, aparte de la cancillería, se le encomendó la pacificación de Lotaringia, tras la revuelta de Conrado el Rojo, y su integración en Germania, desgajándola del reino de Francia. Fue, desde luego, un eficaz colaborador en la recreación del Imperio. La protección imperial a las nuevas sedes que iban surgiendo en las marcas orientales (Zweig, Havelberg, Meissen, Magdeburgo, Brandeburgo, etc.) daba una seguridad al territorio germánico y se convertía en punta de lanza para una expansión hacia el este.

2.3. Otón II y la atracción italiana del Imperio

Otón I moría en el 973; su hijo y sucesor del mismo nombre gobernaría tan sólo durante diez años. Se ha hablado de un personaje con menos cualidades políticas que su progenitor, aunque de una superior formación intelectual.

Con él se refuerza el papel de Italia en la estrategia política de los emperadores. Si en el Imperio de Carlomagno la península fue un territorio lejano, con los emperadores teutones empieza a convertirse en «eje» de la diplomacia europea. El gobierno del segundo de los otónidas coincide con el de un papa protegido del emperador, Benedicto VII (974-983), a quien puede considerarse como precursor de las medidas reformadoras del siglo siguiente: a él se deben algunos decretos contra la simonía y el apoyo a la reforma monástica impulsada desde Cluny. La fundación del monasterio mixto (griego y latino) de San Alejo del Aventino fue un importante paso para devolver a Roma parte del prestigio espiritual perdido.

Esa misma querencia italiana sería la que llevase a Otón II a reivindicar los territorios del sur de la península como dote de su esposa bizantina. La operación se saldaría con un tremendo fracaso: la derrota del emperador a manos de los musulmanes en Capocolonna en el 982, en donde perecieron el abad de Fulda y el obispo de Augsburgo. En los meses siguientes el edificio político otónida amenazó con resquebrajarse: los daneses invadían Germania y los eslavos incendiaban Hamburgo. El emperador proyectaba aún una revancha contra sus enemigos del sur de Italia cuando le sorprendió la muerte a finales del 983. Dejaba como heredero un niño de tres años: Otón III.

2.4. Otón III y los sueños de un Imperio universal

La prudente regencia de la emperatriz Teófano salvó una delicada situación. A su temprana muerte en el 991 fue sucedida por su suegra, la vieja Adelaida, viuda de Otón I, que conducirá con eficacia la defensa del país contra los vecinos wendos del este poniendo a buen recaudo las fronteras del Imperio. Por los mismos años y bajo el gobierno de Juan XV (985-996) la autoridad papal empieza a liberar a la curia de los elementos laicos vinculados a la aristocracia romana y a sustituirlos por clérigos consagrados al servicio del papado. Incluso la canonización por el pontífice de Ulrico de Augsburgo en el

993 echaba las bases de lo que en el futuro habría de ser un monopolio de los titulares de la sede romana.

En el 996 el primer papa alemán de la historia, el capellán palatino Bruno de Carintia, primo de Otón III, accedía al pontificado. Uno de sus primeros actos fue la coronación imperial de su allegado el 21 de mayo del 996. Con Otón III —se ha dicho— el Imperio alcanza una sublimidad mística hasta entonces no conocida. Como «Imperio cósmico» se ha definido lo que fue un magno proyecto a la postre condenado a ser una mera ensoñación.

Se ha insistido en la importancia que tuvo en el joven emperador su doble formación: *genere graecus, imperio romanus*, griego por la raza, romano por el Imperio, dirá de él uno de sus colaboradores. La fusión de los cesarismos germánico y bizantino debía propiciar la construcción de un Imperio que tuviera la eficacia del carolingio en sus mejores tiempos y la magnificencia del de Constantinopla. Entre los colaboradores de Otón III se encontraron destacados personajes del momento. Sería el calabrés Filagato, su maestro de griego. Sería el ermitaño Nilo, quien en la península alternaba los ejercicios de ascesis con el compromiso en pro de la conversión de los musulmanes. Sería el obispo de Praga Adalberto, que haría de la evangelización de los pueblos del Báltico uno de sus objetivos hasta el punto de morir a manos de los paganos prusianos. Sería su tutor el abad Bernardo de Hildesheim. Y sería, ante todo, Gerberto de Aurillac, quien por su reconocida talla intelectual merece un tratamiento aparte.

Mucho se ha especulado sobre la personalidad del joven Otón III, ya entregado a severos ejercicios de penitencia inducido por san Nilo o san Romualdo, ya protagonista de actuaciones fastuosas que algunos han considerado cargadas de banalidad. Para autores como Henri Focillon, bien podría ser un personaje anticipo del romanticismo alemán por su extraña condición y por la fatalidad que le conduciría a su fin.

Los altos designios imperiales le venían marcados al joven soberano desde los últimos meses de vida de su padre, quien, pese a sus limitadas dotes políticas, había tenido una alta idea de la dignidad de su función. Se expresaría plásticamente en el *Evangelario* de Otón II, utilizado por el arzobispo Egberto de Tréveris como excelente ejemplo de propaganda política a favor de la restauración imperial. El monarca —en una clara influencia bizantina transmitida a través de su esposa Teófano— aparece en actitud mayestática, sentado en el trono, con la diadema, el manto, el globo con la cruz y el

etro. A sus pies, las figuras de cuatro mujeres representan las naciones sobre las que el Imperio descansa: Germania, Francia, Italia y Eslavonia.

A lo largo de los años finales del siglo X esa idea evolucionaría al afirmarse el cristianismo en las fronteras orientales del Imperio. En torno al obispado de Praga, al arzobispado de Gnesen y al arzobispado de Gran se fueron articulando las cristiandades de Bohemia, Polonia y la de la *monarquía apostólica* de Hungría. Si bien no se incorporaban como nuevas provincias al reino alemán, manifestaban una política de acuerdo espiritual con él. El Imperio recuperaba el carácter misionero que había tenido bajo Carlomagno. Todos los pueblos, dice M. Pacaut, podían quedar ligados por una misma civilización cristiana fuera de la cual sólo se situaban los paganos y los bárbaros. Era la opción que, frente a la pura y simple conquista, avaló Gerberto de Aurillac.

En el 999, y tras varios años de disturbios en Roma frente a la autoridad de Gregorio V, Gerberto era promovido al papado por su discípulo Otón III. Tomaría el significativo nombre de Silvestre II: el mismo del papa que fue en el siglo IV colaborador de Constantino. De hecho, Otón III concebía la sociedad cristiana regida por el emperador, reservándose al pontífice el papel de la organización del culto y de la oración.

La instalación del emperador en un palacio del Aventino expresaba a las claras el proyecto de situarse por encima de la autoridad pontificia. En tanto que *servus apostolorum*, Otón se erigía en administrador de los dominios de san Pedro. Pero gobernar desde Roma, rodeado de una pompa que recordaba la de los emperadores de Constantinopla, suponía también *romanizar* y, consiguientemente, dar dimensión universal a la estructura política al frente de la que estaba. En un diploma del 1001 Otón III decía: «Proclamamos a Roma capital del mundo y reconocemos a la iglesia romana como madre de todas las iglesias». El Imperio emprendía el camino de la «desnacionalización», en tanto que Germania dejaba de ser su pieza maestra. Los títulos con los que el monarca suscribía sus documentos no dejan lugar a dudas: «Yo, Otón, romano, sajón e italiano, servidor de los apóstoles, por la gracia divina emperador augusto del mundo». Gerberto de Aurillac exaltaría al emperador y su obra con una grandilocuente proclama:

El nuestro sí es el Imperio romano. Su poderío se apoya sobre la rica Italia, sobre las populosas Galia y Germania y sobre los valientes rei-

nos de los escitas. Nuestro augusto eres tú, César, el emperador de los romanos que, salido de la más noble sangre griega, supera a los griegos en poder, domina a los romanos por derecho hereditario y sobrepasa a unos y otros en saber y elocuencia.

Obispados y monasterios, a los que el emperador extendió su protección, debían ser los más firmes puntales de la autoridad imperial.

El modelo de Otón III era Constantino, pero también Carlomagno. El día de Pentecostés del año 1000 protagonizaría uno de los gestos más teatrales de su breve reinado: las labores de excavación en la capilla palatina de Aquisgrán con ánimo de recuperar los restos del gran carolingio. Una vez hallados, el joven emperador permaneció largo rato contemplándolos y los depositó en un sarcófago. La macabra ceremonia tenía, recuerda H. Focillon, un profundo significado: «Al renovar una tradición secular, al tomar a Carlomagno como ejemplo, Otón III no persigue la renovación de un vano título, sino la restauración del Imperio universal», a diferencia de sus predecesores que «tenían el Imperio como una hacienda de su casa y como una fuerza para Alemania».

2.5. *La extinción de la primera dinastía imperial germánica*

Todo este fantástico proyecto entró en crisis ante la hostilidad de las familias de la nobleza germánica e italiana. En el 999 ya tuvo lugar una revuelta encabezada por el marqués de Ivrea. A principios de 1001 se produjo otra grave revuelta en Tívoli que se extendió pronto a Roma, en donde el conde de Tusculum instigó al populacho a masacrar a la guarnición alemana. La sangre corrió hasta los alrededores mismos del palacio imperial. El cronista Thangmar nos habla de Otón III dirigiendo a las masas un brillante discurso que desarmó a los revoltosos y restauró su autoridad. La realidad acabó discurrendo por otros cauces, ya que el joven soberano partió al poco de la capital para morir agotado el 24 de enero de 1002 a la temprana edad de veintidós años. Su colaborador político, Gerberto de Aurillac/Silvestre II, tan sólo le sobrevivió unos meses (murió el 12 de mayo de 1003).

Último vástago de la casa de Sajonia sería un primo de Otón III, Enrique II, hombre de reconocida piedad y, por su mismo compromiso con la regeneración de la Iglesia, con marcadas proclividades cesaropapistas. Más pragmático que su predecesor, no se dejó seducir por los sueños italianos. Su divisa es clara: *Renovatio regni fran-*

corum [renovación del reino de los francos]; lo que implicaba una dedicación preferente a los asuntos de Alemania.

Tan sólo llevó a cabo dos viajes a Roma: para ser coronado como emperador en 1003 y para ayudar al pontificado en sus problemas domésticos en 1021. De hecho, la provisión de papas quedó durante años a merced de las facciones más poderosas de Roma: los Crescencios y los Tusculanos. Al dejar a Italia a su suerte, las autonomías urbanas cobraron un decidido impulso. Los intereses del emperador estaban fundamentalmente al otro lado de los Alpes, en donde logró ser reconocido heredero de Rodolfo III, soberano de un moribundo Estado de Borgoña que se incorporaría en los años siguientes como un reino más a la estructura política del Imperio.

Con la desaparición de Enrique en 1024, una nueva dinastía, la casa de Franconia, toma el relevo en la gestión de los asuntos del Imperio e inaugura también una nueva época en las relaciones con un poder pontificio que empieza a manifestarse como celoso defensor de sus libertades.

3. MILENARISMO Y AÑO MIL: MITOS Y REALIDADES

Gerberto y Otón III son el papa y el emperador del año mil. Una fecha a la que, por su rotundidad, se le ha cargado de especiales y no siempre coincidentes significados. ¿Hasta qué punto cierra un proceso y abre otro en la evolución del cristianismo europeo? Estamos, sin duda, ante un vasto campo abierto a la especulación... cuando no a la más desbocada fantasía.

3.1. Milenio y milenarismo cara al alto Medievo

Por milenarismo se entiende, dice L. Bouyer, la creencia en un «enigmático período de mil años del que habla el *Apocalipsis* de Juan (20, 1-6) durante el cual Satán será encadenado y que empezará con una primera resurrección limitada a los que han sido fieles a Cristo hasta la muerte. Después de la cual vendrá una última lucha con el demonio, su derrota definitiva y la resurrección y el juicio universales».

El juego milenio/milenarismo (*quiliasma* en griego) se ha relacionado con otras expresiones a las que se ha otorgado un alcance extremadamente lato: apocalipticismo, mesianismo, profetismo, etc. En cualquier caso estaríamos hablando de sentimientos, a menudo

muy vagos, que abogan por una radical transformación de la sociedad que ha de producirse al final de los tiempos acompañada de todo tipo de inseguridades y angustias.

La creencia en el fin del mundo —o *de este mundo* plagado de limitaciones— constituye, en efecto, una semiconstante de las religiones, judaísmo y cristianismo incluidos. En este último, junto al *Apocalipsis* joánico, la literatura milenarista explotaría otros textos como el pasaje del *Libro de Daniel* en el que se hablaba de la sucesión de cuatro imperios que culminarían con el «señorío que jamás acabará y su reino jamás será destruido» (7, 14).

Es bien sabido que entre los sectores más radicalizados de las primeras comunidades cristianas se jugó con una pronta segunda venida del Hijo de Dios, e incluso con una destrucción del orden romano identificado con la bestia del *Apocalipsis* o la ramera de Babilonia. Y bien sabido es también que a la postre se impondría el pragmatismo merced a la interpretación de pasajes como el del evangelio de Mateo (24, 23) que, aunque garantizaba esa segunda venida, la hacía impredecible en el tiempo. Las autoridades eclesásticas jugaron así con una suerte de *escatología anticipada*. De acuerdo con ella, la culminación de los tiempos se había producido ya con la Encarnación-Pasión del Verbo, pero sus últimas consecuencias estaban aún por llegar. San Agustín sería categórico: «No nos toca saber los tiempos que el Padre puso en su potestad».

La doctrina oficial, sin embargo, no erradicó las especulaciones sobre ese turbulento final de los tiempos. Retoñarán periódicamente jugando con los años de duración del mundo —seis mil, según la creencia más generalizada— o con distintas lecturas del *Apocalipsis* joánico. Este texto —de compleja interpretación y que tardó en ser reconocido como canónico— fue objeto, como ya hemos dicho con anterioridad, de múltiples comentarios entre finales de la Antigüedad y el alto Medievo: desde Ticonio, creador de una potente tradición, hasta Beato de Liébana.

Conmociones de todo signo fueron interpretadas también en términos apocalípticos. Gregorio de Tours nos habla para el siglo VI de un «cristo» que surgió en la Galia cuyas predicaciones tuvieron un cierto poder de captación y al que más valdría —dice— llamarle anticristo. Las desgracias que cayeron sobre Italia en los años siguientes —*razzias* lombardas, hambres, epidemias— hicieron pensar al papa Gregorio Magno en un próximo fin de los tiempos. La sorprendente aparición del islam propició el que los autores cristianos —caso de la resistencia mozárabe— presentaran a Mahoma como

heraldo del Anticristo y su religión como una de tantas pruebas que la Iglesia había de sufrir en vísperas de la culminación de los tiempos. Los comentarios de Beato al *Apocalipsis* se han relacionado con una creencia en el fin del mundo para el año 800. Una creencia que había de competir con otra: la de la regeneración del Imperio con la coronación de Carlomagno.

3.2. *El año mil, ¿un mito histórico?*

La llamada por J. Heers «impostura de la Edad Media» ha contado con diversos temas favoritos: lo ha sido el de la «Edad de Hierro del Pontificado» y lo ha sido, en mayor medida aún, el de «los terrores del año mil». Dicho con otras palabras: la existencia de una angustia generalizada que paralizó a la sociedad europea en vísperas del milenario de la Encarnación según el impreciso cálculo que en el siglo VI hizo Dionisio el Exiguo. Las desmitificaciones y las revisiones de las desmitificaciones —el reciente cambio de milenio ha sido para ello ocasión propicia— han dado y siguen dando un extraordinario juego.

La idea de ese pánico universal en los años finales del siglo X tiene su origen en el contexto de la «leyenda negra» que sobre el Medievo se cernió —época de tinieblas y de supersticiones— desde los tiempos del Renacimiento. Una idea que se enriquecería posteriormente durante el siglo de la Ilustración. En 1769 William Robertson en su prefacio a la *Historia del emperador Carlos V* daba total crédito a la especie diciendo que desde finales del siglo X se produjo un pánico generalizado en todo el orbe cristiano de forma que muchas gentes se apresuraron a abandonar sus patrimonios y familias y se encaminaron a Tierra Santa, donde Jesús había de aparecer para juzgar a los hombres. Un siglo más tarde, la idea fue retomada fielmente por Jules Michelet en el libro IV de su *Histoire de France*: «Constituía una creencia universal en la Edad Media que el mundo debía terminar a los mil años de la Encarnación». Tal aseveración la cargaba el ilustre autor francés (más recreador de ambientes que historiador según se ha dicho) de vivos colores: cúmulo de ruinas, padecimientos de los cautivos, penalidades de los siervos, tentaciones y caídas, visiones extrañas...

El romanticismo contribuyó a cargar las tintas de un viejo estereotipo que contraponía las incuestionables angustias de las gentes de finales del siglo X con ese despertar que el mundo vivió después del año mil. El cronista Raúl Gláber describiría esa situación con una

archirrepetida frase: «Parecía como si el mundo, queriendo sacudirse de sus sucios harapos, fuera a cubrirse con el blanco manto de las iglesias».

A la estela de Robertson o Michelet, distintos autores enriquecieron el mito de los terrores del año mil que acabó imprimiéndose en las mentes como una verdad incontrovertible. A título de ejemplo, en España Pompeyo Gener hablaría en 1880 de la ola de ascetismo que recorrió Europa en los días finales del 999 a la espera de esa culminación de los tiempos.

¿Qué hay de verdad en todo ello?

Ya en 1873 el benedictino François Plaine demostró, basándose en los textos, la absoluta falsedad de la tesis. A lo largo de siglo y pico, el exhaustivo estudio de las fuentes de la época siguió poniendo en guardia contra tópicos generalizaciones que tenían mucho de tardía recreación literaria.

Autores como H. Focillon, en una obra póstuma publicada en 1952, y Daniel Le Blevec o Eloy Benito Ruano, más recientemente, nos han recordado que los testimonios en los que se basan los autores que defienden la existencia de esos generalizados terrores son un corto número y se van escalonando a lo largo del siglo X.

El primero corresponde a las actas del concilio de Trosly (provincia eclesiástica de Reims) del 909 en el que se habla de la inminencia del juicio final y se exhorta a los clérigos a estar preparados. Un texto que, en realidad, no prueba demasiado.

El segundo testimonio se relaciona con las medidas reformadoras del abad Odón de Cluny y sus sermones, en los que habla del miedo al fin del mundo con una incidencia especial para el año mil. Sin embargo, el personaje murió en el 942 y no parece que sus escritos tuvieran difusión al margen de un círculo muy restringido.

El tercer testimonio pertenece al *Libellus de Antechristo* del abad Adson de Montiérender, texto escrito entre 953-954 e inspirado, entre otros, en san Jerónimo, Beda, Alcuino, Walafrido Estrasbón, etc. Se trata de una respuesta a consultas de la reina Gerberga, hermana de Otón I y esposa del rey de Francia Luis IV de Ultramar. Adson afirma que el Anticristo no se impondrá en tanto exista el Imperio romano. En aquellos momentos el título imperial no lo ostentaba ningún príncipe, pero era común creencia que no había por qué temer mientras hubiera soberanos francos. En ellos seguía viva esa dignidad y uno de ellos, precisamente Otón I, sería solemnemente coronado en Roma unos años más tarde. El *Libellus*, más que una respuesta a las peticiones de Gerberga, es una explicación en torno

a la esencia del Anticristo, que aparece como lo contrario a Cristo: es el orgullo personificado, el expandidor de vicios, el destructor de la ley del Evangelio que se servirá de prodigios sobrenaturales para seducir a los gobernantes y a los pueblos. El Anticristo no nace de una virgen, como Cristo, sino de un padre y una madre en cuyo útero ha anidado el diablo. Los poderes del Anticristo serán así los del diablo y es por ello todo un maestro de las artes maléficas. El *Libellus* describe los últimos siete años de la historia pero no se pronuncia en torno al juicio final y el fin del mundo. Estaríamos así ante una manifestación de la reacción eclesiástica frente a un próximo fin del mundo: Adson no se pronuncia ni por el año mil ni por ninguna otra fecha. Como mucho, basándose en san Agustín, trata de disipar cualquier tipo de creencia en ese sentido, remitiéndose a un futuro indeterminado.

El cuarto testimonio que suele citarse se encuentra en los *Annales de Hirsau*. Recoge las palabras que el ermitaño turingio Bernardo dirigió a Otón I en una asamblea de barones tenida en Wurzburg el 960 en la que se habló de la inminencia del fin del mundo. Una advertencia ante la cual los oyentes manifestaron disparidad de opiniones. La composición de estos *Annales*, además, data del siglo XVI, con lo que el crédito de testimonio tan vago perdería mucha de su eficacia.

El quinto testimonio nos lo ha transmitido el abad Abbon de Saint-Benoît-sur-Loire en su *Liber Apologeticus*. Nos recuerda, en primer lugar, que siendo novicio había oído que un predicador en París (en torno al 960) hablaba de la llegada del Anticristo para finales del año 1000... pero que no merecía ningún crédito a la luz de las Escrituras. En segundo lugar, recuerda que ciertos rumores que corrieron por Lorena en el 975 hablaban del fin del mundo para el año en que coincidieran el viernes santo y la fiesta de la Anunciación. Un hecho que se produciría en el 992 según unos y que el propio Abbon matiza recordando que ya se había producido en el 908!

Las autoridades de la Iglesia no hacían sino rebatir las viejas tendencias milenaristas que jugaban con el significado de determinadas fechas. Los documentos oficiales tampoco parecen avalar esa creencia en el fin de los tiempos para el año mil: ni hablan de ello los diplomas reales, ni las actas de los concilios, ni los cronistas. Uno de ellos, Tietmaro de Merseburgo, presentaría el año 1000 no como fecha trágica sino gloriosa. El propio Raúl Glaber, al que tanto han invocado los defensores de los terrores y cuya obra está repleta de referencias pavorosas (por ejemplo, aparición de un dragón y una

terrible epidemia en el 997), no señala nada especial para el año 1000. La primera crónica de época feudal que habla del año 1000 como fecha trágica es del siglo XII: la de Sigeberto de Gembloux, pero lo hace más por ciertos prodigios que por la existencia de pánicos colectivos.

Un solvente y prolífico autor de nuestros días, Pierre Riché, despacha de forma lapidaria lo que debió ser la noche del 31 de diciembre del 999 al 1 de enero de 1000 en la capital de la cristiandad: «No hubo epidemias, ni guerras ni temores. El pueblo romano debió celebrar las calendas de enero a la manera pagana, como era acostumbrado, y después cada uno se volvió a sus ocupaciones».

Otras fechas, han mantenido los debeladores de los «terrores del año mil», tuvieron un significado también angustioso, pero sus efectos más negativos se diluyeron en un breve plazo.

Así, la destrucción de la basílica de Compostela por Almanzor en el 997 que señala el apogeo del poder militar del califato omeya hispano. Es cierto que no hay que dar crédito a las leyendas de la inmediata venganza divina que fulminó al caudillo cordobés. Sin embargo, no tendrán que pasar más de trece años para que, con al-Ándalus en plena anarquía, su capital sea saqueada por fuerzas del conde de Barcelona. Los textos musulmanes hablarían de «el año de los francos», definido como un momento de inflexión en la historia del mundo político hispano-árabe.

La destrucción en el 1009 de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén por orden de un califa demente, al-Hakim, causó también un profundo impacto en la cristiandad, en donde se llegó a acusar a los judíos de ser los inductores de la fechoría. Su sucesor, sin embargo, autorizó la reedificación.

Frente a los «terrores del año mil» algunos han levantado los pánicos del 1033, milenario de la Pasión, fecha en la que tuvieron lugar diversas calamidades. Raúl Glaber exclamaría que «los elementos que hasta entonces habían gobernado el mundo habían caído en el caos eterno y que se temía el fin del género humano». En ese año una enorme masa de peregrinos se puso en marcha hacia Tierra Santa anticipando lo que sería a fines del siglo la génesis del movimiento de las cruzadas.

3.3. ¿Hacia una revisión de las desmitificaciones?

Desmitificar el sentido catastrófico y angustioso de una fecha determinada —el año 1000 en nuestro caso— destacando que sus desgra-

cias han sido muy similares a las de otras datas, resulta un loable ejercicio. Sin embargo, no conviene tampoco negar categóricamente para toda una dilatada época —el siglo X *lato sensu*— la existencia de inquietudes populares de signo más o menos milenarista.

Desde hace algunos años, Richard Landes ha vuelto a remover las aguas de la polémica con una serie de trabajos que plantean la existencia de un cierto milenarismo subterráneo (*absconditus*) reconstruible, en primer lugar, a través de una «vía negativa». La vía marcada precisamente por la propia jerarquía eclesiástica: por ejemplo, esos argumentos del abad Abbon cuando insistía en que resultaba imposible fijar para un plazo determinado la consumación de los tiempos. Sólo el incumplimiento de los pronósticos acabaría por reforzar las tesis oficiales de la Iglesia, para quien la lucubración con dataciones no debía considerarse más que un ejercicio puramente teórico, un entretenimiento de eruditos.

Escarbando en veladas alusiones, en referencias indirectas y en algunos pasajes más explícitos de los textos de la época se podría, sostiene el mismo Landes, hablar de unas inquietudes quiliásticas a fines del milenio mucho más extendidas de lo que ilustres autores han venido sospechando. Raúl Glaber, por ejemplo, refiere para el año 1000 (no más tarde del 991 según E. Pognon) la actuación de Leutardo de Châlons, un campesino que repudió a su esposa, rompió un crucifijo e incitó a las gentes a no pagar los diezmos al clero. Este ejemplo de heterodoxia se repetiría en los años siguientes en nuevos brotes calificados de «maniqueos»; una acusación un tanto común para definir diversos tipos de disidencia religiosa. En esta ocasión fueron algunas localidades de Aquitania, Orleáns o la castellanía de Monteforte las zonas afectadas. La enfermedad moral de la herejía aparece como un trasunto de otras enfermedades —las puramente corporales— consideradas oficialmente de menor entidad.

Miedos, angustias y temores no han sido privativos de ningún momento del Medioevo. Una circunstancia que ha hecho volar más de una imaginación. El sometimiento periódico a hambres, epidemias, catástrofes políticas, inclemencias atmosféricas, etc., daría pie a dramáticas y coloristas descripciones. Para el período que discurre entre 1002 y 1016, el monje cronista Raúl Glaber nos habla del azote del hambre que duró cinco años en todas las regiones de Europa y que provocó terribles brotes de canibalismo: «Los hijos ya crecidos devoraban a sus madres, en tanto que ellas, dejando de lado el instinto maternal, hacían lo propio con sus pequeños». Ante situaciones de esta naturaleza la sociedad europea convertiría el Juicio Fi-

nal y la catástrofe cósmica en temas recurrentes en muy distintas épocas y para muy diversos lugares.

Con todo, G. Duby recordó hace algunos años que la ansiedad latente bajo la que los cristianos vivieran en un momento determinado podía resultar a la luz del Evangelio más una virtud que una limitación. Y las desgracias de todo tipo, podemos añadir, serían percibidas muchas veces más como medios de expiación por los pecados de los fieles que como signos de un próximo fin de los tiempos.

4. EL RENACIMIENTO OTONIANO, OTRA VALORACIÓN GLOBAL PARA EL AÑO MIL

La vida cultural carolingia, recuerda J. Paul, «se hallaba en su cenit cuando la descomposición política y las invasiones perturbaron su desarrollo». No pueden ponerse en duda los testimonios que nos han legado las fuentes —monásticas en buena medida y, por ende, redactadas desde el lado de las víctimas— que nos hablan de devastación de bibliotecas y de ruina de escuelas. Esa circunstancia ha pesado de forma singular a la hora de definir la Europa del siglo X como un mundo plagado de calamidades, incluidas las culturales. El contraste con una Bizancio que en esos años renovaba las tradiciones de la Antigüedad resultaría flagrante. Sin embargo, los desastres se repartieron de forma bastante irregular y la cultura europea manifestó, una vez pasados los más acuciantes peligros, una gran capacidad de regeneración. Se tratará de un esfuerzo muchas veces lento cuyas consecuencias últimas se dejarán sentir en el siglo XII pero que dará con anterioridad algunos frutos nada desdeñables.

Hemos acuñado la expresión «Renacimiento ottoniano», por analogía al Renacimiento carolingio, para definir toda una época en la vida intelectual del Occidente. Quizás no sea una expresión del todo afortunada, ya que la época fue menos rica en obras dignas de admiración que la de Alcuino. Sin embargo, sirve para definir un mundo interesado por las distintas disciplinas que rendiría como más problemática aún esa idea del año mil como época de la más negra sima cultural.

De forma similar a lo ocurrido bajo Carlomagno, el impulso político de los otónidas permitió un *reagrupamiento* de fuerzas culturales aparentemente dispersas. En líneas generales podríamos hablar de tres áreas más o menos influidas por la autoridad imperial a partir de las cuales cabría hablar de una regeneración:

4.1. Italia y la figura de Luitprando de Cremona

Al margen del interés que los primeros otones manifestaran por ella, la península seguía teniendo una importancia singular como área de intercambio.

Pese a las dificultades de la época, las escuelas de Pavía, Verona, Vercelli o Montecassino mantuvieron a lo largo del siglo X su actividad. Incluso algunos *scriptoria* como el de Montecassino, puesto en peligro en los años finales del siglo IX y en los inicios de la centuria siguiente, continuó su actividad en los refugios de Teano y Capua, en donde se desarrollaron comentarios sobre Paulo Diácono y Marciano Capella.

Más allá de las figuras del recopilador Gunzo de Novara o del liejés Raterio, que fue algún tiempo obispo de Verona, la gran personalidad del mundo itálico que domina los tiempos de los otones es el obispo Luitprando de Cremona, nacido en torno al 920 y muerto en el 970. Hombre de relevante formación, será una de las figuras de la historiografía del momento. Se verá ensombrecida, sí, por la escasa objetividad y por una trayectoria humana marcada por sus cambiantes fidelidades. Durante años estuvo al servicio de Berenguer de Ivrea para acabar refugiándose en la corte de Otón I, del que acabó convirtiéndose en valedor ideológico en detrimento de sus rivales.

Su *Antopodosis* es una obra en seis libros que comenzó a redactar en Fráncfort hacia el 958 animado, desde el libro tercero, por un afán de revancha contra Berenguer. Los acontecimientos que narra arrancan del 888 y, a partir del cuarto libro, se centra en sus recuerdos. No se trata de una historia universal, pero su relato tiene un sentido generalista como corresponde a una obra puesta al servicio de los destinos del Imperio. Apologético también en cuanto a Otón I será su *Liber de rebus gestis Otonis*, que cubre los acontecimientos entre el 960 y el 964, entre ellos los dos capitales de la coronación imperial y del destronamiento de Juan XII.

Como diplomático, Luitprando hizo varios viajes a Constantinopla, el último para negociar el matrimonio de Teófano con el futuro Otón II. Bajo la responsabilidad del obispo-embajador queda la construcción de unas imágenes nada positivas del mundo bizantino y de su *basileus* Nicéforo Focas. Una circunstancia que habría de influir poderosamente en esos desencuentros entre las dos cristiandades del Mediterráneo.

4.2. El área germánica y las escuelas monásticas y episcopales

Como la de Carlomagno, la formación cultural de Otón I fue limitada. Según sus apologistas aprendió a leer a los treinta y cinco años y aunque conocía el latín (lengua administrativa y por tanto imprescindible) lo utilizaba poco y con fuerte acento germánico. Sin embargo, al igual que el gran carolingio, supo rodearse de gentes instruidas como su hermano Bruno, obispo de Colonia, quien de joven se había educado en Tréveris con un monje irlandés y llegado a la madurez abrió una escuela en palacio. Igualmente, el emperador se ocupó de que su hijo, el futuro Otón II, tuviera una formación más amplia y le rodeó de maestros como Ekehardt de Saint-Gall. Las emperatrices Adelaida y Teófano —italiana y bizantina respectivamente— eran mujeres de un refinamiento cultural muy por encima de la media del momento. Ello favorecería considerablemente la formación cultural del tercero de los otones, de quien se dice dominaba las lenguas sajona, latina y griega.

Fuera de la corte, serán las escuelas episcopales y monásticas los refugios de la cultura. Hildesheim destacará como importante foco con Bernardo. Los *scriptoria* de Suabia —Reichenau o Saint Gall— proseguirían la tradición carolingia de recopilar obras de la Antigüedad clásica y de los pensadores cristianos de los primeros siglos. En Saint Gall es donde Notker el Teutónico traduce al alemán textos de autores latinos profanos como Virgilio, Terencio y Catón junto a los *Salmos* o la obra de Gregorio Magno, orientados a la enseñanza. El obispado de Lieja fue en el último cuarto del siglo X un activo foco intelectual con irradiación hacia Utrecht y algunos centros renanos. En Aquisgrán, Otón III intentó rehacer la antigua escuela palatina carolingia, aunque se trató de una empresa de corta duración.

Worms producirá la importante figura del canonista Burcardo, procedente de una noble familia de Hesse, educado en el monasterio de Lobbes y nombrado obispo por Otón III en el año 1000. Con la ayuda del monje Olberto y del obispo Gualterio de Espira, Burcardo emprendió la redacción del *Decreto* que lleva su nombre. Se trata de una obra sistemática en la que se abordan desde el papel de la Santa Sede al papel del emperador, los príncipes y los laicos en general. La parte sustancial del *Decreto* se centra en los obispos cuyos poderes su autor desea consolidar. Sólo el metropolitano auxiliado por sus sufragáneos —y en última instancia el soberano pontífice— puede juzgarlos. Se trata de una concepción de la Iglesia eminentemente episcopalista en tanto que se trata de desacralizar el papel de

los príncipes y no se muestra simpatía alguna hacia el orden monástico. Manifiesta asimismo Burcardo un gran interés por las cuestiones pastorales. Una de las partes más populares del *Decreto* ha acabado siendo el libro XIX, conocido como «El médico». Constituye todo un texto penitencial a través del cual se ha querido reconstruir lo que eran las preocupaciones morales (E. Pognon ha recordado que 42 artículos se refieren a pecados sexuales) de un prohombre de la Iglesia en torno al año 1000.

La abadía de Gandersheim en Hannover, regida por la abadesa Gerberga, sobrina de Otón I, conoció la actividad de la monja Roswita, de quien sabemos poco más que las alusiones contenidas en los prefacios y dedicatorias de sus obras. F. Bertini considera que nació hacia el 935. Al aludir en uno de sus textos a la muerte de Otón I, sobreviviría al fundador del Sacro Imperio, pero desconocemos por cuánto tiempo. Entre las leyendas edificantes redactadas se encuentran la del niño mártir Pelagio, muerto en Córdoba unos años antes por negarse a satisfacer la lascivia del califa Abderramán III; o la del monje Teófilo, que había vendido su alma al demonio. Un tema este último de ascendencia griega vertido al latín en el siglo IX y que anticipa la historia de Fausto.

Roswita nos transmite en otra de sus reflexiones el recelo que le producía el que muchos católicos, aun ateniéndose a las páginas sagradas, se dejaran llevar por las «frivolidades de los libros paganos», en referencia, fundamentalmente, a los refinamientos de la lengua de Terencio. Consciente de esos peligros, Roswita se propone contrarrestar la influencia de las obras del autor clásico por otras de sentido cristiano que consiguieran también satisfacer los gustos de los potenciales lectores. Con esa intención escribe *Caída y conversión de María, sobrina del eremita Abram* o la *Conversión de la prostituta Tais por el eremita Pafnucio*. Dos obras de clara analogía temática en las que la persona pecadora se arrepiente y expía sus culpas. En contraposición a Terencio, «las heroínas de Roswita reaccionan, sufren y se baten contra sus enemigos hasta el límite de sus fuerzas; quieren ser y son, en esencia, las autoras del destino propio y del ajen» (F. Bertini).

La historiografía otónida produciría también algunas destacadas figuras en territorio germánico. Así, de Magdeburgo surgirá el cronista Tietmaro de Merseburgo. Y de la escuela del monasterio de Corvey en Sajonia el monje Widukindo, descendiente de una vieja familia westfaliana que hacía entroncar su linaje con el caudillo de la resistencia nacional contra Carlomagno.

Sus *Rerum gestarum saxoniorum libri III* están dedicados a la hija de Otón I, la princesa Matilde. Se trata de una obra a mayor gloria del pueblo sajón y de la dinastía otónida, a quien legítimamente le corresponde entroncar con las viejas glorias carolingias y ostentar, consiguientemente, el título imperial. Con Widukindo se daría un paso en esa idea de la *translatio* de la idea imperial romana de los francos a los teutones.

4.3. Gerberto de Aurillac, un auvernés de dimensión universal

La trayectoria intelectual de Gerberto —*obscurum loco natum* dice la crónica de Aurillac a propósito de su origen familiar— puede ser reconstruida gracias al retrato que de él hizo su discípulo Richer en su *Historia de Francia*, y a la abundante correspondencia conservada: más de doscientas cartas.

Como monje en el monasterio de Saint-Geraud fue discípulo del retórico Raimundo de Lavaur. Su estancia en Cataluña después del 967 (monasterio de Ripoll y obispado de Vic junto al obispo Atón) le permitiría contactar con la ciencia árabe, aunque pertenezca al reino de la leyenda su viaje a la Córdoba califal. En el 972 el arzobispo Adalberón de Reims le hace maestro de la escuela catedralicia de la ciudad. En el 982 será designado por Otón II abad del importante monasterio de Bobbio. En el 991 es arzobispo de Reims y en el 997 de Rávena. Como culminación de su carrera eclesiástica, ascenderá en el 999 al pontificado de la mano de su discípulo Otón III.

Las inquietudes de Gerberto/Silvestre II tienen una dimensión universal. En él se ha querido detectar, en primer lugar, al humanista preocupado por la búsqueda de manuscritos y el equipamiento de bibliotecas. Entre sus fuentes citará a autores tan dispares como Euclides, Marciano Capella, Ptolomeo, Boecio, san Agustín, Terencio, Virgilio, Juvenal, Cicerón, san Isidoro, Demóstenes... Ese nutrirse tanto en las fuentes sagradas como profanas le llevaría a proclamar a sus discípulos que «la Divinidad ha colmado a los hombres entregándoles la fe y no negándoles la ciencia». Como los intelectuales carolingios, Gerberto fue un gramático, pero no menospreció tampoco la lógica y la retórica. En estos campos poco nuevo se añadirá hasta los tiempos de Pedro Abelardo.

Gerberto pasa también por estudioso promotor de las ciencias. Aparece como el introductor en Occidente del ábaco, instrumento de cálculo de origen chino difundido por los árabes. El tratado *De la geometría* que se le atribuye, recoge una descripción del astrola-

bio. La medicina y la música entraron también en el campo de sus preocupaciones, aunque, en el segundo de los casos, los pasos más importantes hacia la polifonía se darían en los años siguientes con Guido de Arezzo. Como teólogo, por último, se le atribuye un *De corpore et sanguine Domini*, en donde se manifestó en una línea intermedia entre los partidarios de la presencia real de Cristo en la eucaristía y los que creían en la meramente simbólica.

Como hombre de acción, esa admiración por el pasado clásico llevaría a Gerberto a ser el patrocinador del imperialismo romanista de Otón III y a considerar, en la línea ciceroniana, que el bien público estaba por encima de los intereses de las personas particulares.

Las mentes más conservadoras mantendrían distancias ante esas universales inquietudes intelectuales de Gerberto. Autores como Sigeberto de Gembloux, Orderico Vital o Guillermo de Malmesbury le acusarían en el siglo XII de maleficio, nigromancia, diálogos con el demonio, etc. De «rebaño de la filosofía pagana» serían calificados autores hacia los que Gerberto sentía especial predilección. Posiblemente las preocupaciones culturales del personaje, al igual que los proyectos políticos de su protector Otón III, podían parecer demasiado adelantados para su época.

4.4. Más allá de la órbita política de los otones

Se considera convencionalmente francés a Gerberto de Aurillac, dado su lugar de nacimiento. Su proyección fue, sin embargo, auténticamente europea y su vinculación a los emperadores alemanes le hace partícipe de ese movimiento cultural que definimos como «Renacimiento otóniano». En él, como ya hemos adelantado, convergieron los influjos de tierras que quedaron al margen de la influencia política imperial.

Las escuelas de San Marcial de Limoges, Saint-Benoît-sur-Loire, Laval, Reims y otras localidades del reino de Francia colaboraron de forma tan eficaz a la regeneración cultural como aquellas situadas dentro de las tierras del Imperio. Saint-Benoît-sur-Loire, depositaria de las reliquias de san Benito, tenía fama en cuanto a los estudios literarios, históricos y teológicos. El abad Abbon, formado en la escuela diocesana de Reims, se esforzó por enriquecer una biblioteca cuya reputación se perpetuó después de su muerte en 1004 gracias a figuras como el historiador y hagiógrafo Aimon y Helgaud, biógrafo del rey Roberto el Piadoso.

Saint-Benoît y otros monasterios franceses proveerían de cuadros a una Inglaterra víctima de los desastres provocados por la ocupación danesa. Una lenta recuperación se fue produciendo a lo largo del siglo X sobre las bases echadas en tiempos de Alfredo el Grande. San Dunstan (909-989), abad de Glastonbury en torno al 940 y arzobispo de Canterbury desde el 960, será el gran impulsor de las reformas en la Iglesia y el Estado. Hacia el año 1000 cabe hablar de una verdadera regeneración cultural basada, en esencia, en la copia de manuscritos que recogen textos bíblicos, litúrgicos, manuales, etc., en centros como Winchester y Ramsay.

Para la Hispania cristiana suele hablarse de un relevo en cuanto a las creaciones literarias. Los territorios occidentales experimentaron un cierto declive en beneficio de los núcleos pirenaicos. Los condados de la primitiva Cataluña fueron —ya lo hemos apuntado— el eslabón cultural entre los mundos islámico y cristiano en tiempos en que las relaciones políticas entre ambos no eran siempre fáciles. En la escuela de Ripoll bajo la égida del abad Arnulfo se compusieron algunos manuscritos y enciclopedias en los que se reunían tratados científicos, muchos de ellos traducciones o reseñas del árabe en los que se encuentran referencias a la construcción y a las aplicaciones del astrolabio. Dos prebostes gerundenses, Gotmar y Mirón Bonfill, mantendrían buenas relaciones culturales con la corte cordobesa. Al lado de Atón de Vic, hay que recordarlo, aprendería Gerberto las ciencias matemáticas.

5. EL AÑO MIL: ¿UN DESPERTAR PARA EUROPA?

Bucear en las analogías y en las diferencias que existen entre los sentimientos de las sociedades de hace mil años y las actuales puede resultar —como recreó hace unos años Georges Duby— un gratificante ejercicio. El hombre del Medievo vivía, insiste este autor, «en estado de extrema debilidad ante las fuerzas de la naturaleza, vivía en un estado de precariedad material comparable al de los pueblos más pobres del África de hoy». Tampoco el hombre europeo actual ha conseguido sacudirse las angustias de vivir en un mundo en el que determinadas catástrofes naturales muestran la insuficiencia del desarrollo de las ciencias y las técnicas empeñadas en dominar las fuerzas de la naturaleza. Y ¿qué decir también de la impotencia del pasado y del presente ante ciertas enfermedades presentadas como una suerte de castigo divino?

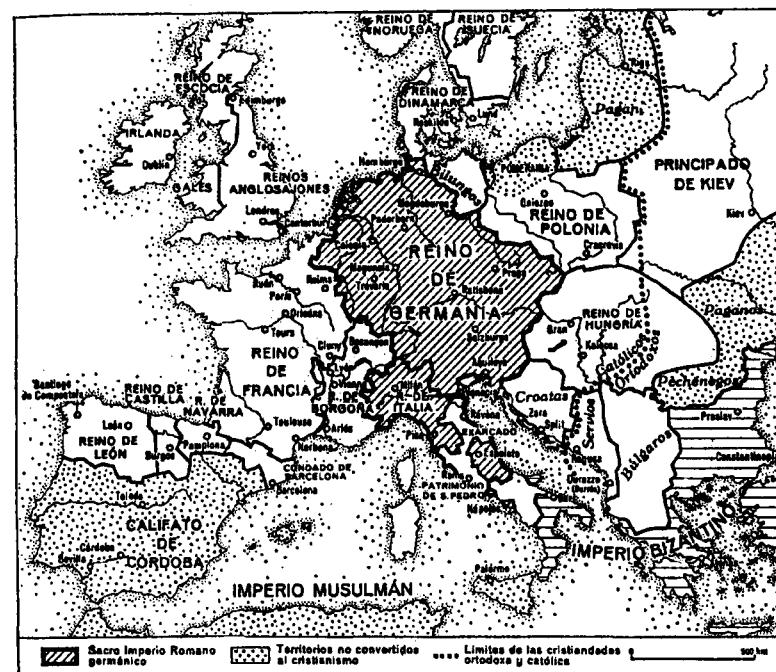
Al margen de las desmitificaciones al uso, los estudiosos del período al que nos hemos referido a lo largo de estas páginas se han manifestado de forma casi unánime en torno al valor del siglo X y, en particular, a su recta final. «Los años que encuadran los dos milenios, el del nacimiento de Cristo y el de su muerte, son un período bisagra en la historia de la Europa occidental, el pivote sobre el cual se articulan fuertemente los siglos medievales» (D. Le Blevec). La Europa del siglo X, aun con sus reconocidas limitaciones, estaba superando la dura prueba de la desintegración del Imperio carolingio, de las segundas migraciones o de la decadencia de la vida eclesiástica. En una sociedad amenazada por las fuerzas disolventes, la Iglesia, Cluny, la renovación de las formas artísticas o la restauración de la idea imperial son expresiones de una comunidad de fe en expansión. El propio feudalismo, tachado muchas veces de desintegrador, es también el reorganizador de la sociedad sobre bases diferentes. Hace algunos años, Guy Bois, en un llamativo estudio que dio pie a un encendido debate, habló de la «mutación del año mil» para describir lo que fue —a escala de la localidad borgoñona de Lournand— el fin de los últimos resabios sociales de la Antigüedad y el nacimiento de un nuevo mundo: la sociedad feudal.

Dentro de los niveles que aquí nos interesan de forma preferente, el año mil supuso, recuerda G. Duby, el tránsito de una sociedad muy ritualizada y estática, cual era la carolingia, a otra más dinámica. Se caracterizará por la expansión de las peregrinaciones, las cruzadas, la gran eclosión de la vida monástica o la aparición de diversos movimientos reformadores. En mayor o menor grado los precedentes de estos movimientos se van perfilando a lo largo de todo el siglo X. A. Vauchez ha sido aún más categórico al afirmar que «entre el final del siglo X y el principio del siglo XII, Occidente, que hasta entonces no era más que una simple expresión geográfica, se convierte en una realidad con el nacimiento de la cristiandad».

He aquí algunas de las vías que hicieron posible esa realidad.

5.1. Cluny y los proyectos de regeneración de la vida monástica

La fundación de Cluny en el 910 es, bien lo sabemos, capital en la historia del monacato europeo. Sus monjes, dice E. Pognon, se ganaron una bien merecida fama «por su rigurosa vida [...] y por el esplendor y prodigalidad de su oración». Los abades del siglo X —Bernón, Odón, Aymardo, Mayolo y Odilón, que gobernará hasta muy entrado el siglo XI— fueron personajes de extraordinario prestigio



Europa hacia el año mil.

Fuente: R. S. López, *El nacimiento de Europa*, Labor, Barcelona, 1965, p. 122.

relacionados con los gobernantes de la época. A Mayolo se le relaciona con los otones, con el rey de Borgoña y con Hugo Capeto, que le encomendó la reforma de distintos monasterios. Una política que, en los años siguientes y desbordando el milenario, seguirá Odilón en la Francia del norte, Borgoña, Aquitania e Italia. En 1014 era salutado en Roma por el emperador Enrique II como la persona más insigne de su época.

Pero ni la plenitud de Cluny se alcanzó en el siglo X, ni el siglo X fue exclusivamente el de esta potente institución en el ámbito monástico. Por los mismos años en que actuaba el monje Bernón, Gerardo de Brogne hacía del convento fundado cerca de Namur la cabeza de una congregación. En el 933, y a instancias del obispo Adalberón de Metz, Juan de Vandières fundaba una comunidad en Gorze que habría de tener una particular influencia reformadora en Alemania.

No es necesario volver a insistir en el papel que los monasterios alemanes tuvieron en el desarrollo de la vida cultural en el entorno del año mil. Como tampoco es preciso recalcar las pervivencias eremíticas y basílicas en el mediodía de Italia. Es en esa tradición eremítica en la que surgirá la fundación de la Camáldula, cerca de Rávena, impulsada por san Romualdo en 1012. La Normandía de los sucesores del duque Rollon, al que más adelante nos referiremos, conoció, asimismo, el impulso de algunos importantes monasterios: Guillermo Larga Espada reconstruyó Jumièges, y Ricardo I, que gobernó el ducado durante la segunda mitad del siglo X, restauró Fecamp, Saint-Ouen y Mont Saint-Michel. Los monasterios más que los obispados serán los articuladores de la Iglesia en el ducado.

5.2. *Los precedentes para una reforma global de la Iglesia*

La «Edad de oro del monacato europeo», identificada con los siglos XI y XII, sería inexplicable, así, sin tener en cuenta todos estos precedentes. Asimismo sería difícil explicar ese vasto movimiento que llamamos «reforma gregoriana» que afectó a la Europa de esos dos mismos siglos, ignorando el papel ejercido por el episcopado y las relaciones de poder establecidas a lo largo del siglo X.

La elección de los obispos estaba en buena medida en manos de los poderes seculares: emperadores y reyes a la cabeza que apenas si respetaban el procedimiento canónico que exigía la libre elección. Que algunas promociones al episcopado fueran escandalosas parece fuera de duda, aunque posiblemente fueran menos de lo que la propaganda papalista presentó en los años siguientes. Después de todo, el propio orden eclesiástico reclamaba con frecuencia la protección de los poderes laicos, desde señores locales a emperadores. J. Paul sostiene que «la piedad personal de los soberanos, con frecuencia profunda, basta para desmentir lo que hay de exagerado y tendencioso» en afirmaciones por lo general demasiado generalizadoras. A su modo y manera, el intervencionismo de los poderes seculares también podía trabajar en beneficio de una regeneración moral de la Iglesia. Otra cuestión es la de las hipotecas consiguientes: limitar la actuación de sus ministros implicándoles en actividades de índole temporal.

5.3. *La paz y tregua de Dios*

Hablar del movimiento de paz y tregua de Dios (*pax et tregua Dei*) induce de nuevo a invocar a Jules Michelet en sus funciones de dra-

maturgo de la historia. Recordando un brote de peste surgido en Limoges en el 997, recrea los sentimientos penitenciales que indujeron a la población en general a hacer un amplio propósito de enmienda y a los dirigentes en particular a cesar en sus actividades bélicas.

El cronista Ademar de Chabannes nos habla del «pacto de paz y justicia» suscrito por el duque de Aquitania y los «grandes» del territorio con ánimo de evitar el derramamiento de sangre. Raúl Glaber, por su parte, dice que, en el milenario de la pasión del Señor, «los obispos y abades empezaron a reunir al conjunto del pueblo en concilios [...] así como a los prelados y príncipes». Lo hicieron delante de «innumerables cajas llenas de reliquias» a fin de «reformular la paz y la institución de la santa fe». De Aquitania —añade este mismo autor— el movimiento se expandió a la zona de Arlés, Lyon y el conjunto de Borgoña.

Textos de esta naturaleza nos dan una imagen de lo que fue en los años finales del siglo X e inicios del XI el movimiento de paz de Dios que se manifestaba en la reunión de grandes asambleas fuera de las ciudades, en las que la ostentación de reliquias tenía un importante papel. El principio ideológico que les servía de fundamento no era nuevo: los reyes habían de asumir, desde el momento de su coronación, la misión de mantener la paz y la justicia. En un testimonio de tiempos del nieto de Carlomagno Carlos el Calvo (857) se encomienda a los *missi dominici* que respeten las inmunidades de la Iglesia y se les ordena la protección de viudas, huérfanos y pobres. El debilitamiento de la autoridad central empujó a los obispos a tomar la iniciativa convocando asambleas en las que incitar a los príncipes locales a hacerse con esta responsabilidad. Es lógico que el movimiento se iniciara en aquellas regiones de Europa donde antes se disolvió el poder real.

Remitámonos a algunos ejemplos.

En Charroux (al sur de Poitiers sobre el Charente) tuvo lugar una asamblea en el 989 en la que se habló de tres clases de violencia reprobables: la de quienes atacaban las iglesias, la de quienes atentaban contra los clérigos sin armas y la de quienes despojaban a los campesinos. En el Puy, hacia el 990, el obispo Gui de Anjou reunió un nuevo concilio en el que se pide entre otras cosas que «ningún hombre irrumpa en las iglesias», que nadie robe el ganado, «que los clérigos no lleven las armas de los seglares; que nadie cause perjuicio a los monjes o acompañantes que viajaren sin armas», «que no se retenga al campesino o a la campesina para obligarle a pagar de nuevo su libertad...». El prelado culminó la asamblea obli-

gando a los caballeros de la región a jurar las decisiones sinodales para que se comprometiesen con su espíritu. En el 997 el obispo de Limoges reunió en un sínodo a los obispos de Aquitania y a diversos magnates a los que impuso un pacto de paz y justicia. En 1000 un concilio reunido en Poitiers al que asistieron obispos, abades y el duque de Poitou proclamó la paz pública por amor de Dios. En 1010 un concilio convocado en Orleáns contó con la presencia del propio rey de Francia Roberto el Piadoso. En 1031 el obispo Jordan de Limoges denuncia a los poderes seculares de su diócesis que «violan santuarios, y afligen a los pobres que han sido confiados a los ministros de la Iglesia». En Bourges entre 1023 y 1038 los obispos claman contra los promotores de turbulencias y oponen frontalmente a *pauperes* y *nobiles*. Junto a estas proclamas se sitúan otras complementarias. Así, el concilio-asamblea de Elna de 1027, a la par que la violencia, condena también el incesto y el repudio. Raúl Glaber señala que aparte de la reforma de la paz, las asambleas que se celebran en torno a 1033 impusieron la abstinencia de vino los jueves y de carne los viernes. En algunos casos, como el que ha recordado G. Duby para 1028 remitiéndose a la crónica de Ademar de Chabannes, hay una relación entre la *Reformatio pacis* y la intervención profiláctica de las reliquias con las que se pretenden conjurar una epidemia.

Hay motivos para dudar de la efectividad de estas admoniciones; sobre todo si tenemos en cuenta que distintas asambleas locales se convocan para recordar que esa «paz de Dios» predicada años atrás ha sido repetidamente transgredida.

Pese a tales limitaciones, a esa *Pax Dei* de problemático cumplimiento se le añadirá la *Tregua Dei* a fin de limitar los días del año en los que se puede ejercer la violencia armada. El precedente puede situarse en juramentos de paz borgoñones en torno a 1023 en los que los beneficios de la paz de Dios se extienden también a los caballeros que durante la cuaresma se despojen voluntariamente de sus armas. Ciertos períodos del año acabaron siendo objeto de tregua: de viernes a domingo, período de cuaresma, determinadas celebraciones litúrgicas, etcétera.

Varios ejemplos pueden ser ilustrativos. En 1027, en un sínodo reunido en el pueblo pirenaico de Tuluges al que asistió el abad Oliva, se decretó la paz y tregua de Dios para el Rosellón; nadie atacaría a su enemigo desde la hora nona del sábado a la hora nona del lunes. La *pax et tregua Dei* la extendería Oliva como obispo de Vic en el territorio de su diócesis. En 1064 el conde de Barcelona Ramón Beren-

guer I asumiría estos principios y los integraría en las *Usualia*, compilaciones jurídicas del territorio. En 1041, a inspiración del abad Odilón de Cluny, los obispos de Provenza proclamaban la tregua de Dios castigando al infractor con ser «excomulgado, maldito y detestado por toda la eternidad, y condenado con Datán, Abirón y Judas».

Los objetivos perseguidos podían parecer modestos, pero era lo más que podía pedirse a una sociedad que de forma demasiado natural era generadora de violencia. Imponer ciertas reglas de conducta so pena de incurrir en pena de excomunión implicaba la amenaza de una suerte de venganza divina. La protección a clérigos y a bienes de la Iglesia se doblaba con otra: la protección a *pauperes id est agricultores* [los pobres, es decir, los agricultores], como se dice en Charroux, o a la *multitudo inermis vulgi*, como se dice en Bourges en el 1038. La paz y tregua podía generar también un movimiento de reivindicación entre las gentes más modestas, como esos campesinos que, atizados imprudentemente por el obispo de Limoges, organizaron milicias de paz prestas al asalto de los castillos de los señores. Quizás se trata de un fenómeno excepcional, pero, como ha destacado J.-P. Poly, mostraba el peso que el campesinado podía llegar a adquirir en las asambleas de paz y tregua.

El movimiento contribuyó, a la postre, a perfilar lo que sería el orden social tripartito: combatientes, eclesiásticos y campesinos. A los primeros, a quienes se supone defensores de las otras dos categorías sociales, se les pide hagan un uso mesurado de la fuerza. Al guerrero se le ofrece, así, una particular forma de ascesis relacionada con su propia condición: los compromisos que contraiga perfilan los de los caballeros del futuro (E. Pognon). Cuando en la asamblea de paz y tregua de Narbona de 1054 se recuerde que «verter la sangre del cristiano es verter la sangre de Cristo» se van echando las bases para que el *miles* [soldado] se vaya convirtiendo en *miles Christi* [soldado de Cristo] que pone su esfuerzo militar al servicio de causas nobles. Si la misión del caballero es combatir, debe hacerlo fuera de los límites de la comunidad cristiana. No en balde, la llamada de Clermont de 1095 del papa Urbano II que puso en marcha la primera cruzada se hace en una asamblea marcada en su origen por la predicación de la paz de Dios.

5.4. Hacia la plena cristianización de Europa

En los años iniciales del siglo X dos acontecimientos marcaron una importante huella en la evolución de la vida religiosa europea: la ya

mencionada fundación del monasterio de Cluny y la conversión al cristianismo de un nutrido grupo de normandos asentados en la zona francesa del Canal de la Mancha. Se iniciaba así la lenta incorporación de los pueblos del norte al edificio del cristianismo.

En el 911 el acuerdo de Saint-Clair-sur-Epte suscrito entre el caudillo Rollón y el rey de Francia Carlos el Simple reconocía al primero la pacífica posesión de las tierras del bajo Sena a cambio de la fidelidad prestada al monarca. La tradición presenta al jefe normando —casado con la princesa franca Gisela— recibiendo las aguas del bautismo unos meses después de la firma del acuerdo. Es más que probable que los sentimientos cristianos de los neófitos estuvieran llenos de lagunas durante muchos años. Por entonces, un obispo de Reims se lamentaba de cómo los bárbaros, una vez bautizados, «seguían con sus costumbres paganas, matando cristianos, asesinando sacerdotes y haciendo sacrificios a sus antiguos ídolos».

Quizás merezcan muy poco crédito algunas anécdotas sobre los sentimientos religiosos de Rollon transmitidas por el limosín Ademar de Chabannes. Este autor presenta al personaje sacrificando cien cautivos cristianos a sus ancestrales divinidades y entregando a la par cien libras de oro a las iglesias del ducado. Más nos hace sospechar un texto normando del mediados del siglo XI —la *Endecha a la muerte de Guillermo Larga Espada*, segundo duque de Normandía— en el que se contradice la versión oficial y se afirma que Rollon murió siendo aún pagano hacia el 927. El obispado de Coutances, asimismo, permaneció vacante durante buena parte de la centuria. El hijo de Rollon sería ya un cristiano de piedad sincera que promovió la reconstrucción del monasterio de Jumièges. Normandía habría de convertirse con los años en uno de los principados feudales mejor organizados de Europa; el orden y la paz del ducado llegarían a ser proverbiales y buena parte de sus instituciones serían exportadas a Inglaterra tras la conquista en 1066. Una buena administración política implica reconocer también unas estructuras eclesiásticas sólidas.

Algún autor ha advertido que la cristianización de los normandos precede en medio siglo a la conversión de alguna importante nación eslava de Centroeuropa (Polonia) y en un siglo aproximadamente a la conversión de los magiares. Al margen de sus indudables sombras, el siglo X es, en este sentido, capital para la evangelización del continente.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Coronación real de Otón I

Después de la muerte del padre de la patria y de los reyes, el muy grande y bueno Enrique, todo el pueblo de los francos y de los sajones eligió como príncipe a su hijo Otón, que antes ya había sido designado por su padre. Se decidió que la elección se decidiría en el palacio de Aquisgrán. El lugar estaba, en efecto, muy próximo a Jülich, así denominado por Julio César, su fundador. Entonces, él llegó y los duques y grandes, reunidos con toda la tropa de la caballería en el deambulatorio, esperaban en la basílica del gran Carlos. Instalaron al nuevo príncipe en el trono que allí se había construido. Dándole sus manos, le prometieron fidelidad y le aseguraron su ayuda contra todos sus enemigos, tal y como se tenía por costumbre. Mientras que los duques y los otros grandes asentían así, el arzobispo, con todo el clero y el pueblo, esperaba más abajo al cortejo del nuevo rey [...] En esta época, el arzobispo de Maguncia se llamaba Hildeberto, de raza franca, de profesión monástica, instruido en el monasterio de Fulda [...] Subiendo entonces al altar y tomando la espada con el tahalí, volvió hacia el rey y dijo: «Recibe esta espada con la cual rechazarás a los enemigos de Cristo, a los bárbaros y los malos cristianos: se te transmite todo el poder sobre el Imperio de los francos por la autoridad divina para la mayor paz entre todos los cristianos». Tomó a continuación el cetro y el anillo y dijo: «Protegido por estas insignias, administrarás a tus súbditos una justicia paternal y, primero entre los ministros de Dios, extenderás tu mano misericordiosa sobre viudas y huérfanos; nunca el óleo de la compasión faltará en tu cabeza, a fin de que en el presente y en el futuro seas coronado por la recompensa eterna». Fue a continuación ungido con el óleo santo y coronado con una diadema de oro por los mismos obispos Hildeberto y Wicfredo.

(Widukindo, *Rerum gestarum saxoniorum* II, I, Kehr, Leipzig, 1904. Recogido por J. Calmette, *Textes et documents d'histoire II. Moyen Âge*, Paris, 1953, pp. 50-51.)

2. Coronación imperial de Otón I

Reinando, mejor, atcrmentando, y por decirlo con mayor exactitud, ejerciendo la tiranía en Italia Berengario [de Ivrea] y Adalberto [su hijo], el sumo pontífice y universal papa Juan [XII] [...] envió a Otón, entonces serenísimo y piadosísimo rey y ahora augusto emperador, como legados de la santa romana Iglesia, al cardenal diácono Juan y al escribano Azón, rogando y suplicando [...] liberara de las fauces de aquéllos a él mismo y a la santa romana Iglesia a él confiada, y le devolviese la salvación y su prístina libertad [...]

El piadosísimo rey, convencido por las lacrimosas lamentaciones de éstos, atento no a los propios intereses, sino a aquellos de Jesucristo, nombró,

contrariamente a la costumbre, rey a su hijo homónimo, todavía niño, lo dejó en Sajonia, y reunidas las tropas marchó rápidamente a Italia. Con celeridad expulsó a Berengario y Adalberto del reino, en tanto se sabe que tuvo compañeros de armas a los santísimos apóstoles Pedro y Pablo. Y así el buen rey, reuniendo cuanto estaba disperso y consolidando cuanto estaba roto, restituyó a cada uno lo suyo y después marchó a Roma para hacer lo mismo.

Allí, acogido con admirable magnificencia y nuevo ceremonial, recibió la unción del Imperio del mismo sumo pontífice y papa universal Juan; y no le restituyó sólo las cosas que le pertenecían, sino que le honró también con grandes presentes de piedras preciosas, oro y plata. Y del papa en persona y de todos los más importantes de la ciudad recibió el juramento sobre el preciosísimo cuerpo de san Pedro, que ellos nunca prestarían ayuda a Berengario y Adalberto. Después de lo cual volvió a Pavia en cuanto le fue posible.

(Luitprando de Cremona, *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris*, en PL, CXXXVI, cols. 898-899. Fragmento recogido y estudiado por S. Claramunt en *Textos comentados de época medieval (siglos V al XII)*, Teide, Barcelona, 1975, pp. 332-335.)

3. Excavación del sepulcro de Carlomagno en Aquisgrán

El emperador [Otón III], deseoso de renovar las costumbres de los romanos, en buena parte caídas ya en desuso, se entregó a diversos gestos que fueron interpretados de muy distinta manera. Se sentaba solo en una mesa hecha en semicírculo y situada por encima de aquellas en las que los demás tomaban asiento.

Como tuviera dudas del lugar en que reposaban los restos del César Carlos, mandó excavar en un lugar en donde sospechaba podrían encontrarse. Una vez hallada la sepultura en el suelo, tomó la cruz que pendía del cuello de Carlos junto con la parte de la vestimenta que no se había corrompido y las depositó con gran veneración.

(Thietmar de Merseburgo, *Chronica*, IV, 29 (47), en *Monumenta Germaniae Historica*, Nova Series IX, p. 184. Recogido en E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, p. 107.)

4. Reinado del Anticristo según Adson de Montier-en-Der

Reunirá en primer lugar a todos los reyes y príncipes y luego, a través de ellos, a todos los pueblos. Irá por todos los lugares que Cristo recorrió y comenzará a destruir lo que el Señor había iluminado. A continuación enviará emisarios por todo el universo. Su predicación y su poder se extenderán de mar a mar, de Oriente a Occidente (Mt 8, 11), de aquilón a septentrión. Hará también numerosos signos, grandes e inauditos milagros. Hará descender fuego del cielo (Ap 13, 13) terrorífico que hará florecer y desecarse sú-

bitamente los árboles. Levantará el mar y lo apaciguará de golpe. Dará a los elementos múltiples formas. Invertirá el curso de las aguas. Convertirá los aires en vientos y tempestades imprevistas, y hará muchas otras cosas que causarán estupefacción. Resucitará incluso a los muertos bajo la mirada de los hombres (Ap 13, 13) para inducir al error incluso a los perfectos, si ello es posible (Mt 24, 24). Cuando presencien tan gran número de signos, incluso los perfectos y los elegidos de Dios dudarán sin saber si se trata o no de Cristo que debe venir, de acuerdo con las Escrituras, al fin del mundo.

Desencadenará entonces por todas partes bajo el cielo la persecución de los cristianos y de todos los elegidos. Atacará, a este fin, a los fieles de tres maneras: por el terror, la corrupción y los milagros. Dará a aquellos que creen en él masas de oro y plata. Pero a aquellos a quienes no pueda corromper con sus dones, los abatirá por el terror. Y a aquellos que no sean vencidos por el terror, se les seducirá con signos y milagros. Quienes no se sometan por estos signos los hará perecer de muerte miserable a la vista de todos bajo crueles torturas (Hch 27, 35) [...]

Todo cristiano fiel que encuentre, o bien renegará de Dios o bien si persiste en la fe (1 Tim 2, 15) morirá por el hierro y el fuego de la hoguera, por las serpientes, por las bestias salvajes o por cualquier otro género de tortura. Esta tribulación tan terrible y terrorífica durará tres años y medio en el mundo entero.

(Adson de Montier-en-Der, *De Ortu et Tempore Antichristi*, Tournhout, 1976. Recogido por C. Carozzi y H. Taviani-Carozzi, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Stock, Paris, 1982, pp. 40-41.)

5. La herejía de Leutardo según Raúl Glaber

Hacia el final del año mil vivía en la Galia, en la aldea de Vertus, en el condado de Châlons, un hombre del pueblo llamado Leutardo quien, como se comprueba por el fin de su historia, bien podría ser un enviado de Satán. Su audaz locura se inició de la manera siguiente. Se encontraba un día solo en el campo ocupado en algún tipo de trabajo. Fatigado, se durmió y le pareció que un gran enjambre de abejas penetraba en su cuerpo por su secreta salida natural, luego le volvía a salir por la boca con un enorme zumbido y le atormentaba con múltiples picaduras. Después de haber sido largamente atormentado por los agujijones, se creyó capacitado para ordenar a los hombres hacer cosas imposibles.

En fin, agotado, retornó a su casa, expulsó de ella a su mujer y pretendió divorciarse de ella según preceptos evangélicos. Luego se encaminó a la iglesia como si fuera a rezar, arrancó la cruz y rompió la imagen del Salvador. A la vista de esto, los presentes se aterrorizaron y creyeron, con razón, que estaba loco. Pero tuvo éxito, ya que los campesinos son de espíritu débil, al persuadirles de las maravillosas revelaciones recibidas de Dios.

Se extendió en numerosos discursos vacíos de utilidad y de verdad en los que se presentaba como un doctor y les hacía olvidar las enseñanzas de los

maestros. Pagar los diezmos, decía, era una idiotez. Y, entre otras herejías, cubriéndose con el manto de las Escrituras, decía que de entre las narraciones de los profetas, unas eran útiles y otras no merecían crédito alguno. Sin embargo, su engañoso renombre de persona de gran sentido y de religiosidad le granjeó en poco tiempo la simpatía de una buena porción del pueblo.

Viendo esto, Jeboino, el muy prudente y viejo obispo de la diócesis a la que pertenecía nuestro hombre, ordenó que le llevaran ante sí y le interrogó sobre su conducta y sus predicaciones. Leutardo intentó disimular su venenosa infamia invocando en su provecho los textos de las Escrituras, a pesar de que nunca las había aprendido. El muy sagaz obispo juzgó que esta defensa no era conveniente, que el caso era tan condenable como vergonzoso, mostró cómo la locura de este hombre había conducido a la herejía y logró que esa gente engañada volviera a la fe católica. Leutardo, vencido y frustrado en sus ambiciones demagógicas, se dio muerte arrojándose a un pozo.

(Raúl Glaber, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. de M. Prou, Paris, 1886, II, 2 V, 1 y II, 7. En G. Duby, *L'an mil*, Julliard, Paris, 1975, pp. 121-122.)

6. Lamentos del obispo Arnulfo de Orleans sobre la situación de la Iglesia

¡Oh, tiempo de calamidades! ¿A qué ciudad acudiremos en busca de amparo ahora que Roma, la reina de las naciones, está despojada de sus fuerzas humanas y divinas? Hemos de confesarlo resueltamente, hemos de decir en voz alta: Roma, después de la caída del Imperio, ha perdido la iglesia de Alejandría, ha perdido la iglesia de Antioquía, y testigos somos de que hoy Europa quiere separarse de Roma, por no hablar de África y de Asia. La iglesia de Constantinopla se ha sustraído a su jurisdicción, la España interior no reconoce sus juicios, estamos todos ante la rebelión de que habla el apóstol, rebelión no sólo de los pueblos sino de las iglesias. Los agentes del papa que vienen a la Galia nos oprimen con todas sus fuerzas. Dijérase que nos gobierna el Anticristo.

(Recogido por A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, Paris/Clermont, 1867, p. 213. Reproducido en H. Focillon, *El año mil*, Alianza, Madrid, 1966, p. 92.)

7. Destrucción de Compostela y muerte de Almanzor

Y así, en el año decimotercero, Almanzor, tomando de nuevo su ejército, penetró por la parte de Galicia que se llama Portugal, destruyendo con saña fortificaciones y ciudades. Y habiendo llegado a las tierras cercanas al mar, destruyó también la ciudad y la iglesia de Santiago, pero, espantado por un rayo, no se atrevió a hollar el lugar donde se creía que estaba el cuerpo del apóstol, aunque se había propuesto profanarlo. Lo que sí hizo, en cambio, fue llevarse con él, como señal de su victoria, las campanas menores, y las utilizó como lámparas en la mezquita de Córdoba. Sin embargo, Almanzor y su ejército, golpeados por el Señor, sufrieron un castigo acorde con el sacrilegio que habían cometido, pues casi todo el ejército que había profana-

do el santo lugar del apóstol fue aniquilado por una peste asquerosa de por sí, esto es, la disentería. Los demás perecieron de forma repentina. Al tener conocimiento de esto el rey Vermudo, envió fuerzas de infantería ligera que sin dificultad pasaron a cuchillo en las montañas a quienes se encontraban sin fuerzas y consumidos por la enfermedad. Y así Almanzor, forzado por la peste, regresó a su tierra. Por su parte, el rey Vermudo, forzado por los acontecimientos, envió una embajada al conde de Castilla García Fernández y al rey de Navarra García el Temblón para que, olvidados de las afrentas, hicieran frente común en los combates a librar en defensa de la fe.

(Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, ed. de J. Fernández Valverde, Alianza, Madrid, 1989, pp. 207-208.)

8. Gerberto instruye a sus alumnos en la retórica

Leyó y comentó los cuatro libros sobre las diferencias tópicas, los dos libros sobre los silogismos categóricos, los tres libros sobre los silogismos hipotéticos, el libro único que está consagrado a las definiciones, así como también el libro único que tiene por objeto las divisiones. Después del estudio de estas obras, deseaba que sus alumnos pasasen a la ciencia de la retórica; pero temía que le fuese imposible elevarse al arte de la oratoria sin el conocimiento de los modos de elocución que no pueden aprenderse más que en los poetas. Así que recurrió a los poetas con los que creía útil familiarizarse. Leyó y comentó los poetas Virgilio, Estacio y Terencio así como los satíricos Juvenal, Persio y Horacio, y el historiador Lucano. Cuando sus alumnos se familiarizaron con estos autores y se instruyeron en su modo de elocución, pasó al estudio de la retórica [...] Después de haberles dado esta enseñanza, les confió a un sofista para ejercitarles en la controversia. Quería que se expresaran con un arte tal que pudiera parecer que hablaban sin la ayuda del arte, lo que es la suprema perfección de un orador.

(P. Richer, *Histoire*, ed. de R. Latouche, Paris, 1937, p. 46. Recogido en P. Riche, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Flammarion, Paris, 1968, p. 100.)

9. La paz y la protección a los pobres en el concilio de Charroux (989)

En el nombre de nuestro Salvador Jesucristo, en las calendas de junio. Siguiendo los decretos sinodales corroborados por nuestros predecesores, yo, Gombaldo, arzobispo de la Aquitania Secunda, y todos los obispos de la provincia, nos hemos reunido en la iglesia desde hace tiempo conocida como Charroux. Los obispos que se juntaron con los clérigos consagrados así como laicos de ambos sexos; todos ellos nos imploraron por la misericordia divina que, en consideración a la gracia celestial —ella nos ayude—, nosotros, que sabemos que el carácter tardío de esta reunión ha hecho pulular entre nosotros hábitos funestos, desarraiguemos lo que es dañoso y plantemos lo que

es útil. Especialmente reunidos en el nombre de Dios, decidimos que se expongan claramente y se manifiesten los cánones siguientes:

A.I. Anatema contra los violadores de iglesias.

Cualquiera que viole una iglesia santa o se lleve cualquier cosa por la fuerza, si no da la pertinente satisfacción, sea anatema.

A.II. Anatema contra los saqueadores de bienes de los pobres.

Cualquiera que robe a campesinos, o a cualquier otro pobre, ovejas, bueyes, asnos, vacas, cabras, machos cabríos o puercos, si no da completa reparación, sea anatema.

A.III. Anatema contra quien cometa actos de brutalidad contra clérigos.

Cualquiera que ataque, capture o golpee a un presbítero, diácono o cualquier otro clérigo que no lleve armas (es decir, escudo, espada, coraza o casco), sino que simplemente transita o permanece en su casa, salvo que la encuesta de su obispo muestre que la víctima ha caído en una falta, que sea considerado sacrilego y, si no da la debida satisfacción, sea considerado extraño en los límites de la santa Iglesia de Dios.

Suscripción de los obispos:

Yo, Gombaldo, arzobispo de Burdeos, suscribe.

Yo, Gilberto, obispo de Poitiers, suscribe.

Yo, Hilario, obispo de Limoges, suscribe.

Yo, Fortario, obispo de Périgueux, suscribe.

Yo, Abbón, obispo de Saintes, suscribe.

Yo, Hugo, obispo de Angulema, suscribe.

(J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIX, Venetia, 1774, cols. 89-90.)

BIBLIOGRAFÍA

- Benito Ruano, E.: *El mito histórico del año mil*, Colegio Universitario de León, 1979.
- Calmette, J.: *Le Reich allemand au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1951.
- Carozzi, C.: *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Duby, G.: *L'an mil*, Julliard, Paris, 1975.
- Focillon, H.: *El año mil*, Alianza, Madrid, 1967.
- Folz, R.: *La naissance du Saint Empire*, Albin Michel, Paris, 1967.
- Landes, R.: *Relics, Apocalypse and deceits of History. Ademar de Chabannes, 989-1034*, CUP, Cambridge, 1995.
- Le Blevec, D.: *L'an mil*, PUF, Paris, 1976.
- Nöel, J-F.: *Le Saint-Empire*, PUF, Paris, 1976.
- Paul, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2 vols., Labor, Barcelona, 1988.
- Pognon, E.: *La vida cotidiana en el año 1000*, Temas de Hoy, Madrid, 1991.

- Poly, J.-P., Vauchez, A. y Dossier, R.: *El despertar de Europa, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Riché, P.: *Gerberto, el papa del año mil*, Nerea, Madrid, 1990.
- VV. AA.: *Il secolo di ferro. Mito e realtà del secolo X* (XXXVIII Settimana di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1990), Spoleto, 1991.
- VV. AA.: *El fin de los tiempos*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Wolf, P.: *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, Paris, 1971.

EL PONTIFICADO, DE LA REFORMA
A LA *PLENITUDO POTESTATIS*

Esther González Crespo

En la alta Edad Media la Iglesia había ejercido una gran influencia en la sociedad occidental, pero nunca pretendió ponerse a la cabeza de ella y, menos, usurpar dicho papel a la monarquía. En ese tiempo, ambos poderes, Iglesia y Estado, se relacionaron tan íntimamente, que fruto de esa colaboración fue la simbiosis reflejada en la misión del rey como jefe del pueblo cristiano. Sin embargo, alrededor del año mil, la situación se modificará y el proceso de feudalización de la sociedad producirá cambios sustanciales, que serán recogidos en los esquemas ideológicos de la época. Uno de los más famosos fue expresado por Adalberón de Laón, hacia 1015, al presentar la estructura de la sociedad cristiana occidental como triple y unitaria, igual que la concepción de la Trinidad, a la que había tomado por modelo. Un solo pueblo, dividido en tres categorías según su cometido o función: los que rezaban, los que combatían y los que trabajaban. Los tres, manteniendo relaciones y servicios de subordinación y, a la vez, desempeñando un papel de ayuda mutua y recíproca. A la cabeza de esta sociedad trifuncional se situaron los clérigos, puesto que su misión era la más alta y noble: conducir a los hombres ante Dios e interceder por ellos. Desde entonces, el estamento eclesiástico adquirió un desarrollo extraordinario y cobró un gran impulso moral y religioso. Desde esa plataforma, el clero fue capaz de definir un nuevo concepto de sacerdocio y de transmitir a Occidente la necesidad de reformar la propia sociedad cristiana.

Con estos cambios, desde mediados del siglo XI, algunos pensadores comprendieron que la Iglesia necesitaba sacudirse la tutela de

emperadores, reyes y señores feudales, que disponían a su antojo de las «cosas sagradas». Para ello era preciso liberar al clero de la sumisión a esas autoridades laicas y, además, volver a definir la posición de los dos grandes poderes: el religioso y el político. Las relaciones entre Pontificado e Imperio y su lucha por la superioridad serían la clave de sustentación para este período histórico que transcurre desde mediados del siglo XI hasta fines del XIII. Una etapa donde aparecía el denominado régimen de cristiandad, es decir, la realización de la civilización cristiana medieval. En ella el papado alcanzó su máximo prestigio al extender su autoridad sobre todo el Occidente europeo e impulsar la renovación espiritual en este período central del Medioevo.

1. REFORMA ECLESIASTICA Y GREGORIANISMO

Para los reformadores, los que ejercían los poderes políticos a cuya cabeza se hallaba el emperador se habían apropiado de los bienes y cargos eclesiásticos y los ofrecían al mejor postor. Razón por la que muchos de los oficios de la Iglesia recaían en gentes no idóneas y sin preparación, que degradaban aún más a un clero en vías de secularización. Modificar esa situación del clero era absolutamente imprescindible para el papado, si se quería alcanzar el triunfo de la reforma. Por ello, el pontificado, una vez recuperado su prestigio, especialmente a raíz del gobierno de León IX, y conseguida su libertad (en 1059, cuando se instituyó la elección del pontífice sólo por los cardenales), comenzó a defender la preeminencia del poder espiritual por encima del temporal. Esta posición del dominio espiritual para dirigir la sociedad cristiana ya estaba plenamente configurada con Gregorio VII. Éste la defendió con una fuerza extraordinaria, llegando a sostener duros enfrentamientos políticos y religiosos que conmocionaron a toda la Europa occidental.

1.1. Los primeros pasos en el siglo XI: León IX y Nicolás II

Con la inesperada muerte de Otón III en 1002, el pontificado volvió a caer de nuevo en poder de las facciones aristocráticas romanas. La rivalidad entre las familias dominantes, tusculanos y crescencios, se desató al tratar de imponer su voluntad en la sede romana. En esa lucha por el poder, otra vez aparecieron los males y abusos del «siglo de hierro», especialmente lo referente al nombramiento de per-

sonas sin preparación e indignas para ocupar el solio papal. Hasta mediados del siglo XI, los monarcas germanos Enrique II, Conrado II e incluso Enrique III, en sus primeros años de reinado, volcados hacia asuntos alemanes, dejaron la problemática de Italia bajo el control de los condes de Tusculum. Pero hacia 1046 Enrique III, en el marco de su preocupación por el aumento de la autoridad real, mostró interés por los asuntos italianos y por resolver la lamentable situación del pontificado en ese momento. Tres hombres, Benedicto IX, Silvestre III y Gregorio VI, se disputaban la cátedra de Pedro. Con energía, y animado por la idea de que la justicia había de ir acompañada de la misericordia, Enrique III se fijó como línea de actuación poner fin a la crisis papal. Para ello, introdujo algunas innovaciones en sus relaciones con Roma. Primero, desempolvó el antiguo derecho, utilizado por Otón I, de tomar parte en la elección del papa. Él haría la designación de la persona y fijaría su posterior elección canónica por el clero y el pueblo romanos. Para justificar jurídicamente esa atribución, en desuso desde Otón III, se hizo intitular *Patricio de los romanos*, pues de hecho existían precedentes de que, bajo dicho patriciado, algunos señores de Roma habían ejercido tal derecho. En segundo lugar, otra modificación fue romper con la tradición de que el designado fuera de origen romano o italiano. Ahora reservaría dicho oficio exclusivamente a eclesiásticos alemanes. Con esas bases, Enrique III tomaba la iniciativa para la reforma de la iglesia romana, eje espiritual de la cristiandad, adjudicándose un papel fundamental en la orientación y dirección de la misma.

El 20 de diciembre de 1046 Enrique reunió en Sutri, próximo a Roma, un sínodo para juzgar a los tres papas contendientes, que fueron depuestos. Tres días más tarde, en otro concilio reunido en Roma, se propuso, a instancias del emperador, como nuevo candidato a Suitgero, obispo de Bamberg. Éste fue elegido y consagrado pontífice esa misma navidad con el nombre de Clemente II. Su primer gesto sería coronar emperadores a Enrique III y a su esposa. Éste, con su actuación, había liberado al papado de los bandos aristocráticos romanos e iniciaba la regeneración del pontificado, primer paso para la reforma. Fue ésta una acción tan beneficiosa, que nadie se opuso a ella. Una intervención imperial tan teocrática tampoco era inusual en la ideología de su tiempo. Es más, se justificó sobradamente al considerar que los monarcas germanos, como fieles cristianos, debían ayudar al buen gobierno de toda la cristiandad.

En la reforma la liberación de la Iglesia era clave, pues se entendía como la victoria contra la esclavitud del pecado. Pecado arraiga-

do en la clerecía y manifestado en la simonía, el nicolaísmo y la investidura laica. Los tres grandes males aquejaban al clero desde tiempos anteriores, tal como nos lo presentan autores como Pedro Damiani en su *Liber gratissimus* y en su *Liber Gomorrhianus* (que ofrece un impresionante cuadro de la decadencia moral, en materia sexual, de grandes sectores del clero) o el cardenal Humberto de Silva Cándida en su obra *Adversus simoniacos*. El nicolaísmo significaba el concubinato de los presbíteros, una práctica que aunque fue considerada inaceptable se venía tolerando, especialmente en los medios rurales. En este tiempo su rechazo se fue imponiendo poco a poco, y pudo ser aprovechado por los reformadores. La simonía, compraventa de bienes espirituales, era un problema mucho más complejo. Muchos clérigos eran conscientes del peligro que representaba, y contribuyeron a la formación de un movimiento antisimoníaco. En cuanto a la investidura laica, era la intervención de los laicos en el nombramiento o designación de cualquier tipo de dignidad eclesiástica.

La reacción contra estas tres lacras fue consecuencia de un proceso de maduración. Había que cambiar las formas de vida de los clérigos, porque a la Iglesia se le planteaba el problema de presentar en el mundo su acción mediante los sacramentos y sus ministros. Los objetivos reformistas estaban definidos y se fueron haciendo presentes en todos los pontífices desde mediados de siglo. Ahora bien, en esta regeneración de la Iglesia no estuvo solo el papado. A favor de la reforma se alinearon distintos sectores de la cristiandad. Ya hemos citado al emperador, pero además también colaboraron el monacato, especialmente Cluny, y otras fuerzas, procedentes incluso del pueblo. El movimiento de la Pataria de Milán, a mediados del siglo XI, desencadenado contra el clero simoníaco, es el ejemplo más conocido.

El nombramiento de pontífices alemanes, por parte del emperador, fue un gran acierto para impulsar la reforma, pues designó a hombres con buena preparación, alta moralidad y bien dispuestos a dignificar los cimientos de la Iglesia. Los primeros cambios comenzarían con ellos, poniéndose en marcha con Bruno de Toul, que tomó el nombre de León IX (1049-1054). De su obra destacamos dos aspectos que abren nuevas expectativas para la vida eclesiástica. Uno, que agrupó en torno a él a un equipo de excelentes colaboradores: Humberto de Moyenmoutier, cardenal de Silva Cándida, Hugo de Rémirmont, también cardenal, Federico de Lorena, más adelante Esteban IX, o Hildebrando, futuro Gregorio VII. Con ellos,

se fue configurando el germen del colegio cardenalicio, que tan importante papel iba a jugar en los destinos de la Iglesia. El segundo aspecto innovador de León IX fue el carácter itinerante que tuvo su pontificado, acorde con las costumbres de los soberanos de su tiempo. Con sus continuos viajes y su atractiva personalidad, lograría impregnar de fuerte autoridad al oficio papal.

Tres importantes tareas acometió León IX: impulsar el camino de la reforma, luchar contra los normandos del sur de Italia y hacer frente a la polémica con la iglesia griega. El primer cometido estuvo enérgicamente dirigido contra la simonía y el nicolaísmo, tal y como el papa había manifestado en concilios locales (Reims, Maguncia, Roma). Ahora se iniciaron investigaciones serias y se impusieron penas y deposiciones que durarían varios decenios. Una lucha que los reformadores vieron como algo más profundo que la erradicación de unos vicios. Para ellos era cuestión de salvaguardar la fe y la vida sacramental, que conducían a la salvación en Jesucristo. Para saldar las diferencias con el patriarca Miguel Cerulario, León IX envió una famosa embajada a Constantinopla en 1054, presidida por el cardenal Humberto. Su desafortunada gestión daría lugar a un nuevo cisma, que supondría la ruptura prácticamente definitiva entre ambas iglesias, la oriental y la occidental. Tampoco León IX tuvo suerte frente a los normandos. Deseoso de recuperar para la iglesia romana la jurisdicción del sur de Italia y de Sicilia, armó un ejército contra ellos, sólo para ser derrotado y hecho prisionero en Cividale. Poco después de su retorno a Roma, murió en 1054.

A León IX le sucedió Víctor II (1055-1057), también designado por Enrique III. La vinculación del nuevo papa a la política imperial no fue obstáculo para que aquél afianzara la posición de la iglesia romana. Con su muerte, y un año antes la del propio emperador, se cerraría la serie de los papas reformistas alemanes. La elección de su sucesor, Esteban IX, se llevaría a cabo con otros presupuestos.

En efecto, el procedimiento utilizado por Enrique III para efectuar los nombramientos papales había sido un acierto, pero no hizo olvidar a los reformadores, ni a los propios papas germanos, que dicha designación no debía dejarse en manos de un laico, aunque éste fuera el mismo emperador. Obtener la libertad de la Iglesia era prioritario y debía comenzarse por la cabeza. De ahí que la muerte de Enrique III en 1056, y la tutoría de su hijo menor, fuera un momento óptimo para que los pontífices se sacudieran la presión imperial y Esteban IX fuera elegido sucesor de Pedro por el clero romano. So-

lamente después se notificaría el nombramiento a la tutora del Imperio, la madre de Enrique IV. En 1059 Nicolás II ocupó la sede romana y en su primer sínodo en Letrán sacó adelante, aparte de nuevas medidas contra los graves males que aquejaban al clero, un importantísimo decreto que regulaba la elección pontificia. Ésta fue reservada al cuerpo de electores constituido por el colegio cardenalicio. Nicolás II tuvo un breve mandato, pero trascendente por su contribución al oficio papal. Con gran habilidad política supo atraerse a los principados normandos del sur de Italia y suscribir con ellos una serie de pactos. Desde entonces se convirtieron en aliados y en firmes defensores de la Santa Sede, y en garantes de la libre elección de los pontífices frente al Imperio. A la muerte de Nicolás II los reformadores eligieron para sucederle a Anselmo de Lucca con el nombre de Alejandro II (1061-1073). Éste, con un gobierno más dilatado que sus antecesores, pudo proseguir la tarea reformadora.

Con la elección pontificia libre del poder imperial se había dado el primer paso para conseguir la ansiada libertad eclesiástica, pero ésta sería estéril si no se lograba extender a todo el clero. Esta obra sería seguida con gran decisión por Gregorio VII.

1.2. Gregorio VII y su enfrentamiento con Enrique IV

Gregorio VII fue elegido primado de Roma el 22 de abril de 1073, contando con una amplia experiencia de gobierno, obtenida en los mandatos de sus predecesores, y con un merecido prestigio como impulsor de la reforma. Tarea a la que se dedicará con prioridad desde su puesto rector. Esta labor reformadora descansaba en la firme convicción cristiana que tenía este monje cluniacense: todo cristiano debía librar el combate de la fe para obtener su libertad frente a la esclavitud del pecado, frente al reino del Maligno. Una lucha en la que los sacerdotes, como servidores, como ministros de Cristo, estaban especialmente llamados para hacer triunfar el reino de Dios en la tierra. Un reino representado por el vicario de Pedro en Roma, el papa, único intérprete de la voluntad divina, a la que todo creyente debía someterse, inclusive la autoridad secular de los príncipes y soberanos. Pero estas ideas, aunque importantes, no fueron lo primordial de su obra. Ésta descansó, más que en su pensamiento, en su forma de actuar: en su gran personalidad, en su fortaleza y energía a la hora de llevar a la práctica sus proyectos.

Para realizar su misión, él mismo, al que más tarde se unirían otros expertos (ante todo Pedro Damián), fue recopilando material

canónico capaz de probar su ideología acerca del papado. Una compilación no sistematizada, pero sí clasificada por materias, 27 capítulos, a los que un breve título servía de recordatorio de su contenido. De esta manera, nacieron los famosos *Dictatus Papae*, publicados en 1075, en los que se fundamentaría el principio básico de su doctrina: la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. Algo que no era novedoso más que en su presentación, puesto que todas las proposiciones procedían de textos anteriores en los que se enunciaban y recogían los derechos de honor y facultades, así como la legislación y jurisdicción primaciales. Los *Dictatus* fueron un cuerpo doctrinal que se presentaba con la simple misión de exponer los derechos tradicionales que habían tenido hasta entonces los pontífices.

Gregorio VII atendió a la reforma desde los primeros sínodos de su pontificado, en los que renovó antiguos decretos contra la simonía y contra el nicolaísmo. Desde luego hubo resistencia, especialmente en Alemania, pero, con firmeza, obligó a los obispos a la defensa del celibato eclesiástico y a que fueran invalidadas las órdenes sacerdotales logradas por medios simoníacos. El siguiente problema, el de las investiduras, sería todavía más difícil, pues supuso el primer gran enfrentamiento entre el Pontificado y el Imperio. Esta lucha iniciada ahora se prolongaría durante siglos, en torno a la cuestión de quién de los dos grandes poderes de la cristiandad debía ejercer la supremacía, ¿el poder espiritual, encarnado en el papa, o el poder temporal representado por el emperador? Hasta el gobierno de Enrique III, la superioridad había correspondido claramente a la potestad secular. Pero con Gregorio VII y sus reivindicaciones de libertad no se podía admitir tal posición, de forma que desde un principio el problema se planteó abiertamente. Es más, Gregorio VII subió a la cátedra de Pedro sin notificar su elección a la corte imperial ni esperar su confirmación por el joven Enrique IV.

En la resolución de este problema estaba la clave de la reforma, y por ello se abordó con decisión y prontitud. Darle salida significaría iniciar el camino para la obtención de la necesaria libertad de la Iglesia. En consecuencia, se prohibió, bajo pena de excomunión, que los clérigos recibieran de manos de laicos la investidura de obispos, abadías o iglesias. Prohibición que pronto se extendió también a los oficios de las iglesias menores, estableciéndose además las bases para el derecho de devolución, auténtica novedad, que fue un magnífico instrumento para afianzar la autoridad eclesiástica. Se ponía de relieve que la investidura laica no sólo afectaba a las altas dig-

nidades y a su entorno, sino también a otros eclesiásticos de menor rango diseminados por la Europa cristiana. La acción pontificia extendía su manto sobre toda la cristiandad, e iniciaba una nueva etapa en donde se implantaría un gobierno centralizado.

Para llevar a la práctica estas propuestas, e iniciar el proceso que pusiera fin a la investidura laica, la simonía o el nicolaísmo, Gregorio VII nombró unos legados permanentes, en cada uno de los viejos países cristianos (sur de Francia, España, Alemania y norte de Italia), que realizaron una gran labor mediante la convocatoria de concilios provinciales. Dichas asambleas sancionarían la política reformista de Roma a través de imposiciones de penas de excomunión, suspensiones o deposiciones a los culpables. Fueron unos años de rigor, pero necesarios para la reafirmación del primado romano, según la concepción personalista de este pontífice. Por otro lado, a esto también contribuyó la labor política que realizó ante un buen número de países jóvenes de la cristiandad occidental a los que protegió: Dinamarca, Polonia, Bohemia, Croacia o Hungría.

De los tres grandes males que desprestigiaban a la Iglesia, el de las investiduras fue, en ese tiempo, central por las consecuencias que del mismo se derivaron para los dos contendientes. Esta reforma era ante todo de tipo moral. Consistía en cambiar la vida de los clérigos para que pudieran cumplir el ideal cristiano y servir de ejemplo a los simples fieles. Pero esta reforma era imposible sin una previa renovación de la organización eclesiástica que la hiciera independiente del poder laico. Por eso, la reforma se centró en lograr que la autoridad del pontífice fuera reconocida y aceptada como absoluta y suprema; que la Iglesia, libre de injerencias, fuera regida monárquicamente por el papa. El enfrentamiento con el soberano alemán fue inevitable y desembocó en el gran conflicto que conocemos como *la lucha de las investiduras*.

El papa comenzó su actuación en el sínodo cuaresmal romano de 1075, donde se aprobó por decreto que ningún clérigo, bajo pena de excomunión, pudiera recibir una iglesia de manos de un laico. Por parte del poder imperial, renunciar a esto significaba recortar enormemente su poder y perder el control de los amplísimos territorios gobernados directamente por obispos y abades. Enrique IV hizo caso omiso de los deseos de reforma, y nombró titulares para el arzobispado de Milán y los obispados de Fermo y Espoleto, violando los derechos metropolitanos de Roma. Cuando el papa protestó, reunió en Worms un sínodo que depuso a Gregorio VII. Éste en rápida contestación desposeyó del gobierno del Imperio a Enrique, dispen-

só a todos sus vasallos del juramento de fidelidad que le debían, y excomulgó al emperador. La pena se hacía extensiva a todos aquellos obispos que le secundasen. El castigo fue muy efectivo, porque Enrique IV, viendo que peligraba su trono, y presionado por los príncipes alemanes, acudió al castillo de Canossa en el invierno de 1077 a implorar el perdón del papa. Gregorio VII tardó tres días en recibir al ilustre penitente y levantar su excomunión. Para el papa, este episodio no fue un pulso político o jurídico, sino una cuestión espiritual y religiosa, ya que, como sacerdote, administraba la penitencia para castigar el pecado público del emperador, esperando que se produjera el arrepentimiento. El gesto no sirvió de nada. Tres años después (sínodo de marzo de 1080), y ante la actitud insumisa de Enrique, el pontífice le volvió a excomulgar y deponer. Esta vez, la respuesta del emperador no fue la humillación: al contrario, apoyado por la mayoría de obispos alemanes y lombardos, eligió antipapa a Guiberto de Rávena (Clemente III) y, a continuación, asedió la ciudad eterna. Tiempo después entró en la capital, donde fue coronado por su protegido. Gregorio VII, refugiado en el castillo de Santángelo, fue rescatado por las tropas normandas de Roberto Guiscardo y pudo retirarse a Salerno, donde murió el 25 de mayo de 1085.

En apariencia, Enrique IV había triunfado, pero su victoria fue demasiado efímera. En cambio, Gregorio VII dejó un legado trascendental. Con él, el papado tomó conciencia de su propia identidad y reivindicó un papel rector. Dentro de una visión jerárquica, la Iglesia formuló dos aspiraciones largamente acariciadas: ser independiente en sus propios asuntos (*libertas Ecclesiae*) y ser la fuerza moral de la sociedad. Para alcanzar esas metas, Gregorio VII no tenía otro camino que emprender una reforma para fortalecer su autoridad. Acometió esa empresa con riesgo y valentía, creyendo en la misión a la que era llamado por la fe en Jesucristo. Sus últimas palabras así lo atestiguan, al proclamar un verso del salmo 44 que ponía en boca del más hermoso de los hijos de Adán (del Mesías): «[...] tú amas la justicia y odias la impiedad». Un salmo que canta precisamente las bodas del Mesías con su Iglesia, siempre que ésta rompa sus vínculos con el mal.

1.3. *Los sucesores de Gregorio VII hasta el concordato de Worms. El I concilio de Letrán*

A la muerte de Gregorio VII se produjo un momentáneo desconcierto en el partido reformador, pero pronto la trayectoria de este gran

dirigente, que había calado hondo en su seno, infundiría renovado entusiasmo en el ánimo de sus sucesores. El primero de ellos fue Desiderio de Montecassino, que, tras superar dudas y dificultades, aceptó la sucesión el 24 de enero de 1086 con el nombre de Víctor III. Como su pontificado apenas duró unos meses, los electores designaron a Odón de Châtillon, obispo de Ostia. El nuevo papa electo, que gobernó la Iglesia como Urbano II, proseguiría la reforma bajo la inspiración de los ideales gregorianos. Obraría con mayor habilidad política, poniendo énfasis en la discreción y la flexibilidad, sin perder por ello de vista la lucha contra los tres grandes males que aquejaban a la Iglesia. A dichos afanes contribuiría con el gran ascendiente espiritual que supo despertar en toda la cristiandad, como gran impulsor de la primera cruzada, en el concilio de Clermont (1095).

Paralelamente a la génesis de las cruzadas, Urbano II no olvidó la reforma. Su contribución a ella puede centrarse en dos concilios: el de Piacenza, reunido en la primavera de 1095, donde se declararon invalidadas todas las ordenaciones simoníacas, y el anteriormente mencionado de Clermont, convocado en otoño de ese mismo año, que volvió a ratificar los decretos de Gregorio VII y prohibió el vínculo de vasallaje que obispos y clérigos pudieran hacer con reyes y otras personalidades seculares. A este respecto, en el año 1099, en su último sínodo en Roma, dio un paso más al matizar que la excomunión, en caso de investidura laica, además de afectar al investiente y al investido, recaería asimismo en el obispo que participase como oficiante en ella. Por otro lado, también se mostró leal seguidor del papa Gregorio, al insistir y proseguir con el sistema de legados pontificios, que tanto ayudarían a reforzar la autoridad de la Iglesia.

Esta labor de Urbano II no se hizo con facilidad, ya que los primeros años de su pontificado estuvieron muy mediatizados por el poder imperial. Enrique IV, que gobernó dos décadas más que su antiguo oponente, Gregorio VII, obtuvo algunos éxitos parciales. Éstos fueron logrados en medio de continuas adversidades políticas, derivadas tanto de su vinculación al antipapa Clemente III como de las protestas de súbditos alemanes o la hostilidad de ciudades italianas. Es más, al final del gobierno del papa Urbano su política aperturista consiguió atraerse a la reforma a algunos obispos alemanes. Urbano II morirá en 1099, dejando un buen legado y pudiendo celebrar la toma de Jerusalén por los cruzados como un resonante triunfo de toda la cristiandad.

Su sucesor fue Pascual II (1099-1118), que de forma clara y decidida proseguiría la obra de sus antecesores. Menos preparado política e intelectualmente que ellos, se mostró más sencillo pero a la vez más rígido. A causa de ello, el problema de la investidura se radicalizará y se hará más urgente la búsqueda de una solución. A favor tendrá la posición más moderada de Enrique V (ascendido al trono alemán en 1125), que se mostró, en un principio, más dispuesto a colaborar con Roma. En efecto, ambos mandatarios llegaron a firmar el concordato de Sutri de 1111, en el que el emperador aceptaría no intervenir en los nombramientos eclesiásticos a cambio de que éstos renunciaran a su vez a los beneficios y demás regalías feudales. La propuesta escandalizó al episcopado alemán, y no pudo llevarse a la práctica por la fuerza con que defendieron sus viejos intereses. En el sínodo romano de 1116 Pascual II volvió a renovar lo acordado, pero ahora también se le opuso el emperador, que, emulando a su padre, nombró al arzobispo Burdino de Braga como antipapa Gregorio VIII. Tras un paréntesis, el problema de la investidura laica entró en vía de solución con un nuevo papa, Calixto II (1119-1124), que ocupó la sede de Pedro después del efímero pontificado de Gelasio II. El papa Calixto, universalmente reconocido, con amplitud de miras, energía y celo reformador, negociaría con Enrique V el concordato de Worms o «Pacto Calixtino», firmado el 23 de septiembre de 1122. En este acuerdo predominó el criterio de un nuevo grupo de canonistas reformadores, entre los que sobresale Ivo de Chartres. A ellos se debe la solución de compromiso y el desglose de la investidura en espiritual y temporal. Es decir, se reconocía en el obispo una doble naturaleza, la de eclesiástico y la de señor feudal. La primera investidura, exclusivamente eclesiástica, se sancionaría por el metropolitano, que conferiría al nuevo prelado sus poderes espirituales, entregándole el anillo y el báculo. Al rey le correspondería la entrega de los bienes territoriales y regalías que la sede tenía, por medio de la investidura laica, contrayendo el obispo la obligación de fidelidad feudal correspondiente como cualquier otro vasallo. El concilio, celebrado en la basílica de San Juan de Letrán al año siguiente, sancionó dichos acuerdos. Ahora bien, aunque la teoría no dejaba lugar a dudas, en la práctica el emperador y la nobleza, sobre todo en Alemania, continuaron influyendo en las elecciones, ya que se reservaban un derecho arbitral en situaciones dudosas. En este sentido, la Iglesia no culminó totalmente sus aspiraciones, pero las contrarrestó con la promoción de solemnes y grandes concilios, que serían un gran soporte para afianzar su auto-

ridad. El gran número de asistentes a este primer concilio lateranense determinó que fuera considerado universal y que inaugurara la fase de los concilios ecuménicos occidentales, orientados a definir y matizar las verdades de la fe y a promulgar normas de gobierno para el conjunto de la cristiandad.

1.4. *Otros frentes de la reforma: las monarquías feudales.* *El II concilio de Letrán y el Decreto de Graciano*

El concordato de Worms representó para la cristiandad el inicio de una fase estable, donde el Papado y el Imperio pudieron colaborar, al igual que el resto de los países cristianos. En general, en la Europa occidental, después de la lucha de las investiduras, se llegó a una clarificación y unificación de criterios. Algo que fue muy importante para el establecimiento de las relaciones de poder y para la recuperación de posiciones de los monarcas.

En este siglo XII, en efecto, Inglaterra se afirmó como monarquía bajo los Plantagenet, y Francia fue realizando la integración de distintos territorios feudales bajo el dominio directo del linaje Capeto reinante. En Alemania el carácter electivo del emperador frustró la consolidación de una dinastía; lo cual no fue contrario a que el poder imperial buscara apoyos en territorio italiano, y el control del mayor número de vasallos repartidos por todo el Imperio. En el sur de Italia se fortaleció la monarquía normanda de los Hauteville. En el centro el Papado organizó su Estado en torno al Patrimonio de San Pedro. En el norte el movimiento de las ciudades haría fracasar la política de hegemonía imperial. El Papado aspiró a colaborar amistosamente con Francia, Inglaterra, los reinos hispano-cristianos y el propio Imperio. No obstante esos buenos propósitos, hubo obstáculos que tuvieron que superarse. A la muerte de Calixto II, el nombramiento del nuevo pontífice se complicó con la elección de Celestino II, que tuvo que renunciar a favor de Honorio II. Por su parte en Alemania tampoco la designación del heredero de Enrique V, Lotario III, estuvo exenta de problemas. De éstos, el más grave, sin duda, fue el cisma de 1130-1138, que surgió a raíz de la muerte de Honorio II.

En Roma, como resultado de las intrigas de la nobleza urbana, abanderada por dos familias rivales, los Frangipani y los Pierleoni, fueron proclamados dos candidatos, de forma prácticamente simultánea, con los nombres de Inocencio II y Anacleto II. Como ambos tenían apoyos y cualidades suficientes, demostradas en los servicios

prestados en pontificados anteriores, y como ninguno de los dos logró imponerse, ambos emprendieron una lucha en busca de partidarios. Los diferentes reinos occidentales se dividieron, y mientras que Roma y el reino normando avalaron a Anacleto II, el resto de las fuerzas políticas europeas defendieron a su rival.

El papa Anacleto tenía una personalidad brillante y atractiva, y sin embargo Inocencio II supo atraer a su causa a los cistercienses, dirigidos por el gran san Bernardo. Asimismo, logró el apoyo del concilio de Reims de 1131 y, muy importante, la ayuda militar de Alemania. Aun así, sólo la muerte de Anacleto puso fin al cisma y pudo reconocerse la titularidad de Inocencio II. La primera actuación de éste fue la convocatoria de un nuevo concilio general, a celebrar en Roma en la basílica lateranense en abril de 1139.

A esta asamblea asistieron un número crecido de obispos, abades y preladados capitulares. En el discurso de apertura, Inocencio II sentaba cátedra sobre la unidad de la Iglesia, rechazaba la legitimidad de su oponente y se vinculaba al programa de reforma de los últimos tiempos. El II concilio de Letrán reiteró la condena de la investidura de los laicos, así como las actuaciones simoníacas y nicolaítas. Inocencio II, mediante este concilio que se ha denominado como «epílogo de la era gregoriana», dejaba claro su papel de rector de la cristiandad, y lo escenificaba solemnemente. Era el triunfo de la verdad y la libertad, que la Iglesia tanto había perseguido.

En esta fase de lucha del pontificado frente al poder temporal, los papas tenderán a justificar su posición merced al desarrollo de un derecho canónico como medio para definir, fijar y extender su poder absoluto y universal.

Ya Gregorio VII, consciente del valor del derecho eclesiástico, fue un gran impulsor de las colecciones canónicas, que puso al servicio de la ideología papal. Especialmente por medio de Pedro Damianián, se reunieron los principales textos donde se cimentaba la autoridad del pontífice (decretos). Gracias a esta labor de recopilación, surgieron varias colecciones canónicas, que conocemos como gregorianas: la *Collectio 74 titulorum* (1074), la *Collectio* de Anselmo de Lucca (1086), el *Liber de vita christiana* de Bonizón de Sutri (1095), la *Collectio Canonum* del cardenal Deusdedit (1099), el *Polycarpus* del cardenal Gregorio (1113), que dedicó al arzobispo de Santiago de Compostela Diego Gelmírez, o la *Tripartita*, el *Decretum* y la *Panormia* del gran teólogo y canonista Ivo de Chartres (1116). A ellos se añadiría el gran *Decreto* de Graciano (1140).

Graciano, monje camaldulense, profesor en Bolonia, en su colección titulada *Concordia discordantium canonum*, recopiló una gran masa de materiales de derecho canónico, a los que dio una cierta unidad y, mucho más importante, a los que añadió sus comentarios. En estos comentarios, conocidos como *dicta*, utilizó el método dialéctico, cotejando y eliminando todas las contradicciones que aparecían en dichas disposiciones. Para este autor sólo la iglesia de Roma tenía autoridad para dar valor universal a los cánones: la reforma gregoriana había triunfado. Su obra de síntesis, de un éxito extraordinario, tuvo como continuadores a afamados decretistas o canonistas como Paucapalea, Rolando de Bandinelli, Rufino, Simón de Bisignano, Juan de Faenza, Huguccio de Pisa... El *Decretum Gratiani*, con el tiempo, junto a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, se convertiría en el texto por antonomasia de las cátedras universitarias posteriores. Desde luego, fue una obra con grandes ventajas, principalmente porque contenía ordenado lo esencial de las muchas colecciones anteriores y también porque establecía lo que era seguro, sin olvidar las posibilidades de numerosas cuestiones todavía abiertas.

Desde Graciano, los pontífices romanos no cesarán de publicar nuevas decretales para regular las relaciones que van surgiendo entre Roma y el resto de la cristiandad. A partir de esta fase, el derecho pontificio, *Ius novum* —al que el propio Graciano señala dos fuentes legales: los cánones conciliares y las decretales pontificias—, pasará a ser el vehículo más utilizado por los papas para extender su poder supremo y universal. De ahí su notable desarrollo y su extraordinaria importancia como instrumento de gobierno de la *ecclesia*. El papa poseía el poder legislativo y se situaba por encima de la propia Iglesia en su sentido de comunidad de fieles. Era una concepción del derecho hacia abajo, descendente, igual que descendente era el poder. De ahí que el derecho pontificio tuviera una gran efectividad en toda la cristiandad.

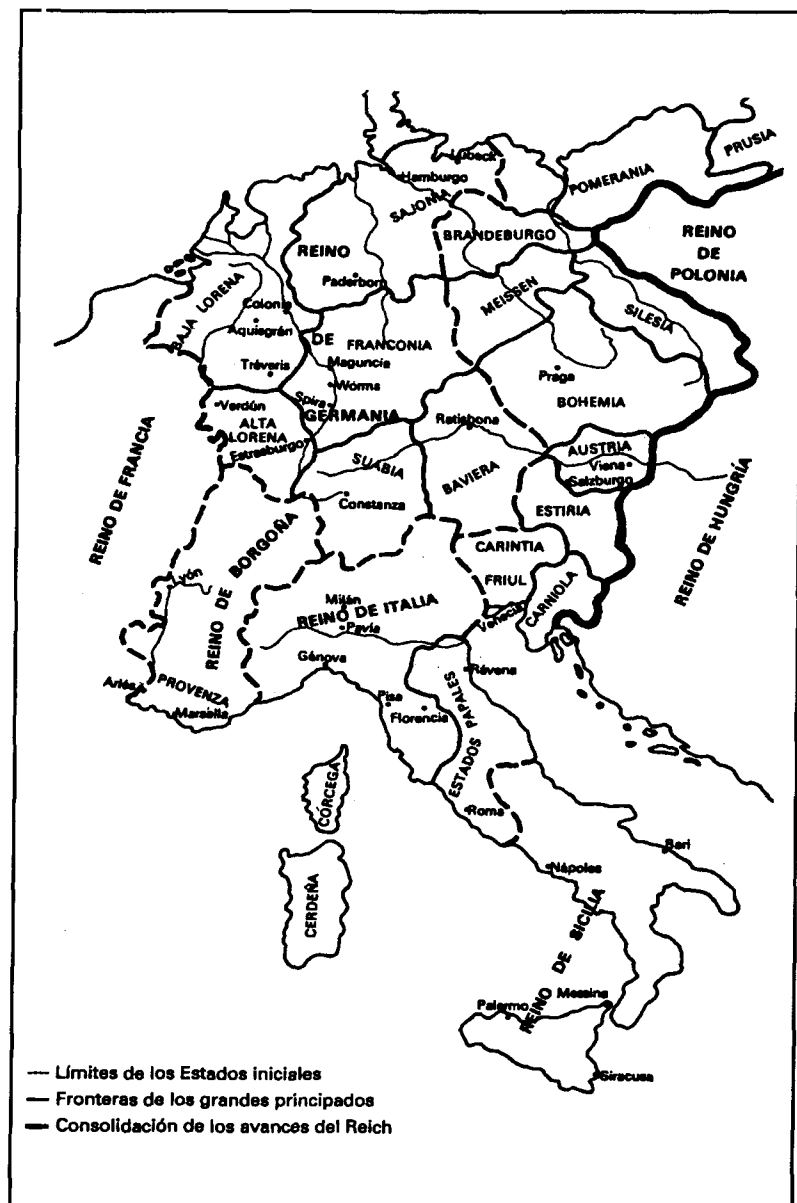
Ahora bien, las dificultades no desaparecieron y el nuevo pontífice Eugenio III tuvo que combatir frente a diversas fuerzas para ejercer el gobierno sobre la Iglesia. Su muerte en 1153, muy próxima a la de su maestro Bernardo de Claraval, marcaría todo un cambio generacional. A partir de él, se abriría una nueva etapa en la lucha de la iglesia romana en defensa de su libertad y de sus intereses.

2. ROMA Y LA PUGNA DE LOS PODERES UNIVERSALES

La cristiandad europea (ya lo hemos apuntado), además de estar integrada por el Pontificado y el Imperio, estaba constituida por diversos reinos. Todos formaban una teórica unidad, presidida por dos autoridades: el papa, representante del poder espiritual, y el emperador, que ejercía el poder temporal. En principio, se aceptaba este sistema, pero no había un total acuerdo a la hora de dilucidar la superioridad y las relaciones entre los dos poderes. Los partidarios del pontífice defendían su autoridad basándose en la máxima dignidad del poder espiritual. Una postura que firme y contundentemente habían sustentado los reformadores gregorianos. El poder para ellos rebasaba lo puramente religioso y se extendía al ámbito temporal. Al papa le correspondía la *plenitudo potestatis*, puesto que él ostentaba los dos poderes. Es la conocida imagen de las dos espadas: *spiritualis scilicet gladius et materialis*. En palabras de san Bernardo, las dos espadas habían sido entregadas por Dios a Pedro, como primado de la Iglesia, pero ésta habría cedido la espada temporal a los reyes para que la usasen según las directrices eclesiásticas. Por tanto, el pontífice ejercía directamente el poder espiritual y temporal, por medio de los reyes. Por su parte, los defensores de la supremacía imperial insistían en que su poder era autónomo, que lo había recibido directamente de Dios para regir a la cristiandad, y que el pontífice debía dedicarse exclusivamente a las funciones espirituales. Estas dos posiciones contrapuestas se encarnaron, andando el tiempo, en dos partidos: el de los güelfos, defensores de la supremacía papal, y el de los gibelinos, valedores de la superioridad imperial. Ambos bandos serían los protagonistas de duros enfrentamientos en sucesivas etapas.

2.1. Federico Barbarroja y Alejandro III: conflicto y solución en el Lateranense III

En el siglo XII, de la misma forma que la potestad pontificia estuvo influida por el desarrollo del derecho canónico, la potestad imperial lo estuvo análogamente por el renacimiento del derecho romano. Corrientes intelectuales y de pensamiento que favorecieron, sin duda alguna, al gran emperador alemán Federico I. Este monarca, del linaje de los Hohenstaufen (1152-1190), fue elegido rey de Alemania en la dieta de Fráncfort. Desde el inicio de su reinado tomó la decisión de usar el título de emperador para demostrar su independencia del papa y, para fortalecer su Imperio, se impuso como



El Sacro Imperio en la Edad Media.

Fuente: E. Mitre, *Historia de la Edad Media en Occidente*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 269.

modelos a sus más brillantes antecesores: Carlomagno y Otón I. Conocido como Barbarroja por el color de su pelo, intentó gobernar con autoridad absoluta, incluyendo a la iglesia alemana en la medida en que las directrices de los acuerdos del concordato de Worms lo permitieran. En este sentido, los papas de sus primeros años de gobierno, Anastasio IV, débil y anciano, y Adriano IV (1154-1159), celoso guardián de los derechos de la Iglesia, pero prudente y habilidoso, lograron no enfrentarse abiertamente a la voluntad imperial. Este último le coronó solemnemente como emperador en Roma. Sin embargo, esa inmejorable relación con el pontífice acabaría en poco tiempo. A su regreso a Alemania, sus consejeros perfilarán y desarrollarán la concepción imperial desde la que ejercerá su poder, y el choque con el pontificado será irremediable.

La idea principal de la doctrina imperial de Federico se basaba en que su poder tenía como origen histórico el de los emperadores romanos. Él se sumaba a ellos como sucesor, convencido de que su misión era restaurar el Imperio romano. Estas ideas están expuestas con mucha claridad por Otón de Freising, tío de Federico I, en su obra *Cronica sive Historia de duabus civitatibus*. Para este monje cisterciense, efectivamente, el último Imperio había sido el romano. Dentro de ese Imperio romano, el poder había pasado de los griegos a los francos con Carlomagno y de los francos a los alemanes con Otón I. En suma, la tesis del obispo de Freising era que el Imperio germánico era continuación del romano. Un *Sacrum Imperium* que se contraponía a la *Sancta Ecclesia*. Un Imperio sagrado, obra de Dios, del que recibía directamente el poder, libre de la dependencia papal. Por eso Federico, desde su coronación como rey alemán en Aquisgrán en 1152, se intituló emperador sin necesidad de esperar a que lo hiciera el papa en Roma, en el año 1155. A este respecto, son significativos dos gestos, muy elaborados, para resaltar este rasgo sagrado del Imperio. El primero, convertir a los tres magos que adoraron al niño Jesús en Belén en tres reyes, de forma que la realeza fuera la primera institución que adoró a Jesucristo. El segundo, años más tarde, canonizar a Carlomagno por mediación del antipapa Pascual III y favorecer su culto en Aquisgrán. Este sagrado Imperio universal afirmaba que el emperador era el *dominus mundi*. El enfrentamiento con el papa no tardaría en producirse.

En octubre de 1157, en la dieta de Besançon, el legado pontificio Rolando Bandinelli (futuro Alejandro III), según el canciller imperial Rainaldo de Dassel, manifestó que Federico I había sido coronado como *beneficium* de la Iglesia. Lo que se traducía como que el

papa era el señor y Federico su vasallo. Ante esta interpretación, los alemanes arremetieron contra los legados pontificios y, cuando se calmaron los ánimos, se pudo proclamar que el Imperio no era un beneficio que otorgaba el papa, sino que la corona imperial venía directamente de Dios por medio de la elección de los príncipes. Esta radicalidad se acentuó en la dieta de Roncaglia (1158), en la que Federico impuso serias limitaciones a los privilegios de las ciudades del norte de Italia.

A la muerte de Adriano IV la mayoría de los electores del colegio cardenalicio eligieron al afamado canonista y adversario del emperador, Bandinelli, que tomó el nombre de Alejandro III (1159-1181). Sin embargo un sector minoritario, proclive al bando imperial, eligió como sucesor a Víctor IV, primero de los antipapas de esta etapa tan confusa. Se iniciaba un nuevo cisma que duró casi dos décadas, durante el cual Alejandro III fue apoyado por todas las monarquías occidentales, por algunas órdenes religiosas y hasta por algunos obispados alemanes.

El conflicto entre Alejandro III y Federico Barbarroja se iba a dilucidar mediante una lucha armada. En la primera fase el emperador llevó la mejor parte: en 1162 la rebelde Milán fue destruida y en 1167 Federico tomaba Roma, que hubo de evacuar ante una grave epidemia. Las ciudades del norte de Italia reaccionaron y se unieron formando la Liga Lombarda, bendecida por Alejandro III. Federico fue derrotado en Legnano (1176) y tuvo que ir a Venecia a pedir clemencia al estilo de Canossa. Lo hizo en el atrio de la iglesia de San Marcos, arrodillándose a los pies del pontífice. A continuación, se firmaron los tratados de paz acordados en Anagni y Venecia (1177). El cisma había terminado. El emperador reconoció la independencia de los Estados papales y acordó una tregua con la Liga Lombarda. El papa había triunfado y pudo regresar a Roma, donde comenzó a desarrollar una fecunda actividad pastoral. Fruto de su celo, así como de los acuerdos anteriores, fue la convocatoria del III concilio de Letrán, cuya apertura se realizó el 5 de marzo de 1179.

A este nuevo concilio ecuménico acudieron un buen número de asistentes, formándose una poderosa asamblea muy representativa de la Iglesia del momento. La iglesia bizantina envió un representante como observador, e inclusive de Lyon acudió un grupo de valdenses. Fruto de las sesiones de trabajo fueron 27 cánones. En ellos se recogieron contenidos, valoraciones y actuaciones del pontificado, que fueron ratificados por la asamblea ecuménica. El primer canon

reguló la elección del papa. Después de las amargas experiencias, se exigió para la validez del nombramiento una mayoría de dos tercios. También se condenó la simonía y el nicolaísmo, se prohibió la usura y el comercio con infieles, se reguló la edad para acceder al presbiterado y episcopado, se rechazaron los torneos, se apoyó el cuidado de los enfermos de lepra... El canon 27, el último, se ocupó de la herejía y del combate armado contra los herejes. En cambio, sólo indirectamente se hizo mención expresa de las cruzadas, a pesar de la presencia de algunas dignidades eclesiásticas de Tierra Santa.

Precisamente, en 1187, la caída de Jerusalén movería la formación de una nueva expedición, la tercera cruzada. Federico I, considerándose el brazo armado de la cristiandad, y a pesar de su avanzada edad, se creyó obligado a participar en ella y, de camino hacia Tierra Santa, murió ahogado al cruzar el río Saleph, en la región de Cilicia en Asia Menor. Con su muerte desaparecía el último gran intento de la idea imperial universal. Su hijo Enrique VI, casado con Constanza de Sicilia, culminó uno de sus planes, al unir al Imperio el reino normando de Nápoles y Sicilia. El panorama para el Pontificado se complicaba por el control del Imperio desde el norte de Europa hasta el sur de Italia. Este emperador, con una visión todavía más grandiosa y espectacular que su antecesor, proyectó una nueva y ambiciosa empresa militar contra el islam. Sus planes se vieron cercenados por su temprana muerte. Le sucedería un niño de tres años, el futuro Federico II, que sería tutelado por el gran Inocencio III.

2.2. Inocencio III y el IV concilio de Letrán

Con Inocencio III (1198-1216), el pontificado alcanzó la *plenitudo potestatis*. La teoría elaborada por Gregorio VII, y configurada después paso a paso por sus sucesores, fue llevada a la práctica por este papa, que llegó a convertirse en líder de la cristiandad occidental y a encarnar el triunfo de la teocracia pontificia. Hijo del conde Trasimundo de Segni, Lotario había nacido en Gavignano, próximo a Anagni, en 1160 o 1161. Destinado a la carrera eclesiástica, comenzó su primera educación en el monasterio de San Andrés, en Roma, donde se había instalado su familia. Después se trasladó a París para estudiar filosofía y teología bajo la dirección de Pedro de Corbeil y al calor de la obra de Pedro Lombardo. En 1187, abandonando Francia, marchó a Bolonia para proseguir su formación en derecho canónico al lado del gran decretista Huguccio de Pisa. Dos años más

tarde, su tío el papa Lucio III lo llamó a formar parte del colegio cardenalicio para trabajar en la curia pontificia. En este tiempo escribió una serie de obras sobre temas referentes a la moral, al dogma, al derecho... El escrito más conocido fue *De contemptu mundi*, que trata de las miserias físicas y morales de la condición humana. Otras obras fueron *Mysteriorum evangelicae legis et sacramenti eucharistiae libri sex*, interpretando de forma alegórica y mística la liturgia romana, y *De quadripartita specie nuptiarum*. Ambas, de escaso valor teológico, serían retocadas siendo ya papa. Su dedicación como cardenal diácono en la curia debió de ser muy destacada, pues, a pesar de ser el más joven de los candidatos para sustituir al pontífice Celestino III, rápidamente se perfiló como el más firme aspirante. De hecho, el mismo día de la muerte de su antecesor, el 8 de enero de 1196, obtuvo la mayoría de los votos de los electores en primera vuelta y, en segunda, la totalidad. Sin embargo, y como imagen simbólica del sentido que iba a presidir su pontificado, no se consagró y coronó hasta el día 22 de febrero, festividad de la Cátedra de san Pedro. En esto también se manifestó continuador directo del papa Gregorio VII, que asimismo retrasó su coronación dos meses para que coincidiera con el día de la fiesta de San Pedro y San Pablo.

Con una excelente formación en teología, un profundo conocimiento del derecho canónico, un agudo sentido político, con don de gentes y un carácter firme pero flexible, y con una edad que contrastaba grandemente con sus inmediatos antecesores, Inocencio III, convencido de la misión divina que debía realizar, afirmó la plenitud del poder del papado sobre el emperador y los demás monarcas. Como poseedor de la plena potestad y máximo representante de la cristiandad, defendió la ideología de cruzada no sólo frente a los musulmanes, también frente a cismáticos y herejes. Contra el islam predicó la célebre cuarta cruzada que, en vez de combatir al enemigo de la fe, sometió al Imperio bizantino. Sin embargo, intentando rectificar tan penosa actuación, por un lado promovería la operación cristiana para detener al poderío almohade, que sería derrotado en Las Navas de Tolosa (1212). Por otro, en el IV concilio de Letrán, poco antes de su muerte, Inocencio III impulsaría la quinta cruzada. La campaña de este nuevo movimiento cruzadista, con cierto éxito inicial, concluyó con un nuevo fracaso. Los coetáneos culparon de ello a la excesiva intervención de los legados pontificios. Desde entonces, los papas fueron perdiendo interés y protagonismo por estas empresas. Contra los herejes cátaros del sur de Fran-

cia, Inocencio III, una vez rota la vía del diálogo, promoverá una acción represiva desde 1209, que se manifestaría con el tiempo sangrienta y brutal. Costosas operaciones militares tendrían como resultado la pérdida de sus feudos por parte del vizconde de Carcasona y del conde de Toulouse, acusados de protectores de herejes. Ambos patrimonios pasarían a manos de Simón de Monfort, verdadero jefe de esta cruzada, que fue el que más se benefició de esta empresa, de forma que sus ambiciones políticas hicieron palidecer la finalidad religiosa de la operación. La herejía no se erradicó, sino que siguió manteniendo importantes apoyos hasta muy entrado el siglo.

Al tiempo que se convocaba a la cristiandad occidental para una nueva cruzada, la Iglesia fue invitada a congregarse en Roma para tomar parte en un nuevo concilio general. Inocencio III proyectaba esta asamblea como resumen de su labor de gobierno y de su actividad reformadora. Una síntesis de su forma de «hacer iglesia» que se pudiera plasmar en una obra legislativa con proyección de futuro.

La carta de convocatoria, del 19 de abril de 1213, *Vineam Domini Sabaoth*, exponía con claridad el programa a desarrollar por el concilio. Según H. Jedin:

[...] trataría del bien en toda la cristiandad, se desarraigarian vicios, se plantarian virtudes, se desterrarían abusos, se renovarían las costumbres, se suprimirían las herejías, se fortalecería la fe, se compondrían discordias y se aseguraría la paz, a fin de que los príncipes y pueblos cristianos pudieran correr en auxilio de Tierra Santa.

Es decir, la reforma de la Iglesia y la cruzada eran los dos temas capitales que se asignaron al concilio. Para la convocatoria de la cruzada, con idéntica fecha que la anterior, la cancillería pontificia envió la solemne bula *Quia major nunc*, promulgando la indulgencia de cruzada provista de la protección de la Iglesia sobre los bienes y personas de los cruzados. Cuestiones que ponían de manifiesto la perfecta puesta en marcha del proyecto cruzadista.

Como el papa deseaba que el concilio fuera verdaderamente ecuménico, se invitó a clérigos y laicos, obispos y príncipes, monasterios y cabildos, órdenes y estamentos de la sociedad. Todos habrían de acudir, bien personalmente, o por medio de representantes, a Roma el 1 de noviembre de 1215. Y, efectivamente, a la convocatoria respondió una amplia representación, que desde luego sobrepasó con mucho a las asambleas de los concilios anteriores. La lista oficial de los padres conciliares presentes enumera más de

cuatrocientos entre cardenales, patriarcas, arzobispos y obispos, llegando a ochocientos el número de preladados inferiores (abades, priores, deanes...). Ante este elevado número de participantes, se ha concluido que existió una progresión continua de asistencia en los cuatro concilios generales de Letrán: al primero asistieron unos doscientos miembros, al último, mil doscientos. De los asistentes, cien eran obispos en el segundo concilio, trescientos en el tercero y más de cuatrocientos en el de 1215. En cuanto a la distribución por naciones, los italianos constituyeron la mitad del cuerpo conciliar. Después, a larga distancia, les siguieron otros reinos, entre los que cabe destacar por su aportación el reino de Francia, que sumó la respetable cifra de cuarenta y tres preladados. Por último, respecto de la participación, cabría destacar el significado de la presencia simultánea de los cinco patriarcas: Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén (personalmente o por delegación). Con ellos se quiso poner de relieve la unidad tangible de esta gran asamblea eclesial.

Abierto el concilio en noviembre de 1215, su desarrollo se proyectó en tres sesiones solemnes: 11, 20 y 30 de noviembre, con idéntico ritual para todas. Primero, se celebró al alba la misa pontificia, con asistencia sólo de los padres conciliares. A continuación, se dio entrada en la basílica de San Juan al resto de los participantes y al pueblo. Después, el papa subió al trono entonando el *Veni Creator* y abrió la sesión pública, donde fueron propuestos a examen los dos grandes temas, el de la fe o de la reforma y el de la cruzada. Las disposiciones que surgieron en esta asamblea sobre el primero de los temas se reunieron en setenta cánones. El último, el setenta y uno, la constitución *Ad liberandam*, abordó la expedición para reconquistar Tierra Santa.

La legislación se inició por una constitución dogmática, verdadera profesión de la fe católica, la condena concreta de los errores de la doctrina trinitaria de Joaquín de Fiore, por su interpretación de Pedro Lombardo, y una condena global de toda herejía. A partir del cuarto canon, los aspectos que se trataron hacían referencia al gobierno eclesiástico, al ministerio pastoral y a las normas del procedimiento y el derecho. Unas directrices que afectaron al clero, monacato y laicado. De las cuestiones concretas, se pueden destacar las responsabilidades del episcopado en lo referente a sínodos, visitas pastorales (*ad limina*), predicación, formación de presbíteros, el derecho electoral eclesiástico y el papel de los cabildos, el rechazo de nuevas órdenes y reglas religiosas, la obligación de la confesión

anual y de la comunión por pascua, la atención espiritual de los enfermos... En el derecho matrimonial se abordó el impedimento de parentesco. Se completó la legislación sobre el diezmo, los abusos en el culto de las reliquias, la simonía, y, por último, se condenaron las prácticas usureras de los judíos, a los que en adelante se exigió una indumentaria especial.

Por lo que respecta a cuestiones políticas, se confirmó la elección de Federico II al trono imperial, abandonándose definitivamente a Otón IV. También, la mayoría de los padres conciliares apoyó la actuación de Simón de Montfort en la lucha con los albigenses; el conde Raimundo de Tolosa perdió sus títulos y derechos. En el caso de Inglaterra, fue confirmada la excomunión contra los impulsores de la Carta Magna y la suspensión de Esteban de Langton.

Como conclusión, hay que señalar que las resoluciones políticas, al ser en parte coyunturales, no tuvieron una proyección permanente; en cambio, la obra legislativa del concilio perduró, al ser recogida en el derecho general de la Iglesia. La actividad sinodal que siguió al concilio desarrolló en este sentido una gran labor. Más importante todavía fue que la mayor parte de sus decretos formaron parte del código de Gregorio IX, pasando a constituir una fuente conciliar de primer orden.

Pocos meses después de finalizado el concilio, moría Inocencio III en Perugia, el 16 de julio de 1216. El IV concilio de Letrán era signo palpable de la superioridad que este pontífice había alcanzado. Sin embargo, esa posición no pudo ser disfrutada por sus sucesores. El emperador Federico II muy pronto se mostró como un poderoso rival del pontificado. Se abría una nueva etapa en el enfrentamiento entre los dos poderes de la cristiandad.

2.3. *La iglesia romana y las monarquías occidentales*

En la segunda mitad del siglo XII, además del Imperio, los monarcas occidentales se esforzaron por institucionalizar el poder real. En este sentido destacó la figura de Enrique II de Inglaterra, aunque el aumento de su autoridad encontró también oposición en el seno de la Iglesia. Con anterioridad, en 1109, ya se había producido un choque bajo el primado de san Anselmo de Canterbury, solventado por un compromiso (Westminster, 1107) que en lo fundamental reproducía la situación emperador-papado. Sesenta años después, resurgió la contienda entre la monarquía y la Iglesia, entre Enrique II y Tomás Becket, arzobispo de Canterbury. Éste consideraba que la

monarquía no debía comprometer la independencia de la Iglesia, tal y como amenazaban las Constituciones de Clarendon de 1164. Como anteriormente había sido canciller real, es posible que Tomás sintiera la necesidad de demostrar de forma radical su mayor compromiso eclesiástico. Una serie de peripecias, incluido el exilio y posterior retorno del primado, lograron suavizar el problema. Es más, al demostrar el rey en público su indignación, algunos caballeros asesinaron a Becket en la catedral de Canterbury en 1179. Las consecuencias de este trágico suceso calarían fuertemente en la sensibilidad religiosa del pueblo, siendo este mártir elevado rápidamente a los altares. La penitencia pública del rey evitó males mayores. El conflicto entre la monarquía inglesa y la Iglesia no alcanzó así el mismo nivel que el sostenido entre los papalistas e imperialistas en la Europa continental.

Efectivamente, la doctrina teocrática de la Iglesia, después de su larga singladura, ya estaba encarnada con fuerza a comienzos del siglo XIII en la persona de Inocencio III. Este pontífice estaba plenamente convencido de que los poderes temporales estaban al servicio del poder espiritual para así lograr la realización de la *respublica cristiana*. Por eso, ejerció una autoridad suprema como pontífice por encima del poder político, que estaba depositado en manos del emperador y de los demás reyes. Durante unos años el papa fue el árbitro de Europa. Su corte de Roma recibió los llamamientos de todo el mundo cristiano, y los legados pontificios velaron en todas partes por la ejecución de sus órdenes hasta las últimas fronteras de la cristiandad. A su juicio, la misión de la Iglesia era la salvación del mundo por medio de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos. Su pensamiento y su actuación se resumen perfectamente en algunas frases suyas:

[El pontífice está] por debajo de Dios, pero por encima del hombre [...] de igual manera que la luna recibe su luz del sol, así también el poder real recibe su esplendor de la autoridad pontificia.

El papa no era solamente el sucesor de Pedro, sino «Vicario de Aquel cuyo reino no tiene límites». También era «el plenipotenciario de Aquel por quien reinan los reyes y gobiernan los príncipes, y que da los reinos a quien bien le parece». Aunque se reconocía la existencia de un ámbito propio del poder temporal, en el que en principio el papa no intervenía. Sin embargo, cualquier cuestión de índole temporal podía fácilmente desembocar (*ratione peccati*) en

el ámbito de lo espiritual, en cuyo caso el papa tenía derecho a intervenir.

Por ello, Inocencio III se dedicó con habilidad, decisión y oportunidad política a hacer realidad su visión del poder para fortalecer la Iglesia en general y el papado en particular. En primer lugar, logró el reconocimiento de su autoridad en los dominios pontificios, pacificando Roma y ordenando su patrimonio. Extendió su autoridad hacia territorios de Rávena, Pentápolis y Espoleto. En Sicilia, a la muerte de Enrique VI, defendería los derechos de su hijo Federico, a quien tuteló hasta el momento de su mayoría de edad. Posteriormente, le avalaría en sus pretensiones al trono imperial frente al candidato Otón de Brunswick. Éste fue apoyado por el partido güelfo; Federico, por el bando gibelino. La lucha entre ellos hizo necesaria la mediación del pontífice, que en la *Deliberatio Domini Papae Inocentii* se inclinó por la candidatura de Otón. Sin embargo, las pretensiones italianas de éste llevarían al pontífice a dar su apoyo final al Staufen.

En los Estados hispano-cristianos Pedro II de Aragón se declaró vasallo de la Santa Sede, lo mismo que Sancho de Portugal. Igualmente, otros monarcas europeos, como el rey de Polonia, de Suecia o Dinamarca, así como los reinos de Hungría, Bohemia o Bulgaria, conocieron las intervenciones papales. En otros Estados la aceptación de la supremacía papal fue más compleja. La toma de Constantinopla por medio de la cuarta cruzada determinaría la destrucción del Imperio griego y la creación del Imperio latino de Oriente. Para la unión de los cristianos representó una grave hipoteca, aunque de momento la ocasión fue aprovechada por el papa Inocencio para imponer la autoridad romana en una zona que siempre se había resistido a ello. También presentaron problemas otros reinos occidentales. Así, en Francia tuvo que intervenir para obligar a su rey Felipe II Augusto a terminar con su adulterio y retornar junto a su esposa, Ingeborg de Dinamarca. Como la advertencia no fue suficiente, el pontífice no dudó en poner en entredicho a todo el reino (1200). El rey no tuvo más remedio que ceder. Asimismo, Inocencio III intervino en Inglaterra cuando Juan sin Tierra se negó a reconocer al cardenal Esteban Langton como primado. El rey fue excomulgado y el reino declarado en entredicho. Acorralado, el monarca hubo de reconciliarse con el papa y declararse vasallo.

Por todo lo expuesto, cuando se clausuraba el IV concilio de León la cristiandad podía pensar que el papado había alcanzado la cima de su poder. Fue una ilusión que duró poco tiempo. La desaparición de este insigne pontífice sirvió para demostrar que los mayo-

res logros se sustentaban en gran medida en su personalidad, en su energía y en su capacidad intelectual. Otro gran hombre, Federico II de Alemania, iba a entrar en escena poniendo en cuestión todo el entramado de la *plenitudo potestatis pontificia*.

3. EL PONTIFICADO EN EL SIGLO XIII

Desde Inocencio III hasta la muerte de Inocencio IV (1254), los papas que gobernaron la Iglesia fueron hombres muy preparados, íntegros e idealistas, consagrados a mantener y aumentar la supremacía de la Iglesia. Para lograr esa meta, fue también importante el sólido dominio del derecho canónico que tuvieron todos ellos: un gran instrumento de gobierno y de administración al servicio del pontificado. Esta circunstancia fue determinante para el desarrollo de la política pontificia. De hecho, el siglo XIII se ha venido a llamar «era de los papas juristas» o «edad de oro del derecho canónico». Los canonistas fueron los responsables de aplicar estrictamente la doctrina de la supremacía del poder espiritual, de forma que se puede afirmar que el pensamiento canónico estuvo dirigido, cada vez más, a afirmar la autoridad universal del papa. Ello no resultó tarea fácil, ya que en este tiempo se desarrolló la última gran fase de la contienda entre Pontificado e Imperio: Federico II será el gran protagonista de esta lucha.

3.1. Federico II y los sucesores de Inocencio III. El I concilio de Lyon

En la dilatada lucha que sostuvo Federico Hohenstaufen con los pontífices del siglo XIII, destaca su enorme personalidad. Para los estudiosos, fue un hombre adelantado a su tiempo, un príncipe de la modernidad, más amante del conocimiento y de la cultura que de los asuntos religiosos. Su concepto de la autoridad imperial, inspirada en el antiguo Imperio romano, fue el eje de su actuación política. Antes de morir Inocencio III, Federico le había prometido traspasar a su hijo Enrique el reino de Sicilia, que quedaría separado del resto del Imperio. De esta forma, Roma alejaría el peligro de quedar encerrada en los dominios germánicos.

Como primer continuador de la obra del gran Inocencio, se eligió a Cencio Savelli, que gobernó la Iglesia como Honorio III (1216-1227). Tema dominante de su pontificado fue realizar el proyecto de cruzada fijado en el IV concilio de Letrán. Por tal razón, no opuso

reparos a coronar a Federico II en Roma en 1220, que prometió ponerse al frente de la expedición al año siguiente. El plazo no se cumplió, y tampoco los siguientes. Por el acuerdo de San Germano, se fijó la partida para 1227; caso de no efectuarse, el emperador sería excomulgado. En plena preparación para la cruzada, moría Honorio III el 18 de marzo de 1227. Fue elegido sucesor el cardenal Hugolino, como Gregorio IX, dispuesto igualmente a seguir las líneas directrices marcadas por Inocencio III. Con él, hombre enérgico y tenaz, se iniciaría la lucha abierta con el emperador a fin de poner freno, especialmente, a sus pretensiones hegemónicas en Italia.

Durante el pontificado de Gregorio IX (1227-1241), gran canonista que dio su nombre a la Colección de las Decretales, se fue gestando la idea de que sólo un concilio ecuménico podría poner fin al enfrentamiento entre los dos rivales, ayudar a Tierra Santa, abordar los problemas del Imperio latino y afrontar el peligro mongol. Respecto a la lucha por el *dominium mundi*, el mandato del nuevo papa, a pesar de ser un anciano, comenzó de forma contundente. Una de sus primeras acciones fue excomulgar a Federico II por haber aplazado de nuevo la marcha de la cruzada. La reacción de los partidarios del monarca fue provocar un levantamiento en Roma tan violento, que el papa se vio obligado a huir. Sin embargo, el emperador, aun excomulgado, emprendió la sexta cruzada y en Tierra Santa consiguió, no por las armas, sino por la negociación con el sultán al-Kamil, que se pudieran visitar Jerusalén, Belén y Nazaret. El acuerdo, con validez de diez años y ayuda mutua de las partes contratantes, no fue entendido por el papa. Éste volvió a renovar la excomunión. Cuando el emperador regresó de Oriente, entabló negociaciones con Gregorio IX y logró firmar el tratado de paz de San Germano de 1230, por el que era absuelto de la excomunión a cambio de devolver a la Santa Sede todas las posesiones que había usurpado. La paz duró casi una década. Un tiempo precioso para que el emperador prosiguiera sus planes de unificar Italia bajo su control. Precisamente, el dominio de la Italia norte significó la vuelta a las hostilidades. El conflicto entre ambos mandatarios cobró gran violencia e Italia volvió a dividirse en dos bandos. Gran parte de los territorios peninsulares fueron assolados. No fue ésta la única medida de fuerza, de manera que las relaciones entre los dos líderes se fueron radicalizando hasta el punto de que ambos llegaron a acusarse de herejía. Los mutuos reproches no tenían fundamento, pero causaron gravísimos daños a las dos partes. El papa lanzó de nuevo la excomunión contra Federico y éste replicó invadiendo el Patrimonio

y asediando Roma. Por su parte, Gregorio IX convocó un concilio en Roma, pero el emperador lo impidió con la fuerza de las armas secuestrando a una parte considerable de prelados que se dirigían a la asamblea.

No se veía ninguna solución al conflicto, ni siquiera cuando ambos contendientes debieron estar dispuestos a unirse contra los mongoles, que avanzaban peligrosamente desde los Urales amenazando a la cristiandad. Por un momento ambos parecieron tomar conciencia de la necesidad de esa unión. Federico II así lo escribió al rey de Hungría y, por su parte, Gregorio IX también manifestó:

[...] si Federico, con el corazón arrepentido y humillado, en espíritu de penitencia, volviese como hijo sumiso a nuestra Madre la Iglesia, ésta estaría dispuesta a reformar, con su ayuda, lo que más interesaba a la gloria de Dios y a la tranquilidad del pueblo cristiano, al crecimiento de la fe católica y de la libertad eclesiástica...

Simple deseos: la irrupción mongola, lejos de suavizar el conflicto entre el papa y el emperador, pareció recrudecerlo. El papa Gregorio murió el 22 de agosto de 1241, dejando a su sucesor un cúmulo de problemas, aunque también una línea de actuación claramente definida: el deber de conservar la libertad de acción de la Iglesia.

A la muerte de Gregorio IX se reunió el primer cónclave de la historia de la Iglesia para designar un sucesor. Fue elegido Goffredo de Milán, obispo de Sabina, que tomó el nombre de Celestino IV, un hombre de talante conciliador, pero que murió a los pocos días de su designación. Tras él, sucedió un largo paréntesis de casi dos años en que la sede estuvo vacante, hasta la elección por unanimidad del genovés Sinibaldo de Fieschi, uno de los más célebres canonistas, que tomó el nombre de Inocencio IV (1243-1254). Este papa, asumiendo la herencia de Gregorio IX, comprendió que el conflicto con el emperador no podía ser solucionado con simples negociaciones, sino que debía ser planteado en una instancia superior: en un concilio ecuménico. Para estar a salvo del poder del emperador, tomó la decisión de abandonar Roma, refugiándose en la ciudad de Lyon. Roma, en efecto, se había convertido en un campo de batalla, mientras que Lyon era una ciudad de mejor acceso para la mayoría de los participantes y, sobre todo, menos expuesta que Roma a un posible asedio imperial. La proximidad de la neutral Francia podía significar una buena protección. En definitiva, el concilio se reunió

en Lyon el 24 de junio de 1245, festividad de San Juan Bautista. En su anuncio, el 27 de diciembre de 1244, el papa conminó a Federico II a que asistiera en persona, o por medio de un procurador, para que pudiera declarar y defender sus derechos, y también conocer la decisión del concilio en su causa.

El concilio se inauguró con el discurso papal, partiendo del salmo 93, 19: «[...] en el colmo de mis tribulaciones interiores, tus consuelos recrean mi alma». Un salmo que invoca a Dios como justicia divina para triunfar sobre los enemigos. Inocencio IV enumeró hasta cinco tribulaciones, que fueron los cinco temas centrales del concilio: los pecados de clérigos y fieles o, lo que es igual, la reforma de la Iglesia, el cisma de los griegos y el problema del Imperio latino, la lamentable situación de Tierra Santa, la necesidad de encontrar ayuda ante el peligro mongol y, por último, la persecución de la Iglesia por el emperador Federico. Sin lugar a dudas, el papa Inocencio deseaba desarrollar el programa que, años atrás, había propuesto Gregorio IX.

El quinto y último punto fue el que alcanzó mayor desarrollo. El emperador negaba que se hubiera opuesto a la Iglesia romana. Según él, su lucha había sido únicamente contra la persona de Gregorio IX. Sin embargo, el papa fue señalando cómo Federico II, en la época en que la sede estuvo vacante, había realizado acciones destructivas en el centro de Italia, castigado al clero y se había apoderado de los bienes de la Iglesia. Por ello había que juzgarlo a través de sus hechos. La acusación contra él se basó en tres puntos: violación de juramento, sospecha de herejía y sacrilegio. Su defensa corrió a cargo del juez supremo de la corte general, Tadeo de Suessa, que declaró que la sentencia del papa contra el emperador era nula, por no haberse observado las reglas del derecho. Inocencio IV rechazó la apelación.

Las decisiones del concilio se plasmaron en decretos, constituciones, bulas... Los decretos canónicos fueron veintidós, la mayoría de naturaleza jurídica. Según Mateo París, ocho de estos decretos fueron elaborados antes del concilio, otros catorce durante la celebración de la asamblea conciliar, y después de la misma tuvo lugar la redacción definitiva de todos ellos. Los decretos más importantes fueron los números 2, 7 y 18, relativos al nombramiento de los jueces de las apelaciones, a los legados pontificios y a «los que ordenan la muerte de otros por medio de asesinos». En cuanto a las constituciones, fueron cinco, como respuesta a las cinco tribulaciones o llagas de Cristo, esbozadas en el discurso inaugural: *Cura nos pastora-*

lis sobre la reforma de la Iglesia, y en concreto de la administración de los bienes eclesiásticos, *Arduis mens* a favor del Imperio latino, *Afflicti corde* y *Perennis obtentu patriae* a favor de Tierra Santa y la cruzada, y, finalmente, *Christianae religionis* contra el peligro mongol.

Por último, el documento más difundido del Lyón I fue la bula *Ad apostolicae dignitatis*, sobre la deposición del emperador. Un documento redactado magistralmente en cuatro partes. En la primera se exponía la responsabilidad papal de proceder contra el emperador, responsable de las luchas en la cristiandad. La segunda presentaba, mediante acontecimientos, el interés del pontífice por buscar la reconciliación. La tercera era una exposición de las acusaciones y sus pruebas, y la última contenía la sentencia contra Federico II. Inocencio IV mandó leer la bula, después se levantó, entonó el *Te Deum* y quedó clausurado el concilio.

El emperador fue depuesto. Sus súbditos fueron desligados del deber de fidelidad y se instó a los príncipes alemanes a elegir un nuevo monarca. Pero el problema imperial no se resolvió y el enfrentamiento prosiguió en el terreno de las ideas y en el militar. Federico siguió intentando la reconciliación hasta su muerte a finales de 1250, pero no a expensas del Imperio, como expresó en su testamento:

Estamos dispuestos a restituir a la iglesia romana, nuestra Madre, todos sus derechos (salvando siempre el derecho y el honor del Imperio) si la propia Iglesia reconoce los derechos del Imperio.

En suma, la muerte del monarca germano consagró la victoria del papado. Inocencio IV pudo regresar a Italia, donde de nuevo tuvo que luchar con los descendientes de su rival. Federico II había sido el último emperador del «Sacro Imperio», sus hijos y nieto, los últimos representantes de la dinastía. El concilio I de Lyón marcó el fin de la época dominada por el papa y el emperador. A continuación se abría otra fase, que iba a estar caracterizada por el acercamiento a Oriente y por las misiones.

3.2. *El pontificado ante la disolución del poder de los Staufen.* *El II concilio de Lyón*

Con la desaparición de la dinastía Hohenstaufen de Suabia, Alemania estuvo durante diecisiete años sometida a un largo interreg-

no en el que el trono imperial permaneció vacante. Dos candidatos aspiraron a ocuparlo: el monarca Alfonso X de Castilla, hijo de Beatriz de Suabia, y Ricardo de Cornualles, hermano de Enrique III de Inglaterra. Los dos contaron con partidarios y ambos aportaron los necesarios recursos económicos para lograr nuevos apoyos, pero lo cierto es que ninguno logró superar las dificultades. De esta forma, los electores germanos con mayor poder, en 1273, acabaron por aceptar a un nuevo candidato, Rodolfo de Habsburgo, que fue respaldado sin titubeos por el papa del momento, Gregorio X. Éste le concedió su apoyo, porque parecía que iba a reconocer y respetar los derechos de la Iglesia romana mejor que los anteriores. De hecho, se desinteresó de los asuntos italianos y se centró en reforzar la autoridad imperial en Alemania, al tiempo que supo extender su influencia hacia el ducado de Austria, que con el tiempo se convertiría en un territorio fundamental para los intereses de su linaje.

En el sur de Italia los sucesores de Inocencio IV ofrecieron el reino de Nápoles y Sicilia a Carlos de Anjou, hermano de Luis IX de Francia, tras un complicado convenio que resolvía a favor del papado muchas de las cuestiones planteadas en Italia desde 1250. Ahora el pontificado, en lugar de apoyarse en el Imperio, lo hacía en Francia, pero el cambio no resultó tan beneficioso para la Iglesia como ésta esperaba. En poco tiempo se demostró que esta vinculación podía resultar tan peligrosa para su libertad como anteriormente lo había sido su relación con el Imperio alemán. De hecho, Carlos no fue siempre un vasallo dócil. Pronto se apoderó del reino, y los dos últimos descendientes de Federico II, Manfredo y Conradino, perecieron ante él. Los excesos que cometió, sus ambiciones y su impopularidad determinaron que en 1282 los sicilianos se sublevaran durante las famosas «Vísperas sicilianas» y ofrecieran la corona al rey de Aragón, Pedro III, casado con una hija de Manfredo. El aragonés fue coronado rey en Palermo. Los esfuerzos del papa y de Carlos de Anjou para recuperar Sicilia fueron inútiles, y lo más grave es que mostraron una gran incapacidad frente a un Estado (la Corona de Aragón) erigida en depositaria de los ideales gibelinos.

Además del problema siciliano y de la designación del nuevo emperador alemán, otras dos cuestiones preocuparon a los pontífices de esta etapa: la unión con los griegos o, lo que es igual, la reconciliación entre Oriente y Occidente y, en segundo lugar, la idea de cruzada, concebida como una iniciativa colectiva de la cristian-

dad para reconquistar Tierra Santa. Ambos temas, junto a la sempiterna reforma ante la «depravación de costumbres del clero y pueblo cristianos», fueron abordados por Gregorio X en otro concilio ecuménico, a celebrar de nuevo en Lyon, en 1274. La designación de esta ciudad respondía a las garantías de libertad que proporcionaba, en medio de la complicada situación política de Occidente. La solemne inauguración tuvo lugar el lunes 7 de mayo de dicho año, en la basílica de San Juan. El papa Gregorio rodeado de sus cardenales y de los patriarcas latinos de Constantinopla y Antioquía, en presencia del monarca aragonés, de los representantes de otros reinos y en medio de una gran concurrencia del pueblo cristiano, abrió la primera sesión con el comentario al mismo texto evangélico, como años atrás lo había hecho el gran Inocencio III en el Lateranense IV: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer...» (Lc 22, 15).

El 17 de julio siguiente el papa presentó el balance del trabajo conciliar. De los tres objetivos propuestos, se habían alcanzado dos: la unión con los griegos y la ayuda a Tierra Santa. Respecto a la reforma, Gregorio X se lamentaba de los escasos avances logrados, pero prometía encaminar sus esfuerzos hacia los nombramientos, para que éstos recayesen en personas idóneas y celosas para el desempeño de los servicios o carismas a la Iglesia. El optimismo del pontífice, sin embargo, no respondía a la realidad. El interés de los cristianos por la cruzada se había enfriado desde hacía tiempo, y la unión de las iglesias fue una efímera ilusión. Es más, en los años siguientes las distancias entre ellas fueron en aumento y se acrecentaron y radicalizaron las diferencias.

En definitiva, en el largo enfrentamiento de los dos poderes de la cristiandad la victoria parecía corresponder al Pontificado, pues el Imperio nunca volvería a recobrar el lugar preeminente que había tenido. Pero lo cierto era que la lucha también afectó al primero. El propio sistema de la cristiandad, cimentado en la unidad y en el entendimiento de los dos poderes, el espiritual y el temporal, había perdido prestigio. A partir de ahora, el orden político de la cristiandad iba a ser protagonizado por las monarquías, que ni reconocían la autoridad imperial, ni tampoco la papal en asuntos temporales. Se abría un tiempo nuevo y distinto, donde nuevas circunstancias impondrían nuevas condiciones.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *El Dictatus Papae sobre la primacía del pontífice romano*

1. La Iglesia romana ha sido fundada por el Señor.
2. Sólo el Pontífice Romano puede ser llamado justamente universal.
3. Sólo él puede deponer y absolver a los obispos.
4. Un legado papal, aunque sea de inferior condición que un obispo, puede deponer a éstos.
5. El Papa puede deponer a los ausentes.
6. No puede haber comunicación con los excomulgados por el Papa.
7. Sólo el Papa puede promulgar leyes de acuerdo con los tiempos, fundar congregaciones, transformar en abadía una colegiata y, al contrario, dividir un obispado rico y agrupar varios obispados pobres.
8. Sólo él puede usar las insignias imperiales.
9. Sólo al Papa pueden besar los pies los príncipes.
10. Su nombre debe ser recitado en todas las iglesias.
11. Su título es único en el mundo.
12. Le está permitido deponer a los emperadores.
13. Le está permitido trasladar obispos de sede.
14. Tiene derecho a ordenar un clérigo de cualquier iglesia para el lugar que quiera.
15. Aquel que ha sido ordenado por él puede mandar en la iglesia de otros, pero no debe hacer la guerra; no debe recibir de otro obispo un grado superior.
16. Ningún sínodo general puede ser convocado sin él.
17. Ningún libro puede ser considerado canónico sin su autorización.
18. Sus sentencias no pueden ser revocadas por nadie.
19. Nadie puede juzgarle.
20. Nadie puede condenar a aquel que apele a la Sede Apostólica.
21. Las causas mayores de cualquier iglesia deben ser remitidas a él para que las juzgue.
22. La Iglesia romana nunca se ha equivocado y, según los testimonios de la Escritura, no se equivocará jamás.
23. El Pontífice está santificado por los méritos del bienaventurado Pedro.
24. Por orden y consentimiento del Papa les es lícito a los subordinados acusar.
25. Puede, fuera de asambleas sinodales, absolver y deponer obispos.
26. No es católico quien no está de acuerdo con la Iglesia romana.
27. El Pontífice puede desligar del juramento de fidelidad a un monarca inicuo.

(*Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae* II, pp. 201-208, recogido por E. Mitre Fernández, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 135-136.)

2. Concordato de Worms de 23 de septiembre de 1122

En el nombre de la santa e indivisa Trinidad. Yo, Enrique, por la gracia de Dios augusto emperador de los romanos, por el amor de Dios, de la santa Iglesia romana y del papa Calixto y para la salud de mi alma, deo en manos de Dios, de sus santos Apóstoles Pedro y Pablo y de la santa Iglesia católica, toda investidura por el báculo y el anillo; admito que en todas las iglesias de mi Reino y de mi Imperio la elección se haga canónicamente y la consagración libremente. Las posesiones y las regalías del bienaventurado Pedro, sustraídas desde el principio de esta lucha hasta el día de hoy, bien sea durante el reinado de mi padre, bien durante el mío y que yo retengo, las restituyo a esta santa Iglesia romana; en cuanto a las que no están en mi poder, me dedicaré fielmente a hacer que sean restituidas. En cuanto a las posesiones de las demás iglesias, a las de los príncipes y demás personas, clérigos y laicos quejas han perdido en el curso de esta lucha, oído el consejo de los príncipes y usando toda justicia, devolveré aquellas que estén en mis manos y me dedicaré a hacer restituir las que no lo estén. Prometo y otorgo una auténtica paz al papa Calixto, a la santa Iglesia romana y a todos los que siguen o han seguido su partido. En todas las cosas en que la Iglesia romana me pida ayuda, se la prestaré fielmente y en todas aquellas en que plantee una queja ante mí haré que se le otorgue la justicia que le sea debida. [...]

Yo, Calixto, obispo, siervo de los siervos de Dios, a ti, mi querido hijo Enrique, por la gracia de Dios augusto emperador de los romanos, te concedo que las elecciones de los obispos y de los abades del reino de Germania que dependan del reino, se hagan en tu presencia sin simonía, ni violencia de ninguna clase, de suerte que si ocurriera alguna discusión entre las partes, tú deberás, teniendo en cuenta el consejo y juicio del metropolitano y de los obispos de la provincia, prestar tu asentimiento y tu ayuda a la parte más digna. En cuanto al elegido recibirá, sin prestación alguna de su parte, las regalías de tu mano mediante la entrega del cetro y cumplirá todas las obligaciones que en razón de las regalías recibidas se derivan para con tu persona. En las demás partes del Imperio, el obispo consagrado recibirá en el espacio de seis meses las regalías de tus manos mediante la entrega del cetro, a excepción de todo aquello que pertenece a la Iglesia romana. En todas las cosas en que tú depongas queja ante mí, requiriendo mi ayuda, yo te la prestaré conforme al deber de mi cargo. Yo te concedo una paz auténtica a ti y a todos aquellos que pertenecen a tu partido o que pertenecieron al mismo durante el tiempo de esta lucha.

(R. Foreville, «Lateranense I, II y III», en *Historia de los concilios ecuménicos*, 6/1, Eset, Vitoria, 1972, pp. 216-218.)

3. Discurso de Inocencio II sobre la unidad de la Iglesia en 1139

No se dirige mi discurso —dijo él— a los que son de la raza de Canaán [Gén 9, 25] sino a vosotros que sois herederos e hijos eminentes a título especial.

Vosotros que, en señal de filiación divina, habéis recibido del verdadero Judá [Gén 38, 18] el cingulo de la continencia, el báculo de la justicia y del rigor y el anillo de la perfección. Ésas son las señales distintivas que vosotros lleváis en el brazo, en la mano, en el dedo, y hechos así un solo espíritu con Dios, no gustáis nada que no sea Él. Vosotros, digo, cuya discreta prudencia vela por el cuidado de las almas, en quienes la dignidad de un título auténtico concede eficacia propia a vuestros actos, vosotros sabéis que Roma es la cabeza del mundo, que solamente el consentimiento del romano pontífice concede su grandeza a los honores eclesiásticos, como por una costumbre del derecho feudal, y que fuera de su consentimiento no hay título legítimo. Sabéis también que al romano pontífice compete pacificar a quienes están en desacuerdo, imponer el orden y establecer una regla de prudencia allí donde reina la confusión. Pero es imposible que el unguento descienda por la barba si es que no desborda de la cabeza [Sal 132, 2]. Pues si la cabeza es débil, el cuerpo es también enfermizo. La costumbre no permite que el enfermo sea curado por un médico que sufre la misma enfermedad. Y si por su maldad el pontífice supremo llegase a separarse de Dios, no sería ya él quien pudiera reconciliar a los demás con Dios. Por lo tanto, cada vez que el enemigo sale de su sueño y dirige su cabeza venenosa para atacar la paz que Dios da a los hombres de buena voluntad sobre la tierra y minar las instituciones canónicas será necesario que sea derrotado por esa mujer fuerte a quien alababa Salomón [Prov 31, 10] por el celo de su justicia, no sea que, resultando victorioso en el primero o segundo choque creyera y confiara en el futuro en su arrogancia perniciosa. Hace mucho tiempo, efectivamente, se dijo que el veneno de la envidia puede ser superado por la razón, pero difícilmente se apaga.

(R. Foreville, «Lateranense I, II y III», en *Historia de los concilios ecuménicos*, 6/1, Eset, Vitoria, 1972, pp. 230-231.)

4. Carta de Tomás Becket sobre los obispos, su dignidad, misión y vinculación a Roma

Si nos preocupamos por ser lo que decimos ser y queremos conocer la significación de nuestro nombre —nos designan obispos y pontífices— es necesario que consideremos e imitemos con gran solicitud las huellas de aquel que, constituido por Dios Sumo Sacerdote eterno, se ofreció por nosotros al Padre en el ara de la cruz. Él es el que, desde lo más alto de los cielos, observa atentamente todas las acciones y sus correspondientes intenciones para dar a cada uno según sus obras. Nosotros hacemos su vez en la tierra, hemos conseguido la gloria del nombre y el honor de la dignidad, y poseemos temporalmente el fruto de los trabajos espirituales; sucedemos a los apóstoles y a los varones apostólicos en la más alta responsabilidad de las Iglesias, para que, por medio de nuestro ministerio, sea destruido el imperio del pecado y de la muerte, y el edificio de Cristo, ensamblado por la fe y el progreso de las virtudes, se levante hasta formar un templo consagrado al Señor.

Ciertamente que es grande el número de los obispos. En la consagración prometimos ser solícitos en el deber de enseñar, de gobernar y de ser más diligentes en el cumplimiento de nuestra obligación, y así lo profesamos cada día con nuestra boca; pero ¡ojalá que la fe prometida se desarrolle por el testimonio de las obras! La mies es abundante y, para recogerla y almacenarla en el granero del Señor, no sería suficiente ni uno ni pocos obispos.

¿Quién se atreve a dudar de que la Iglesia de Roma es la cabeza de todas las Iglesias y la fuente de la doctrina católica? ¿Quién ignora que las llaves del reino de los cielos fueron entregadas a Pedro? ¿Acaso no se edifica toda la Iglesia sobre la fe y la doctrina de Pedro, hasta que lleguemos todos al hombre perfecto en la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios?

Es necesario, sin duda, que sean muchos los que planten, muchos los que rieguen, pues lo exige el avance de la predicación y el crecimiento de los pueblos. El mismo pueblo del Antiguo Testamento, que tenía un solo altar, necesitaba de muchos servidores; ahora, cuando han llegado los gentiles, a quienes no sería suficiente para sus inmolaciones toda la leña del Líbano y para sus holocaustos no sólo los animales del Líbano, sino, incluso, los de toda Judea, será mucho más necesaria la pluralidad de ministros.

Sea quien fuere el que planta y el que riega, Dios no da crecimiento sino a aquel que planta y riega sobre la fe de Pedro y sigue su doctrina.

Pedro es quien ha de pronunciarse sobre las causas más graves, que deben ser examinadas por el pontífice romano, y por los magistrados de la santa madre Iglesia que él designa, ya que, en cuanto participan de su solitud, ejercen la potestad que se les confía.

Recordad, finalmente, cómo se salvaron nuestros padres, cómo y en medio de cuántas tribulaciones fue creciendo la Iglesia; de qué tempestades salió incólume la de Pedro, que tiene a Cristo como timonel; cómo nuestros antepasados recibieron su galardón y cómo su fe se manifestó más brillante en medio de la tribulación.

Éste fue el destino de todos los santos, para que se cumpla aquello de que nadie recibe el premio si no compite conforme al reglamento.

(T. Becket, *Carta 74*, en PL, CXC, pp. 533-536, recogido en *Liturgia de las horas según el rito romano I*, Coeditores Litúrgicos, Barcelona, 1979, pp. 1063-1065.)

5. Bula Ad apostolicae dignitatis contra Federico II en 1245

Inocencio, obispo, siervo de los siervos de Dios, en presencia del santo concilio, para que conste eternamente.

Elevado, aunque indigno, por la gracia de la divina Majestad a la cumbre de la dignidad apostólica, nuestra solicitud debe velar por todos los cristianos, nuestra mirada profunda debe distinguir los méritos de cada uno, nuestra reflexión prudente debe juzgar con equidad para, tras justo examen,

poder recompensar proporcionalmente a quienes lo merecen, e imponer el merecido castigo a los culpables; sopesando siempre en los platillos de la balanza méritos y recompensas; repartiendo premios o castigos, a cada uno según sus obras [...]

Por eso, viéndonos en la imposibilidad de soportar por más tiempo sus iniquidades sin ofender a Cristo, nuestra propia conciencia nos obliga a castigarlo con toda justicia.

Pasando por alto otros crímenes, ha cometido cuatro graves delitos que ninguna tergiversación puede ocultar: ha violado varias veces sus juramentos; ha violado la paz firmada en otro tiempo entre la Iglesia y el Imperio; ha incurrido en sacrilegio al apoderarse de los cardenales de la santa Iglesia romana, de los prelados y clérigos, religiosos y seglares, cuando se dirigían al concilio convocado por nuestro predecesor; por último, es sospechoso de herejía por las pruebas no ligeras y dudosas, sino claras y convincentes que poseemos [...]

Además se esforzó cuanto pudo por disminuir y aun negar a la Iglesia romana el privilegio que nuestro Señor Jesucristo concedió a san Pedro y a sus sucesores: lo que atares en la tierra, quedará atado en los cielos, y lo que desatares en la tierra, quedará desatado en los cielos [Mt 16, 19], privilegio en el que se basa la autoridad y el poder de la Iglesia romana. Escribió que no aceptaba las sentencias condenatorias de Gregorio. Y no contento con no observar la sentencia de su excomunión, despreciando el poder de las llaves, coaccionaba a los demás, personalmente o por legados, para que tampoco observasen ni la misma sentencia, ni cualquier otra pena de excomunión...

Así pues, tras haber deliberado con nuestros hermanos y con el santo concilio sobre los criminales abusos ya mencionados y muchos más, puesto que ocupamos, sin ningún mérito, el lugar de Jesucristo en la tierra y se nos ha dicho en la persona del bienaventurado apóstol Pedro: Todo lo que atares en la tierra... [Mt 16, 19], al mencionado príncipe que se ha hecho tan indigno del Imperio, de los reinos y de todo honor y dignidad, que por sus iniquidades ha sido arrojado por Dios del Reino y del Imperio, lo declaramos y denunciemos atado a sus pecados y privado por Dios de todo honor y dignidad y además le privamos por condenación.

(H. Wolter y H. Holstein, *Lyón I y II* [«Historia de los concilios ecuménicos» 7], Eset, Vitoria, 1979, pp. 305-313.)

6. Carta de Federico II contra la sentencia de deposición

Por más que profesamos abiertamente, como nos lo exige el deber hacia la fe católica, que el Señor ha conferido al obispo de la santa Iglesia romana plenos poderes en lo espiritual, por muy pecador que sea (lo cual Dios no quiera), de forma que cuanto atare sobre la tierra queda atado en el cielo, y cuanto desatare sobre la tierra queda desatado en el cielo (Mt 16, 19), no hemos encontrado jamás que ninguna ley divina o humana le haya concedi-

do el derecho de transferir los reinos a su capricho o de juzgar a los reyes o príncipes de la tierra en cosas temporales castigándolos con la privación de sus reinos. Pues, aunque por derecho y costumbre de los antepasados le pertenece nuestra consagración, no le corresponde la privación o remoción en mayor medida que a los obispos de los reinos, que según costumbre consagran y ungen a sus reyes.

Admitamos que tenga tal poder, ¿entra dentro de esa plenitud de poder el atacar a cualquiera de sus súbditos sin observar el orden del derecho o el derecho del orden? En efecto, últimamente ha procedido contra nosotros no por acusación, pues no se presentó ningún acusador válido ni precedió la inscripción; ni por denuncia, ya que faltó el legítimo denunciante; ni en forma de proceso, puesto que ni se ha presentado ninguna querrela judicial, ni conocemos haya existido verdadero juez, a no ser que hubiera actuado en secreto.

Asegura que todo debe ser considerado como notorio; ahora bien, nosotros negamos abiertamente que los hechos sean notorios; además no han sido probados como notorios por el número de testigos que exige la ley. De esta forma, cualquier juez, despreciando las reglas del derecho, podría condenar a quien él quisiera, asegurando únicamente que el crimen era notorio [...]

En cuanto a las penas espirituales que nos imponen las penitencias prescritas por los sacerdotes, bien por el desprecio al poder de las llaves, bien por cualquier pecado cometido por fragilidad humana, las aceptamos con respeto, las observamos con devoción, provengan del soberano pontífice (al que reconocemos en el campo espiritual como señor y padre, si él nos trata debidamente como hijo) o de cualquier otro sacerdote.

Todo esto demuestra claramente que ha obrado más por ultrajarnos que por hacernos justicia, al sospechar de nuestra fe católica, que (el soberano juez es testigo) creemos firmemente y defendemos en todos y cada uno de sus artículos según el magisterio de la Iglesia universal y el símbolo aprobado por la Iglesia romana.

Que Vuestra Prudencia tome sus precauciones: ¿deberán ser observadas esta sentencia y este proceso, judicialmente nulos, que terminarán arruinando a todos los reyes, príncipes y dignatarios temporales cuando ningún príncipe de Alemania, de los que depende nuestra elevación al trono y nuestra deposición, los han confirmado con su presencia o con su voto? Que Vuestra Prudencia considere a qué fin pueden conducir estos principios [...]

Se ha comenzado por nosotros; pero estad seguros de que se terminará en otros reyes y príncipes, pues nuestros enemigos se vanaglorian de no temer a ninguna otra fuerza si logran, lo que Dios no quiera, aniquilar nuestro poder. Defended la justicia de vuestra causa, defendiendo la nuestra; velad por el futuro de nuestros sucesores y los vuestros.

(H. Wolter y H. Holstein, *Lyón I y II* [«Historia de los concilios ecuménicos» 7], Eset, Vitoria, 1979, pp. 313-315.)

BIBLIOGRAFÍA

- Abulafia, D.: *Federico II: un imperatore medievale*, Einaudi, Torino, 1993.
- Arquillière, H. X.: *Grégoire VII. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Vrin, Paris, 1942.
- Capitani, O.: *La Riforma della Chiesa (1012-1122)*, Patrone, Bologna, 1984.
- Cardini, F.: *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, Península, Barcelona, 1987.
- Fliche, A.: *La querelle des Investitures*, Aubier, Paris, 1946.
- Foreville, R.: *Lateranense I, II y III*, Eset, Vitoria, 1972; *Lateranense IV*, Eset, Vitoria, 1972.
- Fransen, G.: *Les décrétales et les collections de décrétales*, Turnhout, Brepols, 1972.
- Kantorowicz, E.: *L'empereur Frédéric II*, Gallimard, Paris, 1987.
- Knowles, D.: *Tomás Becket*, Rialp, Madrid, 1980.
- Pacaut, M.: *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Vrin, Paris, 1956.
- Pacaut, M.: *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1957.
- Paul, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Labor, Barcelona, 1988.
- Robinson, I. S.: *The Papacy, 1073-1198. Continuity and Innovation*, CUP, Cambridge, 1990.
- Runciman, S.: *Vísperas Sicilianas. Una historia del mundo mediterráneo a fines del siglo XII*, Alianza, Madrid, 1979.
- Sayers, J.: *Inocent III. Leader of Europe. 1198-1216*, Longman, London, 1994.
- Wolter, H. y Holstein, H.: *Lyón I y II*, Eset, Vitoria, 1979.

VI

LA CRISTIANDAD MÁS ALLÁ DE OCCIDENTE

Esther González Crespo

Entre los siglos XI y XII se inicia en el Occidente europeo una etapa que será el prólogo hacia una Edad Media «adulta o madura», según expresión de Robert Fossier. Para este autor, se iniciaba el «siglo del gran progreso», donde la civilización occidental despertaba. Un despertar que se observaba en el aumento demográfico, en la ampliación de la superficie de cultivo (mediante las grandes roturaciones), en la reactivación y creación de centros urbanos, en el desarrollo del sistema feudal, en la aparición de nuevos Estados... y, además, en la cristalización de una sociedad cristiana bajo la tutela intelectual de la iglesia de Roma. No es casual que Raúl Glaber escribiera su famosa frase «El mundo se sacudió entonces el polvo de sus viejos indumentos, y la tierra se cubrió de una blanca túnica de iglesias». Unas palabras que expresaban perfectamente la realidad de lo existente y de lo que estaba por llegar. El cristianismo era en esa fecha el corazón de Europa. Ésta, constituida como cristiandad, estaba a su vez dividida en latinos al oeste y en griegos al este. Existían dos Imperios y un número concreto de reinos antiguos y nuevos. Unos, integrados por cristianos de larga tradición, junto a otros, configurados por gentes de reciente conversión. Los «antiguos» habían surgido en territorios del viejo solar imperial. Los nuevos Estados, de creación más tardía, se extenderían por territorios en torno al mar Báltico y por amplios espacios del centro y este europeos.

1. EL ESTABLECIMIENTO DE NUEVAS IGLESIAS

En el ámbito de las realizaciones políticas una serie de condiciones capacitaron a nuevas dinastías a crear nuevos Estados. Para la cristiandad occidental, dichas condiciones eran reminiscencia de las segundas invasiones y de la desarticulación del Imperio carolingio, pero también se debían a los impulsos creadores de la nueva restauración imperial y del pontificado. Para estos países, el cristianismo fue el mejor vehículo para canalizar su integración en el concierto de los Estados occidentales. Las jóvenes naciones, desde sus inicios hasta su plena formación, pasaron por una serie de fases que fueron las mismas para todas. Primero, un impulso evangelizador principalmente por iniciativa germana. Más adelante, la organización de su «iglesia nacional». Algo de la mayor importancia, porque los propios monarcas, deseosos de ser admitidos en la civilización occidental (hacia la cual se inclinaban más a medida que la conocían mejor), pusieron gran empeño en lograr la conversión de sus súbditos y en crear sedes episcopales propias y autónomas. Conversión y devoción que se pondrían de relieve en el culto a sus santos nacionales —reyes en su mayoría—: Olaf en Noruega, Canuto en Dinamarca, Eric en Suecia, Wenceslao en Bohemia o Esteban en Hungría.

Por su parte, la cristiandad oriental, haciendo frente al islam y superando la crisis iconoclasta, también hacía posible las condiciones imprescindibles para la integración de nuevos pueblos en su civilización. En este caso, los pueblos eran de origen eslavo, a excepción de los búlgaros.

1.1. *La evangelización en el siglo X entre nórdicos y eslavos*

La cristianización de los pueblos nórdicos o escandinavos fue una labor bastante difícil, que se explica por dos factores íntimamente ligados entre sí: una situación geográfica periférica, que determinaría su aislamiento de los grandes acontecimientos que afectaron a los otros pueblos del continente, y, en segundo lugar, un paganismo pertinaz, favorecido por unas estructuras cerradas, que también les alejaría de las influencias políticas, religiosas y culturales de la Europa de ese tiempo. La llegada del cristianismo a sus fronteras por medio de las misiones enviadas por los monarcas carolingios, en la primera mitad del siglo IX, apenas tuvo éxito, entre otras razones porque se produjo una fuerte radicalización de sus antiguas creencias paganas, y por consiguiente un gran rechazo a la nueva fe. En

principio, la expansión normanda fue un freno para la predicación del Evangelio, pero más tarde el propio movimiento vikingo fue abriendo caminos en este sentido, pues se romperían sus estructuras y, por ende, los cimientos de su paganismo, al tiempo que el contacto de los colonos normandos con la población indígena cristiana constituyó una excelente vía para la penetración del Evangelio.

En este tiempo los pueblos de Escandinavia (noruegos y suecos) y de Jutlandia (daneses) irán evolucionado lo suficiente como para convertirse en sociedades feudales semejantes a las occidentales, aunque conservando siempre su propia especificidad. Uno de los factores decisivos en dicha evolución, sin duda, fue su conversión al cristianismo. Un factor que les facilitaría el camino para su integración en el conjunto de los reinos occidentales, a pesar de que, en el siglo XII, todavía no habían sido totalmente borradas algunas pervivencias paganas. Pues bien, los reyes normandos, una vez integrados en la cristiandad occidental, colaboraron activamente a lograr la conversión de todos sus súbditos. De ahí que, antes del año 1000, misioneros germanos ya habían recorrido Dinamarca y, poco después, penetrado en Noruega y Suecia, donde surgieron las llamadas *iglesias jóvenes*, que se integraron, primero, en las grandes sedes metropolitanas alemanas de Bremen, Magdeburgo y Hamburgo, hasta la creación de sus propias sedes episcopales nacionales de Lund (Dinamarca), Nidaros (Noruega) y Uppsala (Suecia). Estas últimas articularon, muy pronto, su propia vida eclesial bajo la atenta mirada de Roma.

Dinamarca, el país más pequeño en extensión, era, sin embargo, el de mayor población y, asimismo, el más abierto a las influencias de sus vecinos. Por eso, su evolución hacia los modelos occidentales se hizo con mayor rapidez. La cristianización fue iniciada por Svend I, el de la Barba Partida (985-1014), y completada por su hijo y sucesor Canuto el Grande (1014-1035). Ambos impulsaron la evangelización sirviéndose específicamente de monjes anglosajones, que extendieron, junto con la nueva fe, otras importantes influencias políticas, sociales, económicas, culturales... de Occidente. Noruega, menos evolucionado que el anterior, inició la expansión cristiana con la figura de Olaf I, que, en torno al año 1000, representó el primer intento serio de difundir la nueva religión. En cuanto a Suecia, los orígenes de su conversión fueron más tardíos y difíciles por estar más aferrada a sus viejas tradiciones y por mantener un paganismo persistente, que se prolongaría todavía mucho tiempo.

En el centro de Europa surgieron tres nuevos Estados: Polonia, Bohemia y Hungría. El Imperio germánico, por conveniencia, controló el desenvolvimiento de los dos primeros, ante la necesidad de apoyo en su enfrentamiento con el Papado. Junto a estos países eslavos, los húngaros o magiares, tras debatirse entre los dos imperios, también consolidaron su posición como nuevo Estado occidental contribuyendo a la defensa de esta civilización ante la amenaza de otros pueblos de las estepas asiáticas.

Polonia, gracias a su aislamiento y al proceso de unificación llevado a cabo por la familia Piast, surgió en el siglo X como una entidad propia en la frontera oriental del Imperio. En el año 966 afirmó su constitución frente a los Otónidas con la conversión al cristianismo de Mieszko I (960-992) y el establecimiento de la primera sede en Poznan (Posen), vinculada directamente a Roma. Boleslav I (992-1025), verdadero organizador de Polonia, fundó en la Pomerania oriental el obispado de Kolobrzeg. Sin embargo, pese a su empeño, los intentos de cristianización en este territorio se verían frustrados por el asesinato de Adalberto de Praga (997). Los restos de éste fueron enterrados en Gniezno (Gnesen), primera capital polaca que, poco después, en el año 1000, con avuda imperial, sería elevada a metropolitana, integrándose bajo su jurisdicción las nuevas sedes de Kolobrzeg, Cracovia, Wroclaw (Breslau) y Poznan.

En cuanto a Bohemia, su posición geográfica, defendida por una barrera montañosa, constituyó su eje de fuerza. La familia checa Premysle, que dominaba el centro del país, reafirmó la realeza en su favor, tras salvar una serie de dificultades externas, que superó apoyándose en el Sacro Imperio. Las relaciones con éste fueron más o menos estrechas, según los intereses y circunstancias de ambos protagonistas, y de ellas derivaría una progresiva influencia germana en Bohemia, a la vez que una gradual integración de ésta en el Imperio. Dos factores que fueron esenciales para que este pueblo eslavo culminase su aspiración de convertirse en un reino integrado en la civilización cristiana occidental. Los últimos duques premyslidas del siglo X mantuvieron y afianzaron el cristianismo, estimulando la convivencia de las dos formas de liturgia introducidas en el país, aunque promoviendo al mismo tiempo la creación de una diócesis propia que dependiera de Roma.

Hungría, fluctuando entre Oriente y Occidente, optará por este último como resultado de la simbiosis de elementos nómadas e influencias germanas, eslavas y latinas. A ello también contribuyó que su centro de gravedad se situó no en la zona de las estepas, sino al

oeste del Danubio, siendo inevitable que basculara hacia la cristianidad romana y que colaborara con ella para ser baluarte frente a nuevas presiones de pueblos orientales. Esteban I el Santo (997-1038) convirtió Hungría en reino cristiano occidental con bases suficientemente asentadas para que no sucumbiera ante la crisis que se originó a su muerte. Su legislación promovió la construcción de iglesias y estimuló la observancia de numerosas prácticas cristianas, que tuvieron una profunda proyección a largo plazo.

1.2. *La conversión de la Rusia de Kiev*

El gran espacio ruso, poblado por tribus de eslavos orientales, aparece sin límites muy precisos. A finales del siglo X alcanzaba el mar Báltico por el norte y se abría, por el sur, hacia la gran llanura esteparia. En este marco geográfico, Rusia se irá convirtiendo en una de las áreas mercantiles más activas de Europa, articulándose a través de una gran vía que unía el golfo de Finlandia con el mar Negro, en la que sobresalían las ciudades de Novgorod al norte y Kiev al sur.

Muy pronto Kiev, bajo la dirección de los Rurikovich, de origen escandinavo, se convirtió en un importante centro comercial, que gozaba de una serie de ventajas y privilegios para traficar con el Imperio bizantino. Dichas relaciones comerciales fueron facilitando los contactos religiosos y culturales entre ambos pueblos. De forma que el primer Estado ruso fue el resultado de la conjunción de influencias normandas y bizantinas sobre una base eslava. Las actuaciones de los primeros se desarrollaron en la vida urbana y en el comercio; las de los segundos, en lo cultural a través de lo religioso. El cristianismo, al igual que en el resto de los países eslavos, fue un elemento esencial para la incorporación de Rusia al conjunto de los Estados europeos, pero su vinculación a la ortodoxia bizantina la apartaría poco a poco de Occidente.

La evangelización de Rusia fue la gran obra de la iglesia griega. Una misión que comenzó a mediados del siglo IX, aunque todavía con escasa incidencia. Un siglo después, con la conversión de la princesa Olga (955) y el bautismo de uno de sus descendientes, Vladimir (988), se iniciaría la verdadera etapa cristiana. Ambos fueron canonizados y convertidos en los primeros santos rusos, siendo venerados como «príncipes *isapostoloi*» (iguales a los apóstoles), por abrir el camino de la reconciliación del pueblo ruso con Dios. Por otro lado, el bautismo de Vladimir y su pueblo era la condición que el emperador de Bizancio le había impuesto para que pudiera casar-

se con su hermana, Ana Porfirogéneta. Una concesión que la nobilísima dinastía griega nunca había hecho hasta entonces a un monarca extranjero. Con esta unión, la dinastía de los Rurik alcanzó gran prestigio entre los reyes europeos, pero mucho más decisivo que el enlace fue lo que éste llevaba aparejado: la aceptación del cristianismo ortodoxo. Es decir, el comienzo de una nueva etapa para Rusia, que quedó sometida a la dirección espiritual y al desarrollo cultural del viejo Imperio. Un hecho de trascendentales consecuencias para el futuro cultural del mundo eslavo-oriental y para Bizancio un inmenso triunfo, pues extendía su influencia de forma insospechada, al tiempo que apaciguaba a este indómito vecino, cuya extensión sobrepasaba con creces la suya.

A la difusión de la fe por el gran territorio, contribuyeron presbíteros griegos y búlgaros. Estos últimos jugaron un papel destacado en la introducción de la liturgia eslava y, asimismo, en la eslavización de la minoría rectora, de origen normando, en un proceso parecido al ocurrido con anterioridad en Bulgaria. De forma que la iglesia rusa fue una copia de la ortodoxa en lo relativo al dogma, culto, derecho u organización. A estas notas habría que añadir muy pronto su *estatus de privilegio*, ya que, para los príncipes, la cristianización representó, en buena medida, un vehículo de acción política, al disponer de una jerarquía y unas instituciones eclesiásticas que los apoyaban en sus empresas. De ahí que a la iglesia, además de los deberes propios, se le encomendaran ciertos asuntos de la vida jurídica y de la administración pública.

Vladimir mandó construir un templo dedicado a María, madre de Dios, al que dotó con la décima parte de sus ingresos; aceptó al griego Anastasio como obispo de Kiev, y mantuvo estrechas relaciones con Constantinopla. Su obra podría considerarse como el triunfo de la unificación política y espiritual, pero, a su muerte, los enfrentamientos entre sus hijos amenazarían su labor. Las luchas fratricidas, salvo escasas excepciones, serán en adelante una constante en este primer Estado ruso. Otros rasgos distintivos serán la expansión hacia el nordeste y la creciente influencia de Bizancio.

1.3. *Las nuevas cristiandades y las pugnas Papado-Patriarcado de Constantinopla*

En la Europa nórdica, en Dinamarca, durante la segunda mitad del siglo XI, se fundarán numerosas iglesias y monasterios para seguir impulsando la fe cristiana. Canuto el Santo (1080-1086) supo acer-

carse a Roma y apoyar con fuerza las instituciones eclesiásticas de su país. Emulando a su homónimo y antecesor Canuto el Grande, intentó desembarcar en Inglaterra. La empresa le costaría la vida, pues, para llevar adelante el proyecto, impuso una pesada carga tributaria que provocaría la sublevación del sur de Jutlandia y su propio asesinato en la iglesia de San Albano, en Odense. Muerte que, al interpretarse como martirio, le llevaría a los altares en 1101, convirtiéndose en el santo nacional por excelencia. Con este último rey Dinamarca disfrutó de una etapa pacífica que la Iglesia supo aprovechar para crear unas excelentes bases jurisdiccionales y socio-económicas. Así, en el año 1103, la sede de Lund en Escania, al sur de Suecia, fue elevada a metrópoli escandinava, con lo que la iglesia danesa se desvinculó para siempre de la tutela germana. Una autonomía que extendería poco después a los otros países nórdicos.

Desde mediados del siglo XII se inaugura una fase de esplendor, que los estudiosos denominan *siglo de los Waldemaros*, donde se acelera el desarrollo danés en todos los ámbitos. De este tiempo son los *Gesta Danorum*, de marcado acento francés, escritos bajo la influencia de Absalón, arzobispo de Lund. Este eclesiástico, consejero del monarca, actuó como verdadero artífice de la política de su tiempo, favoreciendo las relaciones de la realeza con la Iglesia. Por su inspiración, Waldemar I mantuvo una doble actuación respecto al Sacro Imperio. De un lado, apoyó a Federico I en el enfrentamiento que éste sostuvo con el papa Alejandro III, pretendiendo, con su actitud proimperial, consolidar la occidentalización de su reino, y por otra parte, construyó un gran número de fortalezas por todo el país para protegerlo de los acosos expansivos de los alemanes. Precisamente de una de estas edificaciones, en 1169, surgió Copenhague, la nueva capital.

El siglo XIII abre con brillantez el *segundo Imperio nórdico*. Fueron años de máxima expansión por Livonia, Estonia y el golfo de Finlandia, a la que sin duda también contribuyeron las acciones colonizadoras de los monjes cistercienses. Dinamarca se convirtió otra vez en la primera potencia del Báltico, pero esta situación duraría poco tiempo. Los daneses se vieron obligados a abandonar sus planes expansionistas por los intereses de una nobleza feudalizada, de una iglesia enriquecida y debilitada, así como por los afanes hegemónicos germanos, representados por las ciudades hanseáticas y, especialmente, por la Orden Teutónica, que activa la expansión alemana hacia el este (*Drang nach Osten*). A partir de entonces, Dina-

marca tendrá que rivalizar con ellos como firmes aspirantes a dominar el Báltico oriental.

Efectivamente, en el siglo XIII, bajo el estímulo de reducir el paganismo, la progresión germana avanzó por el Báltico oriental, sentando los cimientos de la futura Prusia. En el año 1226 el duque polaco Conrado de Mazovia, no pudiendo reprimir una revuelta general de los prusianos, solicitó ayuda a los caballeros teutónicos, que se embarcaron en una nueva cruzada contra los infieles. La costa oriental, hasta Finlandia, fue abierta a las misiones de la Iglesia, a los nobles y pobladores urbanos, que fueron los principales agentes de colonización. Es la época de la fundación de ciudades: Thorn, Kulm, Marienburg, Elbing, Memel, Königsberg... La fuerza y el auge obtenidos por la Orden hicieron concebir los ambiciosos planes de ensanchar sus dominios mediante una nueva cruzada contra los cismáticos ortodoxos del norte de Rusia. Un objetivo que les conduciría a una seria derrota junto al lago Peipus (1242) a manos de Alexander Nevski, príncipe de Novgorod, que cerraría definitivamente su expansión por Rusia.

Por su parte, en Noruega, Olaf II el Santo (1016-1028) estableció para el cristianismo unas sólidas bases que se fueron completando a lo largo de esta centuria con sus descendientes. La influencia de la iglesia nacional en las estructuras del reino fue extraordinaria. De hecho, el alto clero pretendió intervenir en la elección del monarca. Algo que consiguió más tarde, al consolidar su posición con la creación del obispado de Nidaros (Trondheim). A finales del siglo XII Sverre (1184-1202) supo mantener una monarquía fuerte con apoyo de los pequeños propietarios frente a la aristocracia y al clero. Fue un breve paréntesis, pues ambas fuerzas continuaron debatiendo, unas veces buscando la reconciliación, otras imponiéndose la una a la otra. Sin embargo, a mediados del siglo XIII, el progreso del poder monárquico quedaría sellado al ser coronado, en 1247, por vez primera, un monarca noruego por un legado pontificio. Con esas bases, Noruega se orientó hacia una política expansiva por los archipiélagos del Atlántico norte (Orcadas-Shetland-Feroe), por Islandia en 1261, y un año después por Groenlandia. A partir de ese momento Noruega se situó a la altura de Dinamarca, enfrentándose a los mismos problemas que ella. Desde el punto de vista eclesiástico, habría de solventar fuertes agitaciones internas que tendrían como protagonistas principales a la alta nobleza y al episcopado.

Por último, en Suecia, su resistencia a la implantación del cristianismo cedió gracias a la acción misionera de los cistercienses. He-

chos destacados de la Iglesia en este Estado serán las fundaciones de varias sedes episcopales, entre las que destacaría Upsala (1163). La creación de este arzobispado puso de manifiesto la organización y la autoridad de la Iglesia y, asimismo, el desplazamiento del centro neurálgico del reino hacia el sur. Se abrió entonces un largo período de anarquía (1150-1250) entre el reinado de Eric IX el Santo —impulsor de una cruzada en Finlandia, primera acción expansiva de Suecia— y el de Sverker II (1196-1250). Con éste, el papel de la iglesia nacional sueca se afianzará hasta el punto de jugar, al igual que en los otros países escandinavos, un protagonismo considerable ante la debilidad del poder real.

Respecto al centro de Europa, la reunificación de los eslavos por medio de las campañas realizadas por Boleslav I de Polonia parecía un éxito y sin embargo, a su muerte, las luchas internas por el poder hicieron acto de presencia y allanaron la contraofensiva de los Estados vecinos: san Esteban recuperó Eslovaquia; Bratislav de Bohemia, Moravia; Yaroslav de Rusia, Rutenia, y Canuto el Grande de Dinamarca incorporó Pomerania a su *Imperio*. Este retroceso territorial, unido a conflictos dinásticos, conduciría a una insurrección general, que se manifestó en levantamientos campesinos, enfrentamientos entre cristianos latinos y ortodoxos, quema de monasterios y matanzas de clérigos por parte de los sectores paganos... Polonia se hallaba al borde de la desintegración, y si ésta no se produjo, fue gracias a la intervención del Imperio. Por ello tuvieron que pagar un alto precio, hasta que apoyaron a Gregorio VII para contrarrestar la influencia alemana y sacudirse su tutela, aprovechando el gran conflicto Imperio-Pontificado. El siglo XII se abrió de nuevo con la guerra civil sin poder evitar las disputas dinásticas. De nuevo Polonia se vio lanzada a la división en principados independientes, algunos de los cuales acabarían desapareciendo en medio de la fuerte progresión alemana hacia el este, que sería responsable de cortar su acceso al mar. El ataque mongol de 1241 asolará el país y su consecuencia más importante será la solicitud de ayuda a colonos alemanes para roturar y colonizar nuevos territorios y para activar la economía de ámbito urbano. Después de dos siglos de anarquía feudal y de continuas agresiones de los países vecinos, Polonia tendría que encaminar sus esfuerzos a reunificar los diferentes principados y a asegurar su poder real, en medio de las aspiraciones de las jerarquías aristocrática y eclesiástica.

Aprovechando el período de anarquía polaca, Bohemia, a principios del siglo XI, extendió su influencia sobre Moravia y Silesia.

Momento expansivo que fue utilizado por el arzobispo de Praga para constituirse en cabeza de la iglesia eslava. La intervención militar del emperador Enrique III —al que no le interesaba que el frustrado proyecto de paneslavismo polaco fuera realizado ahora por Bohemia— fue contundente: obligó a ésta a devolver sus conquistas y, lo más importante, a renunciar a convertir el país en un reino.

Más tarde, por el contrario, apoyando a Enrique IV contra el Pontificado, obtendría del emperador el reconocimiento personal de la dignidad real en el año 1086. A partir de ese momento, Bohemia se convertirá en un elemento esencial al servicio del Imperio, participando en sus asuntos y reafirmando su inclinación al este, al tiempo que utilizará su mediación arbitral para resolver sus continuas disputas internas. En el siglo XII continuará apoyando al Imperio y, a cambio de su fidelidad, éste impulsará el afianzamiento monárquico, de forma que en el siglo XIII se producirá una etapa de expansión, prosperidad y hegemonía que sería clave para la aparición de la *Gran Bohemia* con la figura de Ottokar I. A mediados de siglo, aprovechando el gran interregno del Sacro Imperio, Bohemia se convertirá en la primera fuerza política del centro de Europa con la figura de Ottokar II, el cual extenderá su influencia sobre los feudos imperiales de Austria, Estiria, Carintia y Carniola. A ellos unirá Silesia, Lusacia y Eslovaquia, en función de la debilidad de los polacos y húngaros.

Bajo Ladislao el Santo (1077-1095) y Colomán I (1095-1116), la iglesia húngara experimentó un segundo florecimiento y, en el siglo XII, culminó su unión con el movimiento de reforma gregoriana. Por tanto, Hungría, al contrario que Bohemia, se sacudió toda idea de vasallaje al Imperio germano y apoyó al Pontificado. Rechazó los ataques de pechenegos y cumanos y extendió sus fronteras a tierras de Croacia y Bosnia, donde fundó el obispado de Zagreb. La vinculación de Croacia al reino húngaro, por obra de Colomán I, se prolongaría tres siglos y significó el inicio de su occidentalización, pero también el principio de las rivalidades con Serbia. La unidad religiosa en Croacia no se había conseguido y el gran cisma de 1054 había profundizado todavía más las diferencias entre los sectores pro-ortodoxo y pro-latino. El triunfo de este último sellaría la ruptura definitiva con los otros eslavos del sur. La influencia de Occidente se haría patente en multitud de aspectos, especialmente en el ámbito religioso con la penetración del Císter (Zircz, Egres, Pilis), que impulsaría grandemente la espiritualidad de estos pueblos. Pero no todo fue beneficioso, pues, como contrapartida a dichas innovacio-

nes, la penetración del feudalismo significó un fortalecimiento de los cuadros nobiliarios (1222) y del estamento eclesiástico (1231), que cobraron una fuerza extraordinaria en el siglo XIII.

En esa centuria se produjo la invasión mongola. Consciente de dicha amenaza, Hungría fortificó sus fronteras, mediante la creación de marcas defensivas, y aceptó la instalación de los cumanos —bajo la condición de su conversión al cristianismo— entre el Danubio y el Tisza, con la intención de utilizarlos como barrera defensiva contra los invasores. Las tensiones nobiliarias frustraron dicho asentamiento y los cumanos optaron por marcharse hacia Bulgaria, privando a Hungría de una preciosa ayuda ante la inminente irrupción tártara. Ésta se efectuó, según los hábitos de este pueblo, a través de un ataque simultáneo en dos frentes: uno que penetró por Polonia, derrotando a un ejército conjunto de polacos y teutónicos en Liegnitz (1241), y otro al mando de Batu, que atacó Hungría aniquilando a su ejército junto al río Sajó, dos días después. El país fue ocupado e incorporado momentáneamente al Imperio asiático. A partir de 1242 nuevas bandas mongolas volvieron a efectuar incursiones, pero nunca como en la etapa anterior. Desde luego, la muerte de Ogodei salvó realmente a Europa occidental, puesto que ésta no estaba preparada para combatir a una fuerza tan poderosa, máxime cuando, a pesar de sus terribles acciones devastadoras, los occidentales seguían obsesionados en continuar la pugna Papado-Imperio.

En este período histórico, además de estos países centrales, en la península Balcánica otros pueblos eslavos también lograrían su integración en Europa: eslovenos, croatas y serbios. Junto a ellos un pueblo eslavizado: los búlgaros. Los dos primeros quedarían integrados en la órbita de la fe occidental; los otros dos, en la oriental. Estos eslavos del sur se caracterizaron sobre todo por su gran complejidad política y religiosa, derivada de su propia evolución interna y de la intervención de los Estados vecinos —Hungría y Bizancio—, política y militarmente mejor organizados. El último, según las etapas de reafirmación o de crisis, verá aumentar o disminuir su influencia sobre ellos. Hungría, por su acción expansiva en la zona, se convertirá en una cuña que separará a estos eslavos de los del resto de Europa.

El arzobispado de Salzburgo fue quien llevó a cabo la evangelización del territorio esloveno y, a su amparo, diversas familias germanas, establecidas en Carintia y Carniola, lograron que la ciudad de Ljubljana se convirtiera en paso obligado para el tráfico comer-

cial entre el Danubio y el Adriático, con lo que acabaron por dominar la zona e incorporarla al ámbito de su influencia.

Hacia el año 1000 Dalmacia, sometida a Venecia y después a la autoridad de Bizancio, pasó a unirse a Croacia bajo la autoridad de Kressimir IV (1068-1074). Éste logró la reunificación de todas las tierras, incluidas las islas, y consiguió imponer una administración común, pero no logró resolver la difícil cuestión religiosa. Geográficamente, el Estado croata se había levantado en la confluencia de las dos iglesias, latina y griega, representadas por los obispos de Split y Nin respectivamente. La lucha era antigua, pero ahora se replanteaba de forma más violenta debido al cisma de 1054. Con Dimitri Zvonimir (1076-1089) triunfó el partido latino. Gregorio VII, a cambio de su fidelidad y de una importante contribución anual, le remitió las insignias reales. Sin embargo, firmemente ligado a Roma, no tardaría en ser anexionado por Hungría. El rey Colomán I unió dinásticamente Croacia y Hungría. La unión convirtió a la primera en una marca defensiva de la segunda frente a Bizancio y también frente a los otros pueblos balcánicos. Además, selló el triunfo del movimiento occidentalista en Croacia y su definitiva separación de los eslavos del sur.

Por lo que respecta a Serbia, la muerte del emperador Basilio II, en 1025, fue el momento favorable para que este pueblo recuperara su libertad y se sacudiera el dominio bizantino. Bajo una misma autoridad, se unieron los territorios de Zeta (Montenegro) y las tierras eslavas de Hum (Bosnia) y de Rascia (Serbia), aunque dicha unión no duraría mucho tiempo, debido a los propios enfrentamientos internos, a la presión de los húngaros y, sobre todo, a la reacción de los bizantinos con Manuel Comneno. A la muerte de este último, cuando se iniciaba para Bizancio otra época de crisis, los serbios, con Esteban Nemanja (1168-1196), avanzaron de nuevo hacia la unidad interna, mediante la adopción definitiva de la fe ortodoxa y la expansión de los bogomilitas. Una vez reorganizados el Estado y la Iglesia, el monarca serbio entregó la sucesión a sus hijos mayores y se retiró con el menor, Rastko (el futuro san Savas), a un monasterio del monte Athos. Su hijo, Esteban II (1196-1223), con el beneplácito de Honorio III, fue coronado rey en 1217. San Savas, temeroso de la influencia de Roma, logró que la iglesia griega le nombrara primado de toda la cristiandad serbia, restableciendo así la influencia oriental. San Savas se presentó como continuador y defensor de la iglesia oriental en el momento en que los occidentales habían creado el Imperio latino en Cons-

tantinopla. Es más, propugnando la alianza Iglesia-Estado, fortaleció el espíritu de unidad nacional y la iglesia serbia se convirtió en la más sólida defensora del Estado de los Nemanja. Una iglesia que, separada de Constantinopla, vivió al principio en buena armonía con Roma.

Por último, Bulgaria iniciaba el segundo milenio de nuestra era sucumbiendo ante Bizancio y pasando a formar parte de él durante más de ciento cincuenta años. En este período el país estuvo sometido a la influencia imperial, a la presión de pechenegos y cumanos, y a la herejía bogomilita, que a pesar de las persecuciones llevadas a cabo por Constantinopla siguió extendiéndose. El bogomilismo, bajo la dirección de una buena parte del clero, se convirtió en una especie de oposición frente a la iglesia griega. Sin embargo, la caída del primer Imperio búlgaro no significó su fin. El espíritu de independencia de este pueblo se manifestó de forma ininterrumpida en rebeliones: Delián, 1040; Vóitej y Vodín, 1072; Néstor, 1074; Leka y Dobromir, 1078... y la definitiva de 1185 de Pétar y Asén. Con ellos se inició el segundo Imperio búlgaro, con capital en Tárnovo. En época de Iván Asén II (1218-1241) este Imperio alcanzó su apogeo, volviendo a ocupar las fronteras que había tenido en los gloriosos reinados de Simeón y Samuel, y pasando a ser la máxima potencia de la península Balcánica. Este ensanchamiento territorial tuvo repercusiones muy significativas en lo cultural y espiritual. Tárnovo se alzó como patriarcado búlgaro, adquirió un extraordinario prestigio entre los eslavos y se convirtió en el centro del mundo eslavo-oriental. A la vez puso de manifiesto la posibilidad de llegar a ser una formación política capaz de cohesionar y organizar al mundo balcánico frente a la expansión de Occidente. Sin embargo, dicha posibilidad no llegó a cristalizar y, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, se iniciaría su declive definitivo.

Respecto al Estado ruso, Yaroslav (1019-1054), uno de los hijos de Vladimir I, hasta conseguir consolidarse en el trono, tendrá que sostener una serie de guerras contra sus numerosos hermanos, enfrentados a su vez entre sí. Pero, tras conseguir dominar todo el país, se convirtió en el único gobernante y en el príncipe más importante de este primer Estado ruso. Con apoyo normando, siguiendo su antigua trayectoria, Yaroslav emprenderá la última gran expedición contra Constantinopla en 1043. A partir de esa fecha, el enfrentamiento con el Imperio de Oriente tocará a su fin y el proceso de bizantinización de Rusia será cada vez más intenso.

En su tiempo la Iglesia estaba organizada en siete diócesis. Cinco de ellas, situadas en Ucrania: Kiev, Vladimir-Volynski, Turov, Cheinigov y Belgorod; una al norte, en Novgorod, y la séptima al nordeste, en Rostov. De ellas, Kiev se había convertido en metropolitana, estableciendo un acuerdo con Bizancio por el que sus titulares griegos y rusos debían alternarse en la prelatura. El primer metropolitano ruso, elegido en 1051, sería Hilarión, autor del *Sermón sobre la ley y sermón sobre la gracia*, obra que demostraba el importante grado de influencia de la cultura bizantina, adaptada a la lengua eslava. La política de construcciones al estilo bizantino quedó igualmente reflejada en las catedrales de Kiev (1037) y Novgorod (1045), iglesias que fueron consagradas bajo la advocación de Santa Sofía, imitando a su modelo de Constantinopla. Este gran príncipe se preocupó también de fundar monasterios, entre los que destacamos el de las Cuevas. Asimismo, impulsó la educación promoviendo la traducción de obras griegas al eslavo. A él se le atribuyen dos importantes obras de carácter jurídico: la denominada *Ordenación eclesiástica* y *Russkaia Pravda*, primer código de derecho ruso, elaborado bajo la atenta mirada de expertos bizantinos. De forma que, a nivel religioso y cultural, Rusia se iba preparando para asumir su papel de heredera del Imperio bizantino.

La conexión con los griegos no significó rechazo hacia Occidente, al menos así se constata hasta bien avanzado el siglo XII. Es más, Yaroslav demostró, con su política matrimonial, su enorme interés hacia los Estados occidentales y sentó las bases para que dichos contactos fueran más estrechos. La muerte de este gran príncipe, en 1054, puso fin a la fase de esplendor del Estado de Kiev, iniciándose su decadencia y desintegración posterior. Teóricamente, la primacía de Kiev continuó y el poder siguió concentrado en la familia de Yaroslav, pero en realidad Kiev fue perdiendo significado y el poder llegó a estar tan dividido que desembocaría en interminables luchas internas. A la vez, en este período de crisis, que concluirá con la irrupción mongola de 1223, se produjo la progresión del norte en torno a Novgorod, mientras que, inversamente, Kiev fue perdiendo importancia.

A principios del siglo XII Vladimir II Monómaco (1113-1125) inició una fase de restauración. Con él, el Estado ruso volverá a recobrar su antiguo prestigio hacia el exterior, e internamente unificará sus fuerzas. Como reflejo de esta fase de recuperación se escribe la *Instrucción*, una obra que se le atribuye. En ella ocupa un lugar destacado la *Educación de Monómaco*, especie de *Espejo de Prínci-*

pes para su hijo, en el que se recogen todos los deberes de un verdadero monarca cristiano. El prestigio alcanzado por Kiev en este tiempo continuó bajo su hijo Metislav (1125-1132), pero a su muerte se desencadenó una nueva lucha que presagiaba su pronta decadencia. El predominio de Kiev concluyó a mediados del siglo XII y aunque continuó siendo sede del metropolitano y conservó la tradición religiosa, aglutinadora de la conciencia colectiva, en el terreno político nunca volvió a constituirse en el gran Estado del pasado. La conquista de Constantinopla por los occidentales de la cuarta cruzada (1204) y la aparición de los patriarcados latinos en torno al Bósforo profundizaron la separación en las relaciones económicas y eclesiásticas con los griegos. Entonces, el centro de gravedad se desplazó hacia otras regiones situadas al amparo de los poderosos dueños de la estepa. Los nuevos centros de poder surgieron en el norte y en el sudeste.

Al nordeste de Kiev, entre el alto Volga y el Oka, en un territorio primitivamente de colonización finesa, habían surgido plazas fuertes como Rostov, Suzdal, Pereiaslav, Vladimir, Murom, Yaroslav... De todas ellas, la ciudad de Vladimir, bajo el reinado de Yuri Dolgoruki, se convirtió en el centro político. Este último gobernante amplió sus dominios, aseguró sus fronteras frente a los búlgaros del Volga y emprendió la fundación o reactivación de nuevos núcleos urbanos. Entre éstos hay que mencionar Moscú, cuyo nombre aparece citado por vez primera en 1147 como una pequeña fortaleza próxima a Suzdal. Más adelante, Moscú sería la base de la formación del segundo Estado ruso o la Rusia de Moscú.

En el sudoeste nacieron dos nuevos centros de gravedad: Volinia, en torno a la ciudad de Vladimir-Volynski, que durante mucho tiempo había estado bajo la soberanía de Kiev, y Galitzia, más al sur. Ambas se fusionaron en época de Román Mestislavich (1172-1205). Bajo el gobierno de su hijo, Daniel Romanovich (1235-1265), se produjo un acercamiento a Roma y éste fue coronado rey por un legado papal. Daniel, en 1253, intentó organizar una cruzada contra los mongoles, para lo que solicitó una ayuda del Pontífice. Éste colaboraría en el empeño a cambio de aceptar la unión de su Iglesia con la occidental. Mas como el proyecto resultó estéril, Romanovich tuvo que romper con el Papado. Sin embargo, después de su muerte, las relaciones políticas y económicas con húngaros, polacos y lituanos hicieron que el país se orientase decididamente hacia Occidente.

Por otro lado, de entre los muchos territorios soberanos que surgieron tras la decadencia de Kiev, junto a Suzdal-Vladimir o Galit-

zia-Volinia, destacó Novgorod, situado al noroeste, profundamente influenciado por la presencia de elementos germánicos. Tradicionalmente, Novgorod había dependido de Kiev y había estado integrada en los dominios de Suzdal-Vladimir, pero a partir de mediados del siglo XIII, con la figura de Alexander Nevski (1236-1263), adquirió su propia relevancia. Alexander hizo frente a la presión nórdica y alemana. Detuvo a los suecos a orillas del río Neva en 1240 y derrotó, en 1242, a los caballeros teutónicos en la batalla del lago Peipus, victorias que determinarían la continuidad de este Estado como espacio ruso y ortodoxo. En su tiempo se produjo la invasión mongola. Con realismo, pensó que no existía ninguna posibilidad de expulsarlos, por ello hizo todo lo posible para evitar levantamientos contra los nuevos dueños y estableció una política de sumisión y conciliación, que no le impidió incorporar a su radio de acción los territorios de Suzdal-Vladimir. Precisamente el menor de sus hijos, Daniel Alexandrovich, hacia 1280 y culminando la trayectoria, se convertiría en el primer príncipe de Moscú.

En la etapa que siguió a la muerte de Nevski, Rusia se caracterizó por la desintegración. Los príncipes, presididos por la soberanía mongola y enfrentados unos a otros, aumentaron la confusión y perpetuaron la debilidad del país.

2. BIZANCIO Y EL CISMA

Después del concilio de Constantinopla de 879-880, donde Focio fue rehabilitado, los acuerdos entre Roma y Constantinopla para llegar a un compromiso fueron sinceros y la reconciliación pudo llevarse a efecto evitando, por ambas partes, las cuestiones más espinosas que pudieran obstaculizar el acercamiento. Con el pontífice Juan IX, el cisma de Focio fue superado. Pero dicha cuestión, aunque breve, tuvo serias consecuencias a largo plazo, especialmente porque se insistió en exceso en las diferencias que separaban a ambas cristiandades. Además se unieron otros problemas, como la cuestión de la tetragamia de León VI, y la eterna polémica en lo referente al Imperio «romano». En este sentido es muy gráfica la afirmación de M. Michel: «Las tendencias cismáticas de la nueva Roma constituyen un barómetro para medir el influjo alemán en la antigua». De forma que la herida del siglo IX se cerró en falso y en el momento propicio se abrirá con tal gravedad, que será imposible el entendimiento.

2.1. Miguel Cerulario y la ruptura con Roma

El tiempo oportuno llegó a mediados del siglo XI, cuando gobernaban el Imperio bizantino los últimos monarcas de la dinastía macedónica. Éstos perdieron sus posesiones italianas a manos de los normandos, no pudieron oponerse a la presencia de los turcos selyúcidas en la península de Anatolia y presenciaron el cisma definitivo entre Roma y Constantinopla. Al emperador Constantino IX Monómaco se le atribuye la responsabilidad de lo sucedido en Italia, pero no se puede hacer lo mismo en la cuestión religiosa o eclesiástica.

Protagonista de primer orden en ese acontecimiento fue el patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario (1043-1058). Un personaje dominante, que en su juventud había tenido aspiraciones al trono imperial y que, una vez dentro del estamento eclesiástico, ejerció cierta influencia en el mundo de la política. De manera que entrenado en estas lides, será un experto en conjugar el elemento eclesiástico y el político. Nombrado patriarca, rechazó frontalmente la superioridad romana sobre su sede y sobre las demás iglesias y, aprovechando la derrota papal en la Italia sur ante los normandos, publicó un tratado, *Contra los francos...*, en el que denunciaba algunas prácticas litúrgicas romanas, como lo relativo a la obligatoriedad del celibato eclesiástico, el uso del pan ácimo en la eucaristía, el ayuno del sábado... o cuestiones de orden teológico, como la introducción del *Filioque* en el credo niceno. De la teoría se pasó a la práctica, y por orden suya fueron cerradas todas las iglesias latinas de su sede episcopal y exigió, además, que la iglesia de Roma abandonara todos los ritos que desaprobaba la iglesia griega. La respuesta de Roma, rápida y contundente, se hizo a través del cardenal Humberto de Moyenmoutier, que escribió *Contra las calumnias de los griegos...*, rechazando todas las acusaciones.

Para solucionar las diferencias, en el año 1054 el papa León IX, estando prisionero de los normandos, envió una delegación a Constantinopla, encabezada por dos cardenales intransigentes: Humberto y Federico de Lorena. Este último ocuparía más tarde la cátedra de Pedro con el nombre de Esteban IX. Las dos legaciones se quejaron del trato recibido de la parte contraria y, aunque el emperador bizantino quiso mediar entre los contendientes, ninguno quiso ceder en la negociación. Ésta quedó rota el 16 de julio, cuando el cardenal Humberto depositó, en un acto solemne, una bula de excomunión en el altar mayor de la iglesia de Santa Sofía de Constantino-

pla contra Cerulario y sus partidarios. En dicha bula se lanzó el anatema contra el «pseudopatriarca, el arzobispo de Ochrida y otros eclesiásticos acusándolos de simoníacos, arrianos, nicolaítas, severianos...». El anatema, además de condenar expresamente la doctrina griega sobre la procedencia del Espíritu Santo, iba asimismo contra usos y costumbres legítimos de la iglesia oriental. En contestación al texto del cardenal, el 24 de julio, el patriarca reunió un sínodo. Éste interpretó que la bula de excomunión alcanzaba a toda la iglesia ortodoxa, y ésta hizo lo propio contra los legados y sus acompañantes. La ruptura se había consumado, aunque en esa fecha no se tuviera conciencia de que iba a ser definitiva. Es más, por mucho tiempo, el pueblo no tuvo en absoluto noticias del cisma, siendo muy significativo el silencio que las fuentes griegas guardaron sobre él.

2.2. *Los fallidos intentos de volver a la unidad.* *El II concilio de Lyon*

Después de 1054, Bizancio hizo varios intentos de establecer la paz con Roma. Un acercamiento casi obligado por la necesidad de cubrir su retaguardia en Occidente para así poder dedicar todas sus energías a luchar contra Oriente, especialmente tras el desastre de Mantzikert (1071), la gran derrota bizantina ante los selyúcidas.

En 1094, por iniciativa de Alejo I Comneno, el Imperio dio un paso de acercamiento a Roma. Esta tentativa de llegar a un acuerdo con ella se repetiría con otros miembros de dinastía comnena, e incluso se llegaría a establecer una especie de condicionamiento entre la ayuda político-militar de Occidente y la unión eclesiástica. Efectivamente el emperador convocó un concilio e invitó a los latinos a resolver las diferencias. Al mismo tiempo solicitó su ayuda para luchar contra los turcos. En este sínodo se consideró el intercambio de excomuniones entre Cerulario y el cardenal Humberto un asunto exclusivamente personal, sin consecuencias para las dos iglesias, y aunque no hubo acuerdos de tipo dogmático, litúrgico o canónico, se estableció la mutua tolerancia. En los encuentros preliminares, efectuados en Piacenza, los enviados bizantinos llamaron la atención sobre el peligro que los turcos representaban para toda la cristiandad. Un aviso que tuvo mayor acogida de la que se podía esperar en el papa Urbano II, quien convocó el concilio de Clermont y organizó la primera cruzada contra el islam, a la que seguirían otras más. El resultado a largo plazo de estas acciones bélicas de Occidente, que debieran haber ayudado a la paz, sería fatal para Bizancio y des-

de luego no produjo el deseado acercamiento entre ambas iglesias; al contrario, ahondaron aún más su separación.

Con Manuel I Comneno (1143-1180) se produjo una nueva aproximación, impulsada por el deseo imperial de reconquistar el sur de Italia. La alianza con el pontífice Adriano IV para expulsar a los normandos de Italia no obtuvo el fin esperado. La acción de Guillermo de Sicilia frustraría sus planes de forma definitiva. Por tanto, en el siglo XII se produjeron momentos de distensión entre griegos y latinos, a veces hubo sinceros debates en busca de la verdad —Nicetas de Nicomedia y Anselmo de Havelberg—, e incluso se ejerció, por parte de Bizancio, una gran influencia intelectual y artística en el «renacimiento del siglo XII» occidental, pero la cuarta cruzada destruiría los escasos logros y potenciaría el odio existente.

En los últimos años de la dinastía comnena hubo durísimos enfrentamientos entre griegos y latinos, como preludio a los horrores de 1204. Las consecuencias de la toma de Constantinopla por los cruzados y la desmembración del Imperio serían hechos catastróficos que acelerarían la descomposición política, económica y social de Bizancio. Éste se deshizo en varios Estados: el Imperio latino de Constantinopla y los griegos de Nicea, Trebisonda, Epiro y Tesalónica. En todos ellos, aunque no pudieran unirse por rivalidad, surgirá un mismo sentimiento, donde lo griego será sinónimo de ortodoxo, y lo franco, de papal.

En 1261 Constantinopla volvió a ser griega y el Imperio a ser regido por una dinastía bizantina: la paleóloga. Miguel VIII, su iniciador, se acercó a Roma en 1263, con nuevas ofertas de unidad. Gregorio X, deseoso de recobrar Jerusalén, y necesitando para ello al *basileus*, convocó un concilio general: el II de Lyon, que, por su trascendencia, es obligado recordar en diversos apartados del presente volumen. Para aproximar posturas se fijaron tres puntos como objetivos: apoyo a los cristianos de Tierra Santa, unión con los griegos y reforma de las costumbres. El 29 de junio de 1274, en Lyon, se hizo pública la unión de las dos iglesias, y el 6 de julio era promulgada solemnemente. Sin embargo dicha unidad no fue más que una breve ilusión, que terminó en un amargo fracaso. En 1276 moría Gregorio X, y sus sucesores no tuvieron el más mínimo interés en hacer prosperar estas relaciones. Al contrario, actuaron de forma intransigente, comprometiendo la frágil unión, especialmente cuando algunos pontífices cedieron ante las pretensiones de Carlos de Anjou de conquistar Bizancio.

Para atajar este peligro, en 1277 Miguel VIII quiso fortalecer la unión, proclamando en una importante ceremonia la paz firmada en Lyón, reconociendo en público la primacía romana. Fue inútil: las instrucciones papales se endurecieron y exigieron a los griegos una sumisión total, que exasperó justamente a la iglesia oriental. Bajo Martín IV, en 1281, sin motivo razonable, el Paleólogo fue excomulgado, eliminando toda esperanza de acuerdo. Al año siguiente Miguel VIII murió y el primer gesto de su sucesor, Andrónico I, fue renegar de la política unionista de su padre. Así quedó rota la unión de griegos y latinos, y parte de la obra de Gregorio X y del II concilio de Lyón. No así los intereses del emperador bizantino, que, como afirma el historiador Paquimero, no eran de tipo teológico o espiritual, sino simplemente defensivos: quitar pretextos a sus tradicionales enemigos, sicilianos y venecianos, de volver a atacar Constantinopla.

2.3. *Los elementos de la cultura bizantina en la plenitud del Medievo*

El período que transcurre entre los siglos XI y XII se caracterizó, primero, por la continuidad de la época anterior, después, por el resurgimiento, la brillantez y la originalidad en las creaciones filosóficas, literarias, artísticas... Bizancio, en el pensamiento, se inspiró siempre en las ideas clásicas y, en el arte, aprendió que su misión era dar gloria a Dios y al emperador. Como forma de expresión eligió especialmente la historia y, junto a ella, otras materias como la filosofía, la teología, etc. Abanderando el mundo cultural e intelectual de esta etapa, brilló con luz propia la figura de Miguel Psellos, que realizó una obra extensísima en variadas materias, siendo su título más conocido la *Chronographia*. Con él, grandes genios del siglo XI fueron Xifilinos, Nicetas el Gramático y otros.

La historia, todavía muy literaria y poco rigurosa, supo despertar un amplio interés entre los bizantinos. Destacaron como figuras excepcionales: Miguel Psellos y Miguel Ataliates en el siglo XI, Nicéforo Brieno y su esposa Ana Comneno —autora de la *Alexiada*—, Juan Cinnamo, Juan Zonaras y Nicetas Coniates, el más grande de todos los historiadores del XII, y Acropolites y Paquimero en el XIII. La teología, bajo la dirección de la Iglesia, había sido muy superior a la de Occidente por su preocupación por la ortodoxia y el dogma. Precisamente por esa obstinación contra la herejía, ahora no ofreció muchas novedades. Se distinguieron como teólogos: Psellos, Euti-

mio Zigabeno, Eustacio de Tesalónica y Miguel Acominato. De ellos, Zigabeno, un convencido antibogomiliano, fue quien hizo florecer de nuevo estos estudios en época comnena. En filosofía, también tema favorito de los bizantinos, continuaron profundizando en Aristóteles y Platón. Es más, hubo un gran renacimiento del platonismo, especialmente a través de la dirección de Psellos y de su discípulo Juan Italos. En el siglo siguiente otro gran filósofo fue Miguel Acomiato, gran estudioso del estoicismo. En literatura, Bizancio produjo pocas creaciones inmortales; no obstante, contó con una larga lista de escritores. Unos pocos hicieron hincapié en el griego clásico, pero casi todos cultivaron el género epistolar. Asimismo, a partir del siglo XI nació una literatura en griego vulgar, dando origen al poema épico bizantino por excelencia: *Digenis Akritas*, un anónimo de brillantes descripciones y agudas sutilezas psicológicas. Otros autores, como Teodoro Pródromos o Juan Mauropos, el creador de una famosa escuela privada en Constantinopla, cultivaron otros aspectos del género poético. Por tanto, respecto a las letras, los bizantinos fueron grandes conservadores de la tradición clásica, de la filosofía, de la curiosidad y de la especulación, y fueron también magníficos creadores de poesía religiosa o himnica y de un gran poema épico popular. Finalmente, en otras ramas del saber como las matemáticas, la geografía, etc., no superaron el conocimiento de los antiguos griegos. Igualmente en medicina, que aunque fue una materia que interesó profundamente, en teoría no experimentó ningún progreso desde Hipócrates, si bien fue admirable el sentido práctico y eficiente que desarrollaron en esta actividad.

Por lo que respecta al arte bizantino, reflejo perfecto de la síntesis de su civilización, continuó siendo figurativo, impersonal, simbólico, no estrictamente religioso, ni tampoco sencillo, pero sí capaz de promover emociones directas e intensas... y, sobre todo, continuó siendo original. También el arte tuvo en la época macedónica su culminación y, en la de los Comneno, su continuación. La arquitectura religiosa siguió teniendo gran interés y el modelo de iglesia de planta en cruz griega alcanzó su máxima evolución. En ésta se había ido imponiendo un esquema decorativo muy rígido, donde el contenido de la ortodoxia se representaba en imágenes. Esta iconografía permitía leer la iglesia: la Virgen debía ocupar el ábside, Cristo Pantocrátor, la cúpula central, e igualmente los grandes episodios de la vida de Jesús —las doce fiestas litúrgicas (*dodecaorton*)— y la *deesis* o plegaria, las naves. Las principales manifestaciones de estas iglesias fueron las de los monasterios, como la de Hosios Lucas en la Fóci-

da, Santa Sofía de Monemvasiá, o la de la Gran Lavra del monte Athos.

Las artes del mosaico y de la pintura mural también se recuperaron, tal como quedó reflejado en las obras de las iglesias citadas anteriormente. En el siglo XI el arte monumental bizantino se volvió esencialmente teológico. En cambio la escultura, por influencia de la Iglesia, decaería, siendo ocupado su lugar por los marfiles. Éstos, junto a la orfebrería y los esmaltes, pasaron a tener un mayor desarrollo.

3. TIERRA SANTA Y EL PAPEL DE LAS CRUZADAS

En la segunda mitad del siglo XI se produjo en Occidente una etapa de renovación, tanto en el ámbito socio-económico como en el espiritual. Esta recuperación contrastaba enormemente con la crisis que por entonces afectaba al Cercano Oriente, tanto al Imperio bizantino como a la civilización islámica. La iglesia de Roma, animada por el movimiento cluniacense y por la buena marcha de la reforma gregoriana, creyó oportuno abordar el tema de los enfrentamientos con la iglesia oriental, viendo en la idea de cruzada el medio más idóneo para poner punto final a ese grave problema.

En lo material, las cruzadas fueron un acontecimiento clave de las ansias expansivas de la Europa occidental, que se renovó de forma considerable. En lo espiritual, las cruzadas hicieron que la cristiandad latina adquiriese una conciencia de unidad y, asimismo, favoreciese los contactos entre Oriente y Occidente. Con todo, la ruptura de comunión no se subsanó y las continuas divergencias y enfrentamientos entre ambas partes hicieron cada día más difícil los intentos de reconciliación. Es más, a largo plazo, las cruzadas dieron al cisma mayor importancia y significación de la que había tenido en un principio.

3.1. *La ideología y la mentalidad de cruzada*

La historiografía en general ha observado desde múltiples perspectivas el hecho de las cruzadas y, muy especialmente, las causas que las provocaron. Algunas de las circunstancias que las rodearon, tanto espirituales como materiales, han sido objeto de vivos debates a lo largo de todo el pasado siglo. De extraordinaria importancia han sido las reflexiones sobre los fundamentos ideológicos y espirituales

de las cruzadas acometidas por especialistas franceses considerados ya clásicos como P. Rousset, M. Villey o J. Richard. Asimismo, valiosas síntesis han intentado ofrecer visiones globales del fenómeno, ya sea la obra individual de S. Runciman, la colectiva de K. M. Setton, como más recientemente los distintos aportes de J. Riley-Smith. Es evidente que el hecho cruzadista tiene una enorme complejidad que sus numerosos especialistas han tratado de desentrañar. En líneas generales cabría hablar de tres enfoques (no forzosamente aislados entre sí) en función de los factores sobre los cuales más énfasis se ponga: ya sean éstos político-institucionales, ya sean sociológico-mentales, ya sean económicos. Los historiadores ubicados en la primera de las tendencias han destacado (caso de D. M. Munro) el impulso dado por unos papas que marcaron ambiciosos objetivos colectivos a la sociedad europea. En ese contexto —que es asimismo el de la gran reforma eclesíastica iniciada en el siglo XI— se sitúa la propia evolución de un concepto: el de guerra santa, cuyo estudio abordó hace años C. Erdmann y sobre el que recientemente ha insistido J. Flori. En el nivel de los componentes sociológicos y mentales, es de destacar el relevante papel del elemento popular en ese movimiento. Una cuestión con unas connotaciones a veces subversivas que se estudiarán en otro capítulo de este libro.

La cruzada es inseparable de un hecho: la peregrinación como forma característica de la piedad de las masas. Así se ha destacado por distintos autores, desde H. E. Meyer, que lo ha abordado desde la globalidad del hecho cruzadista, a A. Dupront, consumado investigador de las mentalidades colectivas.

Desde una óptica estrictamente economicista, la cruzada habría sido tanto expresión de una primera experiencia colonial europea (vieja tesis de R. Grousset) como hecho concomitante al impulso mercantil de un Occidente hasta entonces replegado en sí mismo. Los trabajos de R. S. López han sido ilustrativos a este respecto. La cruzada como canalizadora de unos excedentes de población europea en franca expansión demográfica es otra de las hipótesis sugerentes, objeto de cuestionamiento por autores como J. Le Goff.

Las cruzadas, como expediciones para recuperar los santos lugares, constituyen, por encima de todo, una de las más típicas expresiones del dinamismo de la cristiandad europea. Ese espíritu «liberacionista» puesto en marcha por Urbano II en el concilio de Clermont de 1095 fue esencial para impulsar la empresa. La llegada de los occidentales a Oriente tuvo lugar en un momento de dificultades del Imperio bizantino, forzado a solicitar ayuda de los latinos para re-

cuperar aquellos territorios perdidos ante un islam recientemente remozado: el de los turcos selyúcidas. La ayuda nació con graves hipotecas, como se vio en la desconfianza mutua que produjo el directo contacto entre las dos cristiandades. Una desconfianza que ya había tenido fatales consecuencias con el pasado cisma de Focio y el más reciente de Miguel Cerulario. En efecto, los occidentales no se mostraron como meros y sumisos colaboradores de los bizantinos. Una vez en Tierra Santa crearon sus propios Estados en viejas tierras que se suponían legítima propiedad de los emperadores de Constantinopla. Ahora bien, las relaciones entre bizantinos y latinos no siempre fueron hostiles. Tras unos primeros roces y una vez que el Imperio consiguió su principal objetivo —recuperación de la franja costera de Asia Menor—, aquél mantuvo un *modus vivendi* con los occidentales instalados en el litoral sirio-palestino. Esta atmósfera se rompería con la violenta actuación de los latinos en la «desviación» de la cuarta cruzada de 1204 contra Constantinopla. En ese momento estallaron viejas tensiones acumuladas en las que se concitaron la agresividad comercial de las ciudades-república italianas, las ambiciones de los caballeros occidentales y las pretensiones de la iglesia romana para imponerse en áreas sobre las que hasta entonces había tenido limitada influencia.

En el restablecimiento y expansión de la autoridad pontificia a lo largo del siglo XI está, en efecto, una de las claves de la puesta en marcha de la cruzada. El papa se situaba al frente de la primera gran operación colectiva de los occidentales: de cara al interior, buscando la paz entre los caballeros cristianos (incidencia del movimiento de paz y tregua de Dios); hacia el exterior, impulsando la guerra contra los enemigos de la fe. La cruzada fue presentada, así, en el contexto de un vasto movimiento de catarsis espiritual: al perdón de los pecados se podía acceder merced a la penitencia tradicional, pero también a través de la lucha armada contra el infiel, considerada como servicio colectivo a la cristiandad.

Una forma especial de penitencia lo constituía la peregrinación (cuestión sobre la que se volverá más adelante), que adquiere tanto un sentido físico como místico. El cristiano era un forastero en este mundo, un peregrino en busca de su verdadera patria definida en términos de vida eterna, cielo, Jerusalén celeste. La vida terrenal era solamente un paso, un camino para alcanzar la verdadera vida. Alcanzar la Jerusalén terrestre explicitaba la recompensa anticipada que se iba a obtener en el más allá. La religiosidad de esta época se manifestaba así muy favorable a la conquista de los escenarios de

la vida y muerte de Cristo. Visitarlos era uno de los medios penitenciales propuestos por la Iglesia para obtener misericordia y lograr la salvación. Cumplir la penitencia peregrinando y, a ser posible, conquistando los Santos Lugares era la mejor forma de saldar las penas impuestas por los pecados, de ganar la indulgencia de Dios. La cruzada, así, militariza el ideal peregrinatorio convertido en *transitum ultramarinum*. El Pontificado encontró asimismo en el hecho cruzadista un medio para dignificar el oficio de las armas, dado que su uso se enfocaba a la recuperación de la Ciudad Santa. Los peregrinos, bajo el signo de la cruz, tomaban como objetivo Jerusalén para devolverla a su legítimo dueño, el pueblo cristiano, convertido en nuevo —y verdadero— Israel.

Al concepto de «guerra justa» de cuño agustiniano se unía el de «guerra santa». Se ha podido así afirmar que el Papado vio en la cruzada no sólo un medio eficaz para enviar socorros a las acosadas cristiandades orientales sino también un instrumento para cauterizar las luchas fratricidas mantenidas por los caballeros en Occidente. Se daba así un nuevo marco para la guerra en la que la recuperación de un bien perdido —los Santos Lugares— daba pie a la justicia y santidad de una operación armada definida también como *Iter Hierosolymitanum*, el camino (la peregrinación) hacia Jerusalén. El cruzado hacía un voto semejante al del peregrino. Tomaba la cruz, símbolo en principio sacrificial, para alcanzar la gloria, la santificación. El cruzado encontraba la vida (eterna) a través de su inmólación en la guerra: morir en la cruzada era sinónimo de martirio, la muerte por excelencia de los elegidos.

Para favorecer la organización de las expediciones y el posterior mantenimiento de los territorios conquistados la Iglesia ofrecía a los expedicionarios ciertas ventajas de índole espiritual, objeto de especial aprecio, cual eran las indulgencias. Algo que a lo largo del siglo XI se fue haciendo familiar en la mecánica penitencial y que, en puridad teológica, se definía como el perdón de la pena temporal a satisfacer por los pecados ya perdonados. Su sentido plenario se alcanzará precisamente con la cruzada.

Las ventajas espirituales para impulsar el movimiento cruzadista convivieron con los señuelos materiales. Ciertos sectores historiográficos —tanto del mundo islámico como del occidental— han presentado el fenómeno como una vasta operación de pillaje que provocó una reacción del mundo islámico en el que se reavivó el espíritu de *Yihad*. La cruzada habría supuesto así no sólo una reapertura comercial del Mediterráneo para los latinos sino también la res-

puesta a ese «hambre de tierras» en momento de expansión demográfica que incitaba a tomar el camino hacia Jerusalén. Algo que, desde una óptica muy idealizada, se presentaba por los mentores del Occidente como la nueva marcha hacia la tierra de promisión emprendida por ese pueblo elegido que eran los *francos*, los occidentales en un sentido genérico. Que las cruzadas se saldaran con un fracaso no nos debe hacer olvidar que bajo ese vocablo acabará por encerrarse, como recuerda A. Dupront, cualquier pulsión emocional de carácter colectivo.

3.2. *La organización eclesiástica del Próximo Oriente bajo la ocupación latina. Las órdenes militares*

La ocupación de la ciudad de Jerusalén en 1099 significó la culminación del objetivo principal que la Iglesia se había propuesto en la primera cruzada. Ahora bien, una vez logrado dicho objetivo, intereses contrapuestos dificultaron el entendimiento entre los jefes expedicionarios y las autoridades eclesiásticas. Estas últimas pretendieron crear, en torno a la Ciudad Santa, un Estado exclusivamente religioso bajo el gobierno de un patriarca.

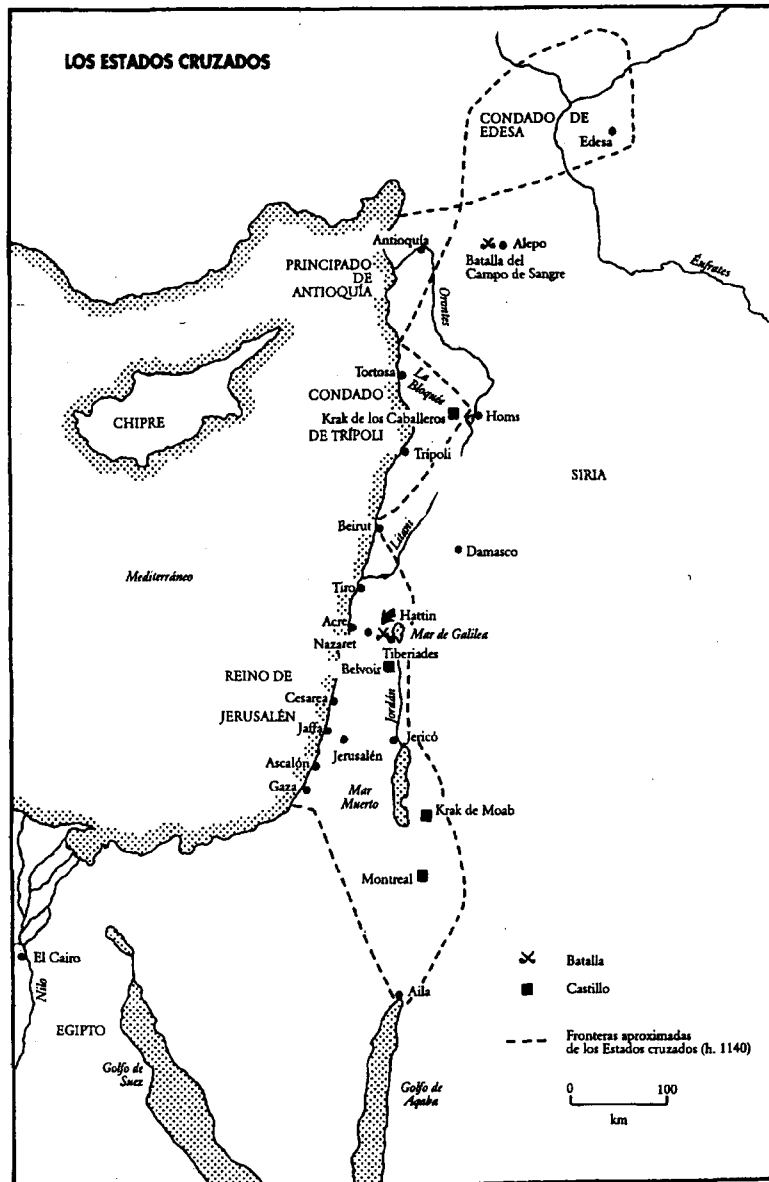
Para desempeñar el cargo fue nombrado Daimberto, hasta entonces arzobispo de Pisa y legado papal, tenaz defensor de la postura oficial de la Iglesia, que encabezaba el nuevo pontífice Pascual II. Éste propuso que, por ser la Iglesia la impulsora de la gran hazaña, debería recibir en justa recompensa lo conquistado. Pero como los jefes militares también deseaban controlar Jerusalén, se estuvo a punto de llegar al enfrentamiento entre ambas facciones. Algo que no ocurrió porque, como vía conciliatoria, se acordó entregar oficialmente la ciudad al patriarca y elegir entre los grandes señores al más capacitado para el ejercicio del poder. La designación recayó en Godofredo de Bouillón con el sofisticado título de *Defensor del santo Sepulcro*. Poco tiempo después quedaría de manifiesto que los caudillos cruzados no deseaban la mediación papal a la hora de solucionar sus problemas, y, tras la muerte de Godofredo, tomó el mando su hermano Balduino de Bolonia, que, con el título de rey, gobernaría Jerusalén entre 1100 y 1118. Este monarca dio una organización más homogénea a estos territorios y fue más tajante todavía a la hora de frenar las aspiraciones de los eclesiásticos.

Una vez instalados en Jerusalén, los cruzados prosiguieron su avance por territorios de Siria y Palestina, apoderándose de las ciudades de Haifa, Cesarea, Acre, Trípoli, Sidón, Beirut, Tiro..., que se

sumaron a las anteriores conquistas de Nicea, Antioquía... Estos grandes éxitos militares determinaron el establecimiento de cuatro importantes Estados latinos en Oriente: al norte, el principado de Antioquía y los condados de Edesa y de Trípoli; al sur, el reino de Jerusalén. Y, como había sucedido en este último, cada uno de los otros tres fue atribuido a los jefes más notables: Bohemundo de Tarento, Balduino de Bolonia y Raimundo de Saint-Gilles, conde de Toulouse. Todos estos Estados latinos en Tierra Santa tuvieron como rasgo sobresaliente una gran inestabilidad, debida a la aparición de luchas internas y a los incesantes ataques musulmanes, por lo que muy pronto se derrumbaría la estructura occidental allí creada.

Una vez efectuado el reparto entre los señores y los caballeros, se impuso el sistema político feudal y los mecanismos institucionales de fragmentación y jerarquización que conocían. Es decir, transplantaron el sistema de los occidentales, aunque con una serie de matices propios, surgidos de la adaptación a Oriente. El resultado fue el desarrollo de un sistema más puro o más perfecto que el que existía en la mayoría de los países de la vieja Europa. El reino de Jerusalén se consideró el primero, pero sin ejercicio jurisdiccional alguno sobre los demás. Los tres más pequeños reconocieron su supremacía y rindieron homenaje al rey de Jerusalén, pero sin que ello fuese obstáculo para que mantuvieran su plena independencia. Tampoco fue impedimento el hecho de que los reyes de Jerusalén, al subir al trono, prestaran homenaje al papa. Una acción con la que dichos soberanos obtenían grandes ventajas, ya que el pontífice era la única fuerza capaz de proporcionar hombres y ayuda material a su pequeño Estado.

Esta participación directa de la iglesia de Roma sirvió para que buena parte de lo conquistado pasara a su poder, creándose grandes dominios eclesiásticos que se entregaron a sus respectivas autoridades. En el reino de Jerusalén, además del patriarcado, se crearon cuatro arzobispados, nueve obispados, cinco priorazgos y nueve abadías mitradas. En el principado de Antioquía también se nombró otro patriarca con jurisdicción sobre su territorio y sobre el de los condados de Edesa y Trípoli. Todos ellos se dotaron con los dominios que habían pertenecido con anterioridad a los patriarcados de Jerusalén y Antioquía. Así, la nueva jerarquía latina pudo equipararse en poder a los grandes señores feudales y formar parte de los poderosos. En este sentido, destacaron los del patriarca de Jerusalén, los del arzobispo de Nazaret, los de la iglesia del Santo Sepulcro... Una iglesia muy rica, porque, además de los bienes de los que aquí



Los Estados latinos en Tierra Santa.
 Fuente: A. MacKay y D. Ditchburn (eds.), *Atlas de Europa Medieval*,
 Cátedra, Madrid, 1997, p. 105.

disfrutaba, contaba con el potencial económico de las rentas de sus posesiones en Europa. Rentas procedentes de las donaciones que los particulares entregaban continuamente a la iglesia de Tierra Santa. La idea de su riqueza nos la proporcionan las contribuciones que en hombres debían efectuar los titulares de estos señoríos eclesiásticos (arzobispos, obispos, abades...), pues, al igual que los nobiliarios, tenían obligaciones militares. Así, el patriarca de Jerusalén debía contribuir a la defensa militar del reino con 500 guerreros, el obispo de Belén con 200, los arzobispos de Nazaret, Tiro o Cesarea con 150 cada uno. También debían hacerlo ciertas abadías como la del monte Sión, que aportaría 150, o la del monte Tabor, 100. Cifras muy considerables que señalan la importancia del estamento eclesiástico, a la hora de aportar soldados, en relación a la proporcionalidad de sus bienes territoriales. Además de esta contribución, merecen una atención especial los clérigos, pues desde el principio pudieron ser cruzados, al disponer de la autorización de un superior para tomar la espada. De forma que durante el tiempo de las cruzadas la Iglesia asumirá el doble papel de tomar bajo su protección los bienes de los cruzados, que serán a partir de entonces inviolables, y, por otro lado, participará activamente en las expediciones por medio de prelados o del bajo clero. La presencia de clérigos entre los cruzados acentuó el carácter religioso de las expediciones, siendo muy probable que su número fuera bastante elevado. Sin embargo, antes de finalizar el siglo XII su número fue decreciendo. Fueron eclipsados por el éxito de las órdenes militares, que alcanzarán mayor relevancia que el clero en estos territorios.

Poco después de iniciada la primera cruzada, se crearon dos órdenes: la de los Templarios (1118) y la de los Caballeros Hospitalarios de San Juan (1120). A ellas se uniría más tarde la de los Teutónicos (1198). El Papado, que participó activamente en su fundación otorgándoles diversos privilegios, impuso que su dedicación fuera la «defensa de la cristiandad», entendiéndola como la lucha contra los musulmanes para conservar y expandir los dominios de los cruzados. Además de las donaciones papales, las órdenes recibieron ricas propiedades de los grandes señores, tanto de Oriente como de Occidente, convirtiéndose en los mayores propietarios de su época, pues de todas partes les llegaban generosas ofrendas. Pero, a medida que crecían, tanto en número —los Templarios a fines del siglo XII, llegaron a ser unos quince mil miembros— como en poder económico, aumentaron sus conflictos con las autoridades eclesiásticas y civiles.

Las órdenes militares fueron un fenómeno peculiar que cubrió una necesidad de la época, al permitir que numerosos caballeros pudieran llevar una vida similar a la de los monjes, obedeciendo una regla común —castidad, pobreza y obediencia— sin abandonar el oficio de las armas, que emplearon en defensa de los intereses europeos en Tierra Santa. Muy pronto se convirtieron en el ejército permanente de los occidentales, situándose en los puntos más estratégicos, más vulnerables, o en los de mayor peligro. Los beneficios militares que proporcionaron eran muchos, pero fueron también causa de graves inconvenientes, como su excesiva independencia con respecto al monarca de Jerusalén, pues sólo reconocieron como señor al papa. Como sus dominios estuvieron exentos de cualquier carga, y además eran voluntarios en la lucha contra los infieles, en muchas ocasiones permanecieron inactivos, siendo muy difícil su control por las autoridades políticas. Aún así, estas organizaciones proporcionaron una continua afluencia de soldados profesionales. Sin ellos, los Estados latinos habrían desaparecido mucho antes.

No obstante esa afluencia de gentes armadas y el apoyo de las flotas de las ciudades de Italia, la presión de los musulmanes sobre los reinos cruzados no cesó, y en 1144 aquellos recuperaron Edesa. Un hecho que tuvo como respuesta la segunda cruzada, abanderada espiritualmente por Bernardo de Claraval y militarmente por Luis VII de Francia y el emperador Conrado III, que sumarían un completo fracaso ante la imposibilidad de conquistar Damasco. Años más tarde, Saladino, reunificando y fortaleciendo a los combatientes islámicos, vencería al ejército cruzado en Hattin (1187), tomando Jerusalén, Jaffa, Beirut, Acre... La llegada de la tercera cruzada palió en parte la catástrofe, puesto que, además de la recuperación de algunas plazas costeras, se obtuvo el compromiso de que los peregrinos pudieran visitar Jerusalén, donde se respetaría el culto cristiano. En el siglo XIII una nueva expedición, impulsada por Inocencio III, derivaría en 1204 en el saqueo de la ciudad de Constantinopla y en la fundación del Imperio latino, bajo el predominio comercial de los venecianos. Este Estado duraría hasta 1261, año en que se produjo la reacción de los Paleólogos, que logran recuperar su independencia. Pero las secuelas de esa acción a largo plazo fueron gravísimas, porque se ocasionaría la ruina de la cristiandad oriental. Más adelante se efectuaron otros intentos cruzados, protagonizados por el emperador Federico II y por Luis IX de Francia, con escasos resultados. En 1291 los mamelucos reconquistan San Juan de Acre, Tiro, Sidón, Beirut... El reino de Jerusalén desaparece, y Chipre, junto

con Rodas, pasan a ser los baluartes de la presencia de los occidentales en el Próximo Oriente.

Para la iglesia romana las consecuencias de las cruzadas fueron decepcionantes, pues no consiguieron la tan ansiada unidad entre la cristiandad latina y griega y, a largo plazo, el distanciamiento entre ambas se hizo más profundo. Es más, la defensa de su posición de superioridad hizo que se ampliara el espectro de la lucha contra los infieles, que, además de los musulmanes, pasaron a ser los cismáticos orientales y, por extensión, los herejes.

4. LAS MISIONES A ORIENTE: EVANGELIZACIÓN Y ESTRATEGIA POLÍTICA EN EL SIGLO XIII

Las cruzadas permitieron a los occidentales un mejor conocimiento del Próximo Oriente, pero no tuvieron ningún interés en adentrarse hacia el interior de Asia hasta la llegada de los tártaros o mongoles hacia mediados del siglo XIII. Este pueblo de la estepa, mandado por uno de los sucesores de Gengis Khan, tras destruir la Rusia de Kiev y arrasarse Hungría y Polonia hacia 1241, fue considerado por la cristiandad europea una terrible amenaza. Este miedo, sin embargo, fue el incentivo que se necesitó para ponerse en contacto con estas gentes y con su tierra.

La primera embajada que se envió al gran khan fue la que impulsó Inocencio IV en el concilio de Lyon, en 1245, por medio de los franciscanos Juan de Pian de Carpino y Esteban de Bohemia. Éstos llevaban el encargo de cumplir dos objetivos. Primero, encontrar el legendario reino cristiano del Preste Juan, del que se esperaba recibir ayuda, y solicitar igualmente colaboración de los tártaros para recobrar los Santos Lugares, de nuevo en poder de los musulmanes. Y, en segundo lugar, realizar una acción misionera entre este pueblo pagano para que pudieran abrazar la fe verdadera. A pesar de las enormes dificultades del viaje, Pian de Carpino llegó hasta la capital de Mongolia, Karakorum, donde pudo entregar al gran khan Guyuk las cartas del Pontífice. Una vez obtenida la correspondiente respuesta, iniciaría el regreso. De sus andanzas y experiencias en los países visitados este franciscano redactó una *Historia de los mongoles*, donde narra y describía las costumbres de este pueblo. También daba información sobre algunos pequeños grupos de cristianos que encontró diseminados por el interior de Asia. El papa premió los servicios de este fraile nombrándolo arzobispo.

Nuevas embajadas se efectuaron en los años siguientes, algunas auspiciadas por el papa, otras por el rey de Francia, Luis IX. Se pueden citar las que realizaron los dominicos Ascelino y Longjumeau, aunque la más conocida fue la del franciscano Guillermo de Rubruk. Éste, partiendo de Constantinopla en 1253, y siguiendo el itinerario de Pian de Carpino, también llegó a la gran capital mongola. Allí tuvo la oportunidad de organizar un debate religioso con representantes de otras religiones, ante el gran khan, con la esperanza de que apreciaran el anuncio de la Buena Nueva. En la segunda mitad del siglo XIII las legaciones, sobre todo de eclesiásticos, se repitieron y, la mayoría, apenas tuvieron resultados concretos, pero consiguieron crear un clima de acercamiento y esbozar una esperanza de colaboración. Como tiempo atrás, algunos viajeros, por ejemplo Juan de Montecorvino, que llegó a ser arzobispo de Pekín, escribieron relatos de sus recorridos asiáticos, mezclando la fantasía con la información.

Con ser importantes estos objetivos político-religiosos, no fueron los únicos, pues los intereses comerciales también influyeron a la hora de impulsar nuevos contactos. Las especias, las sedas y otros objetos exóticos fueron artículos muy buscados por los mercaderes de Venecia y el principal motivo para que los hermanos Polo llegaran a las estepas del Asia central. A su regreso, de nuevo organizaron otra expedición con el joven Marco Polo, que en 1271 contaba diecisiete años. En este segundo viaje desde San Juan de Acre pasaron por Armenia, Tabriz, atravesaron Persia... y llegaron a Pekín. El gran khan los acogió y ellos colaboraron con él por espacio de década y media, hasta que regresaron a Venecia en 1295. Poco después, Marco dictaría sus recuerdos a un compañero de prisión, que los recogería bajo el título de *Libro de las maravillas*. En él se daba a conocer China, su organización, sus ciudades y riquezas, convirtiéndose en un objetivo de enorme atractivo para los mercaderes de los siglos posteriores.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Ases y Vanes, dioses de la mitología nórdica

Odín estableció como sacerdotes sacrificadores a Niord y Freyr, y ellos eran los directores del culto de los Ases. La hija de Niord era Freyia. Ella era una

sacerdotisa sacrificadora. Fue la primera en enseñarles a los Ases la práctica llamada [mágica], que era usual entre los Vanes. Cuando Niord vivía entre los Vanes, estuvo emparejado con su propia hermana, ya que esto era legal entre ellos. Sus hijos eran Freyr y Freyia. Pero entre los Ases estaba prohibido emparejarse con este grado de parentesco [...]

Freyr cayó enfermo y, como la enfermedad avanzaba, sus hombres reflexionaron sobre qué conducta seguir. Dejaron que se le acercase poca gente y construyeron un gran túmulo al que pusieron una puerta y tres ventanas. Cuando Freyr murió, llevaron en secreto su cuerpo al túmulo y les dijeron a los suecos que estaba todavía vivo. Allí lo guardaron durante tres días. Todo el dinero de los impuestos lo utilizaron para el túmulo, el oro para una ventana, la plata para la segunda, y las monedas de bronce para la tercera. El período de paz y fertilidad continuó [...] Cuando los suecos se dieron cuenta de que Freyr estaba muerto y que, sin embargo, la paz y las buenas cosechas continuaban, concluyeron que sería así mientras Freyr permaneciese en Suecia, por lo que se negaron a que lo incineraran. Le llamaron *veraldargod* («el dios de las cosas mundanas»), y desde entonces le hacían sacrificios para mantener la paz y las buenas cosechas.

(*Heimskringla*, «El círculo del mundo», recogido por Snorri Sturluson, ed. de R. I. Page, *Mitos nórdicos*, Akal, Madrid, 1990, pp. 27 y 31.)

2. Bautismo de Vladimir, príncipe de Kiev y de su pueblo

¡Qué gran alegría! No son uno ni dos los que se han salvado. El Señor ha dicho: «Hay alegría en los cielos por un pecador que se arrepiente». No son uno ni dos, sino una inmensa multitud la que se ha aproximado a Dios iluminada por el santo bautismo. Como dice el profeta: «Verteré sobre vosotros un agua pura y os veréis purificados de vuestros ídolos y pecados». Y otro profeta dirá: «¿Quién como Dios perdona los pecados, pasa por encima de las injusticias y de buen grado hace misericordia? Él nos convierte, tiene piedad de nosotros y sumerge nuestros pecados en el abismo». El apóstol Pablo dice: «Hermanos, nosotros que hemos sido bautizados en Cristo, es en su muerte en lo que hemos sido bautizados y hemos sido sepultados con él, por el bautismo, en la muerte, a fin de que, como Cristo se ha levantado de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros también entremos en una vida renovada». Y algo más adelante dice: «Las cosas viejas han pasado, he aquí las nuevas. Ahora nuestra salvación está próxima. La noche ha llegado a su término y el día está próximo» [...] Clamamos al Señor nuestro Dios: «Bendito el Señor que no nos da por presa a sus dientes. El lazo se ha roto y nos vemos libres de las astucias del diablo». «Su memoria ha perecido y el Señor permanece por los siglos alabado por los hijos de Rusia y cantado en su Trinidad. Los demonios son malditos por los creyentes, hombres y mujeres, que han recibido el bautismo y la penitencia por la remisión de los pecados; este nuevo pueblo cristiano elegido de Dios».

Así, por el bautismo fueron iluminados Vladimir, sus hijos y su tierra. (*Crónica de Néstor*, recogido por E. Mitre Fernández, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 92-93.)

3. *El orden jurídico del reino de Jerusalén tras la conquista de los cruzados*

Cuando la santa ciudad de Jerusalén fue conquistada a los enemigos de la Cruz y restaurada en el poder de la fe en Jesucristo, en el año de la encarnación de Nuestro señor Jesucristo de 1099... y cuando los príncipes y barones eligieron por rey y señor del reino de Jerusalén al duque Godofredo de Bouillón, y cuando él hubo recibido el señorío [...] escogió por el consejo del patriarca de la santa ciudad e iglesia de Jerusalén y por el consejo de los príncipes y barones [...] hombres prudentes que inquirieran y supieran de las gentes de diversas tierras que allí estaban, cuáles eran los usos de sus tierras; y tan pronto como cada uno de los que él había escogido para ese menester pudo saber y aprender esos usos, los apuntaron y pusieron por escrito, y llevaron este escrito ante el duque Godofredo, y éste reunió al patriarca y a los otros antedichos y les mostró e hizo leer ante ellos ese escrito; y después, por su consejo y por su consentimiento, concilió de cada uno de los escritos lo que le pareció bueno, e hizo las *assises* y usos que se deberían tener, mantener y usar en el reino de Jerusalén, por las cuales él y sus gentes y su pueblo y todas las otras maneras de gentes que vayan y vengán y permanezcan en su reino serían gobernadas, guardadas, tenidas, mantenidas, y conducidas y juzgadas por la razón y el derecho en el dicho reino.

(Jean d'IBelin, *Livre des Assises de la Haute Cour*, recogido por F. Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 123.)

4. *El infierno en la literatura anglo-normanda de principios del siglo XII*

Con gran esfuerzo se empeñan en cambiar de ruta, pero éste era justamente el rumbo que debían seguir, porque hacia allí les empujaba el viento.

Ya sabe el abad a dónde se dirigen y se lo dice a los hermanos:

«Señorías, habéis de saber que al mismo infierno estáis siendo llevados a la fuerza. Nunca tuvisteis como ahora tanta necesidad de protección divina».

Brandán hace sobre ellos la señal de la cruz: no se ha equivocado, cerca está el abismo infernal. Cuanto más se aproximan, más horroroso espectáculo se les ofrece y más tenebroso encuentran aquel valle.

De las simas profundas y de los precipicios vuelan disparadas inmensas cuchillas de fuego. Como fuelles soplando ruge el viento. Ni con truenos resuena tal estruendo. Espadas de hojas candentes, rocas ardiendo a llamara-das, tan alto por el aire vuelan, que roban al día su claridad.

Al pasar delante de un monte se asustaron al ver a un diablo: colosal era aquel demonio que del infierno salió todo abrasado, llevando empuñado un martillo de hierro, con el que había partido una columna. Ve a los viajeros, y les clava con su mirada —ojos destellantes, como ardiente brasa—, siente impaciencia por no tener presto a su alcance algo con que darles tormento y, echando fuego por la garganta, corre a grandes zancadas hacia su fragua.

Muy pronto vuelve con su cuchilla, candente cuan llamarada al rojo vivo. Como diez bueyes pesaría la tenaza con que la tenía sujeta. Toma impulso, levantándola hasta las nubes; luego la arroja contra los viajeros, apuntando justo encima de ellos.

No llega más rápido el torbellino cuando lo lleva por el aire el viento, ni el cuadrillo disparado por la ballesta, ni la piedra que lanza la honda. Cuanto más se va elevando, más se enciende; cuanto más espacio recorre, más fuerza alcanza; primero se divide, y luego se vuelve a unir.

No llega a alcanzarles el tormento, sino que pasa por encima de sus cabezas y va a caer en el mar, donde arde todavía, como el brezo, cuando el campo se quema. Y mucho tiempo sigue ardiendo la cuchilla en el mar, a grandes llamaradas.

El viento se ha llevado a la nave, y así van huyendo de aquel lugar siniestro.

Con viento de popa se alejaron, pero no sin echar atrás la mirada a menudo, viendo aquella isla en llamas, toda envuelta en humo. Seguían oyendo gritos de diablos a millares, y llantos de condenados. Humos hediondos les llegaban todavía, esparcidos por el aire.

Aguantaron la prueba lo mejor posible y salieron de ella airosos: a medida que el hombre santo va resistiendo tormentos —hambre, sed, frío, calor, angustia, tristeza y grandes temores— va creciendo su divina felicidad; así les ocurre a los viajeros, ahora que han visto dónde son recibidos los condenados. Se encuentran reafirmados en su confianza en Dios, y singlan adelante, sin ningún temor, porque ya saben que prosperan en el buen camino.

(Benedeit, *El viaje de san Brandán*, traducción y prólogo de M. J. Lemarchand, Siruela, Madrid, 1995, cap. XXIV, pp. 40-42.)

5. *El interés por la historia y el renacer intelectual bajo los Comnenos*

El tiempo, fluyendo inconteniblemente y moviéndose siempre, arrastra y lleva todo lo engendrado y lo sumerge en el abismo de la oscuridad, donde no existen hechos dignos de mención, ni donde los hay grandes y dignos de memoria, haciendo surgir lo que está oculto, como dice la tragedia, y escondiendo lo que es patente. Sin embargo, la narración de la historia se convierte en una muy poderosa defensa contra la corriente del tiempo y de-tiene, de algún modo, el flujo incontenible de éste; y todo lo acontecido dentro de él, que ha recogido superficialmente, lo contiene, lo encierra y no permite que se deslice a los abismos del olvido.

Puesto que tengo conciencia de eso, yo, Ana, hija de Alejo e Irene, vástago y producto de la púrpura, que no sólo no soy inculta en letras, sino que incluso he estudiado la cultura griega intensamente, que no desatiendo la retórica, que he asimilado las disciplinas aristotélicas y los diálogos de Platón y he madurado en el *quadrivium* de las ciencias (debo revelar que poseo estos conocimientos —y no es jactancia el hecho—, todos los cuales me han sido concedidos por la naturaleza y por el estudio de las ciencias, que Dios desde lo alto me ha regalado y las circunstancias me han aportado), quiero por mediación de este escrito contar los hechos de mi padre, indignos de ser entregados al silencio ni de que sean arrastrados por la corriente del tiempo, como a un piélagos de olvido; serán éstos todos los hechos que llevé a cabo tras tomar posesión del cetro y los que realizó al servicio de otros emperadores antes de ceñirse la diadema.

(A. Comneno, *La Alexiada*, ed. de E. Díaz Rolando, Editorial Universidad de Sevilla, 1989, Proemio, I, 1 y 2, pp. 79-80.)

6. *Ricardo I y Felipe II Augusto
ultiman preparativos antes de iniciar la cruzada (1189)*

Felipe, rey de Francia por la gracia de Dios, y Ricardo, rey de Inglaterra por la gracia de Dios, duque de Normandía y de Aquitania, conde de Anjou, a todos sus vasallos que reciban esta carta, salud.

Ya sabéis que nos hemos reunido formalmente y decidido, por consejo de los preladados y barones de nuestros reinos, que haremos juntos, y guiados por Dios, el viaje a Jerusalén y que nos hemos comprometido recíprocamente a respetar las reglas de la amistad y la lealtad: yo, Felipe, rey de Francia, para con Ricardo, rey de Inglaterra, mi amigo y vasallo; y yo, Ricardo, rey de Inglaterra, para con Felipe, rey de Francia, mi soberano y amigo. Así, pues, hemos decidido que, excepto aquellos que permanezcan por orden nuestra o con nuestro consentimiento, todo aquel que pertenezca a nuestras tierras partirá, antes que nosotros, o con nosotros, el domingo después de Pascua. Si alguno decidiera quedarse por cualquier otro motivo, será excomulgado por los preladados de ambos reinos, y sus bienes serán materia de interdicto. Así, pues, queremos, decidimos y ordenamos que los que se queden al frente de nuestros reinos se presten, si hay lugar a ello, asistencia mutua.

Los bienes de quienes se pongan en camino antes que nosotros o con nosotros no deberán sufrir, al igual que los nuestros, mengua ni menguabo. Si alguien intentase atentar contra su integridad, nuestros jueces y bairles deberán exigir de él reparación, según la costumbre de nuestros reinos. Si alguien intentase hacernos la guerra en cualquiera de nuestras provincias durante nuestra ausencia o hacer la guerra a alguno de nuestros vasallos y no se somete a la justicia, en primer lugar será excomulgado y, si en los cuarenta días siguientes a la excomuniación no nos da reparación alguna, entonces dispondremos que él y sus herederos sean desposeídos, a perpetuidad, de sus bienes. Los feudos de quien, por este motivo, haya sido desposeído

pasarán a ser propiedad del señor de la vecindad, quien ejercerá su poder sobre ellos. Quienquiera que haya cometido un crimen en el reino de uno cualquiera de nosotros y no haya dado la correspondiente reparación no podrá encontrar asilo en el reino del otro. Si dan con él, será entregado a los jueces del reino en que haya cometido la sanción. Por tanto, queremos y ordenamos que nuestros jueces y bairles se comprometan y sujeten recíprocamente a aplicar estas disposiciones hasta nuestro regreso, en cumplimiento del juramento de fidelidad que nos han prestado.

Dado el 30 de diciembre en Nonancourt.

(Texto recogido por Raúl de Diceto, publicado en *Ricardo Corazón de León. Historia y Leyenda*, selección de textos a cargo de M. Brossard-Dandré y G. Besson, Siruela, Madrid, 1991, pp. 43-44.)

7. *Miguel VIII Paleólogo proclama su adhesión
a la iglesia de Roma en el II concilio de Lyon (1274)*

Yo, Jorge Acropolites, gran logoteta, enviado por nuestro señor el emperador de los griegos, Miguel Ducas, Ángel, Comneno, Paleólogo, en posesión de las debidas atribuciones para hacerlo, abjuro totalmente del cisma, y, en nombre de mi susodicho señor, reconozco que la profesión de fe, tal como ha sido leída y fielmente enunciada, es la expresión de la fe verdadera, santa, católica y ortodoxa; yo la acepto, la profeso con la lengua y el corazón. Esta fe, tal como la iglesia romana la cree, la enseña fielmente y la predica, prometo conservarla sin desfallecer, no contradecirla jamás, no renunciar a ella y no desviarme de ella por ningún motivo.

Me someto espontáneamente, en nombre de mi señor y en el mío propio, a la obediencia de la iglesia romana, cuyo primado reconozco, según se ha definido en los textos citados; lo acepto y lo recibo libremente. Prometo con juramento, por el alma de mi señor y la mía propia, que todo cuanto se ha dicho sobre la verdad de la fe y sobre la primacía de la iglesia romana es aceptado, recibido, observado, y será conservado sin desfallecer. Que Dios y estos santos Evangelios vengan en mi ayuda.

(J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIV, Venezia, 1780, cols. 73-74.)

8. *Constitución Fideli ac devota sobre la procesión
del Espíritu Santo (1274)*

Confesamos con fidelidad y devoción que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio, no por dos espiraciones, sino por única espiración. Es esto lo que la santa iglesia romana, madre y maestra de todos los fieles, siempre ha profesado, predicado y enseñado; es esto lo que mantiene firmemente, predica, profesa y enseña; es esto lo que comporta la inmutable y verdadera doctrina de los Padres y Doctores ortodoxos, tanto latinos como griegos. Mas como

algunos, ignorando esta verdad irrefragable que hemos enunciado anteriormente, han caído en diversos errores, nosotros, queriendo cerrar el camino a tal género de errores, con la aprobación del santo concilio, condenamos y reprobamos a los que osaren negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o que osaren afirmar temerariamente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo de dos principios y no como de uno.

(H. Wolter y H. Holstein, *Lyón I y II* [«Historia de los concilios ecuménicos» 7], Eset, Vitoria, 1979, pp. 335-336.)

9. Objetivo de la misión hacia los mongoles

A todos los fieles de Cristo a cuyas manos llegue la presente obra, fray Juan de Pian de Carpino, de la orden de los frailes menores, embajador de la Sede Apostólica en los tártaros y en los otros pueblos del Oriente, gracia de Dios en el presente y gloria en el futuro y victoria triunfal sobre los enemigos de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo.

Al dirigiéndonos por orden de la Sede Apostólica a los tártaros y a los otros pueblos del Oriente, una vez conocida la voluntad del señor papa y de los reverendos cardenales, decidimos encaminar primero nuestros pasos a los tártaros, pues temíamos que por su causa se cerniera un peligro inminente sobre la Iglesia de Dios. Y aunque nos asaltaba el temor a ser muertos o sometidos a perpetuo cautiverio por los tártaros u otros pueblos, así como a padecer hambre, sed, frío, calor, afrentas y un sinnúmero de penalidades superiores casi a nuestras fuerzas, todo lo cual —y mucho más de lo que antes habíamos supuesto— nos sobrevino por multiplicado, salvo la muerte y la esclavitud de por vida, sin embargo no regateamos esfuerzo alguno por cumplir la voluntad de Dios acatando la orden del señor papa y por ser de alguna utilidad a los cristianos o, al menos, por poder, una vez bien calado el designio y la intención de los tártaros, manifestarlo a los cristianos, no fuera que los pillaran desprevenidos en un ataque por sorpresa, como ya sucedió otra vez por culpa de los pecados de los hombres, e hiciesen gran carnicería en el pueblo cristiano [...]

En efecto, habíamos recibido del Sumo Pontífice la orden de ver y observar todo con diligencia, encargo que cumplimos celosamente [...]

(Prólogo a *La historia de los mongoles* de fray Juan de Pian de Carpino, ed. de J. Gil, en *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 163-164.)

BIBLIOGRAFÍA

- Angold, M.: *The Byzantine Empire (1025-1204): a political history*, Longman, London/New York, 1997.
 Boyer, R.: *Le Christ des barbares: le monde nordique (IXe-XIIIe siècles)*, Cerf, Paris, 1987.

- Ducellier, A. (ed.): *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Mondadori, Madrid, 1992.
 Dupront, A.: *Le mythe de croisade*, Gallimard, Paris, 1997-1999.
 Dvornik, F.: *Bizancio y el primado romano*, Desclée, Bilbao, 1968.
 Fennel, J.: *The crisis of Medieval Russia, 1200-1304*, Longman, London/New York, 1983.
 Flori, J.: *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trotta, Madrid, 2003.
 Fűgedi, E.: *Kings, bishops, nobles and burghers in Medieval Hungary*, Variorum, London, 1986.
 Higounet, Ch.: *Les allemands en Europe centrale et orientale au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1989.
 Kossmann, O.: *Polen im Mittelalter*, Herder, Marburg/Lahn, 1985.
 Ladero Quesada, M. A.: *El mundo de los viajeros medievales*, Anaya, Madrid, 1992.
 Logan, F. D.: *Los vikingos en la historia*, FCE, México, 1985.
 Mayer, H. E.: *Historia de las cruzadas*, Istmo, Madrid, 2001.
 Morgan, D.: *Los mongoles*, Alianza, Madrid, 1990.
 Obolensky, D.: *Kievan Russia, 850-1240*, Longman, London, 1986.
 Queller, D. E.: *The Fourth Crusade: the conquest of Constantinople, 1201-1204*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, 1997.
 Ryley-Smith, J.: *The First Crusade and the idea of crusading*, Athone, London, 1993.
 Vlaste, A. P.: *The entry of the slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the slavs*, CUP, London, 1970.

VII

EL ORDEN SOCIAL CRISTIANO ENTRE LOS SIGLOS XI Y XIII: IMÁGENES, REALIDADES Y FRONTERAS

Emilio Mitre Fernández

Toda división ideal de una sociedad tiene mucho de falaz. P. Bonnasie, a propósito de la trifuncionalidad medieval a la que vamos a referirnos de inmediato, dice que no es creíble como reflejo de lo real. Es, dice, una construcción ideológica, una representación, un sueño que los grupos dominantes se dan de sí mismos, pero también era un proyecto: «el de actuar sobre lo real para adecuarlo al sueño». En esa dirección trabajarían los más variados testimonios del Medioevo: desde la pastoral más popular hasta los escritos jurídicos más depurados.

1. LA TRIPARTICIÓN Y SU IMAGINARIO

Los ideólogos de la Europa carolingia hablaban —ya lo hemos visto en su momento— de una sociedad integrada por clérigos, monjes y laicos. Sin embargo, de todas las imágenes exployadas a lo largo de la Edad Media, la más consagrada fue la que estableció la división entre guerreros, eclesiásticos y campesinos. Distintos autores se han pronunciado a este respecto.

1.1. *El sentido de la tripartición*

El gran estudioso del mundo de la religión que fue Georges Dumézil, a través del análisis comparado de los diversos ritos, llegó a la conclusión de que todas las religiones indoeuropeas responden a

una misma estructura social: tres funciones jerárquicas como son la soberanía espiritual, el ejercicio de la fuerza y la fecundidad. El sistema se daría en sociedades tan alejadas como la india de las castas o la romana de la tríada de divinidades Júpiter, Marte y Gea. Cabría responsabilizar a san Isidoro (según autores como J. Alvarado o V. Serverat) de una rudimentaria transmisión de esa tripartición desde la Antigüedad al Medioevo. En las *Etimologías* destaca cómo entre los romanos existían tres categorías —aunque referidas exclusivamente a laicos— como eran los senadores, los milites y los plebeyos. En el siglo IX, según D. Iogna-Prat, Erico de Auxerre llevaría a cabo el «bautismo» de ese esquema.

Un muy destacado medievalista de nuestra época, Georges Duby, publicó en 1978 una obra de obligada referencia para bucear en ese imaginario del feudalismo que es la sociedad tripartita de *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. Esta división se enuncia en medios monásticos ingleses de fines del siglo IX: en concreto, en los comentarios anejos a la traducción al sajón de la *Consolación de la filosofía* de Boecio. Se dice en ellos que el monarca requiere para el ejercicio de su poder de «hombres de oración, hombres de guerra y hombres dedicados al trabajo» (*Jebedmen*, *Fyrdemen* y *Weorcmen*).

La expansión de esta imagen en el continente se produciría en los primeros años del siglo XI de la mano de dos obispos: Adalberón de Laón, con su *Carmen ad Rotbertum Regem*, y Gerardo de Cambrai, con su *Gesta episcoporum cameracensium*. La imagen cristalizaría en Francia con la batalla de Bouvines (1214). El vencedor, Felipe II Augusto, aparece a los ojos de su turiferario Guillermo el Bretón como culminador de una empresa iniciada por sus mayores: «reducir la sociedad a las formas y al encuadramiento que Dios había deseado para ella».

La expresión literaria de la tripartición funcional tendrá su correlato en consagraciones tanto místicas como jurídicas. Así, el prelado inglés Eadmer de Canterbury, también en el siglo XI, se remitiría a un especial simbolismo zoomórfico: los eclesiásticos son como los corderos, que con su dulzura inspiran el amor a Dios; los campesinos son como los bueyes, que con su trabajo cubren las necesidades materiales de las otras especies; y los combatientes son como los perros, que vigilan para que la oración y el trabajo no se vean perturbados. A mediados del siglo XIII Gilberto de Tournai decía, inspirándose en Dionisio Areopagita, que «las cosas celestes y eternas son el modelo de lo terrenal y perecedero». Así, los tres órdenes angélicos tenían un equivalente en las tres categorías en que la sociedad se dividía.

Más importante a efectos políticos serían estimaciones como la hecha por Alfonso X en *Las Partidas*, donde dice que «así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores, e otrosí los que labran la tierra, e fazen en ella aquellas cosas, por que los omes han de vivir e de mantenerse, son dichos labradores. Otrosí, los que han de defender a todos, son dichos defensores». No de forma casual, la mayor parte de las asambleas políticas del Medioevo (lo que genéricamente denominamos parlamentos) se reunían con la asistencia de representantes de los tres estados oficialmente reconocidos: la nobleza, el clero y el estado llano, o «tercer estado».

1.2. De las matizaciones al cuestionamiento de un esquema

Las transformaciones sociales y políticas forzaron en distintas ocasiones a reconocer diferencias dentro de cada uno de los tres estados... o, simplemente, a aumentar su número. A mediados del siglo XII Juan de Salisbury, en el *Policraticus*, invocaba una desconocida obra de Suetonio dedicada a la educación de Trajano para desarrollar un símil entre el cuerpo humano y el cuerpo social. La cabeza era el príncipe; el alma era la Iglesia; los brazos, piernas y diversas vísceras eran los funcionarios y guerreros, y los pies eran los campesinos.

El desarrollo del comercio y de formas de economía crediticias harían pensar a más de una mente conservadora que, por encima de las tres categorías oficialmente reconocidas, estaba desarrollándose una cuarta que las dominaba: los usureros. J. Le Goff ha recordado, a su vez, un sermón alemán de 1220 en donde se reconocen hasta 128 órdenes!: en la cabeza están el papa, los cardenales, patriarcas y obispos; en los puestos finales aparecen los comerciantes y campesinos de diversa especie, mujeres y hermanos pecadores.

Con todo, la comunión con la división tripartita será una de las grandes inercias ideológicas legadas por el Medioevo. En el siglo XIV, por ejemplo, Felipe de Vitry comparaba la flor de lis —símbolo heráldico de la monarquía francesa— con los tres estados que habían de servir fielmente a la corona. En la segunda mitad de este mismo siglo el gran cronista Jean Froissart haría del valor militar (la *proesse*) el motor de la historia: los caballeros protagonizaban las grandes hazañas; los clérigos escribían sobre ellas, y el pueblo sencillo recibía así noticia de ellas.

Más allá de los estrictos límites de la Edad Media —recuerda G. Duby— el jurisconsulto francés Charles Loyseau, muerto en 1617,

hablaba de los «tres órdenes o estados generales de Francia». Definía al tercero como el que no tenía sangre azul ni estaba al servicio de Dios. Casi dos siglos más tarde, y al calor de la convocatoria de los Estados Generales por Luis XVI, el abate Sieyès redactaba un conocido opúsculo bajo el título *¿Qué es el Tercer Estado?* En él ponía el dedo en la llaga de lo que se le antojaba una injusticia secular: la de la bajísima representación de la masa del pueblo francés frente a la hipertrofiada de los dos estamentos privilegiados. Aunque pueda incurrirse con ello en una retórica un tanto primaria, estamos ante la partida de defunción del orden *feudal* y los inicios del orden *burgués*. Se sepultará una sociedad de *estamentos* sustentada en una monarquía absoluta para entrar en otra simplemente de *clases*.

2. LOS QUE REZAN, EL ORDO POR EXCELENCIA

Gerardo de Cambrai, en su momento, escribió que «el género humano desde sus orígenes había estado dividido en tres». Ésa había sido la voluntad divina y contravenirla sería incurrir en un grave error. Una visión contra la que el pensamiento laico ha obrado de forma inmisericorde.

Autores de nuestro tiempo como Pierre Vilar han sostenido que la sociedad tripartita es, de hecho, bipartita: una masa de trabajadores sobre la que se sitúan dos superestructuras. Una, de naturaleza política, está representada por la *casta* feudal de vocación eminentemente militar. La otra, de carácter ideológico, esta representada por un aparato eclesiástico que es el generador de justificaciones: es el «intelectual orgánico» de esa sociedad, siguiendo la conocida expresión de Antonio Gramsci. De hecho, los ideólogos del Medievo, por mucho que defendieran la unicidad de la sociedad, no podían impedir que ésta se moviera al compás de la dialéctica poder eclesiástico/poder político —las dos espadas— que pueden manifestarse bajo diferentes nombres: *regnum* y *sacerdotium*, Papado e Imperio, clérigos y laicos. A niveles de enfrentamiento político serían los conocidos bandos de güelfos y gibelinos que, *grosso modo*, defendían la supremacía del poder pontificio o la del poder imperial respectivamente.

2.1. La cúpula de un ordo: el Pontificado y su entorno

Dado que la aspiración última de la sociedad era la salvación y que ésta se sustentaba en los sacramentos, los sacerdotes —como sus ad-

ministradores— debían ocupar el primer rango en la escala social. Incluso un miembro de la aristocracia laica de la primera mitad del siglo XIV —el magnate y escritor castellano don Juan Manuel— así lo reconocería al decir que el «más alto estado del mundo» era el del clérigo misacantano, ya que, en virtud de las palabras pronunciadas en el sacrificio de la misa, convertía las especies eucarísticas en el cuerpo y sangre de Cristo.

La importancia del sacerdocio se significaba en el hecho de que era el *orden* por excelencia. Bajo ese nombre de «orden» se conocía, precisamente, el sacramento que permitía acceder a esa privilegiada situación. A través de la imposición de las manos y las fórmulas específicas, habilitaba al cristiano para ejercer las funciones de obispo, sacerdote (o diácono).

La autoridad pontificia se cuidó bien de preservar y de reforzar ese estatus de privilegio. Aun a riesgo de sufrir los consiguientes contratiempos, la reforma gregoriana primero y luego los logros de la *plenitudo potestatis* hicieron de la jerarquía eclesiástica un poderoso aparato de poder que, bajo la rectoría del Papado, se extendía sobre el conjunto de la sociedad cristiana. El papa era el obispo de Roma, iglesia revestida de la *potentior principalitas*.

Como cuerpo de élite figuraban los cardenales, cuyo origen pudo estar en el *presbyterium* o «senado» sacerdotal que auxiliaba a los obispos en los primeros tiempos de la Iglesia. En principio, así, la apelación de cardenal no estaba exclusivamente reservada al clero romano. Evocaba simplemente, como ha recordado P. Poupard, la idea de estabilidad, de ligazón o *incardinación* de un clérigo a una iglesia. En el siglo IX, por ejemplo, padres cardenales asisten al obispo de París en las grandes festividades litúrgicas.

De la idea de *incardinación* se pasaría a la de *preeminencia*. Ya en el siglo VII los cardenales de Roma aparecen como *proceres*, es decir, los miembros más importantes del clero erigidos en estrechos colaboradores del papa. Dentro de ellos se establecen varios niveles. Los cardenales obispos y los cardenales presbíteros estaban al frente de las principales iglesias de la ciudad de Roma y de su entorno. Los cardenales diáconos figuraban a la cabeza de la administración de ocho (luego catorce) regiones de Roma y asistían al papa en los oficios divinos.

De hecho, los cardenales romanos tardarán en constituirse como Colegio. Sin embargo se dio un paso importante con el decreto de Nicolás II en 1059, que les otorgó el privilegio de la elección de papa frente a otro tipo de procedimientos a menudo tumultua-

rios, o frente a la pura y simple designación imperial. El método se iría perfeccionando hasta llegar al sistema de cónclave (*cum clave*, encerrados bajo llave a pan y agua) introducido en 1271 ante las dilaciones de los cardenales del momento para proveer la sucesión del papa Clemente IV. A lo largo del Medievo el número de cardenales oscilará, superando rara vez el número de cincuenta. Como cuerpo consultivo de los papas se reservaban aquellas cuestiones de más entidad tratadas en asamblea o *Consistorio*. Como personajes versados en temas teológicos y jurídicos y a menudo bien relacionados con los distintos poderes políticos, los cardenales constituirán la fuerza institucional más influyente de la Iglesia. Fuera ya de los límites del Medievo (1567), el papa Pío V prohibirá el uso del término «cardenal» para dignatarios de iglesias distintas a la de Roma.

2.2. Obispos y diócesis, un segundo nivel entre los oradores

La reforma gregoriana hizo de la libertad de elecciones eclesiásticas (identificadas esencialmente con la provisión de sedes episcopales) uno de sus caballos de batalla. Los obispos recurrirán muchas veces a Roma como poder arbitral o para su confirmación, titulándose «obispos por la gracia de Dios y de la Sede Apostólica».

Fórmulas de compromiso como los «concordatos» de Westminster o Worms, en Inglaterra y el Imperio respectivamente, establecieron una suerte de *modus vivendi* entre poder eclesiástico y poder civil. Que algunas altas autoridades —los obispos alemanes de Maguncia, Colonia o Tréveris— fueran a su vez verdaderos príncipes del Imperio no contribuía a facilitar las cosas a la hora de pedir a los eclesiásticos unas formas de comportamiento acordes con su condición espiritual. En 1215 Inocencio III, a fin de evitar malentendidos, determinó que la elección de obispo se ejecutara en presencia de todos «los que deben, quieren o pueden tomar parte», siendo elegido aquel hacia quien se inclinara la *maior et sanior pars* del cabildo.

La expansión de la cristiandad latina en el mundo mediterráneo y en la Europa oriental corrió pareja a la creación de nuevas sedes episcopales o, en su caso, a la restauración de las de vieja raigambre. La de Toledo, por ejemplo, experimentó un notable impulso desde la toma de la ciudad por Alfonso VI en 1085. Uno de los más viejos documentos de la catedral pondrá en boca del monarca castellano la satisfacción que sentía por lograr establecer su gobierno en una ciudad desde la que sus antepasados habían «ejercido su autoridad de

forma gloriosa». El obispo establecido en la urbe, el cluniacense Bernardo de Sauvetat, sería un importante agente de la política de uniformidad romanista. Ello a costa de romper los pactos del monarca con la población islámica y de ir laminando las tradiciones litúrgicas mozárabes, a las que se llegará a definir como mera *superstitio toletana*. En los años inmediatos Diego Gelmírez, obispo de Compostela —sucesora de Iria Flavia—, impulsaría la redacción de la *Historia compostelana*, texto capital para destacar el papel eclesiástico y político de la sede, abundar en sus sufrimientos y magnificar su papel en el conjunto de la iglesia hispánica.

Pese a que el pontificado se proclamó con autoridad para crear nuevos obispados o cambiar los límites administrativos de los ya existentes agrupándolos o dividiéndolos según los casos, la emulación entre distintas sedes produjo más de un quebradero de cabeza. En Oriente el establecimiento de los Estados *francos* dio pie a problemas de convivencia entre la antigua jerarquía griega y la latina de nuevo cuño. Fue uno de tantos dolorosos malentendidos producidos al calor de una operación —las cruzadas— en teoría encaminada a auxiliar a las oprimidas cristiandades de Oriente. York y Canterbury mantuvieron un largo antagonismo que se trató en el concilio de Reims de 1119 y que repercutió más adelante en el *affaire* Becket, cuando el titular de York tomó partido por el rey Enrique II. En 1123 los titulares de las sedes de Génova y Pisa debatieron en el I concilio de Letrán a propósito de la jurisdicción sobre los obispados de Córcega. En España la restauración de las viejas sedes fue también motivo para más de un roce. En 1215, por ejemplo, el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, basándose en el viejo legado visigodo, llevaría al IV concilio de Letrán de forma un tanto desabrida el tema de la primacía de Toledo frente a sus colegas de Tarragona, Braga, Compostela y Narbona.

Desde finales del siglo XI las diócesis mejor organizadas se administraban a través de un capítulo en el que se integraban varias dignidades (deán, canciller, tesorero y maestro de capilla) y un número de canónigos que variaba según la entidad de la sede. Así, Toledo tenía cuarenta. Cada obispo tenía una «corte» que reproducía, a menor escala, la de los papas. Dentro de ella, los canónigos capitulares, que disponían de voto en las deliberaciones, sitial en el coro y prebenda, constituían una suerte de élite diocesana.

2.3. *La parroquia y el clero parroquial, el más bajo escalón de la estructura eclesial*

Por debajo de las circunscripciones en que se dividía la diócesis (arcedianato, arciprestazgo), el nivel más bajo del clero secular lo integraba la masa de servidores de las parroquias, oratorios y capillas particulares. La edad mínima para el ejercicio de la cura de almas se situaba en los veinticinco años (treinta para los obispos estableció el III concilio de Letrán) y sólo se podía tomar posesión del cargo previo consentimiento del obispo.

De forma recurrente, sínodos diocesanos, concilios provinciales y concilios universales se pronuncian sobre las condiciones a las que se debía ajustar su vida, con particular incidencia en el celibato, al que se deseaba obligar a partir del subdiaconado.

Así se pronuncia el I concilio de Letrán (1123), que prohíbe cohabitar con concubinas y esposas invocando antiguas normas establecidas en el I concilio de Nicea. En línea similar, el II concilio de Letrán (1139) declara privados del subdiaconado y de las órdenes superiores a aquellos que hubieran contraído matrimonio o vivieran en concubinato. Unos años más tarde, el III concilio de Letrán ordena que los clérigos repudien a sus concubinas y vivan en continencia, so pena de perder sus cargos. En 1215 el IV concilio de Letrán recuerda que quienes tengan órdenes sagradas deben vivir en continencia y castidad. En el II concilio de Lyon (1274) se previene contra diversos vicios de los clérigos —incluida la lujuria— que conviene corregir porque causan escándalo entre los laicos... La reiteración de las prohibiciones en este campo parece muestra de la frecuente transgresión de las normas.

Sobre la deficiente situación material del bajo clero se pronuncian algunos concilios. El pueblo cristiano había de pagar a sus pastores el diezmo de los frutos del campo, de las rentas y de las ganancias varias y las primicias de las cosechas sobre la base de que toda la tierra pertenece al Señor. En el III concilio de Letrán se recuerda a los obispos que deben correr con el mantenimiento de aquellos diáconos o sacerdotes que aún no han sido provistos de «salario conveniente a la milicia clerical». Y en el IV concilio de Letrán se amonesta a los patronos de las iglesias —muchas veces monasterios, cabildos o corporaciones diversas— para que no regateen a los párrocos la parte de los diezmos que les corresponden.

Los miembros del bajo clero eran, después de todo, quienes estaban más en contacto con la masa de la sociedad. Ellos eran los que

administraban los sacramentos y los encargados de su instrucción religiosa. Las cruzadas contribuyeron a impulsar una predicación popular en la que se mezclaron la inducción a la penitencia, la propaganda bélica y, en más de una ocasión, los sentimientos de hostilidad contra las comunidades hebreas. La figura de Pedro el Ermitaño resulta emblemática, pero no fue única dentro de este complejo fenómeno.

Pese al importante desarrollo de la predicación del Evangelio en lengua popular, los niveles de preparación del clero no siempre eran los idóneos. Algunos textos trataron de paliar las deficiencias. Fueron la *Summa de arte praedicatoria* de Alain de Lille, el *De eruditio- ne praedicatorum*, la *Summa septem sacramentorum* del arzobispo de Tarragona Pedro de Albalat o las colecciones de *exempla* para amenizar los sermones y hacerlos más comprensibles a la masa de fieles. Las artes plásticas (verdadera Biblia del iletrado) o determinadas representaciones sacras paralitúrgicas en ciertas festividades del año como la Anunciación, Navidad, Pascua, etc., actuaron también en esa dirección.

Aparte del clero secular —muy conocido el caso del cura Fulco de Neully—, los miembros de las órdenes religiosas contribuyeron al impulso de la predicación. De Bernardo de Claraval se conserva un elevado número de sermones. Dominicos (*Ordo praedicatorum* precisamente) y franciscanos harán también de la oratoria sagrada una de sus actividades. Gerhoh de Reichersberg, ante la falta de formación de muchos párrocos, sugirió incluso su sustitución por monjes o canónigos regulares.

Estaríamos en este último caso ante uno de tantos capítulos en la confrontación entre clero secular y regular. De hecho, no hay que olvidar que entre los *oratores* se encontraba la especial categoría de los monjes que hacían de la oración una de sus razones de ser y que merecen capítulo especial. Sin embargo, la trifuncionalidad fue popularizada esencialmente por obispos que tenían otra concepción acerca de la sociedad. El mismo Adalberón manifestó amplios recelos hacia la orden de Cluny, a la que veía como una especie de ejército lanzado al asalto del reino de Francia y del mundo. En el I concilio de Letrán los obispos logran la promulgación de un decreto por el que «los monjes estén sometidos con toda humildad a sus propios obispos y les rindan obediencia legítima y devota sumisión». Una batalla más de un largo conflicto que en el futuro tendría también como palenque las universidades.

3. LOS QUE COMBATEN

Reforma gregoriana y trifuncionalidad social acentuaron las fronteras entre clérigos y laicos, significados estos últimos fundamentalmente en los miembros de la turbulenta feudalidad.

La división de funciones, reiteradamente recordada, implicaba la puesta a buen recaudo de los bienes eclesiásticos, a los que había que librar de la sumisión a los intereses militares. En el I concilio de Letrán se renueva la prohibición de «fortificar las iglesias o reducir las a servidumbre». Y en el IV concilio Lateranense se previene a los clérigos para que no participen en el dictado de sentencias seculares, no vayan al frente de tropa armada, ni almacenen en sus iglesias objetos profanos.

3.1. *El cristianismo y el oficio de las armas*

Mucho se ha debatido sobre el papel de la Iglesia ante el uso de las armas. Fernández Ubiña ha estudiado de forma minuciosa el proceso que condujo desde las amplias reservas ante la milicia hasta su consideración, a partir de Constantino (concilio de Arlés de 314), como una profesión respetable. El Imperio ya no era en esa fecha perseguidor de cristianos, y éstos, en consecuencia, habían de participar sin recelos en todas las actividades orientadas a su mantenimiento, defensa incluida.

Con todo, la *militia saecularis* seguía siendo para algunos verdadera *malitia mundi*. Frente a ella, la tradición presentaría a san Martín de Tours, antiguo soldado transformado en monje y obispo, como impulsor de una *militia Christi*. El uso de esta expresión para designar algo más que la profesión monástica es un proceso impulsado sobre todo después del año 1000. Las cruzadas (como ya se ha anticipado) tuvieron mucho que ver en esa transformación. Ilustrativo sería así el opúsculo de san Bernardo *De laude novae militiae* dedicado a los caballeros de la orden del Temple. Se trataba de una milicia hasta entonces desconocida «porque lucha sin descanso combatiendo en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso, y contra las fuerzas espirituales del mal».

La *militia*, una vez suavizadas muchas de sus viejas aristas, se presentaría como la tarea encomendada a unos *bellatores* encargados de defender al conjunto de la sociedad. La caballería —a partir del siglo XII *militia* designa lo que entendemos por caballería— constituiría un *ethos* particular consagrado a través de un ritual: la

investidura de armas, *adoubement* en francés. Sobre su valor ha habido distintos pronunciamientos. Tradicionalmente (Léon Gautier) se pensó que se trataba de un sacramento (como el bautismo o la penitencia), aunque recientemente autores como M. Keen han considerado que el término *sacramentum* no sería sino un juramento, un compromiso en la defensa de determinadas causas. El valor litúrgico y religioso de la ceremonia de la caballería no implicaba precisamente el monopolio del estamento eclesiástico en la concesión de la caballería. Asimismo se ha discutido en torno al sentido de la caballería como cofradía honorífica igualitaria a la que se accede al ser investido. J. Flori piensa que se trata de una corporación no igualitaria en tanto que cada caballero sigue manteniendo su antiguo rango social, el mismo que tenía antes de ser investido: «el príncipe-caballero manda a los caballeros que dependen de él». Con todo, ese particular *ethos* que compromete al investido hace que, según Ramón Llull en su *Libre de l'orde de cavalleria*, «caballero sea un hombre escogido entre mil para tener un oficio más noble que todos».

3.2. *Milicia, nobleza y caballería como parte del ethos feudal*

M. Keen define la caballería como un modo de vida en el que convergen tres aspectos fundamentales: el militar, el religioso y el de la nobleza. La «mutación feudal» del año mil ha provocado el que los términos *nobilis* y *miles* acaben siendo intercambiables. La *nobilitas*, una cualidad que significa en principio celebridad, reputación, dignidad, etc., acaba teniendo un significado eminentemente social.

Se ha hablado de elementos romanos y germanos en la génesis de la caballería. Entre los primeros estaría el cambio de la toga pre-texta por la toga viril, que supone para el joven romano entrar en la madurez. Entre los segundos estaría el aprendizaje militar, que, al cabo de algún tiempo, convierte al muchacho germano en todo un guerrero y, consiguientemente, en un miembro del séquito militar del jefe de la tribu.

Al margen de los posibles antecedentes culturales, lo que hay que tener en cuenta en el *ethos* caballeresco es el papel de la Iglesia que desea actuar como canalizadora de un desenfrenado ejercicio de la violencia. Aquellas fuerzas a las que la Iglesia no podía quebrar procura permearlas usando de ellas en su provecho. Como escribió un clásico del tema, Léon Gautier, la caballería es «la forma cristiana de la condición militar». Las asambleas de paz y tregua de Dios y

la génesis de la idea de cruzada se inspirarán parcialmente en esa filosofía.

Los textos susceptibles de manejo para el estudio de la caballería son abundantísimos y de muy variada orientación: jurídica, moral, épica, cortés, etc. La *Chanson de Saisnes*, un tardío cantar de gesta, hablaría de las tres *materias* en las que se recopilaban los valores caballerescos: la materia de Francia, que hacía referencia a Carlomagno y sus pares; la de Bretaña, con todo el cúmulo de tradiciones artúricas; y la de Roma, en la que se recogían las historias clásicas de Troya, Alejandro o César.

Cortesía y caballería acaban siendo dos formas de vida inseparables: el caballero, que tiene los campos de batalla como su principal lugar de actuación, ha de asumir también las maneras propias de la corte. Uno de los más acabados ejemplos lo facilitará Guillermo el Mariscal (muerto en 1219), «el más leal caballero que el mundo jamás haya conocido».

Es difícil hablar de algún momento en el que se llegue a una sistematización de los ideales caballerescos y de los compromisos asumidos por el investido. Sin embargo, vale remitirse a algunos ejemplos. En el siglo XI Bonizón de Sutri habla de siete deberes: lealtad a los señores, no ambicionar el botín de guerra, ofrecer la vida para defender la del señor, luchar por el bien de la patria, luchar contra herejes y cismáticos, defender a viudas, huérfanos y pobres, y no violar la palabra dada. Una visión con la que, en líneas generales, cumplirán distintos autores a lo largo del tiempo: por ejemplo, a finales del Medievo el castellano Rodrigo Sánchez de Arévalo. A derechos puramente morales del caballero, corresponden deberes igualmente morales.

Identificar nobleza-caballería y monopolio del ejercicio de la violencia no es del todo exacto. En efecto, junto a esa élite de caballeros erigida en quintasencia del *ordo* o estado de los *defensores, bellatores* o *pugnatores* se sitúan gentes de armas difícilmente encuadrables en el estamento nobiliario. Nos lo recordará, por ejemplo, don Juan Manuel a propósito de determinadas categorías de combatientes que en la guerra ejercen sus funciones a pie. Y nos lo recordarán algunos textos que siguen reprobando el uso de las armas por parte de gentes no comprometidas con ese espíritu predicado por la jerarquía eclesiástica.

Una cuestión sobre la que abundaremos más adelante.

4. LOS LABORADORES, LA MASA DE LA SOCIEDAD MEDIEVAL

Al remitirse a las gentes que no pertenecían a la jerarquía eclesiástica ni a la élite feudal, Adalberón de Laón las define como la «desdichada raza que nada posee sin sufrimiento». A esa masa de población la conocemos casi siempre de forma indirecta: a través de los testimonios que nos hablan de sus obligaciones. Unas obligaciones significadas por sus relaciones con las dos categorías sociales rectoras.

4.1. *La visión del pauper/laborator*

En la asamblea de paz y tregua de Charroux de 989 se decía de los campesinos: *pauperes, id est agricultores* [los pobres, es decir, los agricultores].

La palabra «pobreza» aplicada a estas gentes no significa forzosamente precariedad económica —los monjes eran los *pauperes Christi*— sino simplemente carencia de poder y de honores. También indefensión ante las más diversas contingencias: epidemias, guerras, catástrofes climáticas, hambrunas, etc. La información para reconstruir su sistema de valores morales es no sólo mucho más limitada que la referida a *oratores* y *bellatores*, sino a menudo enormemente sesgada.

Bastaría para ello remitirse a varios botones de muestra en los que la hostilidad moral al campesino hace de su condición social (la *villanía*) una perversión moral. El poema goliárdico *Declinasion du Paysan* convierte al villano rústico en pillo, maldito, mentiroso e infiel. En el tratado *De amore* de Andrés Capellanus, redactado hacia 1200, se dice a propósito del amor entre los agricultores: «Ejecutan las obras de Venus tan naturalmente como el caballo y la mula, tal y como les enseña el instinto natural. Al agricultor le bastan el trabajo diario y los placeres ininterrumpidos del arado y el azadón». Siglo y pico más tarde, don Juan Manuel sostendrá con la mayor naturalidad que los simples trabajadores, por su escasa capacidad de discernimiento, tienen más dificultades para acceder a la salvación.

La expansión económica de los siglos XI al XIII provocó una mejora en ciertas capas del campesinado que no ha de llevarnos a un excesivo optimismo. Para la Picardía del siglo XIII, R. Fossier ha calculado que sólo dos de cada diez campesinos serían francamente acomodados. Pero la gran innovación de la Europa de la plenitud medieval sería la reactivación de la vida urbana y el gran impulso de

las actividades mercantiles. Tales circunstancias crearían unas tipologías que chocaban con la rígida división trifuncional, influirían poderosamente en la creación de nuevos climas de opinión y potenciarían nuevas formas de religiosidad.

4.2. *El encuadramiento espiritual de la masa de fieles*

¿Era cristiana la masa social del pleno Medievo por sus convicciones profundas o sólo por el mero cumplimiento de unas normas impuestas por la jerarquía eclesiástica? La respuesta variaría según países, momentos o personas. Haciendo un cierto esfuerzo de abstracción podrían establecerse algunas normas generales y tendencias básicas para el conjunto de la Europa occidental. Sobre ellas merece la pena detenerse.

En primer lugar, hay que remitirse a una herencia del pasado cual es el encuadramiento de los fieles en un sistema parroquial cada vez más denso. La parroquia, al igual que la diócesis, ha de tener sus límites perfectamente marcados a fin de convertirse en el eficaz instrumento de adscripción de los fieles: el feligrés no puede cambiarse de una a otra mientras viva en el mismo domicilio a fin de que pueda pagar cada año los diezmos a la misma parroquia. Éste es el lugar de administración de los sacramentos y, en definitiva, de adoctrinamiento de fieles. Pero es también un medio para la solidaridad campesina. Muchas de las cartas de franquicia de los siglos XI en adelante no se conceden a personas individuales o a familias, sino a comunidades parroquiales. La parroquia es al campesino, escribió en su momento G. Duby a propósito de la región de Macon, lo que el linaje a los caballeros. Con la expansión urbana el sistema se reproduce en el interior de las ciudades: las que eran sedes episcopales vieron nacer parroquias dotadas de autonomía, con su pila bautismal, su administración eclesiástica propia y sus límites. *Grosso modo*, éstos se correspondían con un barrio que, como circunscripción civil, se denominaba «collación».

Hasta principios del siglo XIV, sugiere J. Sánchez Herrero, resulta difícil contestar a preguntas como si los clérigos parroquiales conocían en profundidad la doctrina cristiana y si, en consecuencia, los feligreses eran suficientemente receptivos a las catequesis y predicaciones de domingos y días festivos.

Lo que queda fuera de duda es que, al calor de los cambios sociales y económicos, el laico de a pie —o, al menos, el que pertenecía a las capas sociales más dinámicas— trató de comprometerse

activamente con determinadas formas de piedad. Las cofradías de devoción, cuya prehistoria algunos autores —caso de Meersseman— hacen remontar al mundo monástico carolingio, se colocaban tradicionalmente bajo la advocación de un santo. Especialmente en las ciudades las veremos dobladas en sociedades de socorro mutuo y en corporaciones profesionales o gremios sin perder nunca sus raíces religiosas: san Eloy sería el patrón de orfebres y herreros, san Cosme y san Damián, de médicos, san José, de carpinteros, etc. Las cofradías ejercitan una piedad común, organizan las preces por los difuntos y ponen su acento en el auxilio a los más necesitados. En el caso francés, recuerda A. Vauchez, se ve el éxito de san Luis, comprometido con impregnar de espíritu religioso las realidades profanas. No en balde bajo su reinado se recopiló el *Libro de oficios de París* por el preboste Esteban Boileau.

Otras formas de compromiso de los laicos con la vida de religión resultan aún más llamativas. Será la figura del converso, adscrito a las órdenes monásticas, el que se aproveche de algunos de sus beneficios espirituales, pero sin llegar a profesar. Y serán las órdenes terceras promovidas por los mendicantes. El laico terciario —muchas veces persona casada— observa el espíritu de la regla cumpliendo ciertos preceptos: oración, ayuno, socorro a los más necesitados, mediación incluso en los conflictos internos de las ciudades.

Ese compromiso, resultado de una formación cultural más completa, puede conducir en ocasiones al choque con la jerarquía eclesiástica. El laico podrá, así, ser acusado de invadir terrenos que se supone no le corresponden. Sucederá con los valdenses, quienes al ejercicio de pobreza voluntaria deseaban añadir la función de predicar.

Y sucederá con las comunidades de beguinas, cuyo origen sigue siendo objeto de polémica pero que aparecen ya bien constituidas en el siglo XII en los Países Bajos. Jacobo de Vitry escribirá la vida de una de ellas, originaria de Nivelles: María de Oignies, muerta en 1213. La espiritualidad de estos beaterios un tanto independiente por no estar sometida a regla reconocida, despertará los recelos de los poderes constituidos y la sorna de algunos autores como Rutebeuf. Satíricamente les achacará dar a todos sus comportamientos una forzada percepción religiosa: si lloran lo consideran devoción; si duermen, éxtasis; si sueñan, visión. Pretenden ser a la vez Marta y María, sentencia el poeta.

Bajo el nombre de begardos, en las mismas zonas que las beguinas y bajo una espiritualidad similar, se desarrollarán asimismo co-

munidades masculinas objeto igualmente de suspicacia. El obispo de Colonia los calificaba a principios del siglo XIV de *Apostoli vulgari-ter appellati*. La denominación acabará asimilándose a la de hereje.

Aunque estemos ante categorías condenadas al ámbito de la disidencia religiosa, no está de más, como propuso hace algunos años A. Vauchez, sacar del anonimato a esos cristianos hasta hace poco en la sombra, cuando no bajo sospecha. El papa Inocencio III ya lo hizo a su manera al canonizar a un laico, antiguo mercader y padre de familia: Homobono de Cremona. El personaje se convertía en expresión de algo que a muchos pudiera resultar contradictorio: la santidad laica.

5. RELIGIÓN Y MARGINACIÓN SOCIAL

Cada sociedad ha generado sus propias formas de marginalidad. De acuerdo con los criterios de algunos especialistas en la materia, pueden responder a distintos factores: económicos, morales, religiosos, étnicos, etc. Pese a ese marcado inmovilismo que se dice la ha caracterizado, la sociedad medieval no se vio libre de engendrar sus propios excluidos. En 1964 J. Le Goff, en su excelente *La civilización del occidente medieval*, habló de herejes, leprosos, judíos, locos, brujos, homosexuales, tullidos e inválidos, extranjeros y gentes venidas a menos como formas de exclusión características de la época.

Algunos años más tarde, J. C. Schmitt ha hablado de criterios de «utilidad» social —o, mejor, de la negación de ésta— para condenar a un determinado grupo a la exclusión. R. I. Moore, por su parte, ha conseguido que haga fortuna una expresión: la de «sociedad represora», que va tomando cuerpo en Occidente entre finales del siglo X y mediados del siglo XIII y que tiende a excluir a determinados grupos que no ajustan su conducta a un sistema de normas establecidas. «Fronterizos de Clío» es la forma con la que recientemente hemos designado a diversas categorías mal ubicadas dentro de una sociedad y, por ende, escasamente tratadas hasta hace poco por la historiografía más académica.

En líneas generales podría aseverarse que las dificultades de encajar una determinada actividad o forma de comportamiento en la imagen oficial de la sociedad crea manifestaciones de desprecio y de negación del «otro», o su aceptación muy a regañadientes. De ahí que podamos hablar, en primer término, de una marginación en función del uso perverso de la función asignada. El oficio de las armas,

el ejercicio de las funciones eclesiásticas y la actividad de la masa de trabajadores pueden derivar, en efecto, en actividades consideradas oficialmente poco respetables.

5.1. Milicia y clerecía

De entrada cabe recordar una popular figura: la disputa entre el clérigo y el caballero. Constituirá una buena expresión de esos diálogos imaginarios a los que las gentes de estudio del Medioevo se entregaron con cierta frecuencia. Tal confrontación dialéctica tiene su traslación al enfrentamiento entre las armas y las letras, que desbordará los límites del Medioevo, o la *Disputa del alma y el cuerpo*, compuesta quizás a finales del siglo XII. En ella el alma, en forma de niño, abandona el cuerpo increpándole por haber condenado a ambos por culpa de sus pecados.

Entre los *bellatores* surgirán con frecuencia categorías consideradas poco acordes con esa actitud moral que se predica como propia de la gente de armas. Soldados de fortuna reclutados temporalmente por los príncipes —los *routiers*— acaban convirtiéndose en un grave quebradero de cabeza para los poderes establecidos, la jerarquía eclesiástica incluida. En el III concilio de Letrán se condena expresamente a las partidas de «brabanzones, aragoneses, vascos, cotarelos y triaverdinos» —algunos de ellos de dudosa procedencia— que sembraban la alarma en ciertas zonas de Europa. En ese momento y de forma muy especial, en el condado de Tolosa. Por la perturbación del orden social y moral se les equipara a los herejes —cátaros en especial— que tenían también una fuerte implantación en el *Midi*. Se prohíbe terminantemente sean tomados a sueldo y protegidos.

En relación con los *oratores*, la tonsura sometía al sujeto al fuero eclesiástico, siempre más suave que la legislación civil. Será un subterfugio del que se valdrán multitud de monjes y clérigos inestables o mal encuadrados. La Iglesia, a través de disposiciones conciliares con proyección universal, insistió en limitar el número de órdenes religiosas. Así, el II concilio de Lyon, en su constitución *Religionum diversitatem*, prohíbe la fundación de nuevos institutos religiosos (mendicantes en especial) y disuelve aquellos que no hubieran obtenido la aprobación de Roma después de su fundación tras el IV concilio de Letrán. De la aplicación de esta norma se excluía expresamente a dominicos, franciscanos, carmelitas y agustinos cuya fundación había sido anterior a 1215, órdenes a las que se conside-

raba dotadas de la debida respetabilidad. Bajo sospecha quedaban, por el contrario, todos esos beaterios de religiosidad un tanto independientes designados bajo el nombre de beguinajes, a los que antes ya nos hemos referido.

La expansión de la vida urbana dio pie, a su vez, al desarrollo de una categoría de clérigos vagabundos, de vida libertina, enaltecedores de valores que encajaban mal con la moral oficial. Serán la auténtica *bohème* del Medioevo. Los goliardos (que eran «clérigos» en el sentido técnico de la expresión) representarán una suerte de *intelligentsia* impulsora de una importante producción poética: los *carmina burana*. En ella se exaltaba la sensualidad y el buen vivir, en abierto contraste con esa ascesis considerada la forma suprema de vida cristiana. El desarrollo de las universidades contribuirá a ir limitando la influencia social de este grupo, aunque su particular filosofía se podrá detectar en manifestaciones literarias posteriores al siglo XII, su época de esplendor.

5.2. Los trabajadores de la tierra y del mundo urbano

Por supuesto, será entre los *laboratores* donde se den las formas de marginación más llamativas en cuanto a esas perversiones de sus funciones naturales se refiere. En principio la masa de trabajadores estaba identificada con las gentes del agro, entre las que la recepción del cristianismo se mezcló durante siglos con ancestrales costumbres definidas genéricamente como *superstitiones*. Ya nos hemos referido con anterioridad a ese desprecio que en ciertos medios oficiales despierta la condición del rústico que le convertiría, en principio, en el marginado por excelencia, si es que nos remitimos a los actuales juicios de valor.

Los avances que en el mundo agrario se fueron produciendo desde finales del primer milenio provocaron una diversificación en cuanto a la escala social que, si bien benefició a algunas familias (esos *gallos de aldea*), condenó a la mera supervivencia a no pocos. Serán sin embargo la reactivación de la vida mercantil y la consiguiente expansión del medio urbano los fenómenos que permitan unas mejor documentadas formas de exclusión, ya sean sociales, ya lo sean morales.

En ello influyó el que la jerarquía eclesiástica, y en especial las mentes más conservadoras, viera cualquier tipo de innovación con amplio recelo. Otón de Freising, cronista, obispo y tío del emperador Federico Barbarroja, se hacía eco a mediados del siglo XII de la

pujanza de las ciudades del norte de Italia y de su autogobierno; sin embargo les echaba en cara su insolencia por «no obedecer al emperador salvo que fuera acompañado de un gran ejército». La ciudad en general podía simbolizar Jerusalén, pero también Babilonia. La ciudad puede ser lugar para nuevas experiencias espirituales, pero por ello también para el desarrollo de corrientes anatematizadas como heréticas. De ahí la fama más que dudosa de urbes como Tolosa («dolosa», en un elemental juego de palabras), Milán («la cueva de herejes») o Albi, que dará uno de los nombres a la herejía que prendió en el siglo XII en el mediodía de Francia. Las ambigüedades en cuanto a la percepción del hecho urbano desde la óptica religiosa acaban así primando.

Durante algún tiempo la profesión de mercader y, por extensión, todas las relacionadas con actividades dinerarias, no fueron vistas con buenos ojos por las mentes más conservadoras. Un amplio recelo se extendió sobre aquellas actividades generadoras de un beneficio económico que no proviniera del esfuerzo físico. «Esclavo del vicio y amante del dinero» será una de las formas despectivas para calificar a quienes se dedicaban al comercio. Que los judíos aparezcan frecuentemente como prestamistas bajo altos intereses no favorecía precisamente la imagen de aquellos cristianos vinculados a actividades de esta naturaleza. Serían los conocidos como *lombardos* o *cahorsinos*, que tendrán una pésima reputación. Con el tiempo —piedad mendicante por medio— la imagen del mercader experimentará una notable dignificación. El *Dit des marchands*, redactado en el siglo XIII, habla de la necesidad de honrar a los mercaderes porque son los que proveen al conjunto de la sociedad de todo tipo de productos, desde los más imprescindibles a los más lujosos: «Dios guarde de mal a todos los mercaderes».

J. Le Goff hizo en su momento un inventario de profesiones sobre las que se cernió la sospecha: hospederos, magos, alquimistas, carniceros, cirujanos, soldados, prostitutas, notarios, mercaderes, tejedores, tintoreros, cambistas o molineros. En algunos casos se deberá a esa «inutilidad social» que se les supone. En otros por cuanto se les sospecha relacionados con doctrinas heterodoxas. *Tisserand* (tejedor, en francés) será durante algún tiempo sinónimo de hereje en algunas zonas de Europa. Y el molino —como la taberna— aparece como posible centro difusor de peligrosas innovaciones espirituales.

Con todo, cabría llegar a un elemental corolario: la exclusión/marginación desde el punto de vista social o moral orientada

hacia determinadas categorías funcionales o profesionales puede ser meramente transitoria.

6. POBREZA Y ENFERMEDAD COMO FORMAS DE INDEFENSIÓN Y MARGINACIÓN

Aunque no de forma exclusiva, será entre los *laboratores* donde la desprotección ante diversas contingencias cree llamativas formas de marginación.

6.1. La pobreza y su percepción moral

Difícil resulta, de acuerdo con los parámetros actuales, hacer una cualificación y una cuantificación de la pobreza en la Edad Media, incluso en aquellos siglos (XI al XIII) considerados de esplendor. Además, el vocablo *pauper* de los textos de la época no designa siempre a la persona de escasos recursos económicos. Puede referirse también a aquellos que viven del trabajo de sus brazos: la masa de agricultores son designados genéricamente como *pauperes*. Pobres, así, serían todos aquellos desprovistos de cualquier tipo de dignidad o consideración. De ahí que los medievalistas a la hora de abordar el tema de la pobreza en la época a la que dedicamos nuestra atención utilicemos el vocablo «pobre» en la actual acepción de indigencia o de indefensión ante las diversas contingencias de la vida.

Ante la pobreza extrema los textos del Medievo no mostrarán posiciones uniformes. Así, el indigente puede ser objeto del desprecio: su holganza le convierte en culpable de su situación, convertida, de esta forma, en una especie de castigo divino. Pero el pobre, a su vez, puede ser objeto también de una suerte de reivindicación mística acorde con uno de los añejos ideales de los monjes que eran los *pauperes Christi* por excelencia.

Esa exaltación de la pobreza voluntaria desde el siglo XII será producto, según algunos autores, de la mala conciencia de esa segunda generación de burgueses enriquecidos impactada por las tremendas desigualdades sociales que genera el renacimiento de la vida urbana y del comercio. Diversas instancias se encargarán de canalizar esos sentimientos: serán ciertos movimientos pauperísticos colocados bajo sospecha, o serán las nuevas órdenes religiosas —franciscanos y en menor grado dominicos— que, a diferencia de las viejas comunidades, toman la ciudad como su principal campo de acción.

En diversas ocasiones resulta difícil marcar diferencias entre los dos sectores: Pedro Valdo, condenado por heterodoxo, anticipa en buena medida la figura de Francisco de Asís, elevado a los altares. La obediencia a los dictados de la autoridad romana acaba siendo, como en otras situaciones, la vara de medir la ortodoxia de los planteamientos.

Con todo tipo de altibajos, la jerarquía eclesiástica en general y determinados grupos en particular trataron a lo largo de los siglos de desarrollar hacia los desvalidos un discurso lo más coherente posible. Así, siguiendo la tradición de los Padres de la Iglesia, los ricos eran sólo meros administradores de sus riquezas, que en ningún caso deberían usar de forma exclusiva. Por su parte, los bienes de la Iglesia se consideraban desde época inmemorial como el *patrimonium pauperum* encargado, en los momentos de necesidad, de auxiliar a los más desprotegidos. Desde fecha temprana, la figura del limosnero (*elemosinarius*) de los monasterios tenía como misión el dedicar una fracción del patrimonio del cenobio a la atención de los más desvalidos.

Con el paso del tiempo, diversas instancias, tanto eclesiásticas (obispos, congregaciones religiosas fundadas al efecto) como laicas (príncipes, gobiernos municipales), promovieron la fundación de centros de beneficencia, al estilo del Hôtel-Dieu en París o del Hospital del Rey en Burgos. La red hospitalaria lo era de beneficencia, de asilo y de asistencia sanitaria y actuó en buena medida de cortafuegos para mantener una paz social amenazada por la pervivencia de viejas desigualdades sociales y la aparición de otras nuevas. Las situaciones de pobreza más aguda son, en último término, un instrumento que pone a prueba el comportamiento del rico caritativo que, ayudando al necesitado, acumula méritos para su salvación.

6.2. La enfermedad

Las reacciones ante la pobreza extrema guardan un cierto paralelismo con las que se producen ante la enfermedad, objeto también de ambiguas percepciones. Pobreza y enfermedad acaban solapándose con demasiada frecuencia. No hay que olvidar, por ejemplo, que muchos de los establecimientos de beneficencia son también lugar de acogida para peregrinos, ancianos y enfermos.

No resulta fácil definir qué enfermedades fueron las que debilitaron físicamente al hombre (adulto, se entiende) del Medievo y contribuyeron a acortar drásticamente sus expectativas de vida. Mu-

chas veces las noticias no nos han llegado por la vía directa de la medicina sino a través de la hagiografía. J. Arrizabalaga ha recordado recientemente el caso del *Liber sancti Jacobi*, compilación relacionada con las peregrinaciones a Compostela, en la que se habla de enfermos curados por intercesión del apóstol, entre los que se incluye: leprosos, frenéticos, nefríticos, maniáticos, sarnosos, paralíticos, artríticos, escotomáticos, flegmáticos, coléricos, posesos, extraviados, temblorosos, cefalálgicos, hemicránicos, gotosos... y afectados diversos «de muchas traidoras enfermedades», una relación que puede tener un valor más repetitivamente inventarial y retórico que real. Los testimonios concretos, aparte de pobres, resultan confusos y sólo en determinados casos cabe llegar a unas conclusiones verosímiles. Al final un puñado de enfermedades parecen ser las más relevantes, pero aun así sus fronteras no parecen demasiado bien definidas.

Las fiebres recurrentes se encuentran entre las más citadas por los textos del Medievo y afectaron prácticamente a toda la escala social, monarcas incluidos. La malaria con secuelas tales como el molesto «flujo de vientre» —la disentería— acabará haciendo presa de las poblaciones en amplias áreas de Europa. Se trató de un padecimiento que acompañó durante buena parte de su vida al rey de Francia Luis IX y sería el que pusiera fin a su vida en la cruzada de Túnez de 1270.

Al lado de las fiebres figuran otros males como el ergotismo, conocido como «mal de los ardientes», producto de la ingestión de pan contaminado por el cornezuelo del centeno, que producía una verdadera desintegración de las vísceras. Se tratará de una enfermedad que dará pie a la creación de toda una orden religiosa —los antoninos— dedicada al cuidado de los afectados. Las escrófulas o lamparones constituyeron una enfermedad más repugnante que letal. La tuberculosis, posiblemente muy difundida, e identificada con la tisis y la languidez de las que hablan distintos testimonios, constituyó a juicio de algunos autores toda una «peste blanca» que afectaba especialmente a los jóvenes. Las deformaciones de miembros padecidas por los definidos como *contracti* no constituyeron una enfermedad en el sentido estricto de la expresión. Parecen, sin embargo, un padecimiento extraordinariamente extendido, si a los testimonios hagiográficos nos remitimos.

Bajo el nombre de *pestitis* se designaba toda enfermedad especialmente contagiosa. De ahí que no haya que caer en la tentación de identificarla con la peste negra o «muerte negra» (*Black Death*, o

simplemente *plague* en la terminología inglesa) producida por un bacilo descubierto a fines del siglo XIX: la *Yersinia pestis*. Resultaría una enfermedad infecto-contagiosa particularmente temible, aunque las arremetidas más letales estuvieron cronológicamente bastante espaciadas y ausentes del pleno Medievo. La primera gran oleada de la que tenemos noticia, entre el ocaso de la Antigüedad y los albores del Medievo, se inició en el siglo VI durante el gobierno de Justiniano y tuvo diversas y desiguales recurrencias a lo largo de la centuria siguiente. La nueva gran oleada que sacuda a Europa se producirá a mediados del siglo XIV, período de la peste negra por antonomasia.

La plenitud medieval conoció, sí, una fuerte expansión de la lepra, una de las enfermedades con connotaciones más terroríficas ya desde los tiempos veterotestamentarios. Al igual que lo sucedido con el mundo judío, el cristianismo medieval procedió a elaborar para ella una minuciosa legislación. El enfermo es objeto de un severo aislamiento en la tupida red de leprosarios que se va estableciendo sobre la Europa cristiana. El cronista Mateo París nos habla para el siglo XIII de la existencia de 19.000 lazaretos en el conjunto de Europa.

6.3. Desvalimientos y formas de piedad

Ateniéndose a la más estricta filosofía escrituraria, la enfermedad era —como su consecuencia última, la muerte— resultado del pecado. Significativamente, la herejía será denominada *peste* e incluso *lepra volatilis*. Sin embargo, los sentimientos de ambigüedad acaban también por imponerse en este terreno. En efecto, el enfermo en la Edad Media —ciertos enfermos al menos— podía personificar la fortaleza de espíritu ante una prueba cruel. Los ejemplos son múltiples y vale con remitirnos a tres. Un Luis IX de Francia, de precaria salud casi toda su vida, fue capaz, incluso contra el consejo de algunos de sus allegados, de embarcarse en dos operaciones cruzadistas, eso sí, saldadas con rotundos fracasos. El rey Balduino IV de Jerusalén, minado por la lepra, tuvo arrestos para enfrentarse a Saladino con cierta fortuna militar. Para Francisco de Asís las terribles angustias de los dolores padecidos en los últimos años de su vida no son penas sino «hermanas suyas» según su biógrafo san Buenaventura...

La enfermedad, como la pobreza, se convierte con frecuencia en la potenciadora de formas de piedad de las que el mundo de la hagiografía nos ha dejado cumplida prueba. La figura del santo sanador

y del milagro terapéutico gozaron de una extraordinaria popularidad en el Medievo. Hasta el punto de que algunas de las más difundidas enfermedades acaban asociándose al santo a quien se invoca para su curación: san Roque para la peste, san Mauro para la litiasis, san Antonio para el ergotismo, etc. M. Bloch, en un magistral libro, abordó el estudio de los poderes curativos que se atribuían en el Medievo a los reyes de Francia e Inglaterra. Una vez coronados, la imposición de sus manos, se decía, sanaba a los escrofulosos. Que a los reyes de estos países se les otorgase tales poderes taumatúrgicos concedía a las correspondientes realezas un indudable halo sagrado.

Los sentimientos cristianos ante la desgracia corrían así en demasiadas ocasiones el riesgo de deslizarse hacia aquello que, definido como *superstitiones*, los mentores espirituales consideraban puras supervivencias paganas. El caso de san Guinefort, estudiado por J. C. Schmitt, es uno de los casos más representativos de ese filo de la navaja en el que con frecuencia se movió la religiosidad medieval.

Con todo, y viendo el lado positivo de las cosas, J. Le Goff ha destacado recientemente los pasos que se dieron en el siglo XIII para crear una «Europa de la caridad», capaz de paliar las distintas desgracias que la afligían. Una caridad que, a lo largo del siglo XIII, impulsa esas obras de misericordia inspiradas en el evangelio de Mateo (25, 35) que animarían al fiel cristiano a socorrer a los enfermos, a dar de comer al hambriento y de beber al sediento, a rescatar a los cautivos, a vestir al desnudo, a dar posada al peregrino o a enterrar a los muertos. Las órdenes que genéricamente definimos como mendicantes serían las más activas predicadoras de este conjunto de prácticas.

7. EN LAS FRONTERAS DEL CRISTIANISMO ROMANO: EL DIFÍCIL DIÁLOGO CON LAS OTRAS CREENCIAS RELIGIOSAS

El romanocentrismo religioso que fue imponiéndose a lo largo del pleno Medievo en Occidente reforzó una conciencia de alteridad que estimaba los otros mundos en función de las relaciones con el Papa y con los sistemas de valores difundidos por el clero romano.

7.1. *Las iglesias de Oriente: los «otros» cristianos*

Los recelos entre las cristiandades latina y griega habían sido una constante desde los tiempos de la transición al Medievo. El griego vio a su vecino de Occidente con un marcado desprecio, dada su in-

ferioridad cultural —y por ende también teológica— durante siglos. No en balde la llamada iglesia de los Siete Concilios, definidora de las grandes verdades de fe, se identificaba con Constantinopla, orgullosamente erigida en guardiana de la ortodoxia y principal expandidora del cristianismo en el mundo eslavo. La visión que el latino tenía del griego estaba constituida por una mezcla de indisimulada envidia y desprecio que trataba de ocultar detrás de un argumento: el oriental era, por principio, proclive a la herejía y la ruptura de la unidad con Roma. La «mala fe bizantina» acaba por constituir todo un lugar común.

La restauración del Imperio en Occidente desde el 800 fue saludada en la otra parte como un gesto inamistoso que difícilmente se podía llegar a tolerar y del que en buena medida se culpó al Pontificado. Se trataba de una circunstancia que trabajaba poderosamente en contra de cualquier entendimiento. El posterior cisma de Focio, aunque superado a la postre, había dado pie a excesos verbales —el patriarca y sus seguidores fueron acusados desde Roma de inicuos, sanguinarios e inventores de dogmas perversos— muy poco edificantes que periódicamente serían recordados desde la otra parte. El pleno Medievo haría difícilmente evitable el desgarró que denominamos cisma de Oriente. Un cisma que, a los ojos de los occidentales, era producto de las numerosas herejías que se habían dado en este territorio. Por su carácter pernicioso, incluso, podía ser equiparado a cualquiera de ellas.

Entre los obstáculos que salpicaban el camino para un acuerdo entre las dos partes no estaban sólo la perduración de las diferencias litúrgicas, las disputas jurisdiccionales o algunas discrepancias dogmáticas del estilo del tan traído y llevado *Filioque*. Mucha responsabilidad cupo a las cruzadas, que, de operación de ayuda de los occidentales a las cristiandades acosadas de Oriente, derivaron pronto en un auténtico *choque de civilizaciones*. Las discusiones por el estatus jurídico de los territorios ocupados por los latinos en el Próximo Oriente; el desprecio de obispos latinos como Jacobo de Vitry hacia comunidades cristianas del Próximo Oriente, como los jacobitas y los maronitas; y, sobre todo, el saqueo de Constantinopla por los caballeros cruzados en 1204 en la llamada «desviación de la cuarta cruzada» dificultarían la unión de las iglesias más que cualquier diferencia de índole dogmática. Posteriores intentos por tender puentes entre las dos Romas —como el establecido en el II concilio de Lyon de 1274, por no remitirnos aún al de Florencia en el ocaso mismo del Medievo— estarán abocados al fracaso.

Problemas de distinta naturaleza plantearían las relaciones entre cristianos (en el sentido más amplio de la expresión), judíos y musulmanes a pesar de reconocer todos ellos a Abraham como patriarca común.

7.2. *El islam, enemigo exterior por excelencia*

El cristianismo se consideraba a sí mismo como un nuevo Israel —el *verus Israel*— en el que se habían cumplido las promesas del viejo. Se reprobaba con ello la conducta de los judíos, pero también se negaba al islam esa cualidad de la que los sucesores de Mahoma estaban convencidos: ser la culminación de una revelación que fragmentariamente se había dado a otros pueblos. Hasta fecha muy avanzada, el cristianismo no vio en el islam más que una herejía del cristianismo o una mezcla de las viejas herejías. Mahoma era un herejarca, aparte de un hombre caracterizado por las más abyectas perversiones. Algunos textos de la apologética mozárabe hablarán de él como «fundador de una nueva secta supersticiosa que se había separado enteramente del gremio de la Iglesia». Una tradición que puede ser calificada de alucinante llegaría a presentar a san Isidoro compitiendo en la liza teológica con el fundador del islam, que saldría derrotado.

La creación de un potente ámbito de cultura islámica apoyado en importantes entidades políticas acabaría por presentarse desde la óptica cristiana menos depurada culturalmente como una suerte de anomalía histórica. Era necesaria una reparación para volver al viejo orden cruelmente alterado. De ahí esa imagen de la *pérdida de España* tan característica de la literatura hispano-cristiana del Medioevo que exigía una restauración de la situación anterior al 711. De ahí también que la conquista de Jerusalén por los cruzados en 1099 aparezca en los *Assises* del reino como una restauración en la ciudad santa de la vieja y verdadera fe.

El islam sería así el enemigo exterior por excelencia para el cristianismo, que mantuvo con él muy limitados intentos de diálogo religioso. Algo que no obstaculizaría, sin embargo, la existencia de contactos culturales y científicos a través de esas conocidas «escuelas de traductores» a las que más adelante nos referiremos más extensamente.

La presencia del islam en las dos penínsulas del Occidente mediterráneo desde fecha temprana posibilitaba un buen conocimiento de su cultura en el ámbito latino. En Italia los musulmanes mantu-

vieron importantes posiciones hasta entrado el siglo XI. La conquista normanda acabó eliminándoles políticamente pero permitió, en un alarde de tolerancia, la permanencia de una serie de colonias. El emperador Federico II, heredero tanto de los emperadores alemanes como de los reyes normandos, sería acusado precisamente por el Papado de usar las milicias musulmanas de Lucera para atentar contra los intereses de la Santa Sede.

En España los avances de la «gran Reconquista» entre los siglos XI y XIII hicieron bascular la hegemonía hacia los Estados cristianos que, renunciando a viejas peculiaridades litúrgicas, se integrarían en la órbita romana. Las comunidades musulmanas que permanecieron bajo dominio cristiano lo hicieron mediante unas capitulaciones que, en principio, les reconocían el libre ejercicio de su religión y sus profesiones. No podían, sin embargo, ejercer cargos que implicaran jurisdicción sobre la población cristiana. Conocemos comúnmente a estas gentes como *mudéjares*, aunque en la Corona de Castilla la expresión más utilizada es la de «moros» y en la Corona de Aragón la de «sarracenos». Algunas rebeliones como la producida en el valle del Guadalquivir en 1264 provocarían su expulsión hacia Granada o el norte de África. Pese a ciertos intentos de reactivación de su vida interna, las comunidades mudéjares tuvieron siempre un poder e influjo social menor que el de las hebreas.

Órdenes religiosos como los franciscanos y dominicos confiaron en un espíritu de misión que fuera alternativa —o complemento al menos— al de la cruzada. El papa Gregorio IX escribiría que «a los ojos del Redentor es tan bueno atraer a los infieles a confesar el Verbo divino como reprimir por las armas la perfidia de los sarracenos». Sin embargo, los resultados iban a ser muy mediocres.

Así, historias como la de la conversión del sultán egipcio al-Kamil en el lecho de muerte, impresionado por una antigua entrevista con san Francisco, no suelen ser más que piadosas leyendas. En el otro extremo del Mediterráneo los avances militares de los reinos cristianos en el siglo XIII hicieron pensar por un momento en una prometedora corriente de conversiones. Un hijo del último soberano musulmán de Mallorca sería el dominico Miquel de Benàssar, uno de los conversos más notables, según Eusebi Colomer. Desde ciertos círculos políticos e intelectuales de la corona de Aragón llegó a pensarse incluso en una cristianización del Magreb. Raimundo de Penyafort articuló con ese fin un magno proyecto que abarcaba tanto la conversión de musulmanes como de judíos. En 1246 dirigió una carta al general de la orden Juan el Teutónico hablándole de una

gran operación de apostolado en España y en el norte de África, especialmente en Túnez.

Desde 1250, Ramón Martí se convertirá en el heredero de esta importante empresa. A la postre no sería, como ha dicho Ch. E. Dufourq, más que un «gran espejismo», dadas las dificultades de asimilación de las minorías religiosas de la Península y los pobres resultados obtenidos en la otra ribera del Mediterráneo. El mundo musulmán en su conjunto se mostró muy poco permeable a la penetración del cristianismo. El destino final de Ramón Lull, comprometido también en operaciones de este tipo, habla por sí solo.

7.3. *El rostro amable y el rostro arisco de otros pueblos*

Bajo el indiscriminado término de *consortium paganorum* se definió en ocasiones desde Roma el conjunto de pueblos ajenos a la fe cristiana pero entre los cuales podían existir marcadas diferencias.

Paganos, por excelencia, habían sido los pueblos nórdicos y de las estepas, de cuyo furor se habían hecho lenguas los testimonios clericales del alto Medievo. A la postre acabaron por ingresar en la comunidad de pueblos afines a Roma o Constantinopla por más que algunos de ellos siguieran conservando durante largos períodos ciertas viejas señas de identidad. A finales del siglo XIII sólo los lituanos permanecían como última bolsa compacta de paganismo en el continente europeo.

Como bien ha escrito L. Musset, ese cinturón de nuevos Estados que se irá constituyendo en torno a la Europa carolingia y bizantina será el encargado de amortiguar las arremetidas de nuevos incursos, potenciadores de otros mitos y esperanzas.

Las dificultades surgidas por los Estados latinos en Tierra Santa hicieron familiar en Occidente la figura de un singular personaje, gobernante de una lejana tierra paradisíaca situada a espaldas del islam y con quien cabría establecer una alianza. Se trataba del Preste Juan de la India, un territorio que comprendía desde la India ulterior, evangelizada por el apóstol Tomás, hasta Babilonia. Sobre este monarca sacerdote se forjó una superchería cual era la carta dirigida a Manuel, «gobernador de los romanos», que tuvo su respuesta en otra misiva del papa Alejandro III en 1179 remitida al «presbítero más poderoso del mundo».

En el Preste Juan tuvo Occidente ese semblante del extranjero lejano y amable dotado incluso de un aura mesiánica. Sería ese oportuno colaborador en la lucha contra los musulmanes con el que el

emperador de los romanos podría darse cita en Jerusalén. El mundo cristiano, sin embargo, se dio de bruces con una realidad mucho más abrupta. Combatiente frente al islam, pero también frente a los cristianos, lo fue otro pueblo del interior de Asia que, en principio, no se diferenciaba mucho de otras tribus nómadas de la Antigüedad: los mongoles, también designados bajo el nombre de tártaros.

La imagen que la cristiandad creó en torno a los mongoles acabó teniendo dos caras. Por un lado, estaban esas representaciones apocalípticas alimentadas por su ferocidad guerrera y su extremada movilidad. Una balada húngara diría que bajo su ímpetu «no había virtud que quedara a salvo». El landgrave Enrique de Turingia los consideraba precursores del Anticristo. Cronistas como Mateo París o Juan de Joinville se expresaron en términos similares. La judeofobia creciente alimentó incluso la idea de una conjura judeo-tártara. Las imágenes más terroríficas se apoyaban en la destrucción de los principados rusos por los herederos de Gengis Khan y en las devastadoras incursiones que después de 1240 realizaron en la Baja Silesia y en Hungría. Sin embargo, al igual que lo sucedido con otros pueblos, la esperanza de un acercamiento no tardó en producirse. La toma de Bagdad por los mongoles de Persia (1258) y los posteriores avances sobre Alepo y Damasco abrieron importantes expectativas, ya que su jefe, Hulagu, estaba casado con una cristiana nestoriana. Su hijo, el *khan* Abaga, enviaría una embajada al II concilio de Lyon de 1274. El uso de una diplomacia doblada de operación evangelizadora fue creando también una imagen más favorable del poder mongol. En fecha tan temprana como el 1246 el enviado Juan de Pian Carpino habla en su *Historia de los mongoles* no sólo de los defectos de este pueblo, sino también de sus cualidades: el respeto mutuo, la solidaridad en tiempos de escasez, la ausencia de envidia, la castidad de sus mujeres...

Sin embargo, las misiones hacia el Gran *Khan* estarían abocadas a un fracaso similar al cosechado por las emprendidas en el norte de África. Marco Polo habló de la escasa habilidad de los misioneros, y el *khan* Kubilai, de incompatibilidad entre las estructuras sociales y políticas de tártaros y cristianos. Los jefes mongoles podían tener una política tolerante hacia las viejas comunidades de nestorianos de sus dominios y hacia los misioneros enviados desde Occidente, pero no por ello eran forzosamente receptivos al cristianismo romano. El Asia central estaba abocada a ser dominada por el islam.

8. EL OTRO DIFÍCIL DIÁLOGO: JUDÍOS Y HERÉTICOS

El judaísmo y las diversas herejías constituían dos especiales condiciones religiosas consideradas reprobables pero hacia las que Roma actuó en principio de forma distinta. Aunque la población hebrea fuera objeto de desprecio, el cristiano no podía nunca olvidar que el mosaísmo estaba en las raíces mismas de su sistema de creencias. Distinto era el caso de los heréticos, en principio asimilables a los apóstatas, que no merecían ningún tipo de consideración.

8.1. *Los judíos, comunidad protegida y grupo bajo permanente sospecha*

Para el cristiano del Medievo los judíos eran por principio una propiedad protegida de la corona (*servi camerae nostrae*); una circunstancia que ha dado pie a la idea muy extendida de una tolerancia religiosa que sólo se rompería en los momentos finales del Medievo. Dentro de una visión un tanto esencialista de nuestra historia, resulta ya tópica la expresión de «España de las tres culturas»; un mundo de idílica convivencia que contrastaría con posteriores ásperas relaciones que se han prolongado hasta el momento presente.

Para el cristiano, sin embargo, con esa «tolerancia» se definía una situación de provisionalidad, ya que del judío se esperaba su conversión. Los medios, según la doctrina fijada hacia el 600 por el papa Gregorio Magno, debían ser los de la persuasión más que los de la coacción. Un ejemplo que no siempre siguieron los poderes seculares si a las disposiciones de los concilios hispano-godos del siglo VII nos remitimos. El III concilio de Toledo trajo la conversión de la monarquía visigoda a la ortodoxia nicena pero también un enrarecimiento en las relaciones de la masa cristiana con la minoría hebrea afincada en la Península. Tras la promulgación de distintas medidas restrictivas, el XVII concilio de Toledo (694) pondría a los judíos en la tesitura de convertirse al cristianismo o ser sometidos a perpetua servidumbre. La irrupción del islam en el mundo mediterráneo replantearía de forma radical el tema de las relaciones entre las distintas religiones monoteístas. Para el musulmán, el judío era —como el cristiano— un *dimmi*, un miembro de una comunidad religiosa protegida, gentes del Libro revelado en definitiva.

Los años de relativa bonanza para el mundo judío en la Europa occidental suelen identificarse, *grosso modo*, con la época de los carolingios, a pesar de algunos gestos inamistosos como los de los

obispos de Lyon Agobardo y Amolón. A fines del siglo IX el monje Remigio de Auxerre advirtió que los judíos no eran los culpables exclusivos de la crucifixión, ya que ésta había sido responsabilidad de todos los pecadores.

Los tiempos de zozobra vinieron algo más tarde, aunque al principio se trató sólo de hechos aislados. Brotes antijudíos se produjeron en localidades hispano-cristianas como Castrojeriz (1035) o Cea y Carrión (1109). La destrucción del Santo Sepulcro por el demente califa Hakim en 1009 fue considerada como responsabilidad de la inducción de los judíos de Orleans. El antijudaísmo de las masas sería, ante todo, producto de las soflamas de algunos predicadores de cruzadas populares. La de Pedro el Ermitaño, al poco de la llamada de Clermont en 1095, provocó una grave crisis en las comunidades hebreas del valle del Rin y norte de Francia. Las juderías de Colonia, Maguncia, Neuss, Tréveris, etc., sufrieron daños irreparables. Refiriéndose a Ruán, el cronista Guiberto de Nogent pone en boca de los peregrinos-cruzados la terrible frase de «tenemos bajo nuestros ojos a los judíos, una raza más hostil a Dios que todas las otras». Primaria idea que les llevaría a acabar con esa «quinta columna» antes de emprender la marcha hacia Jerusalén. Si a los testimonios de uno y otro lado nos remitimos, los judíos prefirieron mayoritariamente el martirio antes que la recepción forzosa del bautismo. El emperador Enrique IV, que procedió a castigar a los responsables de los excesos, permitió el retorno a su antigua religión a quienes habían desertado por miedo.

La ira de las masas se vio de nuevo activada con motivo de la segunda cruzada en 1146 y de las prédicas de un monje exclaustro de nombre Radulfo. Esta vez los príncipes (el emperador Conrado III y el rey de Francia Luis VII) pudieron reaccionar a tiempo y contar con la colaboración de alguien tan poco sospechoso de filojudaísmo como san Bernardo, quien calificó a Radulfo de necio y de instigador al asesinato.

El daño, sin embargo, estaba ya hecho y a los brotes populares antijudíos periódicamente activados se añadieron importantes disposiciones emanadas de la más alta jerarquía religiosa.

Los concilios Lateranenses III y IV, que promovieron un cierto grado de centralización eclesiástica, impulsaron también un conjunto de medidas restrictivas que se deseaba fueran aplicables a todas las comunidades hebraicas: prohibición del desempeño de cargos públicos y del proselitismo, condena de las prácticas usurarias, obligatoriedad de llevar distintivos externos. Las disposiciones tuvieron

una irregular aplicación, ya que algunos Estados como el reino de Castilla lograron una amplia moratoria. Bajo el papado de Gregorio IX (1227-1241) se inició una ofensiva en toda regla contra el *Talmud*, acusado de agraviar al cristianismo y ser causa del descreimiento del pueblo judío. Aunque hubiera alguna importante defeción del mundo judío al cristiano (casos de Pedro Alfonso o el más tardío de Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid), el fenómeno de las conversiones masivas aún habría de hacerse esperar. Tendrían que producirse los trágicos sucesos de 1391 para que el fenómeno tuviera verdadera entidad.

8.2. *Los intentos de diálogo judíos-cristianos*

Los debates entre cristianos y judíos (como también con musulmanes) se movieron, dice R. Barkai, en un triple campo: el diálogo imaginario marcado por obras escritas en el estilo literario del dialoguismo; la disputa erudita, en la que ambas partes tenían teórica igualdad de oportunidades, y la disputa popular de pura vecindad en la que los protagonistas eran ajenos al mundo de los *litterati*.

De entre los diálogos imaginarios, el primero de cierta relevancia fue redactado por Pedro Alfonso, nacido Moisés en Huesca hacia 1062 y bautizado con el nombre de su padrino el rey Alfonso I en Huesca en 1106. Los dos personajes enfrentados en su *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Iudeo Christianus et Moysi Iudaei* representan de hecho las dos etapas de la vida de Pedro Alfonso: la previa y la posterior a la recepción del bautismo. De una forma racional pretende demostrar por qué el cristianismo es la fe que concuerda con la forma de pensamiento filosófico.

Las más conocidas confrontaciones dialécticas entre judíos y cristianos —las disputas eruditas— persiguieron más la catequización de los primeros que el diálogo sincero. De ahí lo sucedido en el diálogo de París de 1240. Que un monarca como el piadoso Luis IX de Francia se caracterizara por su marcada antipatía hacia los judíos ayudaba poco a la concordia. La disputa de Barcelona de 1263 que enfrentó del lado judío al sabio Najmánides y del cristiano al converso Pau Cristiá se realizó bajo el patrocinio de Jaime I y con la presencia de los superiores de dominicos y franciscanos. Los argumentos pudieron presentarse con amplia libertad desde ambas partes. El eco del debate llegaría hasta la llamada disputa de Mallorca de 1286, que se ha tomado como el último contacto intelectual entre ambas religiones marcado por la moderación.

No cabía sentirse muy optimista en cuanto a resultados: un hombre de la autoridad intelectual de Tomás de Aquino (muerto en 1274) afirmaba que «sería lícito según costumbre someter a los judíos, en razón de su crimen, a servidumbre perpetua» y hacer que sus bienes pasasen a la Corona. Sin embargo —añadía—, «siempre que no se prive a los judíos de lo necesario para vivir».

Por los mismos años, un Alfonso X, a quien se ha considerado paradigma de tolerancia, recogería en sus *Cantigas de Santa María* diversas imágenes del judío que no son precisamente un prodigio de irenismo. Y en su *Código de las Siete Partidas* recordará que las limitaciones bajo las que el elemento hebreo vivía se debían a la necesidad de recordarles que «ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a nuestro Señor Jesucristo». A mayor abundamiento, Ramón Martí, uno de los personajes implicados en el diálogo interreligioso de la España de la segunda mitad del siglo XIII, no se mostraría mucho más benévolo hacia el elemento hebreo en su *Pugio fidei*. E. Colomer ha recordado cómo invocando a Séneca (quien decía que «no hay peste más eficaz que la del enemigo familiar»), Ramón afirmaba que «ningún enemigo de la fe cristiana es más familiar ni más inevitable entre nosotros que el judío».

La imagen de «pueblo deicida», negador de la llegada del Mesías y testigo de su propio fracaso, habrá de constituir una pesada losa caída sobre la sociedad hebrea. A esa especie se unirán otras supercherías cuales eran las de envenenamiento de fuentes, profanación de hostias, sacrificios rituales de niños, conjuras con otros enemigos de la fe cristiana, propagación de la peste, etcétera.

En 1291 Eduardo I de Inglaterra tomaba una drástica decisión: la expulsión de los judíos de su reino. Creaba con ello un importante precedente seguido a largo plazo en otros Estados europeos. Dicho en términos coloquiales: la cacareada tolerancia religiosa medieval tenía una fecha de caducidad.

8.3. *El «veneno» de la herejía*

Desde fecha temprana en la historia del cristianismo —quizás de forma decisiva con Ireneo de Lyon en el siglo II— la herejía dejó de ser lo que en origen la definía: una filosofía libremente elegida que competía con otras en supuesto pie de igualdad. Las herejías fueron frecuentemente descubiertas (*inventadas*, de acuerdo con el latinismo) a medida que se produjo la elaboración de ese cuerpo de doctrina que definimos como ortodoxia, literalmente, la recta opinión.

Error imperdonable, la herejía debía ser combatida a fin de restaurar esa unidad que la Iglesia consideraba uno de sus principales activos.

El Oriente cristiano, como ya hemos tenido ocasión de exponer con anterioridad, fue donde se definieron las grandes verdades de fe referidas esencialmente a la Trinidad y a Cristo frente a opiniones que acabaron condenadas al anatema. El Occidente latino había ido un tanto a remolque de los acontecimientos. Los errores de mayor peso detectados en esta área o bien no tenían la enjundia doctrinal de los que habían arraigado en la otra cuenca del Mediterráneo; o sólo dudosamente eran heterodoxias (caso del priscilianismo), o se trataba de cismas más que de herejías (caso del donatismo norteafricano, combatido arduamente por Agustín).

El Padre norteafricano, al final de sus días, elaboraría en su *De haeresibus* una lista de más de ochenta errores de muy distinto calado que se abría con el simoniano (seguidores de Simón el Mago) y se cerraba con el pelagianismo. Serviría de inspiración un siglo más tarde para que san Isidoro, en las *Etimologías*, inventariase algo más de una sesentena de herejías. Un detalle no debe pasarnos desapercibido: estos dos autores facilitaron con sus relaciones los nombres que, en el futuro, la ortodoxia romana aplicaría a aquellas corrientes de disidencia religiosa que surgieran en su seno. Poco importaba que el parecido con el original fuera muy lejano. El uso del término «maniqueo», por ejemplo, constituirá uno de los principales dictérios para descalificar a herejes que sólo muy lejanamente mantenían puntos de vista afines a los del gran impulsor del dualismo.

Ya en el siglo XIII Alfonso X el Sabio diría en las *Partidas*: «Erejes 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». Dos hechos caracterizan así al hereje: su oposición a la doctrina de los santos Padres cuya depositaria es Roma, y la pertinacia con la que defiende su error. La autoridad romana acaba siendo la referencia principal a la hora de medir lo que es ajustado a ortodoxia y lo que no. Que ciertas peculiaridades litúrgicas diferentes de las romanas (caso del rito mozárabe) fueran consideradas como sospechosas dice mucho en pro de la extensión que el término «herejía» había llegado a alcanzar.

Si el judío es un marginado temporalmente aceptado dentro de la sociedad cristiana, el hereje es, en cambio, el enemigo interno por excelencia.

La «pravedad» herética, la «pestilencia» herética, el «veneno» de la herejía, el hereje como «vulpeja que depreda la viña del Señor» hacen del disidente, a los ojos de los celosos guardianes de la ortodoxia, reo del mayor de los delitos: la ruptura de la unidad de la fe por la vía de la tergiversación del dogma. Tomás de Aquino fijó un curioso símil: si la sociedad persigue la falsificación de moneda como un grave delito, tanto más ha de hacerlo con la falsificación de la fe. Romper su unidad era tanto como romper la unidad social de la cristiandad por mor de la creación de auténticas sociedades paralelas a la oficialmente reconocida. El hereje, asimilado al apóstata, es un marginado no sólo por imposición del aparato eclesiástico romano sino también por su propia voluntad. Estamos ante una cuestión que por su propia entidad en la plenitud del Medievo merece un capítulo específico.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. La sociedad tripartita según Adalberón de Laón

El orden eclesiástico forma un solo cuerpo, pero la división de la sociedad comprende tres órdenes. La ley humana, en efecto, distingue otras dos condiciones. El noble y el no libre no son gobernados con una ley idéntica.

Los nobles son los guerreros, los protectores de las iglesias. Defienden a todos los hombres del pueblo, grandes y modestos, y por tal hecho se protegen a sí mismos. La otra clase es la de los no libres. Esta desdichada raza nada posee sin sufrimiento. Provisiones, vestimentas, son provistas para todos los no libres, pues ningún hombre libre es capaz de vivir sin ellas.

Por tanto, la ciudad de Dios, que se cree una sola, está dividida en tres órdenes: algunos ruegan, otros combaten y otros trabajan. Estos tres órdenes viven juntos y no soportarían una separación. Los servicios de uno de ellos permiten los trabajos de los otros dos. Cada uno, alternativamente, presta su apoyo a todos.

En tanto prevaleció esta ley, el mundo gozó de paz. En la actualidad, las leyes se debilitan y ya desapareció la paz. Los hábitos de los hombres cambian, como cambia también la división de la sociedad.

(Adalberón de Laón, *Carmen ad Rothbertum regem*, ed. de G. A. Huckel, en *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris XIII*, 1901, pp. 155-156. Recogido en E. Mitre, *Textos y documentos de época medieval. Análisis y comentario*, Ariel, Barcelona, 1998, p. 115.)

2. *El cuerpo humano, microcosmos de la comunidad*

Tal y como Plutarco la concibe, la comunidad política es algo así como un cuerpo que está dotado de vida por el don del favor divino, actúa al dictado de la suma equidad y se gobierna por lo que podríamos llamar el poder moderador de la razón [...]

El príncipe ocupa en la comunidad política el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, ya que de él proceden los comienzos de los actos buenos y malos. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y soldados se corresponden con las manos. Los que asisten al príncipe de modo estable se asemejan a los costados. Los recaudadores e inspectores (*commentarienses*) (no los que controlan las cárceles, sino los encargados del erario privado del príncipe) pueden ser comparados al vientre y los intestinos. Si éstos se congestionan por una desmesurada avidez y retienen con excesivo empeño lo que han acumulado, engendran innumerables enfermedades sin cura posible, hasta el punto de que esta dolencia puede conllevar la destrucción del cuerpo. Los agricultores se parecen a los pies, que se encuentran continuamente pegados al suelo. Para ellos es especialmente necesaria la atención de la cabeza, ya que tropiezan con muchas dificultades mientras pisan la tierra con el trabajo de su cuerpo, y merecen ser protegidos con tanta o más justa protección cuanto que mantienen de pie, sostienen y hacen moverse todo el cuerpo. Deja sin esas piezas de los pies a cualquier cuerpo, por robusto que sea, y no podrá caminar por sus propias fuerzas, sino que intentará arrastrarse torpemente con las manos, sin conseguirlo y con gran fatiga, o sólo se podrá mover con el auxilio de las bestias.

(Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. de M. A. Ladero, M. García y T. Zamarrino, Editoria Nacional, Madrid, 1984, pp. 347-348.)

3. *Admoniciones contra los abusos de los eclesiásticos especialmente en la administración de los sacramentos*

Puesto que dentro del cuerpo de la Iglesia la caridad debe presidir toda función y puesto que debe distribuirse gratuitamente todo aquello que gratuitamente se ha recibido, es altamente deplorable el hecho de que en algunas iglesias la venalidad haya tomado una tan amplia extensión; así resulta que por la entronización de los obispos, de los abades o de cualquier persona eclesiástica, por el establecimiento de los sacerdotes en sus parroquias, por la sepultura y exequias de los difuntos, por las bendiciones nupciales y otros sacramentos, se exige una compensación hasta tal punto que quienes solicitan estas funciones no pueden recibirlas si no llenan antes la mano de quien ha de administrarlas. Algunos creen que esta práctica es justa, puesto que un

uso prolongado de la misma da fuerza de ley a la costumbre; no se perca-tan (pues la avaricia los ciega) de que estos crímenes son tanto más graves cuanto más tiempo retienen en sus lazos el alma desdichada que termina por ser totalmente esclavizada. A fin de cortar de raíz estos abusos, prohibimos con la mayor severidad toda exigencia de precio por el establecimiento de los dignatarios eclesiásticos, la inhumación de los muertos, la bendición de los matrimonios y otros sacramentos. Todo aquel que se oponga a este mandato compartirá, que lo sepa, la ley de Giezi (2 Re 5, 20-27), cuyo crimen habrá imitado por su parte, al exigir dones infames. Prohibimos además a los obispos, abades y otros prelados imponer a las iglesias nuevas rentas o aumentar las antiguas o apropiarse para su uso de una parte de las mismas; por el contrario, sería de desear que los superiores se dediquen a mantener y cumplir de buen grado para con sus inferiores esas mismas libertades que ellos mismos reclaman y exigen cuando de sí mismos se trata.

Todo aquel que obrara de otra manera verá sus actos anulados.

(«Decretos del tercer concilio de Letrán [1179]», en R. Foreville, *Lateranense I, II y III*, Eset, Vitoria, 1972, p. 269.)

4. *Exaltación de la caballería templaria*

Es una nueva milicia. Jamás se conoció otra igual, porque lucha sin descanso combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso, y contra las fuerzas espirituales del mal. Enfrentarse sólo con las armas a un enemigo poderoso, a mí no me parece tan original y admirable. Tampoco tiene nada extraordinario —aunque no deja de ser laudable— presentar batalla al mal y al diablo con la firmeza de la fe; así vemos por todo el mundo a muchos monjes que lo hacen por este medio. Pero que una misma persona se ciña la espada, valiente, y sobresalga por la nobleza de su lucha espiritual, esto sí que es para admirarlo como algo totalmente insólito.

El soldado que reviste su cuerpo con la armadura de acero y su espíritu con la coraza de la fe, ése es verdadero valiente y puede luchar seguro en todo trance. Defendiéndose con esta doble armadura no puede temer ni a los hombres ni a los demonios. Porque no se espanta ante la muerte el que la desea. Viva o muera, nada puede intimidarle a quien su vida es Cristo y su muerte su ganancia. Lucha generosamente y sin la menor zozobra por Cristo; pero también es verdad que desea morir y estar con Cristo porque le parece mejor.

Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo, ciertos de que ni la vida ni la muerte podrá privarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús, quien os acompaña en todo momento de peligro diciéndoos: Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor. ¡Con cuánta gloria vuelven los que han vencido en una batalla! ¡Qué felices mueren los mártires en el combate! ¡Alégrate, valeroso atleta, si vives y vences en el Señor; pero salta de gozo y de gloria si mueres y te unes íntimamente con el Señor. Porque tu

vida será fecunda y gloriosa tu victoria; pero una muerte santa es mucho más apetecible que todo eso. Si son dichosos los que mueren en el Señor ¿no lo serán mucho más los que mueren por el Señor?

(Bernardo de Claraval, *Elogio de la nueva milicia templaria*, ed. de J. Martín Lalanda, Siruela, Madrid, 1994, pp. 169-170.)

5. Enfermedad y pobreza en la tradición franciscana

Ayudado de Dios y procediendo con sabiduría desde el principio de su conversión, el bienaventurado Francisco se fundamentó a sí mismo y fundamentó la Religión sobre piedra firme, es decir, sobre la excelsa humildad y pobreza del Hijo de Dios, llamándola Religión de los Hermanos Menores.

Sobre la más profunda humildad: por tanto, desde el principio de la Religión, después que los hermanos empezaron a multiplicarse, quiso que viviesen en los hospitales de los leprosos para servir a éstos. En aquella época, cuando se presentaban postulantes, nobles y plebeyos, se les prevenía, entre otras cosas, que habrían de servir a los leprosos y residir en sus casas.

Sobre la mayor pobreza: se dice efectivamente en la Regla que los hermanos deben habitar las casas como extranjeros y peregrinos y nada deben desear tener bajo el cielo si no es la santa pobreza, gracias a la cual el Señor les proporcionará en este siglo alimentos para el cuerpo y virtudes para el alma, y en el futuro conseguirán la herencia celestial.

Por sí mismo quiso como fundamento la más perfecta pobreza y humildad, y así, aunque era un gran prelado en la Iglesia de Dios, quiso, por libre elección, ser tenido como el último, no sólo en la Iglesia, sino también entre sus hermanos.

(«Leyenda de Perusa», en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías, documentos de la época*, ed. de J. A. Guerra, BAC, Madrid, 1980, p. 603.)

6. La imagen del Mahoma seductor en un autor cristiano

Como este pueblo carnal [los árabes] que ignora las cosas del espíritu no podía ser arrastrado sino por pensamientos carnales, el maestro del error les predicó que todos los que creyesen en él, luego de la resurrección de los cuerpos, poseerían en un paraíso de voluptuosidad vírgenes bellísimas y mujeres igualmente bellas de grandes ojos que les darían tantos hijos como ellos quisieran tener. Sin embargo el Señor ha dicho en el Evangelio: «Luego de la resurrección los hombres no tomarán mujeres ni las mujeres maridos; serán como ángeles de Dios» (Mt 22, 30). Por el contrario, este Anticristo estableció su dogma diciendo: «He aquí la vida en el paraíso después de la muerte. Comeréis y beberéis tanto como os plazca. Todo lo que pidáis os será inmediatamente enviado del cielo. Nadaréis en todas las voluptuosidades y siempre estaréis alegres. Nada os molestará, nada os perturbará». El seductor agregó además que existirían en el paraíso tres ríos, a saber, de leche, de miel y de vino excelente y aromatizado, y que podrían servirse de

ellos en sus transportes de alegría [...] Este hombre iletrado que nada había aprendido nunca, que no había hecho otra cosa, según he dicho, que guardar asnos y camellos, añadió aún otras muchas cosas vanas y frívolas.

(Jacques de Vitry, *Historia de las cruzadas*, introducción y selección de N. Guglielmi, Eudeba, Buenos Aires, 1991, p. 36.)

7. Normas para los judíos de la ciudad de Worms dadas por el emperador Federico I (1157)

Que nadie prive a los judíos absolutamente de nada de lo que posean a título hereditario, como tierras, huertas, viñas, campos o cualquier otro tipo de bienes muebles e inmuebles. Que nadie les obstaculice la utilización de los edificios que posean en el territorio de la ciudad, tanto en el interior como en el exterior de los muros [...]

Que tengan libertad para realizar el comercio del dinero en toda la ciudad, con toda clase de personas [...]

Que practiquen libremente, en los límites de nuestro reino, negocio y comercio, que compren y vendan, sin que nadie les imponga una tasa o les pueda exigir el pago de un canon público o privado.

Que no se les obligue a recibir huéspedes en su domicilio sin su consentimiento; que nadie les exija un caballo para el servicio del rey o del obispo [...]

Que nadie intente bautizar a sus hijos o a sus hijas contra su opinión; que aquel que les hubiese bautizado después de haberlos hechos prisioneros o raptado con engaño, pague doce libras de oro al tesoro real. Si alguno de ellos pide ser bautizado, que se imponga una espera de seis días, con el fin de saber si deserta de su ley para acudir al cristianismo o a causa de alguna violencia que se hubiera llegado a ejercer sobre él.

(*Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio IV, I*, 227-228. Recogido en P. Sorlin, *El antisemitismo alemán*, Península, Barcelona, 1970, pp. 126-127.)

8. Espada espiritual y espada temporal frente a la herejía

Después de la muerte del obispo de Osma comenzó a predicar en Francia la cruzada contra los albigenes, pues indignado el papa Inocencio al ver que la indomable rebeldía de los herejes no se doblegaba al suave impulso de la verdad ni era quebrantada por la espada espiritual que es la palabra de Dios, decretó fuesen impugnados con la fuerza de la espada material.

Esta represión del poder secular había el obispo Diego predicho, aún en vida, como iluminado de espíritu profético.

Pues como refutase en cierta ocasión, de modo público y evidente, la errónea posición de los herejes ante muchos nobles, y éstos, sonriendo, defendiesen a los heresiarcas con razones sacrílegas, levantó indignado las manos al cielo y dijo: «Señor, extiende su mano y hiérelos». Los que oye-

ron estas palabras las tuvieron por inspiradas cuando el castigo vino a esclarecerlas.

(Beato Jordán de Sajonia, *Orígenes de la orden de predicadores*, en Santo Domingo de Guzmán, *Su vida. Su Orden. Sus escritos*, ed. de M. Gelabert, J. M. Milagro y J. M. de Garganta, BAC, Madrid, 1966, p. 158.)

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenkranz, B.: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Mouton, Paris/La Haye, 1960.
- Cardini, F.: *Europe et l'Islam*, Seuil, Paris, 1994.
- Duby, G.: *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982.
- Duby, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1990.
- Flori., J.: *La caballería*, Alianza, Madrid, 2001.
- Gil, J.: *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Alianza, Madrid, 1993.
- Guglielmi, N.: *Marginalidad en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1986.
- Keen, M.: *La caballería*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Âge*, Hachette, Paris, 1978.
- Mitre, E.: *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Universidad de Valladolid, 2003.
- Mitre, E.: *Fronterizos de Clío. Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media*, Universidad de Granada, 2003.
- Moore, R.: *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Santiago Otero, S. (ed.): *Diálogo filosófico religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica*, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, 1994.
- Tolan, J.: *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002.
- VV. AA.: *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa medieval* (XIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 1991), Pamplona, 1993.
- VV. AA.: *The concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Mediaevalia Lovaniensia, 1976.
- VV. AA.: *Les maladies ont une histoire*, Seuil, Paris, 1985.

VIII

ENTRE EL NACIMIENTO A LA VIDA Y EL MÁS ALLÁ:
VÍAS DE PERFECCIÓN Y SALVACIÓN

Emilio Mitre Fernández

La cristianización del orden social en la Europa del Medioevo implicaba que, junto al particular *ethos* de cada grupo, hubiera ciertas vías y medios comunes que marcaban el discurrir por este mundo y abrían unas perspectivas de futuro. Junto a los sacramentos, signos sagrados instituidos por Cristo que expresaban su voluntad soberana (L. Bouyer), se fueron enriqueciendo diversas formas de piedad que permitían una acumulación de méritos de cara a ese más allá identificado por todo buen cristiano con la visión beatífica.

1. LOS SACRAMENTOS; ENCUADRAMIENTO Y SALVACIÓN
DEL CRISTIANO

Aparte de las grandes verdades de fe proclamadas en los concilios ecuménicos, una señal de identidad caracterizaba a la ortodoxia: la creencia en el valor especial de los sacramentos que, por sí mismos, constituían fuente de gracia. Su reglamentación por la Iglesia y la administración a cargo de sus ministros constituían una indudable fuente de autoridad. Es bastante significativa la defensa a ultranza que de los sacramentos se hizo por teólogos y polemistas católicos frente a las opiniones de los herejes. Un buen ejemplo lo facilita en los inicios del siglo XIII el cisterciense y cronista Pedro de Vaux de Cernay, furibundamente hostil a los cátaros. En la introducción a su *Historia albigensis* destaca la negativa de éstos a reconocer el valor

de todos y cada uno de los sacramentos. Una circunstancia que, a su juicio, les hacía particularmente perversos.

En la profesión de fe suscrita por el emperador bizantino Miguel Paleólogo en el II concilio de Lyon (1274) destaca su coincidencia con la iglesia romana al reconocer que hay siete sacramentos, escalonados del bautismo a la extremaunción. Su recepción encuadra la vida del cristiano desde su nacimiento hasta su muerte. Tienen obviamente un valor espiritual pero también profundamente sociológico en un mundo en el que ser cristiano es una suerte de carta de ciudadanía.

1.1. *Bautismo y confirmación como entrada en la vida cristiana*

Derivado del griego *baptizo*, el bautismo era el sacramento de iniciación cristiana, una especie de nuevo nacimiento que «asociaba a los hombres no sólo a la obra sino al ser mismo del Hijo de Dios hecho hombre» (L. Bouyer).

Desde el siglo V se había superado la tendencia a retrasar la recepción del bautismo: la gracia del bautismo implicaba en el recién nacido la gracia del inicio de la fe; «Dios comienza a intervenir en él para conducirlo más tarde a realizar actos de esperanza y de caridad y a profesar su fe» (P. Aubin). Occidente fue también postergando la idea de administrarlo en fechas destacadas del calendario litúrgico. Desde la segunda mitad del siglo XII el ceremonial tiende a simplificarse y a uniformarse: la ablución sustituye a la inmersión y la fórmula que se va generalizando es la conocida de «Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». El bautismo aparece como una acción única que integra al creyente en la comunidad de fe y en el cuerpo místico de Cristo a fin de iniciar una larga andadura.

El segundo paso de ésta quedaba marcado por otro sacramento: la confirmación, llamada también *crismación* por los orientales. Como su propio nombre indica, tiene un carácter de complemento, de perfección, de consumación (*teleiosis* en griego) del bautismo. De ahí que, en los primeros siglos de la historia del cristianismo, se administrara inmediatamente después de éste y se considerara que pertenecía al rito total de la «iniciación cristiana». A diferencia del bautismo, impartido por los simples presbíteros, su administración quedaba reservada al obispo. Tomás de Aquino, quien frente a otras opiniones defendía el origen apostólico del sacramento, lo consideraba una suerte de entrada en la edad adulta, entendida como ma-

durez sobrenatural, y el medio para la adquisición de la plenitud del Espíritu.

En resumidas cuentas, y aunque sólo fuera a efectos estrictamente sociológicos, la cristiandad de la plenitud del Medievo podía definirse como una comunidad de bautizados.

1.2. *Penitencia y remisión de los pecados*

Una de las decisiones de más amplia repercusión social y psicológica para el común de los cristianos se tomó en el IV concilio de Letrán: fue el canon *Utriusque sexus* que impuso a todos los fieles el cumplir con los sacramentos de la penitencia y la eucaristía en su parroquia al menos una vez al año. El carácter privado que definitivamente adquiere el primero compromete gravemente a su ministro: contravenir la obligación del secreto de confesión implicaba la suspensión de funciones para el infractor y su reclusión de por vida en un monasterio de la más rígida observancia.

La teología escolástica fue introduciendo algunos cambios en la vieja filosofía de la penitencia. El acento no se cargó tanto en las obras penitenciales (satisfacción) como en el sentimiento, en la disposición penitencial interna o contrición. Asimismo se perfilaron los conceptos de remisión y de indulgencia en tanto se distinguía entre pena eterna y pena temporal. La confesión y la absolución, acompañadas de la contrición, libraban al cristiano de la primera. La temporal habría de cumplirse aún; bien en la tierra, bien en el más allá a través del sistema de indulgencias que la iban aligerando o de la purificación en el purgatorio.

Distintos autores se fueron pronunciando sobre el sentido del sacramento. En el siglo XII Pedro Abelardo otorgó un valor puramente declaratorio a la absolución del sacerdote; la remisión del pecado venía, a su entender, sólo de la contrición. En la misma centuria, Pedro Lombardo afirmó que el sacerdote no perdonaba los pecados, sino que simplemente mostraba que habían sido perdonados. La sistematización de los diversos materiales sería obra, ya en el siglo XIII, de Tomás de Aquino.

Contrición, confesión y satisfacción constituían la materia del sacramento; la absolución era su forma. Ambos elementos no actuaban por separado, sino que la actitud del penitente y el ejercicio de su potestad por parte del ministro son la causa de la remisión de los pecados. El sacramento, así, no sólo existe jurídicamente (*in actu*) sino también en la actitud del pecador (*in proposito*). Unos años más

tarde, Juan Duns Escoto, marcando distancias con el tomismo, enfatizaría el elemento personal y ético por encima del estrictamente institucional: cuando el pecado se ha borrado por el dolor, el sacramento de la penitencia sólo actúa aumentando la gracia.

Más allá de las especulaciones filosóficas, la administración del sacramento de la penitencia y sus efectos entre los fieles se integraron dentro de la política de control eclesiástico. La casuística establecida a propósito de la graduación de faltas y penas potenció un género —las *Sumas* de confesores— entre las que destacó la redactada por Raimundo de Penyafort, de la que se hicieron numerosas copias y resúmenes. Estableciendo un símil con las enfermedades, la gravedad del pecado, según santo Tomás, estaba en relación directa con la virtud o el objeto contrariados. Ponía como ejemplo extremo la infidelidad y la blasfemia que, cometidos inmediatamente contra Dios, tienen muchas más entidad que otras infracciones contra la moral.

A gravedad de pecados, gravedad de penas. Ayunos o peregrinaciones se encontraban entre las de más relevancia, sólo superadas por la excomunión y el entredicho, que afectaban a una persona concreta o a toda una comunidad a las que se privaba de la *comunicación* con el resto de los fieles y de los consiguientes beneficios espirituales. El excomulgado quedaba fuera del cuerpo de la Iglesia y, en caso de ostentar alguna dignidad, quedaba imposibilitado para el ejercicio de la *correspondiente autoridad*: los súbditos eran *desligados de la fidelidad* a un soberano objeto de esta sanción y los clérigos afectados por ella quedaban privados de toda jurisdicción eclesiástica. Como instrumento de la teocracia pontificia, la excomunión fue un arma terrible cuyos efectos —por la aplicación muchas veces contra los enemigos domésticos de la Santa Sede— desbordaban lo puramente espiritual para entrar de lleno en la sanción también política. De su aplicación precipitada o abusiva advirtieron ya tempranamente algunos autores como el reformador Pedro Damián.

1.3. Eucaristía y misterio eucarístico

Por encima de cualquier otro, la eucaristía es el sacramento por excelencia o, por seguir a santo Tomás, la fuente de todo el orden sacramental. Ella reconciliaba a los cristianos con el Padre eterno a través del cuerpo y la sangre de Cristo.

En la historia de las explicaciones del misterio eucarístico las opiniones han oscilado entre dos polos: el ultrarrealista, que admite la presencia casi física, y el simbólico, según el cual la eucaristía

sería sólo un símbolo, aunque lo fuera muy fuerte y evocador (A. Fermet). El Medievo no se vio libre de esta dialéctica que ocupó el interés de algunos autores de época carolingia interesados en explicar la manera en la que se producía la transformación de las especies eucarísticas. A mediados del siglo XI Berengario de Tours propuso una fórmula según la cual la ceremonia de la consagración hacía perder al pan y al vino sus características vulgares pero no sus cualidades naturales. La controversia que provocó en los medios teológicos se solventó con una retractación del personaje, quien hubo de reconocer la transformación *substantialiter* del pan y del vino desde el momento de la consagración. A principios del siglo XII Hildeberto de Lavardin utilizaría una expresión que habría de tener fortuna: la de transubstanciación. De acuerdo con ella, las especies eucarísticas se transforman misteriosamente en el cuerpo y la sangre de Cristo aunque los accidentes permanezcan inmutados. El IV concilio de Letrán insistiría en esta fórmula que unos años más tarde Tomás de Aquino sistematizaría en su *Suma teológica*.

La recepción por los simples fieles de las dos especies se fue progresivamente restringiendo. En Oriente se tendió a dar ambas reunidas; en Occidente, ya en el siglo XIII el oficiante del sacrificio se reservó el derecho a la comunión con el cáliz. Ese mismo cambio condujo a que los ministros pusieran directamente las especies en la boca de los comulgantes. Las distintas formas de administrar el sacramento fueron añadiendo ese sentido desiderativo que adquirirá en el rito romano: «El cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo guarde tu alma para la vida eterna».

La exaltación del misterio cuenta con una fecha, 1264, en que empieza a difundirse la festividad del *Corpus Christi* el primer jueves después del domingo de Trinidad. Una nutrida literatura, a caballo entre lo culto y lo popular, contribuyó también a difundir la piedad eucarística. Entre sus piezas más singulares puede situarse la del conocido monje escritor Gonzalo de Berceo *Del sacrificio de la misa*. A su carácter didáctico y homilético algunos añaden también un posible sentido apologético: estaríamos ante una defensa de la eucaristía frente a aquellas corrientes heréticas que la cuestionaban (P. M. Cátedra).

2. MATRIMONIO Y MORAL SEXUAL

Los criterios eclesiásticos más tradicionales han insistido en la superioridad de la condición del clérigo sobre la del laico. La reforma

gregoriana contribuyó a reforzar este principio inculcando a los *oratores* una estricta observancia del celibato. Como contrapartida, a la masa de fieles no comprometidos con la vida religiosa se les pedía respeto a las normas de un sacramento —el matrimonio— dignificador de las relaciones entre los dos sexos. No era algo totalmente nuevo salvo que la consagración del orden trifuncional hacía más estrictas las diferencias entre *caelibes* y *coniugati*.

2.1. *El valor del matrimonio*

Desde una perspectiva de frío cálculo, el matrimonio aparecía como una institución a través de la cual el estamento eclesiástico se enfrentó a los laicos con el fin de subyugarlos. Éstos, a su vez, lo utilizarían —cuando menos entre las capas dominantes— como un medio para mantener intacto su poder. La historia de los grandes linajes —recordó hace años G. Duby— fue en buena medida la de las estrategias matrimoniales. El éxito o el fracaso de algunos matrimonios puede incidir de forma decisiva en el discurrir de los acontecimientos políticos. Un llamativo caso lo facilita Leonor de Aquitania a través de sus dos uniones: la anulada con Luis VII de Francia y la turbulenta pero extraordinariamente prolífica con Enrique II Plantagenet.

Mucho se ha debatido sobre el papel del matrimonio como institucionalizador de las relaciones carnales en la plenitud del Medioevo. Está claro que, por mor de esa superioridad moral de la que los clérigos se sentían poseedores, el ejercicio de la sexualidad, incluso dentro del matrimonio canónico, fue objeto de amplias cautelas. Aún en los comienzos del siglo XI el *Decreto* de Burcardo de Worms recuerda los días —e incluso períodos— del año en los que la actividad sexual estaba vedada. A finales del siglo XII el canonista Huguccio advertía que el coito para satisfacción del placer constituía pecado mortal incluso entre marido y mujer. Ciertas corrientes heréticas manifestaron sus reservas frente a la sexualidad y, sobre todo, su rechazo al reconocimiento sacramental del matrimonio.

Frente a estas posiciones radicales, la teología escolástica dio paso a visiones más liberalizadoras. Así, Pedro Lombardo, en el siglo XII, sostendría que el sexo conyugal, al igual que la comida, sólo era condenable cuando se hacían excesos. Sobre la base de que todo lo natural no es pecado y aceptando las nociones aristotélicas, Tomás de Aquino admitía el placer como algo positivo. El placer obtenido en el débito conyugal pasaba a considerarse como el premio al

mutuo amor entre los esposos. L. Otis-Cour ha recordado a este respecto un pasaje de la obra del hermano Lorenzo, confesor del rey Felipe III de Francia, quien, en 1285, dirá que el estado matrimonial es «tan sano y honorable que aquello que es pecado mortal fuera del matrimonio está libre de pecado en el matrimonio, y no sólo está libre de pecado sino que puede ayudar a obtener la gracia y la vida eterna».

En el siglo XII se articula por la Iglesia el principio de consentimiento de las partes que, a juicio de autores como Pedro Lombardo, era la condición básica para la creación de un vínculo matrimonial. Un cambio revolucionario, se ha dicho, porque convertía en irrelevante —¿hasta qué punto en la realidad?— el consentimiento familiar.

La Iglesia fue también consolidando las fórmulas rituales y luchando por asegurar la publicidad de las uniones tratando, con ello, de limitar el difundido expediente de la clandestinidad. En ese sentido se pronunciará el IV concilio de Letrán, que, asimismo, redujo del octavo al cuarto el grado de consanguinidad que permitía (como la no consumación o el incesto) la disolución del vínculo matrimonial.

A través de la predicación, la Iglesia trató de hacer realidad lo que santo Tomás llamaba «la amistad más grande». El amor, el afecto marital y la amistad habían de caracterizar el matrimonio cristiano, cuya naturaleza espiritual le diferenciaba de la unión practicada entre paganos o de otras formas de afecto humano también propias del Occidente.

2.2. *Las relaciones al margen del matrimonio*

De la difusión de las relaciones extraconyugales hablarían por sí solas esas largas y bien conocidas descendencias de bastardos reales. Relaciones extraconyugales y adulterinas se describen en esa literatura expandida en el pleno Medioevo exaltadora del *finamor* o amor cortés. Los poemas de la lírica trovadoresca o el *De amore*, obra de Andreas Capellanus, constituirían excelentes ejemplos. ¿Hasta qué punto constituyeron reflejo de una norma común de la sociedad del momento? Frente a las opiniones clásicas derivadas de los viejos trabajos de Gaston Paris, autores actuales sostienen que la lírica cortés no convirtió el adulterio por principio en elemento determinante de su poesía. La obra de Capellanus, además, es de una extraordinaria complejidad y se presta a muy distintas interpretaciones.

Hablar de relaciones extraconyugales implica, por supuesto, hablar de la prostitución, un tema ante el que la Iglesia, como ha destacado J. Rossiaud, mostró sus ambigüedades. La toleraba como un resultado del pecado original y de la debilidad de la carne humana en un mundo fundamentalmente masculino (*mâle Moyen Âge*, en expresión de G. Duby) en el que los célibes eran numerosos. En el siglo XIII la figura de la *meretrix* era familiar en calles y tabernas. En ese mismo siglo, además, la influencia de teólogos y canonistas (santo Tomás entre ellos) logró que ciertos tabúes quedaran considerablemente paliados y se llevase a cabo una nueva jerarquización de los pecados de la carne atenuando su gravedad. Algo que conllevaba una tímida rehabilitación del placer... dentro del matrimonio, pero excusándose también confusamente algunos comportamientos extraconyugales. La Iglesia se esforzó asimismo en la humanización y evangelización de prostitutas de edad avanzada o arrepentidas. Roberto de Arbrisel, fundador de la abadía de Fontevrault, dedicó parte de su vida a ayudar a antiguas prostitutas a las que colocaba bajo la guía de María Magdalena. Desde el siglo XII, casar a una prostituta se consideraba una meritoria obra.

Significativa fue la ordenanza de 1254 promulgada por el piadoso Luis IX de Francia y ratificada dos años más tarde, en la que se mandaba expulsar del reino a las mujeres de mala vida («locas de su cuerpo y otras mujeres comunes»). En 1269, en vísperas de su partida a la cruzada de Túnez, el rey volvió a recordar esas disposiciones instando a su estricto cumplimiento. Tal decisión, a contrapelo de las especulaciones intelectuales del momento, provocó la burla de los súbditos ante la santurronería del rey. Su propio entorno —incluido el obispo de París— le advirtió que se trataba de una medida vana, contraria al propio orden social. Con todo, las ordenanzas reales inspiraron a príncipes y obispos que contribuyeron a instaurar un orden en el que la prostituta quedaba marcada por el sello de la infamia. La *meretrix* será «reputada como impura, confundida con los judíos y los leprosos en su exclusión social».

Las relaciones homosexuales fueron consideradas una forma especial de fornicación durante siglos; así lo hará, por ejemplo, el *Penitencial* de Burcardo de Worms. Con el discurrir de los años la percepción del tema se irá endureciendo. A mediados del siglo XI Pedro Damiano lanzó un conocido ataque bajo el título *Liber Gomorrhiani*; pero será sobre todo a partir del III concilio de Letrán cuando el rigor se irá convirtiendo en norma. Las disposiciones que se promulguen en este momento privarán a los eclesiásticos acusados de sodo-

mía de sus beneficios, mientras que los laicos serán objeto de excomunión. A lo largo del siglo XIII la homosexualidad será delito castigado con la pena capital en la mayor parte de los lugares de Occidente. R. I. Moore lo ha considerado una manifestación más de esa «sociedad represora» que convierte también en sus objetivos a leprosos, herejes o judíos.

3. DEVOCIONES Y FORMAS DE PIEDAD. LA HAGIOGRAFÍA

Los sacramentos eran las vías de salvación y, a su lado, la Iglesia ofrecía a los fieles toda una batería de medios para el perfeccionamiento espiritual. Aparte de esas formas de vida en algún modo asimilables a los ideales clericales y monásticos a los que hemos hecho referencia con anterioridad, cabe remitirse a otros ejemplos.

3.1. *La cruz y el Crucificado*

El cristianismo tenía como eje el sacrificio salvífico del Verbo encarnado en la cruz. Un suplicio infamante ante el que ciertas corrientes heréticas manifestaban abierta repugnancia pero que la teología oficial acabó convirtiéndose en signo de victoria. La cruz, no lo olvidemos, será la seña de la primera gran operación colectiva del Occidente cristiano: las cruzadas. Al lado de esta visión, sin embargo, se desarrollarán también otras: la cruz como símbolo de humildad y sufrimiento que presenta a Cristo como Varón de dolores. Estaríamos así ante una «dolorización» de la devoción a Cristo, al que se despoja de mucho de su aspecto triunfante, impulsada desde las órdenes mendicantes. Esa profundización en la humanidad de Cristo tendrá su plasmación en los sistemas de creencias y en las representaciones iconográficas, y será parcialmente reflejo de esas obras de misericordia que empujan a una percepción fraternal de los humildes y desvalidos. Estas circunstancias potenciarán un culto no sólo al Crucificado, sino también a los instrumentos de la Pasión, que se integrarán en el amplio y muchas veces resbaladizo campo de la veneración a las reliquias.

Con san Anselmo y con la plenitud de la Escolástica se intentará una explicación racional de la magnitud del sacrificio de Cristo. El primero será el autor de una teoría que habrá de marcar una profunda impronta en la soteriología cristiana: la de la *satisfacción*. De acuerdo con ella, la Encarnación y la Pasión divinas fueron necesari-

rias por cuanto ninguna expiación estrictamente humana hubiera sido suficiente para reparar la culpa infinita del hombre ante la infinita majestad de Dios. Sólo la muerte del Hijo de Dios era capaz de lograr la necesaria reparación. Algún tiempo después, santo Tomás corregiría los rigores anselmianos y presentaría el sacrificio de Cristo más como *conveniencia* racional que como *necesidad* racional.

3.2. *El culto a María*

Por debajo de Jesús, María aparece como la intercesora por excelencia: madre de Cristo pero también madre de Dios (*Theotokos*, tal y como se había proclamado en el concilio de Éfeso del 431) y objeto de un culto especial denominado de *hiperdulía* que la situaba por encima del común de los santos y la convertía casi en una cuarta Persona de la Trinidad.

Como pieza esencial de la Encarnación y, consiguientemente, de la Redención, María juega un papel clave entre Cristo y la humanidad. Frente a Eva, expresión del pecado, María es la nueva Eva, imagen de rehabilitación y la salvación que algunos autores han querido asociar a la promoción de la mujer en general en los siglos de plenitud del Medievo. La sociedad cristiana de estos años se familiarizó con la existencia de festividades estrictamente marianas: la Purificación, que en cierto modo promueve a María a un estatus similar al de su Hijo; la Anunciación, que instaura el diálogo profético entre María y el arcángel Gabriel; y la Asunción, trasunto de la Ascensión de Cristo, culminada con su coronación como reina de cielos y tierra. Al igual que sucederá con Cristo, el papel de María en la religiosidad de los fieles irá evolucionando desde la figura de madre al de *Pietà* que participa activamente en la «dolorización» del cristianismo. Unos cambios de los que la iconografía dará cumplida prueba.

En cuanto a las apariciones de María —otra importante baza en la familiarización del cristiano con la madre de Dios— Oriente llevó una notable ventaja cronológica. Gregorio de Nisa (muerto a finales del siglo IV) se convierte en importante propagador de esta tradición a través de su *Vida de san Gregorio Taumaturgo*; la Virgen es la transmisora de la palabra de Dios y otorga a los santos un poder celestial. Occidente tardará en incorporar estas creencias a su acervo cultural: el primer gran impulso se dará, como ha destacado S. Barnay, a mediados del siglo IX. María restablece el lazo entre Dios y el hombre, como atestigua la historia del monje Teófilo, traducida del

griego al latín por estos años. Con el discurrir del tiempo desempeñará un importante papel la divulgación de algunas plegarias como el *Ave María* bíblica o el *Salve, Regina*, posiblemente difundido en el siglo XI y atribuido bien al obispo compostelano Pedro Mesonzo, bien a Ademar de Puy.

A partir del siglo XI se expandieron colecciones de milagros marianos no con un sentido local sino auténticamente universal. Y no, como sucederá con los diversos santos, especializándose en un tipo de prodigios, sino con una competencia en todos los terrenos: desde la curación de enfermos afectados por los más diversos males, al rescate de cautivos o al arrepentimiento de pecadores que logran así acceder a la salvación. En el siglo XIII varias compilaciones, con unas fuentes posiblemente comunes, adquirirán una gran popularidad: la del benedictino Gautier de Coincy con sus setenta y cinco *Miracles de la Sainte Vierge*; los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, y las *Cantigas de Santa María*, recopiladas por Alfonso X y ajustadas al modelo del *exemplum* que, mediante una narración o fábula, expone didácticamente una doctrina de la que se saca la consiguiente moraleja.

3.3. *El culto a los santos*

La importancia del culto a los santos viene dada en un hecho que recordó el gran hagiógrafo H. Delehaye: estamos ante seres que prolongaban su existencia en este bajo mundo de forma indefinida y a quienes los fieles reconocen su permanente intervención en el día a día.

El segundo milenio fue conociendo importantes cambios, empezando por el del propio proceso de canonización. De la exaltación más o menos popular a los altares se pasa al ejercicio del monopolio pontificio. Se ha hablado de un primer paso con la canonización de Ulrico de Augsburgo a finales del siglo X por el papa Juan XV. Muy tímido si lo comparamos con el dado por Alejandro III, al elevar a los altares a Tomás Becket, el primado inglés asesinado en 1170 por un grupo de caballeros inducidos por unas imprudentes palabras del rey Enrique II. Más allá de fronteras geográficas o de advocaciones regionales, la veneración a Tomás Becket (santo Tomás de Canterbury) adquirirá una dimensión universal, desde Islandia a España y Armenia. El santoral cristiano se universaliza al compás de la política centralizadora papal. Asimismo, el propio sentido de la santidad experimenta algunos notables cambios, ya que, a merced

de la «humanización» del Salvador, vendrá también la de los santos. En efecto, muchas de las canonizaciones del pleno Medievo se hacen en vida de los coetáneos del nuevo santo. El mencionado Tomás Becket fue reconocido como tal a los tres años de su muerte. Algo similar ocurrió con los fundadores de las dos grandes órdenes mendicantes: Domingo de Guzmán, muerto en 1221, fue canonizado en 1234; Francisco de Asís lo fue en 1226, a los dos años de su fallecimiento.

Las viejas virtudes martiriales que tiempo atrás eran la vía por excelencia para la santidad resultaban problemáticas en una sociedad oficialmente cristiana. Se darán algunos casos con motivo de los enfrentamientos entre la ortodoxia romana y las distintas herejías: será, por ejemplo, el del dominico Pedro de Verona, asesinado en 1252 posiblemente por un grupo de cátaros y canonizado (san Pedro Mártir) en 1253. La violenta muerte de Tomás Becket tenía también una aureola de martirio aunque una parte importante del clero inglés hubiera tomado partido por la política eclesiástica del monarca frente al estricto primado. Algunos hagiógrafos consideraron asimilables al martirio los sacrificios o simples esfuerzos en la lucha contra los enemigos de la fe. La figura del rey cruzado Luis IX de Francia (san Luis desde 1297) sería todo un modelo: prisionero en la cruzada contra Egipto en 1248 y muerto en otra cruzada frente a Túnez en 1270. Don Juan Manuel se manifestará en términos similares a propósito de los méritos contraídos por su abuelo el rey Fernando III de Castilla, primo del soberano francés y gran impulsor de la conquista del valle del Guadalquivir; un monarca, hay que recordar, que gozaría popularmente de fama de santo desde su misma muerte en 1252, pero que no sería canonizado más que a finales del siglo XVII. Ramón Lull, maltratado por un grupo de musulmanes en el norte de África, pero que no murió a causa de ello, fue también considerado popularmente como mártir.

Las limitadas posibilidades de martirio provocaron que se pusiese un superior énfasis en un conjunto de virtudes consideradas acordes con la condición a la que el personaje pertenece.

Los avances de la santidad laica suponen, en efecto, uno de los grandes cambios, aunque el número de privilegiados no vinculados a la vida religiosa sea reducido. Aquí volveríamos a toparnos con Luis IX de Francia, del que sus hagiógrafos destacan sus virtudes y, uno de ellos en especial (Guillermo de Saint-Pathus), los milagros logrados por su intercesión. El milagro seguirá siendo prueba de santidad aunque lo que vaya a prevalecer del monarca sea su memoria como personaje que ajustó los actos de su vida a los preceptos de la

moral cristiana; todo un modelo de santidad *ministerial*. Como santo rey —al igual que otros casos bien conocidos— será en el futuro importante símbolo de cohesión moral y política para su reino.

3.4. *La gran expansión de la hagiografía*

Los santos (han recordado especialistas como P. Brown) constituyen una destacada minoría de privilegiados, ya que gozan de inmediato de la visión beatífica y son intercesores entre la divinidad y los simples mortales. Ellos son auxiliares en esa batalla (suprema en el momento de la agonía que precede a la muerte) entre Dios y el demonio tentador y perseguidor que puede presentarse bajo distintas formas. Los santos cubren asimismo el vasto campo de las necesidades y realidades cotidianas del cristiano de a pie, sea como —ya lo hemos anticipado— protectores de la profesión ejercida, sea como socorro frente a distintas calamidades.

En este campo del milagro y de la propia existencia de algunos santos, la iglesia romana hubo de moverse con extraordinaria prudencia, acompañada más de una vez de no menos extraordinaria energía. Sería, por ejemplo, el caso ya citado del culto «supersticioso» a san Guinefort (el «santo Lebre!» con fama de sanador) desarrollado entre los campesinos de la región de Dombes, al norte de Lyon. La actuación a mediados del siglo XIII del inquisidor Esteban de Bourbon será decisiva para erradicar lo que oficialmente se consideraba una «supervivencia del paganismo».

Los avances en el campo de las *Vitae*, *Legendae*, *Miracula*, etc., de santos entre los siglos XI y XIII son realmente extraordinarios. Algún personaje de excepción mereció más de una biografía en los años inmediatos a su muerte: fueron los casos de santo Domingo y san Francisco. En relación con este último, nos encontraremos tempranamente con varias biografías, amén de algunas piadosas tradiciones (las *Floreccillas*). De todos los textos, el redactado por san Buenaventura (la *Legenda maior*, seguida de una *Legenda minor*) acabará por convertirse en la «biografía autorizada».

Al lado de estos formatos, resultan llamativas en el período las grandes compilaciones de vidas de santos. Un género del que los dominicos serán auténticos maestros y que cuenta con un título singular: la *Leyenda áurea* del arzobispo de Génova Jacobo de Vorágine, muerto en 1298. Se trata de un conjunto que, para los más exigentes, no resulta una aportación demasiado original. Estamos, en efecto, ante una obra más ingenua y novelesca que rigurosa que aporta

pocos matices diferenciales al centenar y medio de personajes sucintamente biografiados. En la línea de otros compiladores relacionados con el mundo jurídico, teológico o historiográfico, Jacobo de Vorágine es más que un copista pero menos que un autor. No inventa, a menudo resume y otras veces reconstruye. Su misión ha sido la de elegir, uniformar y armonizar. Se impone la imagen de un *collage* en el que cada elemento existe antes de la composición, pero, a la postre, contribuye, junto con los otros, a dar significado al conjunto (A. Boureau).

4. EL MUNDO DE LAS RELIQUIAS Y LAS PEREGRINACIONES

En el ámbito de la piedad medieval hay dos campos complementarios que merecen una atención aparte: el del culto a las reliquias y el de las corrientes de peregrinación.

4.1. *Las reliquias y su culto*

Reliquias reales (restos del cuerpo de un santo) y reliquias representativas (objetos que hubieran tenido algún contacto con él) constituyeron en el Medievo un amplio campo para el desarrollo de la religiosidad popular. A las reliquias se las consideraba objeto de una especial *virtus* o poder que las hacía objeto de veneración y de codicia tanto de las personas físicas como de las jurídicas.

La posesión de una determinada reliquia llegó a ser signo de identidad para una comunidad: los restos de san Marcos para los venecianos, los de Santiago para la monarquía castellano-leonesa, la corona de espinas del Señor para la realeza francesa, que erigió como relicario la Sainte-Chapelle en el centro de París, una de las joyas de la arquitectura gótica. Otros objetos relacionados con la Pasión se integraron en ese mundo: la santa lanza, descubierta por los cruzados en Antioquía, el sudario de Cristo, los clavos, fragmentos de la propia cruz, descubierta según la tradición en el siglo IV por santa Elena, etc. Múltiples santuarios se convirtieron en depositarios de estos preciados objetos cuyo comercio fue en el Medievo enormemente lucrativo y se prestó a todo tipo de supercherías. A un nivel no muy divulgado se podría citar un caso: la iglesia del castillo de Wittenberg, que a finales de la Edad Media tenía más de cinco mil reliquias que iban desde pedazos de la zarza ardiente de Moisés hasta fragmentos de los cuerpos de los santos Inocentes.

Otras reliquias fueron móviles, bien por su integración en joyas, bien por su transporte en relicarios portátiles, escarcelas o de forma aún más pintoresca. La *Chanson de Roland*, al hablar del pomo de la espada del héroe, dice que tiene «el diente de san Pedro, sangre de san Basilio, cabellos de mi señor san Dionís y un trozo de vestido de santa María». Las reliquias se convertirán en una de las más preciadas mercancías del Medievo.

Las peripecias políticas padecidas por Occidente en la alta Edad Media (invasiones germánicas, incursiones de musulmanes, magiars o vikingos, etc.) dieron una cierta movilidad a estos preciados objetos. Así ocurrió con los restos de san Benito, que acabaron depositados en el 675 en el monasterio de Fleury-sur-Loire (Saint-Benoît-sur-Loire desde entonces) por monjes del entonces deteriorado cenobio de Montecassino. Las cruzadas contribuyeron también a estos desplazamientos, que adquirieron caracteres de verdadero escándalo con la toma de Constantinopla por los occidentales en 1204. El saqueo sistemático al que fue sometida la capital del Imperio bizantino inundó Europa de reliquias orientales durante algunos años.

Los abusos en el tráfico y veneración de las reliquias y la dudosa autenticidad de muchas de ellas pusieron en guardia a algunas mentes avisadas como Guiberto de Nogent, quien en su *De pignoribus sanctorum* denunció el espíritu mercantilista con el que algunos santuarios procedían a la hora de explotar sus reliquias. Guiberto lleva a cabo una crítica sistemática de algunas tradiciones hagiográficas fustigando la codicia incluso de algunos monasterios como el de San Medardo de Soissons, que presumía de tener un diente de leche del Señor. Muy oportunamente se recordará que la única «reliquia» verdadera de Cristo no es material sino sacramental: la hostia consagrada. En 1215 Inocencio III procedió a una severa reglamentación: se prohibía exhibir las reliquias fuera de sus relicarios y, en caso de reliquias nuevas, «nadie debe darles veneración sin contar primero con la autorización del Romano Pontífice».

4.2. *Peregrinaciones y peregrinos*

La visita a los santuarios depositarios de preciadas reliquias será motor de una de las prácticas más características de la piedad medieval: las peregrinaciones.

Bajo las expresiones *visitare loca sacra* o *peregrinatio sacra* se designó durante cierto tiempo lo que lisa y llanamente conocemos

formas de penitencia o piedad. Y los caminos de peregrinación podían serlo además de transmisión de peligrosas innovaciones espirituales. Es así como algunos puntos de la ruta jacobea en territorio castellano-leonés se han asociado precisamente a la existencia de brotes heréticos filocátaros. Tampoco contribuyó a prestigiar el espíritu de peregrinación el que existiera toda una categoría de peregrinos por delegación. Se trataba de personas que, mediante pago, hacían la ruta penitencial en nombre de aquellos que no se sentían con fuerza para cumplir su promesa de caminar hacia distantes santuarios. La práctica, detectada ya en algunos testamentos del siglo XI, alcanza su plenitud en el XIV. En 1385, por ejemplo, Carlos II de Navarra dispone en su testamento se envíen peregrinos a distintos santuarios; dos de ellos a Compostela.

Europa contó con numerosas metas peregrinatorias objeto de especial veneración. En algunos casos se trataba de santuarios puramente locales o «nacionales» que contaban con el apoyo de los poderes públicos que se consideraban especialmente protegidos por los santos correspondientes. Será Tours con el sepulcro de san Martín, hacia el que las primeras dinastías francas sintieron especial predilección; será Nidaros, en Noruega, lugar del sepulcro de san Olaf, patrón del reino; será Canterbury, desde el sacrificio martirial de Tomás Becket; serán los santuarios de san Miguel en Normandía y Monte Gargano en Nápoles, promocionados por los distintos poderes que ejercieron su autoridad en las dos regiones. En otras ocasiones puede tratarse de santuarios situados en la ruta de otras metas más importantes: caso de San Salvador en Oviedo. Algunos santuarios marianos adquirieron también una especial relevancia: el de Notre Dame de Rocamadour en la región de Quercy conoció una afluencia de peregrinos que Vicente de Beauvais a mediados del siglo XIII califica de masiva. Los *Miracles* de Gautier de Coincy contribuyeron a expandir la fama de milagrera de la Virgen de Rocamadour, a la que una leyenda presenta entregando un estandarte a las tropas cristianas en la batalla de Las Navas de Tolosa.

5. LAS PEREGRINACIONES MAYORES

Con todo, serían tres las metas de las llamadas peregrinaciones mayores, de las que se esperaba un superior lucro espiritual. Alfonso X en *Las Partidas* y poco más tarde Dante Alighieri en *Vita nuova* nos hablan de palmeros que van a Jerusalén, peregrinos que van a San-

tiago y romeros que van a Roma. El peregrino es asimilado en principio al *pauper*, lo que no fue obstáculo ni mucho menos para que algunos nobles y altos dignatarios eclesiásticos (caso del obispo Günther de Bamberg, que marcha a Jerusalén a mediados del siglo XI) fueran acompañados de un imponente séquito.

5.1. Jerusalén y Roma

Jerusalén ha sido considerada «tres veces santa» por el especial afecto sentido hacia ella por las tres grandes religiones monoteístas. Para los cristianos tenía un muy especial significado: era la «ciudad de Dios», la «madre de los pueblos», el lugar «situado en medio de las naciones». Las peregrinaciones contaban con una vieja tradición que se remontaba a los tiempos de santa Elena y de su hijo el emperador Constantino, reordenador de los Santos Lugares y promotor de la basílica del Santo Sepulcro. De esos años data un *Itinerario de Burdeos a Jerusalén* especialmente adaptado para los peregrinos galo-romanos. De finales del siglo IV es un preciado texto, la *Peregrinación de Egeria*, posiblemente obra de una monja originaria de Gallecia que nos da una hermosa descripción de los lugares de Tierra Santa.

Las sucesivas contrariedades políticas por las que pasó el Próximo Oriente (conquista persa y posteriormente musulmana) no cortaron el flujo peregrinatorio. Carlomagno, incluso, gozó, en nombre del califa de Bagdad, de un patronato honorífico sobre los Santos Lugares. Una circunstancia de la que haría presa la leyenda y que daría pie a un imaginario *Le pèlerinage de Charlemagne* dirigido a Oriente, redactado entre finales del siglo XI y el XIII, y en el que se mezclan los tonos épicos y paródicos. Las cruzadas serán, con todo, las que den el gran impulso a las peregrinaciones a Jerusalén. Una cuestión que va más allá de la materia estricta tratada en este apartado y que merece uno específico.

Roma era una ciudad santificada por el martirio de los santos Pedro y Pablo y otros muchos santos. Su definitiva dignificación a los ojos de los Padres de la Iglesia y de los historiadores eclesiásticos se había producido al transformarse de capital de un Imperio universal pero pagano en otro cristianizado. La labor de algunos papas como san Dámaso (366-384) contribuyó a promover el culto a los santos y, consiguientemente, a favorecer las peregrinaciones.

Roma padeció una decadencia física en beneficio de otras ciudades italianas (Milán, Rávena, Pavía) y, por supuesto, en beneficio de

la *Nea Roma* que era Constantinopla. Sin embargo, la ruina urbanística de la vieja ciudad del Tíber no menoscabó su prestigio moral. Roma seguía siendo *causa Imperii* en tanto que a ella habían de acudir los emperadores del Sacro Imperio a consagrarse como tales. Roma era la sede de los sucesores de Pedro, a quienes, aunque sólo fuera desde el punto de vista honorífico, se les reconocía un primado sobre el conjunto de los fieles. Y, para lo que aquí nos interesa, Roma conservaba los sepulcros de muchos de los primeros testigos de la fe, lo que la convertía en idónea meta peregrinatoria.

Las peripecias padecidas por la ciudad a lo largo de la alta y plena Edad Media —enfrentamientos entre facciones nobiliarias y entre papas y emperadores— la hicieron una ciudad incómoda incluso para los propios pontífices. El gran atractivo para los peregrinos vendría especialmente a partir de 1300, en que el papa Bonifacio VIII prometió la *plenissima venia peccatorum* a quienes acudiesen en actitud penitencial a la capital. Nacería así una tradición que se consolidaría con los siglos: la del año jubilar romano.

5.2. Compostela y el valor de la ruta jacobea

En el extremo occidental de la cristiandad se produjo en tiempo del obispo Teodomiro de Iria Flavia (principios del siglo IX) el descubrimiento (*inventio*) del sepulcro de Santiago. La tradición, como ya hemos advertido con anterioridad, le convirtió en evangelizador de España y (confundiendo sin duda a los dos discípulos del mismo nombre) en primer mártir entre los apóstoles. Sus restos habrían sido trasladados por mar de Palestina a la Península y su recuperación (y posterior depósito en Campus Stellae) sería rodeada de un cierto halo providencial, dados los denodados esfuerzos que la monarquía astur estaba llevando a cabo contra sus vecinos musulmanes. Américo Castro, en una cuestionada teoría, especuló en torno al origen bélico-dioscúrido del culto a Santiago.

Las dificultades de la sede compostelana en sus primeros tiempos llegaron a un momento dramático con la *razzia* de Almanzor en el 997, que provocó la destrucción de la primitiva basílica. El contratiempo fue superado en los años siguientes, ya que en 1003 se consagraba un nuevo templo engrandecido por sucesivos obispos hasta llegar a Diego Gelmírez, con quien en 1120 la sede compostelana adquiere la dignidad arzobispal. Las peregrinaciones a Compostela se consolidaron definitivamente al estabilizarse el frente cristiano-musulmán al sur de la cuenca del Duero. Desde esos momentos,

dice J. Gautier Dalche, todos los caminos de Europa parecen confluir en Compostela. A lo largo del siglo XII el santuario recibió algunos ilustres visitantes como la condesa Matilde, viuda del emperador Enrique V, el duque de Aquitania Guillermo X o el rey de Francia Luis VII. Durante los tres siglos de esplendor (en el XIV se iniciaría un cierto declive) se ha calculado que el camino de Santiago registraría el paso de entre un cuarto y medio millón de peregrinos anuales. La cifra se antoja exagerada para las posibilidades de la época. Igualmente se consideran fantásticas las peregrinaciones de algunos personajes, quienes presumiendo de ello no buscaban más que una mayor relevancia a los ojos de sus coetáneos.

Cuando hablamos de *ruta jacobea* estamos hablando fundamentalmente de uno de los distintos itinerarios, sin duda el más importante y mejor estudiado: el llamado «Camino francés». De él tenemos la excelente descripción que nos hace Amalarico Picaud hacia mediados del siglo XII en su *Guía del peregrino*.

Bajo este título se conoce la última parte del llamado *Codex Calixtinus*, conjunto de materiales varios que se fueron redactando en diversos momentos y de forma independiente y a los que se han atribuido diferentes objetivos: de pedagogía espiritual, de publicidad de las peregrinaciones, de impulso a las reformas litúrgicas o de mera exaltación de la sede jacobea. El conjunto se articularía en cinco partes: textos propios de la liturgia de Santiago; colección de milagros debidos a la intercesión del Apóstol; la traslación de su cuerpo a Compostela; el Pseudo-Turpín, que narra tanto enfáticamente la expedición de Carlomagno a España; y la mencionada *Guía*, adaptada especialmente para peregrinos franceses.

Cuatro itinerarios, se nos dice en ella, llevan a Santiago y confluyen en uno solo en Puente la Reina. Se conocen como *Via Tolosana*, *Via Podensis*, *Via Lemovicensis* y *Via Turonensis*. En su recorrido se encontraban, a su vez, santuarios de reconocida entidad: Tours, Poitiers, Conques, Le Puy, Toulouse, Vézelay o el ya mencionado de Rocamadour. Somport y Roncesvalles eran los dos pasos principales en los Pirineos. Desde allí se hacía un camino que pasaba por lugares como Pamplona, Puente la Reina, Nájera, Burgos, Sahagún, León, Ponferrada, Villafranca del Bierzo o Portomarín. «Todo el mundo debe recibir con caridad y respeto a los peregrinos, ricos y pobres que vuelven o se dirigen al solar de Santiago, pues todo el que los reciba y hospede con esmero, tendrá como huésped no sólo a Santiago sino al mismo Señor», concluye la guía.

El «Camino francés» propiamente dicho dio pie al nacimiento de toda una serie de variantes y ramales, como aquel que llevaba a Oviedo, en cuya catedral de San Salvador se conservaba el Arca Santa con valiosas reliquias. Menos estudiados han podido ser otros itinerarios que también llevaban a Santiago: el de los peregrinos portugueses, que entraban por Pontevedra, o el de los británicos y de otras zonas costeras de Europa. Galway y Dublín en Irlanda y Bristol, Plymouth y Southampton en Inglaterra se encontraban entre los lugares de concentración de quienes —utilizando generalmente el cabotaje con escala en Burdeos— accedían a Galicia por La Coruña o Muros. Monarcas navarro-aragoneses y castellano-leoneses, clérigos y algunos monjes, aunque no fueran los promotores de la movilización de peregrinos, sí contribuyeron con el acondicionamiento de caminos y alojamientos a articular el trazado del camino jacobeo y a hacer de éste el nexo de unión de los Estados hispánicos con el conjunto de Europa.

6. LA MUERTE Y SU CRISTIANIZACIÓN

El cristiano iniciaba su andadura como tal a través de la recepción del bautismo. La terminaba con la unción final. Si rituales sacramentales marcaban su vida (penitencia, eucaristía, matrimonio, orden sacerdotal para una minoría), rituales sacramentales marcaban también el momento de abandonarla. La fe del cristiano, además, giraba en torno a una muerte salvífica: la de su fundador.

6.1. Una filosofía de la vida y una filosofía de la muerte

La muerte representa el gran reto para todas las sociedades, incluidas aquellas que, como las del mundo desarrollado actual, se mueven dentro del más puro laicismo. Al igual que el judaísmo, el cristianismo, desde sus mismos orígenes, interpretó la muerte —y todas las limitaciones físicas de las que ésta era culminación— como una consecuencia del pecado. San Pablo lo expresará con toda claridad: «Por el primer hombre el pecado ha entrado en el mundo. Por el pecado ha entrado la muerte. Ésta ha pasado a todos los hombres porque todos han pecado» (Rom 5, 12). Sin embargo, la pasión y muerte del Salvador, seguida de su resurrección, podía interpretarse de acuerdo con una clave de trascendencia: Cristo había vencido a la muerte y se erigía en prenda de resurrección de los muertos.

De acuerdo con la más estricta ortodoxia cristiana, el hombre era ese *viator* que caminaba desde un mundo visible hacia una meta superior. Las peregrinaciones físicas no eran sino un trasunto de esa otra peregrinación desde este mundo a la vida eterna a la que todo cristiano aspiraba.

Un tema recurrente de la literatura cristiana fue el menosprecio de las cosas mundanas: el *contemptus mundi*. El cuerpo sometido a múltiples limitaciones no se veía libre de esa especial interpretación. Antes de su ascenso al pontificado, el papa Inocencio III redactó un texto bajo el título, precisamente, *De contemptu mundi* que sería fuente de inspiración para distintos autores a lo largo de los siglos siguientes. Desde el campo de la heterodoxia no hablaban en claves muy diferentes quienes, influidos por vagas corrientes gnósticas —caso genérico del catarismo—, enfrentaban radicalmente materia y espíritu; en el caso del hombre, su componente corporal y el alma en él sepultada.

Las visiones más austeras tuvieron su réplica en una exaltación de la vida mundana que algunos sectores sociales propugnaron en el siglo XII: «Cuando estamos en la taberna nada nos importa el mundo: nos entregamos en seguida al juego, y en él perseveramos. Ahora os diré, si es que os interesa, lo que se hace en la taberna, donde don Dinero es el escanciador», reza el poema *In taberna quando sumus* incluido en los conocidos *Carmina burana*. Y la réplica vino también de una nueva valoración espiritual de la naturaleza y de la propia corporeidad como parte de ella. El cuerpo era algo más que el sepulcro del alma en tanto que ésta es «la forma que informa al cuerpo». El acceso a la santidad, como hemos adelantado, se consideró posible a través de un buen cumplimiento de las obligaciones del *ordo* al que se pertenecía. Ello implicaba una cierta «socialización» de las esperanzas de salvación, que tiempo atrás sólo parecían aseguradas en firme entre aquellos que se retiraban voluntariamente del mundo.

6.2. Gestos y rituales ante la muerte

Las limitadas expectativas de vida y la propia familiaridad del hombre del Medievo con la muerte, omnipresente a través de todo el conjunto de calamidades naturales o provocadas, han llevado a pensar (P. Ariès) en una especie de muerte «domesticada» (*apprivoisé*) que se admitía sin dramatismo. Lo que parece claro es que en el pleno Medievo la Iglesia había logrado elaborar cara a sus fieles un discurso en el que se transmite la idea de una «muerte vencida» (E. Mi-

tre). La piedad franciscana interpreta la muerte como una serena dormición. La *Leyenda mayor* de san Buenaventura, que constituyó la biografía oficial del fundador, dirá refiriéndose a los últimos momentos de éste: «liberada su alma santísima de las ataduras de la carne y sumergida en el abismo de la divina claridad, se durmió en el Señor este varón bienaventurado».

Esa victoria frente a la muerte física a la que san Francisco llega a saludar como «mi hermana» tenía, por supuesto, su precio. El arte de bien vivir —ajustar los comportamientos a la ética y a las obligaciones rituales predicadas por la Iglesia— se erigía en el camino a recorrer para un arte de bien morir. Una adecuada preparación de la *muerte primera* (muerte física) era la garantía última para no caer en esa otra *muerte* más terrible: la condenación eterna, que podía ser producto de una *subitanea mors*, temida contingencia ante la que los mentores espirituales advierten reiteradamente.

El discurso sobre la muerte cristiana dejaba en manos de los clérigos («médicos de las almas») la administración de unas *medicinas de las almas* cuando cabía la sospecha de un fatal desenlace. En esos términos se expresa el IV concilio de Letrán en su canon 22. Recuerda que, al proceder la enfermedad corporal a veces del pecado, es necesario que los médicos que han sido llamados a la cabecera de los enfermos «les adviertan y exhorten, sobre todo, a que llamen a los médicos de las almas». La infracción de esta norma se castigaba con el apartamiento *ab ingressu ecclesiae* hasta que se hubiera dado la debida satisfacción.

Una muerte cristiana implicaba la recepción de los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de los enfermos o extremaunción por considerarse que podía ser la última. Su remoto origen se sitúa en la *Epístola* de Santiago que recomendaba a los presbíteros la unción con «la oración de la fe» para la salud física y espiritual del enfermo y la remisión de los pecados. Su plena sacramentalidad se recoge en el II concilio de Lyon. Aunque no imprescindible para la salvación —en algunos textos se dice que sirve sólo para «sanar de los pecados olvidados y veniales»—, la Iglesia ordenaba imperativamente a los sacerdotes administrarla a los fieles agonizantes sin cobrar precio alguno. Circunstancia que demuestra que en ciertos sectores se consideraba un sacramento para ricos que implicaba una suerte de consagración semisacerdotal.

El testamento —reiteradamente recomendado también— implicaba una especie de «pasaporte para la otra vida», dadas las distintas mandas piadosas recogidas. Al lado del testamento real inscrito

en esa casuística de la penitencia y remisión de los pecados que algunos han llamado «matemática del más allá», hay también un testamento moral. Es el de aquellos personajes de excepción —algunos monarcas incluidos— que legan a los suyos todo un conjunto de recomendaciones para el estricto seguimiento de una vida cristiana dentro de la condición a la que se pertenece. El testamento de san Francisco de Asís será una pieza maestra de la piedad mendicante. Para el buen gobierno del reino lo serán los testamentos de un Fernando III de Castilla o de su primo Luis IX de Francia.

7. EL MÁS ALLÁ: ENTRE LA SALVACIÓN Y LA CONDENACIÓN

Dos circunstancias hacían de la sociedad cristiana una comunidad de vivos y muertos.

La primera, el entierro en sagrado, junto a las iglesias y asignado a todos aquellos que han muerto en el seno de la Iglesia. Un hecho que excluía a categorías como judíos, herejes, suicidas o no bautizados. Los personajes de calidad pueden tener un lugar reservado en el interior de los templos, tanto más importante cuanto mayor haya sido su posición social o moral en esta vida. En casos como los panteones reales, los sepulcros (caso de los de la abadía de Saint-Denis en las cercanías de París, de Saint-Albans en Inglaterra o de la colegiata de San Isidoro de León) tienen el significado de una continuidad de la dinastía. En el representativo caso de Francia, el de la continuidad incluso del propio ente *nacional*.

7.1. Las «realidades últimas»

La segunda circunstancia se basaba en la teología de las postrimerías: muerte, juicio, infierno y gloria. Se trata de esas «realidades últimas» formuladas en la Escolástica tardía que son «esencialmente concebidas como *informaciones* reveladas por Dios acerca del final de la vida individual y de la historia universal del mundo». Desde la conciencia crítica actual —tanto extrateológica como incluso teológica— pueden considerarse un edificio intelectual discutible (G. Greshake).

La universalidad de un juicio al final de los tiempos fue un tema recurrente en la escatología cristiana. Gonzalo de Berceo, por ejemplo, nos legaría en el siglo XIII una obra bajo el título *Los signos que aparecerán en el juicio final* en la que a través de pavorosas y pinto-

rescas imágenes se trata de infundir un saludable miedo a los fieles (J. Saugnieux).

Al calor de los avances del individualismo, otra creencia suplementaria acabó por imponerse: la de un juicio individual, inmediatamente después de dejar esta vida, en el que sólo las almas recibirían la reprensión y tendrían la posibilidad de acceder a la visión beatífica. En el juicio final, tras la resurrección de la carne, sería cuando se sacarían las consecuencias últimas, tanto para almas como para cuerpos.

El cielo será la patria de los justos, en donde se verán definitivamente libres de las miserias terrenas. En cuanto realización perfecta de la vida del hombre, el Paraíso «no es otra cosa sino plenitud del amor y de la comunicación con los demás [...] Cuando Jesús habla del Paraíso lo hace valiéndose de la imagen del banquete común» (G. Greshake).

Desde la óptica agustiniana, estamos ante el destino de la ciudad de Dios, de esa comunidad que ha vivido acorde con la ley divina. Santo Tomás de Aquino reiteró los argumentos del Hiponense presentándolos de forma más sistemática dentro de esa obsesión de la Europa del siglo XIII por compilar y ordenar todas las formas de conocimiento. En el cielo, afirma el Aquinate, cesaría la vida activa y la contemplación —actividad desarrollada de forma imperfecta en esta vida— alcanzará allí su plenitud merced a un insuperable conocimiento de Dios.

Caso inverso era el del infierno; *lugar inferior* literalmente, en el que residían los demonios y las almas condenadas. Denominado *gehenna* en la literatura profética, era destino de los malvados, condenados a sufrir tormento eterno. Isaías (66, 24) hablaba de un fuego inextinguible en el que habían de arder los réprobos. El evangelio de Marcos hablará también del inextinguible fuego de la *gehenna* (9, 44) al que iban destinados los pecadores y en especial aquellos que causarían escándalo. Frente a las reservas de personajes como Orígenes, se fue imponiendo la idea del sentido definitivo de los juicios de Dios.

Algunos Padres de la Iglesia como Jerónimo sostuvieron que ese carácter eterno del infierno tenía como función conducir a los hombres a la visión y la conversión (G. Greshake). El concilio de Constantinopla del 543, con la aprobación del papa Vigilio, definió el carácter perpetuo de la pena en la que habían incurrido los condenados.

Hasta el siglo X, recuerda G. Minois, la sistematización de las penas tomó delantera en la literatura cristiana sobre las promesas de salvación. Desde el siglo XI el infierno, hasta entonces inserto en

buena medida en el campo del folklore y de las especulaciones teológicas, entra de lleno en el terreno de la cultura académica: lo popular precede a lo teológico. El II concilio de Lyon insistiría en que «las almas de aquellos que mueren en estado de pecado mortal o con el solo pecado original descienden inmediatamente al infierno, donde reciben, sin embargo, penas desiguales». Unos años más tarde, Dante Alighieri, que había estudiado la obra de santo Tomás, logra una excelente síntesis del infierno popular y el infierno teológico: nueve círculos en donde los condenados se encuentran en virtud de su persistencia en el pecado.

A la pena de *daño* (que implicaba la pérdida de la visión de Dios) el infierno sumaba otra: la pena *positiva*, que metafóricamente se significaba en el fuego y otros tormentos.

7.2. El purgatorio como «tercer lugar»

Hablar de graduación de penas supone, fundamentalmente, entrar en la *teología del tercer lugar*, lo que J. Le Goff ha definido como «invención del purgatorio». En ese espacio intermedio entre la condenación y la salvación eternas (y a la espera de alcanzar esta última) se purificaban las almas de ciertas categorías de cristianos. Los alemanes hablan de *Fegfeuer*, de «fuego purificador».

La teología del purgatorio se ha tratado de rastrear en remotos precedentes. Se ha jugado incluso con el papel de la escuela rabínica de los sammaítas, que admitían la existencia de una *gehenna* temporal en la que determinado tipo de hombres, después de ser atormentados, resucitarían de nuevo para la gloria. En el *Libro de Daniel* (12, 2) se dice, asimismo, que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para la vida eterna y otros para la ignominia, la cual tendrán siempre delante de sí». En san Pablo se encuentra también una posibilidad de salvación cuando dice que «si la obra de alguien quedó consumida, suyo será el daño; no obstante no dejará de salvarse, si bien como a través del fuego» (1 Cor 3, 15).

En el sentido estrictamente medieval el purgatorio fue una respuesta a las inseguridades y angustias de los cristianos. En su configuración, como en la de cualquier otro espacio de la geografía del más allá, convergieron elementos de la cultura religiosa popular (leyenda del purgatorio de san Patricio, la *navigatio* de san Brandán) y elaboradas disquisiciones escolásticas.

En la primera mitad del siglo XI a iniciativa del abad Odilón de Cluny se introdujo en la liturgia la fiesta de los fieles difuntos; con-

memoración que sucedía a la de todos los santos, entendiéndolo como tales a quienes, conocidos o anónimos, habían alcanzado la gloria eterna. Entre fines del siglo XIII y comienzos del XIV se dará un paso decisivo con la *Leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine y la *Divina Comedia* de Dante Alighieri.

Al purgatorio —que en la visión de este último es como un monte surcado por once rellanos circulares— irán temporalmente las almas de los que fueron negligentes en vida, se manifestaron proclives hacia alguno de los vicios capitales o no obtuvieron en vida la remisión total de la pena temporal por los pecados perdonados ya a través de la penitencia.

Quedaba sin resolver de forma totalmente satisfactoria el tema de aquellos que, como los niños muertos sin bautismo, carecían de toda falta personal pero no habían gozado de la gracia redentora. Desde el siglo XIII al menos se jugó con un estadio intermedio cual era el limbo (latín *limbus*, con el que se designaba el borde de un vestido). En dicho lugar, según autores como santo Tomás y Egidio Romano, esos seres se verían privados de la bienaventuranza sobrenatural, pero no padecerían ningún sufrimiento positivo y sí gozarían de una suerte de felicidad natural. La Iglesia, sin embargo, no llegó a pronunciarse de forma categórica sobre este preciso tema del limbo, a diferencia de lo que hizo sobre el purgatorio, que entró de lleno en la sofisticada mecánica del sacramento de la penitencia.

Se llega así a una sistematización y divulgación de la idea del «tercer lugar» que acababa haciendo de la Iglesia un cuerpo triforme. Junto a la Iglesia triunfante de los que han accedido a la gloria y la militante de quienes se esfuerzan en la tierra, se sitúa la Iglesia purgante, integrada por los que esperan dar el salto a la salvación. Un salto cuyo plazo se espera acortar gracias a los sacrificios, las plegarias o la intercesión de los otros. La sociedad cristiana del Medievo se presenta, así, como una comunidad solidaria de vivos y muertos.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Los sacramentos según el II concilio de Lyon (1274)

La misma santa Iglesia romana sostiene y enseña también que hay siete sacramentos de la Iglesia: el bautismo [...]; el sacramento de la confirmación,

que confieren los obispos por medio de la imposición de las manos ungiendo a los bautizados; la penitencia; la eucaristía; el sacramento del orden; el matrimonio; la extremaunción, que según la doctrina del bienaventurado Santiago es administrada a los enfermos.

La misma Iglesia romana confecciona el sacramento de la eucaristía con pan ácimo; ella sostiene y enseña que en este sacramento el pan se transustancia verdaderamente en el cuerpo y el vino en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Acerca del matrimonio sostiene que un solo varón no tiene el derecho de tener simultáneamente muchas esposas, ni una mujer muchos maridos. Cuando el matrimonio legítimo es disuelto por la muerte de uno de los cónyuges, declara que las segundas y, después, las terceras nupcias son sucesivamente lícitas, si no se opone a ello otro impedimento canónico por causa alguna.

(«Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo», en H. Wolter y H. Holstein, *Lyón I y II*, Eset, Vitoria, 1979, pp. 327-328.)

2. Reflexiones sobre el pecado en santo Tomás de Aquino

Como acabamos de decir, el pecado es un acto desordenado. Pero el orden que el hombre debe satisfacer es triple: primeramente con respecto a la regla de la razón, en el sentido de que todas nuestras acciones y pasiones deben estar conformes con la regla de la razón; en segundo lugar, con respecto a la regla de la ley divina, según la cual el hombre debe dirigirse en todas las cosas. Y si el hombre fuera naturalmente un ser solitario, estos dos órdenes serían suficientes; pero como el hombre es naturalmente un ser social, como quedó demostrado en la política, un tercer orden se hace necesario, porque el hombre está ordenado con respecto a los otros hombres con los que debe vivir.

Pero de estos tres órdenes, el segundo contiene y sobrepasa al primero. Todo lo que está contenido en el orden de la razón está, en efecto, contenido en el orden de Dios, lo mismo que ciertas cosas están contenidas en el orden de Dios, que sobrepasan la razón, como las verdades de fe o los deberes que sólo a Dios son debidos; también al que peca en cosas parecidas se le puede llamar pecador contra Dios, como el hereje, el sacrilego o el blasfemo. Igualmente todavía el primer orden incluye y sobrepasa al tercero, pues en todas nuestras relaciones con nuestro prójimo es necesario primeramente que nos dirijamos según la regla de la razón; pero en ciertos casos seguimos la razón en materias que sólo a nosotros nos conciernen, y no en nuestra actividad interior, y el pecado en semejantes materias se llama pecado contra nosotros mismos; tal es el caso del glotón, del injurioso o del pródigo: en otros casos, por el contrario, el pecado se introduce en nuestras relaciones con nuestro prójimo, como sucede en el caso de robo u homicidio. Pero no son éstos los mismos objetos que con nosotros se relacionan respecto a Dios, al prójimo y a nosotros mismos, si bien esta distinción de los pecados se convierte en la de los objetos, de donde resulta finalmente su

distinción en diversas especies. Así pues, esta distinción de los pecados es propiamente una distinción de las diferentes especies de pecados, pues las demás virtudes a las que los pecados se oponen se distinguen en distintas especies, en razón de esta diferencia. Resulta, en efecto, manifiesto de lo que precede que las virtudes teologales ordenan al hombre con respecto a Dios; la templanza y la fortaleza, con respecto a sí mismo; y la justicia, en fin, con respecto al prójimo.

(Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 72, art. 2, concl. Recogido por É. Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid, 1949, pp. 272-273.)

3. Sanciones contra el matrimonio contraído irregularmente

Suprimido el impedimento del matrimonio en los tres últimos grados, queremos que sea rigurosamente observado en los demás. Siguiendo la línea de nuestros predecesores, prohibimos todo matrimonio clandestino, excluyendo además la presencia de un sacerdote en tales uniones. Por eso extendemos la costumbre existente en algunas regiones a todas las demás, y en consecuencia establecemos lo que sigue: los matrimonios en vías de una pronta celebración deberán ser publicados por los sacerdotes en las iglesias, señalando un plazo de tiempo en el curso del cual toda persona que lo desee y tenga razones para ello podrá denunciar un impedimento legítimo contra los mismos. Los sacerdotes, por su parte, no pondrán menos interés en averiguar si existe impedimento al matrimonio. En caso de existir un impedimento probable capaz de ser probado contra el matrimonio proyectado, éste será formalmente prohibido hasta que se logren presentar los documentos ciertos que aclaren la conducta a seguir. Si alguien contrajera un matrimonio clandestino o en grado prohibido, incluso sin saberlo, los hijos nacidos de este matrimonio serán tenidos como ilegítimos, sin recurso posible aun cuando se adujera la ignorancia de los padres, pues quienes hacen esto manifiestan más bien una ignorancia fingida que una auténtica falta de conocimientos.

(«Decretos del IV concilio de Letrán», en R. Foreville, *Lateranense IV*, Eset, Vitoria, 1972, p. 192.)

4. La piedad mariana: un milagro de santa María según Alfonso X

Milagros hermosos y maravillosos hace por nosotros santa María.

Hace milagros hermosos y maravillosos, para que creamos en Dios y lo temamos más; por ello, es bien que digamos de los más piadosos. [...] Éste sucedió en la tierra que llaman Berrie [Viviers], de un hombre afligido a quien ardía un pie y yacía en su iglesia, ante el altar, entre otros desgraciados. [...] Aquel mal de la lepra tanto lo atormentaba, que con dolor suyo, mandó que le cortasen el pie, y después se contaba entre los lisiados y de los más astrosos [...] pero, con todo, siempre confiaba en santa María, claman-

do por su merced y pidiendo que fuese mostrado en él un milagro, y no de los que tardan, [...] diciendo:

—Ay Virgen, tú que eres escudo de los afligidos querrás que sea socorrido por ti; si no, seré hoy tenido por uno de los más castigados.

Luego, santa María, cuando él estaba durmiendo, le pasó la mano muchas veces, yendo y viniendo, por el pie, llenándole de carne y con nervio en los dedos. [...] Y, cuando despertó, se sintió muy bien curado, miró el pie, y después, cuando se cercioró, ya no parecía, andando por aquel llano, de los más perezosos. [...] Cuantos éstos oyeron luego vinieron allí y dieron gracias a la Virgen santa y sus milagros, entre los otros, tuvieron por los más gloriosos.

(Alfonso X el Sabio, *Cantigas de santa María*, ed. de J. Filgueira Valverde, Castalia, Madrid, 1985, p. 74.)

5. Las peregrinaciones mayores según Dante

En cuanto hube perdido de vista a los peregrinos, decidí escribir un soneto que manifestara lo que había dicho en mi fuero interno. Y para que pareciese más lastimero me propuse escribir uno que empieza: «¡Ay peregrinos de faz cavilosa!».

Escribí peregrinos en la amplia acepción del vocablo, que puede sumarse en dos sentidos: amplio y estrecho.

En el amplio sentido, es peregrino quien se halla fuera de su patria. En el estrecho, sólo se llama peregrinos a quienes van a Santiago o de allí vuelven. A más, es de advertir que de tres modos se llama propiamente a quienes caminan a servir al altísimo. Llámase «palmeros» a quienes van a Oriente, pues suelen traer muchas palmas de allí; «peregrinos» a los que van al templo de Galicia, pues la sepultura de Santiago está más lejos de su patria que la de cualquier otro apóstol, y «romeros» a los que van a Roma, que era a donde se dirigían mis peregrinos.

(Dante Alighieri, *La vida nueva*, ed. de F. Almela y Vives, Aguilar, Madrid, 1931, p. 901. Recogido en E. Mitre, *Textos y documentos de época medieval*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 135.)

6. Reliquias y peregrinaciones.

El cuerpo y el altar de Santiago según la guía de Aymeric Picaud

Ya que hemos expuesto hasta aquí las características del templo, vamos a tratar ahora el venerable altar del Apóstol. Pues en esta venerable basilica, es tradición que descansa con todos los honores el cuerpo venerado de Santiago, debajo del altar mayor que se ha levantado en su honor, guardado en un arca de mármol, en un magnífico sepulcro de bóveda, admirablemente ejecutado y de dignas proporciones.

Este cuerpo se encuentra también entre los inamovibles, según el testimonio de san Teodomiro, obispo de la ciudad, que fue en su día quien lo descubrió y no le fue posible moverlo. Ruborícense, pues, los émulos trans-

pirenaicos, que afirman poseer una parte o reliquias suyas. Porque el cuerpo del Apóstol se encuentra íntegro allí, divinamente iluminado con celestiales carbúnculos, honrado por divinos aromas que exhalan sin cesar, adornado con refulgentes luminarias celestes, y agasajado fervientemente por angélicos presentes.

Sobre su sepulcro hay un pequeño altar que, dicen, fue levantado por sus discípulos, y que por amor al Apóstol y a sus discípulos no se ha atrevido nadie a desmontar después. Sobre éste, se levanta un altar grande y maravilloso de cinco palmos de altura, doce de longitud y siete de anchura. Estas medidas las he tomado yo con mis propias manos. El altar pequeño está encerrado bajo el grande por tres lados, a saber, por la izquierda, por la derecha y por detrás, pero abierto por el frente, de forma que, quitando el frontal de plata, se puede ver perfectamente el altar viejo.

Si alguien por devoción al Apóstol quisiera regalar un mantel o un lienzo para cubrir su altar, que sea de nueve palmos de ancho y veintiuno de largo. Pero si por amor de Dios y devoción al Apóstol alguien regala un frontal, procure que sea de siete palmos de ancho y trece de largo.

(*Guía del peregrino medieval*, ed. de M. Bravo Lozano, Centro de Estudios Camino de Santiago, Sahagún, 1989, pp. 77-78.)

7. Recomendaciones para la salud del alma y del cuerpo según el IV concilio de Letrán (1215)

La enfermedad corporal procede a veces del pecado como lo dice el Señor a un enfermo a quien ha curado: «Vete y no peques más, no sea que te vaya a ocurrir lo peor» (Jn 5, 14; 8, 11); por eso, por el presente decreto establecemos y ordenamos a los médicos que, cuando sean llamados a la cabecera de los enfermos, les adviertan y exhorten sobre todo a que llamen a los médicos del alma; una vez que se ha procurado por la salud espiritual de los enfermos, se pueden aplicar los remedios corporales en mejores condiciones, puesto que suprimida la causa cesa el efecto. Este decreto está motivado por el hecho de que algunos enfermos en cama, al recibir de sus médicos la advertencia de que deben velar por la salud de su alma, pierden la esperanza de su restablecimiento de tal forma que se agrava para ellos el peligro de muerte. Todo médico que después de la publicación de este decreto por los prelados locales lo quebrantare, será apartado *ab ingressu ecclesiae* hasta que medie una satisfacción a esta violación. Por otra parte, puesto que el alma es infinitamente más valiosa que el cuerpo, prohibimos al médico, bajo pena de excomunión, aconsejar al enfermo con vistas a su curación corporal un remedio capaz de poner en peligro su alma.

(«Decretos del IV concilio de Letrán», en R. Foreville, *Lateranense IV*, Eset, Vitoria, 1972, p. 175.)

8. El más allá en una vieja tradición cristiana retomada en el siglo XII: san Brandán

El abad Brandán, que era hombre de honda inteligencia y juicio muy prudente y ponderado, comenzó a pensar en cierto proyecto y, con el fervor del que tiene fe, no cesaba de rogar a Dios por él y por todo su linaje, por los muertos y los vivos —porque él de todos era amigo—. Y empezó a desear algo por lo que rezaba a Dios con frecuencia: que tuviera a bien mostrarle aquel paraíso donde Adán estuvo sentado el primero, aquel patrimonio nuestro del que fuimos desheredados; ya que si bien creía naturalmente que allí estaba la suprema gloria —tal como nos dice la Escritura—, sin embargo, quisiera ver dónde habría tenido derecho a sentarse si Adán no hubiera transgredido la ley; con lo cual no sólo se quedó fuera él, sino también nosotros.

Entonces se puso a rogar a Dios con insistencia para que el cielo le mostrara de forma tangible, porque antes de su muerte él quisiera saber qué morada corresponderá a los buenos, qué lugar habrán de ocupar los malos, qué premio o castigo recibirán todos.

También le pide que le dejara ver el infierno y qué clase de tormentos padecerán allí estos felones orgullosos, que aquí en este mundo se lanzan con todo el atrevimiento a guerrear contra Dios y la ley, y no tienen amor ni fe, siquiera entre ellos mismos.

(Benedeit, *El viaje de san Brandán*, ed. de M. J. Lemarchand, Siruela, Madrid, 1983, p. 4.)

BIBLIOGRAFÍA

- Auer, J. y Ratzinger, J.: *Los sacramentos en la Iglesia*, en *Curso de teología dogmática VII*, Herder, Barcelona, 1977.
- Ariès, P.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, Paris, 1975.
- Barnay, S.: *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Encuentro, Madrid, 1999.
- Boureau, A.: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Vorágine*, Cerf, Paris, 1984.
- Brooke, Ch.: *The Medieval Idea of Marriage*, OUP, Oxford, 1991.
- Brundage, J. A.: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, FCE, México, 2000.
- Geary, P.: *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton University Press, 1978.
- Le Goff, J.: *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1983.
- Mitre, E.: *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval. 1200-1348*, Encuentro, Madrid, 1988.

- Otis-Cour, L.: *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Patch, H. R.: *El otro mundo en la literatura medieval*, FCE, México, 1956.
- Rossiaud, J.: *La prostitución en el Medievo*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Sigal, P. A.: *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, A. Colin, Paris, 1974.
- Vázquez de Parga, L., Uría, J. y Lacarra, J. M.: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, CSIC, Madrid, 1948.
- Vachez, A.: *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987.
- Vogel, C.: *Le pêcheur et la pénitence au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1969.
- VV. AA.: *La piété populaire au Moyen Âge* (Actes du 99 Congrès National des Sociétés Savantes, Besançon, 1974), Paris, 1977.
- VV. AA.: *La mort au Moyen Âge* (Colloque de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public), Strasbourg, 1977.

IX

CRISTIANISMO Y VIDA INTELECTUAL
EN LA PLENITUD DEL MEDIEVO*Emilio Mitre Fernández*

Una idea muy extendida en los ámbitos del medievalismo hace del siglo XI la época en que la sociedad europea inició su recuperación en todos los terrenos. La curva ascendente en el campo de la cultura desembocaría en el XIII, de acuerdo con la expresión de J. Le Goff, en una suerte de «siglo de las luces» medieval; un período de orden y de organización en los terrenos artístico y cultural; una época en la que las universidades se arrogan casi en exclusiva el papel de la investigación y la enseñanza. Ese proceso se agostaría en el último tercio de la centuria.

Tres siglos son un dilatado arco cronológico y el Occidente europeo un mundo lo suficientemente extenso como para hablar en términos de uniformidad. Estas dos circunstancias exigen el establecimiento de los oportunos matices que nos llevan a pensar en un irregular desarrollo de la vida intelectual.

1. TRANSFORMACIONES GENERALES
EN LA VIDA INTELECTUAL

Ciertos brillantes vocablos pueden resultar útiles rótulos. Sin embargo, análisis en profundidad de las materias abordadas han revelado que no son siempre del todo afortunados. El término «Renacimiento» aplicado a diferentes momentos del Medievo —tal y como se ha advertido en páginas anteriores— ha sido uno de ellos.

1.1. ¿Un «Renacimiento del siglo XII»?

J. Paul ha hablado de una modificación de la geografía cultural europea a partir del siglo XI: el Papado va escapando a la dominación de los señores vecinos de Roma; Cluny y sus filiales adquieren una gran capacidad de irradiación; la escuela de Bec en Normandía se convertirá en una de las más célebres de la Europa occidental, etcétera.

En relación con la vida intelectual, la coetánea reforma gregoriana (considerada beneficiosa para la Iglesia por abordar los graves problemas morales e institucionales que la acosaban) adquirió unos caracteres ambivalentes. Por un lado, se dieron importantes brotes de antiintelectualismo en conspicuos reformadores como Pedro Damianián o Mangoldo de Lautenbach, para quienes el cristiano debía seguir las sagradas Escrituras y las doctrinas de los santos Padres y recelar de las obras de los filósofos paganos, cuyas enseñanzas —el primero al menos— consideraba obra del demonio. Cluny misma, que restauró la vida monástica y dio prestigiosos abades a lo largo de los siglos X y XI, no colaboró activamente al desarrollo de la vida intelectual.

Pero, de otro lado, todo un Gregorio VII animará a los obispos a poner en práctica las viejas instrucciones de tiempos carolingios que exigían a los obispos abrir escuela en sus diócesis para la formación intelectual de los clérigos. Aunque de forma irregular, estos deseos papales cuajarán en territorios que como el norte de Francia o Italia conocieron el desarrollo de instituciones escolares y la promoción de archivos y bibliotecas. Los *magistri* (canónigos a quienes incumbe la más alta responsabilidad) y los *scholastici* comienzan a asegurar una enseñanza que, aunque elemental, está marcada por la regularidad. En Italia, la abadía de Montecassino conoce bajo el abad Desiderio (1058-1086) un importante impulso al que no fueron ajenas las influencias bizantina y musulmana a través de los puertos de Amalfi y Salerno. A. Vauchez ha hablado de todo un «Renacimiento» en el siglo XI que la generalidad de los especialistas prefieren situar un poco más adelante.

En efecto, la expresión «Renacimiento» para definir el movimiento científico y literario del siglo XII resulta poco discutible para los estudiosos a diferencia de lo que sucede cuando se aplica el vocablo a la vida cultural de las épocas anteriores. Su empleo para tiempos medievales supone cuestionar un esquema clásico: el esbozado desde finales del siglo XV y consagrado en el XIX por autores

como Michelet o Burckhardt según el cual Edad Media-Renacimiento eran dos épocas contrapuestas culturalmente. Trabajos impulsados desde los años treinta del siglo XX por autores como Paré, Brunet y Tremblay, Gandillac y Jauneau, Benson y Constable, etc., han acabado por hacer de uso común un término que subraya la multiplicación de las actividades intelectuales en una Europa abierta a los cambios y en la que la vida del espíritu disfrutó de amplios márgenes de maniobra. Tantos que el siglo XII será el de la eclosión de grandes movimientos heréticos.

J. Paul considera que puede aplicarse sin reservas al siglo XII el vocablo «Renacimiento» por varias razones: la superior calidad de sus productos intelectuales sobre los de años atrás, el extraordinario manejo del latín por sus autores (lo que nos llevaría, a su vez, a hablar de un humanismo de la época) y la omnipresente preocupación por las cuestiones pedagógicas. En los inicios del siglo XII, dijo hace ya años M.-D. Chenu, está «el nudo de la inmensa curva que constituye la reconquista del capital de la civilización antigua».

1.2. *Textos, comentarios y traducciones*

Conocer la formación de los autores de la época tratada en este capítulo no resulta tarea fácil. Sabemos de los fondos de las bibliotecas gracias a la conservación de algunos catálogos. Cabe hacer también el inventario de las citas que recogen a lo largo de sus páginas, pero no siempre implica que hayan leído a los autores mencionados, que en muchas ocasiones se conocen de segunda mano, a través de los manuales escolares y de las obras de síntesis. Algo que nos retrotrae a la figura de san Isidoro y su cultura enciclopédica.

El siglo XII profundizó, sí, en autores ya conocidos con anterioridad. Los maestros de Chartres fueron apasionados de Platón: se ha hablado de un platonismo chartrense. Estudiando a Boecio —el siglo XII ha sido llamado por algunos *aetas boetiana* [época boeciana]— Occidente conoció el arte de razonar a través de sus obras lógicas. A la reconquista del pensamiento aristotélico colaboraron activamente los filósofos árabes y judíos, en quienes convergen las influencias de los neoplatónicos y del Estagirita.

Avicena (980-1037) transmitiría a los escolásticos una serie de nociones metafísicas: Dios como Causa primera o el Intelecto agente como fuerza creadora de los cuatro elementos del mundo y de las almas individuales. El cordobés Averroes (1126-1198) sería «el Comentarior» por excelencia de Aristóteles. Enemigo de todo radicalis-

mo, su *Incoherencia de la incoherencia* constituye una réplica al tratado de Algazel *La incoherencia de los filósofos*. En su intento de hacer compatibles filosofía y religión la lectura de Averroes acabaría creando un equívoco transmitido a Occidente cual fue el de la existencia de dos tipos de verdades: unas que responderían a la primera, accesibles sólo a una minoría; y otras, englobables en la segunda y adaptadas a la masa popular, que se mueve más por la imaginación que por la razón. Cordobés como Averroes, el hebreo Maimónides (1135-1204) ganó fama universal por su *Guía de descarriados* (o *perplejos*). Empeñado también en resolver el conflicto entre fe y razón, piensa que el choque entre ambas se debe a una mala interpretación de las Escrituras que, tomadas en un sentido literal, podía conducir a errores como el de una interpretación antropomórfica de la divinidad.

Estos autores judíos y musulmanes colaboraron activamente en hacer de eslabón cultural entre el mundo islámico y la cristiandad latina, especialmente en las zonas de contacto entre civilizaciones. Aunque Tierra Santa fue poco propicia a este tipo de contactos sí lo fueron las penínsulas Itálica e Ibérica. Algunas de sus ciudades adquirirían fama como «escuelas de traductores», expresión ya consagrada pero detrás de la cual rara vez se esconde un cuerpo de traductores organizado y coherente. Palermo fue importante centro de estas actividades a partir de 1130.

En España, Toledo acabará eclipsando a otros centros a partir del impulso dado por el arzobispo don Raimundo (1126-1151) y su archidiácono Domingo Gundisalvo, quien tradujo la *Física* y la *Metafísica* de Avicena. El abad de Cluny Pedro el Venerable haría un viaje a la ciudad para promover hacia 1141-1143 una traducción del *Corán*. A él debemos la descripción de alguno de los métodos de trabajo seguidos. Gerardo de Cremona, que actuaría en Toledo hasta 1187, tradujo distintos tratados aristotélicos y pseudoaristotélicos, aparte de diversos libros de filosofía, física y astronomía y buena parte del *Corpus* de Galeno. Hacia 1210 la *Metafísica* de Aristóteles fue parcialmente traducida del griego.

En los años siguientes, y también en Toledo, Miguel Escoto (muerto en 1235) tradujo algunas obras de Aristóteles como el *De anima* y el *De coelo et mundo*, así como algunos comentarios de Averroes a distintos textos del Estagirita. En 1240 Hermann el Alemán traducía el estudio de Averroes sobre la *Ética a Nicómaco* del Estagirita... A lo largo de la segunda mitad de la centuria la política de traducciones de distintas obras científicas y filosóficas recibirá el

patronazgo de Alfonso X el Sabio: *Libro de la Acafeha* del cordobés Azarquiel, *Libro de la ochava esfera*, *Cosmografía* de Ibn al Haytam, etcétera.

En definitiva, a través del dominico flamenco Guillermo de Moerbeke (muerto hacia 1286) dispondría Occidente —y santo Tomás en particular— de fieles traducciones de los textos griegos de Aristóteles que rindieron extraordinarios servicios a la historia del pensamiento europeo.

1.3. ¿Nacimiento del intelectual?

La figura del intelectual como personaje creador o movilizador de opinión adquirió carta de naturaleza desde la segunda mitad del siglo XIX. La carta abierta de É. Zola *J'accuse!*, publicada en 1898 en el periódico *L'Aurore* y en la que se denunciaban las irregularidades del consejo de guerra contra el capitán Dreyfus, pasa por ser todo un monumento en la defensa de valores universales como la justicia y la razón. El intelectual pasaba a ser el hombre comprometido.

Al concluir la Gran Guerra y producirse el nacimiento de importantes movimientos de masas, la figura y el papel del intelectual empezó a ser objeto de encendido debate. J. Benda denunció en 1927 (*La trahison des clercs*) la claudicación que los intelectuales habían hecho de su vocación original para someterse a los dictados de intereses puramente coyunturales. Por los mismos años, A. Gramsci popularizó la idea de «intelectual orgánico» para significar que toda clase social a lo largo de la historia ha generado su propia categoría de intelectuales encargados de justificar el orden existente. Los eclesiásticos constituirían la casta de «intelectuales orgánicos» propia del orden feudal que antecedió a las revoluciones burguesas. Filósofos como Gentile o Croce serían, a su vez, modelos de «intelectuales orgánicos» del sistema capitalista.

Refiriéndonos a la Edad Media, autores como J. Le Goff han defendido el uso del término «intelectual» para definir a aquellos personajes que, en su momento, eran llamados *litterati*, *magistri*, *virii scientifici*, *clerici*, etc. J. Verger los define más genéricamente como «gentes del saber». Se trata de un producto eminentemente urbano, surgido al calor de las grandes transformaciones sociales y económicas que se van produciendo en Europa después del año 1000. A su modo y manera son productores de ideas, «vendedores de palabras», que acaban siendo identificados con el poder universitario: Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Siger de Brabante o John Wyclif serían,

a juicio de Le Goff, cuatro buenos representantes. Difícilmente cabrían en esa lista, afirma, vulgarizadores al estilo de un coetáneo del Aquinate, que gozó en su momento de una extraordinaria popularidad: Vicente de Beauvais, autor de un *Speculum maius* dividido en cuatro partes dedicadas a los mundos de la naturaleza, la historia, la moral y la doctrina. Para Alain de Libera, el nacimiento del intelectual medieval se producirá al calor del impacto de los pensadores del islam sobre Occidente. Una herencia, reconoce, a menudo olvidada pero que nos permitiría llegar a Siger de Brabante, a Dante y a Eckhart; algo que nos situaría ya en una tardía Edad Media.

Con todo, es conveniente destacar que, salvo raras excepciones —aquellos que cayeron en la heterodoxia y no se retractaron de ello—, el espíritu crítico del intelectual/universitario/estudioso medieval tiene siempre sus límites: pretende ir más lejos de sus predecesores, pero siempre apoyándose en sus enseñanzas. Un espíritu que se resumiría en la frase de Bernardo de Chartres «Somos enanos subidos sobre hombros de gigantes». En definitiva, el intelectual europeo, que cobra carta de naturaleza desde el siglo XII, puede creer en el progreso y en la razón pero es incapaz de «emanciparse de la jerarquía de las disciplinas» y se mueve a partir de una «base social estrecha».

2. LOS GRANDES DEBATES

La más amplia libertad de investigación con la que procedieron los autores de la plenitud del Medioevo dio pie a encendidas controversias que marcaron toda una época. Según J. Paul, los grandes problemas de la vida intelectual del momento fueron: la reforma de la Iglesia, las cruzadas, la pobreza, la lógica, la querrela de los universales, la naturaleza, el amor, etc. Ciñámonos a algunos de ellos, ya que otros son objeto de tratamiento específico en distintas partes de este libro.

2.1. Dios y la evolución de la «doctrina sagrada»

Las posiciones más rígidas en el cristianismo habían considerado que las ciencias profanas no eran más que un instrumento ancilar al servicio de la «doctrina sagrada», la teología, que era la ciencia por excelencia. La aparición del intelectual supondrá un importante cambio de planteamientos cuyo precursor será Anselmo de Canterbury (1033-1109).

De ascendencia noritaliana (valle de Aosta), Anselmo se incorporaría en 1060 al monasterio normando de Bec regido por el conocido dialéctico Lanfranco, con quien marcharía unos años más tarde a Inglaterra. Le sucedería en 1089 en la sede primada de Canterbury y desde ella mantendría fuertes altercados con el rey Guillermo II a la hora de aplicar los principios de la reforma gregoriana.

Los trabajos teológicos de Anselmo de Canterbury suponen un intento de conciliación entre fe y razón: una vez que el cristiano se ha asentado en la primera, le es lícito hacer uso de la segunda para mejor comprender aquello que cree. Si el *Monologium* es un encadenamiento de argumentos múltiples, el *Proslogium* es una síntesis, según Wilson, del conocimiento revelado, del filosófico y del místico más allá de cualquier rigidez dogmática. Dios es lo que es por sí mismo, no por otro: es la misma vida por la que vive, la misma sabiduría por la que sabe y la misma bondad por la que es bueno tanto para los buenos como para los malos.

Partiendo del concepto de Dios como ser perfectísimo se llega al convencimiento de la existencia de Dios a través de lo que se ha llamado, con mayor o menor propiedad, el «argumento ontológico» anselmiano. Se pretende con él demostrar esa existencia de Dios sobre la base de un ser perfecto que sólo lo sería en grado sumo si existiera no sólo en la inteligencia sino también en la realidad. Gaunilon de Marmoutier se opondría a estos razonamientos en su *En defensa del insensato*, un texto que daría pie a una larga disputa con el primado de Inglaterra cuyas consecuencias se arrastrarían en generaciones sucesivas hasta impactar en la filosofía de Descartes, Leibniz y Hegel y, por oposición, en las de santo Tomás y Kant.

De no menor envergadura fue otra obra de san Anselmo: el *Cur Deus homo*, concluida en 1098 y en la que se pregunta sobre las razones por las que Dios creó al hombre y el lugar que ocupaba en el mundo. En el eje de todas sus preocupaciones estaban los temas de la creación, la encarnación, la redención, la vida moral, etc. La obra se escribió en forma de diálogo con su discípulo Bosón, quien toma la palabra tanto en nombre de los infieles que se burlan del cristianismo como de los fieles que buscan una mejor inteligencia de su fe. El *Cur Deus homo* fue adoptado en los primeros decenios del siglo XII en la escuela de Laón, pero algunos autores tan populares como Honorio Augustodunense, redactor hacia 1115 de un *Elucidarium*, acabaron distanciándose de él.

Las polémicas en el campo de la teología tuvieron, entre otras, una ventaja: Dios, aparte de ser glorificado, trataba también de ser

explicado. Los métodos teológicos experimentaban una notable renovación pese a las resistencias de ciertos autores como Bernardo de Claraval, quien, alejándose de las sutilezas de los filósofos, se declaraba exclusivamente discípulo de Cristo y de los apóstoles.

El siglo XII fue imponiendo, así, el uso de la crítica y de la razón a la hora de abordar las Escrituras y las divergencias existentes entre los escritos de los santos Padres. Siguiendo el criterio utilizado siglos atrás por san Isidoro se tendió a agrupar las citas por grandes capítulos doctrinales. En este camino de sistematización y racionalización destacarían Anselmo de Laón, Pedro Abelardo y sobre todo Pedro Lombardo (muerto en 1160), cuyas *Sentencias* constituyen toda una enciclopedia del saber teológico a través del estudio de las siguientes materias: Dios, las criaturas, el hombre, la salvación y las virtudes, y los sacramentos.

2.2. La naturaleza

«En el siglo XII ya no se trata de establecer la concordancia entre el hombre y el universo, sino de buscar las causas de los fenómenos. El descubrimiento de la naturaleza comportó el paso de la argumentación simbólica a la argumentación física» (J. Paul). Una propuesta de trabajo que topó con distintas limitaciones.

La búsqueda de esas causas, en efecto, podía resultar incompatible con las creencias religiosas, ya que la filosofía y la teología abordaban en principio de forma diferente el descubrimiento de la naturaleza. Sin embargo, el interés por ésta era tan general que pocos autores se atrevían a combatirlo de frente aunque el naturalismo del siglo XII sea más filosófico que experimental. Todo un san Bernardo, en su *De diligendo Deo*, evoca al principio las formas más naturales y elementales del amor. Más osado, Guillermo de Conches en su *Philosophia mundi* no hace ya ninguna concesión a lo sobrenatural, remitiéndose siempre a causas concretas. Uno de los grandes compendios sobre el tema será el de Honorio Augustodunense *Imago mundi*, dividido en tres partes: la descripción del mundo, las épocas y los acontecimientos de la historia. La obra que pretende ser exhaustiva se basa en el *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena.

En su visión de la naturaleza, el hombre del siglo XII era también un «enano sobre hombros de gigantes». En el fondo de cada ser aparecen «inscritas la figura del sacrificio de Jesús, la idea de la Iglesia, la imagen de las virtudes y los vicios. El mundo moral y el mundo sensible no forman más que uno» (E. Mâle). Los esquemas recibidos

se manifestarán asimismo en el siglo XIII si nos remitimos al compilador Vicente de Beauvais. En su *Speculum naturale* refleja las realidades de este mundo en el orden en que Dios las ha dispuesto, culminando en ese sexto día en que fue creado el hombre, verdadero centro del mundo edificado específicamente para él.

2.3. La querrela de los universales

Los dialécticos del siglo XII tuvieron en el problema de los universales, que enfrentó a realistas y nominalistas, un debate que daría amplio juego más allá de los límites de la centuria.

De hecho el realismo había sido la tendencia filosófica dominante en el alto Medievo: arrancaría con Boecio y se proyectaría en san Anselmo y Guillermo de Champeaux. Guiados por unas ideas eminentemente platónicas, los realistas —ultrarrealistas incluso— consideraban que los géneros y especies denominados *universales* —el hombre/la humanidad, la bondad, la justicia, la belleza— eran realidades o esencias que existían «en sí» anteriores a las cosas singulares, concretas e individuales. Los universales son sustancias comunes a muchos individuos. La humanidad, por ejemplo, es una sustancia común presente en todos y cada uno de los hombres individuales. El realismo ponía así el acento en los valores espirituales, dando una marcada primacía a la fe y a la Revelación. Como sustancia más universal, Dios es la sustancia más real. En consecuencia, la única imagen real del mundo es la que se ajusta a una *concepción ideal* y universal del mismo que tiene su fundamento en Dios.

Los nominalistas partieron, por el contrario, de que el «mundo ideal» no es más que un producto mental; la única realidad es la del mundo sensible, la de lo singular. Los universales no son más que *nomina, flatus vocis* (pronunciaciones vocales), según la expresión de Roscelino de Compiègne (muerto hacia 1123). Para llegar a la verdad debemos partir de lo individual, ya que lo universal sólo existe después de haber visto las cosas individuales y haber encontrado sus semejanzas. El criterio de verdad se encuentra primordialmente en la razón humana, que se ocupa de descubrir la realidad de esas cosas individuales.

Aunque Roscelino lo negara, fue acusado en el concilio de Soissons (1092) de dar argumentos con su teoría nominalista para pensar que la Trinidad estaba compuesta por tres dioses, dado que las tres Personas no podían tener real naturaleza divina en común.

En el debate de los universales terciaría la figura intelectual más singular del siglo XII: Pedro Abelardo.

2.4. Pedro Abelardo, el hombre de la controversia

La *Historia calamitatum* y la correspondencia con su amante Eloísa constituyen dos de las fuentes clave para reconstruir la peripecia humana e intelectual de quien su rival Bernardo de Claraval dijo era «un sabio maestro y novel teólogo muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica».

Nacido en 1079 en el seno de una familia de la pequeña nobleza bretona, Pedro Abelardo será protagonista de sonados enfrentamientos. A Guillermo de Champeaux le convenció para que suavizara alguna de sus más rígidas posiciones. A Roscelino de Compiègne le advirtió que los universales no son meras *voces* sino *sermones*, es decir, palabras que tienen un significado propio. Del teólogo Anselmo de Laón llegó a proclamar despectivamente que debía su reputación «más a su avanzada edad que a sus conocimientos». El enfrentamiento más dramático lo mantendría con el canónigo Fulberto, tío de Eloísa, que será responsable de su humillante mutilación en castigo por la seducción de la joven. Con Bernardo de Claraval, celoso defensor de la ortodoxia, mantuvo Pedro Abelardo agrias diferencias. El impulsor del Císter le acusaría en carta al papa Inocencio II de «dar nuevo impulso a errores hace tiempo condenados y olvidados y atreverse a inventar otros nuevos».

Pocos personajes representan mejor que Abelardo lo que fueron las transformaciones e inquietudes de los medios académicos.

Como teólogo, su *De unitate et trinitate divina* muestra una gran erudición bíblica y trata de demostrar por los procedimientos de la dialéctica el dogma trinitario. Lo compone, dice, «a petición de mis alumnos, que me pedían razones humanas y filosóficas que se entendieran mejor que se expresaran». Fue objeto de anatema en un concilio celebrado en Soissons en 1121 y quemado en la hoguera.

Como dialéctico, su *Sic et Non* constituirá una pieza básica para la formación del método escolástico. Aunque las palabras estén creadas para significar, se fundan sin embargo en la realidad; la tarea de la lógica está en adecuar el lenguaje a la realidad por él manifestada.

La *Ética (Conócete a ti mismo)* consta de dos partes: la dedicada a los vicios del alma, y la dedicada a los remedios y la reconcilia-

ción con Dios. Está escrita con el estilo didáctico de un maestro que explica los elementos de cada definición para proceder a una «demostración racional como argumento fuerte y resistente». El libro constituiría una de las partes del pensamiento abelardiano que más se prestaba a los ataques de sus rivales, ya que identifica el pecado como consentimiento que recae sobre la voluntad y el deseo. Un acto no es bueno o malo por sí mismo sino en virtud de la intención con la que éste se realiza. De ahí a negar que existiera un orden moral objetivo sólo cabía dar un paso.

En su retiro en Cluny bajo la protección del abad Pedro el Venerable, Abelardo redactó su última e inacabada obra, integrable también en el campo del pensamiento ético: *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. El primero es con casi absoluta seguridad un pagano, pero no un pagano en el sentido clásico de la expresión. Jolivet jugó con la hipótesis de un musulmán que R. Thomas cree emancipado del islam merced a un uso libre de la reflexión filosófica. En el texto se discute sobre los fundamentos racionales de la fe en la secuencia de dos diálogos. Primero entre el judío y el filósofo y, luego, entre éste y el cristiano. Dado que el bien supremo no puede alcanzarse en esta vida, los interlocutores han de moverse no tanto dentro del campo natural-racional como en el de la teología revelada. Si bien se desea integrar en el cristianismo a los que están al margen de él, ello se hace a través de un irénico reconocimiento de las verdades que los otros poseen.

Los últimos años de su vida fueron otro amargo trago para Pedro Abelardo. El concilio reunido en Sens en 1140 y promovido por san Bernardo procedió a condenar diecinueve errores del maestro. Unos meses después (en 1142) moría a la espera de la sentencia papal.

3. LAS ESCUELAS, ENTRE EL MUNDO MONÁSTICO Y EL URBANO

Aunque sólo fuera por la educación de los monjes jóvenes, las escuelas monásticas siguieron desempeñando un importante papel en la Europa de las grandes transformaciones. No obstante, habrán de competir con aquellos centros docentes pioneros en la actividad intelectual que se desarrollaron en las ciudades. Unos centros a los que algunos ilustres monjes veían como focos de descarrío moral, auténticas nuevas Babilonias.

3.1. *Los monjes y el movimiento cultural cisterciense*

Grandes figuras de la vida cultural procedían, efectivamente, del ámbito monástico: Bec dio las muy importantes de Lanfranco y san Anselmo. Cluny, aunque volcada especialmente en los oficios religiosos, dispuso de la mayor biblioteca de Europa y dio autores de la talla de Pedro el Venerable, el último de sus grandes abades.

Otro monje, el camaldulense Graciano, sería el gran sistematizador del derecho canónico a mediados del siglo XII con su *Concordia discordantium canonum*. Conocido popularmente como *Decreto de Graciano*, se siguió en él una pauta muy del gusto de la época, cual era la de superar las contradicciones existentes entre los distintos textos disponibles. En este caso, los referidos a la normativa canónica. Graciano será el gran impulsor de un derecho eclesiástico del que serán paladines algunos papas defensores de la primacía universal del pontificado: Alejandro III, Inocencio III, Inocencio IV.. y Bonifacio VIII ya en la transición al siglo XIV.

El gran impulsor del Císter, Bernardo de Claraval, aparte de movilizador de multitudes y representante de intereses sociales eminentemente coservadores, fue consejero de algunos papas. Conocido es su *De consideratione*, dirigido a su antiguo discípulo el pontífice Eugenio III, en donde se recogen interesantes admoniciones para el buen gobierno de la Iglesia. A juicio de alguno de sus estudiosos san Bernardo fue «un hombre excepcional dotado de gran inteligencia, hombre de Dios enriquecido por gracias insignes que puso todos sus dones al servicio de una reflexión entregada al sujeto de la fe» (J. Leclercq).

Aunque no sea considerado un filósofo (y por algunos ni siquiera un teólogo), san Bernardo fue, sí, un formidable escritor sin quien sería difícil comprender la religiosidad de la primera mitad del XII. Sus filósofos son los apóstoles, y su filosofía, «conocer a Jesús y a Jesús crucificado». Toda su doctrina se organizará en torno a tres ideas fundamentales: el hombre pecador, en el que la imagen de Dios ha sido alterada pero no destruida; Cristo salvador, erigido en remedio de los problemas del hombre y en quien Dios se ha reconciliado con la criatura pecadora; y la Iglesia, el lugar santo en el que se ha de cumplir ese enlace espiritual entre Cristo salvador y la humanidad pecadora. San Bernardo es el apóstol de un retorno a la simplicidad de los ideales evangélicos. En el terreno de las artes, ese espíritu se manifestará en la sencillez de sus edificaciones, en contraposición a la ostentosa monumentalidad de la gran abadía de Cluny.

El movimiento cisterciense en principio buscaba su refugio en los «valles umbríos» para alcanzar una ciencia identificada con la perfección cristiana. No fue, sin embargo, opuesto totalmente al conocimiento de los autores profanos. Así, Guillermo de Saint-Thierry piensa sin duda en Ovidio en su *Naturaleza y dignidad del amor*; y Aelred de Rievaulx se inspirará en Cicerón en su tratado *De la amistad espiritual*. Los ambientes cistercienses, además, darán autores como Isaac de la Estrella y Alcher de Claraval, redactores de pequeños tratados en torno a las facultades del alma, y, sobre todo, las figuras de algunos renovadores del pensamiento histórico: Otón de Freising y Joaquín de Fiore.

3.2. *Las escuelas urbanas: San Víctor*

Viejas escuelas de núcleos urbanos o semiurbanos como Lieja, Laón o Reims habían tenido un nada despreciable papel en el alto Medioevo e incluso en el siglo XI conservaban un cierto prestigio. Sin embargo, desde el siglo XII perderán mucho de su prestigio. Otras vendrán a sustituirlas.

La de San Víctor fue fundada por Guillermo de Champeaux en la abadía agustina del mismo nombre en París. Entre sus maestros está Hugo de San Víctor, autor de un *De sacramentis* y un *Didascalicon* en el que se abre a las técnicas científicas y artesanales con una finalidad: *reparandam naturam*, fortalecer y mejorar lo dado por la naturaleza. A su juicio, todas las disciplinas tenían que ser solidarias, ya que el abandono de alguna de las ciencias imposibilitaba el acceso a la verdadera sabiduría. Hoy día Hugo se nos antoja como un verdadero precursor de la tecnología que trabajó por fortalecer la incorporación a la ciencia del concepto de *ars* pero también como una especie de «nuevo san Agustín» que pretende integrar todo el saber profano en una gran síntesis doctrinal.

Equiparable, por el contrario, a san Jerónimo sería Andrés de San Víctor, «el más importante representante de la exégesis científica del siglo XII» según J. Chatillon.

Discípulo y sucesor de Hugo será Ricardo de San Víctor (muerto en 1173), autor de una introducción a la sagrada Escritura titulada *Liber exceptionum* y, sobre todo, de un importante tratado: *De Trinitate*. En su intento no sólo de creer sino de comprender aquello que se cree, es deudor de autores como san Agustín, Escoto Eriúgena, san Anselmo y sin duda también de otro «victorino» de nombre Archardo, autor de un tratado del mismo nombre. Para Ricardo,

Dios es el sumo bien y la bondad suprema, por lo que posee el supremo amor y la más alta caridad. Para que ambos se desenvuelvan en plenitud, se requiere la existencia no de una, sino de tres personas. Un razonamiento que no obtendría la universal aquiescencia de los teólogos y que sería rechazado por santo Tomás.

La otra cara de la vida intelectual entre los «victorinos» se manifestaría en la figura de Gualterio de San Víctor virulento detractor de Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée y Pedro de Poitiers en su ácido planfleto *Contra IV labirinthos Franciae*. Algo que demuestra que «en ese siglo XII tan acogedor de la cultura y tan confiado en la razón, la crítica negativa de Gualterio es la de un reaccionario timorato» (E. Jauneau).

3.3. Las escuelas urbanas: Chartres

Resulta difícil hablar con propiedad de una auténtica escuela de Chartres, ya que en esta ciudad la autoridad intelectual de una serie de personajes se ejerció a través de lealtades filosóficas realmente difusas. Para encontrar elementos comunes se ha hablado —ya lo hemos anticipado— de un platonismo chartrense y también de humanismo chartrense no tanto por la utilización de los autores antiguos cuanto porque la escuela de Chartres coloca al hombre en el corazón de la ciencia, de la filosofía y de la teología (Le Goff). El hombre ya no es un mero accidente de la creación sino algo previsto en los planes del Creador. Aunque en un tono que puede antojarse un poco humorístico, Chartres desarrolla la idea del hombre como microcosmos en cuyo cuerpo se encuentran reproducidos los cuatro elementos.

Gilberto de la Porrée, canciller entre 1126 y 1140 y obispo de Poitiers desde 1142, tuvo también sus diferencias con san Bernardo a propósito de algunas opiniones trinitarias. Destacó por algunos comentarios a los Salmos y a las epístolas de san Pablo que dan de él la dimensión no sólo de un teólogo sino de un metafísico. Según Juan de Salisbury, «estimaba que todas las disciplinas estaban unidas entre sí, y a todas las ponía al servicio de la teología».

De algunos autores como Bernardo de Chartres no contamos siquiera con sus obras, aunque, también según Juan de Salisbury, fue en su momento «el más perfecto platónico».

Hermano de Bernardo, y canciller entre los años 1142 y 1150, fue Thierry de Chartres, autor de un *Heptateucon* (compilación de textos para el estudio de las artes liberales), de un tratado, *De la*

obra de los seis días, y de un comentario al *De Trinitate* de Boecio. Con Thierry la escuela de Chartres desarrollará toda una cosmología basada en la cuádruple división de las causas del universo: la causa eficiente, que exige la existencia de un arquitecto ordenador; la causa formal, que implica la creación del universo mediante la ejecución de un plan inteligible; una causa final que es la bondad divina; y una causa material que son los cuatro elementos tierra, aire, agua y fuego. Aquí Thierry hace concordar al Génesis con Platón. Con anterioridad a la creación todo era lo que los filósofos (Platón a la cabeza) denominaban *hyle* o *chaos*.

Entre 1120 y 1154 desarrolló su carrera Guillermo de Conches, lector de Platón, Boecio y Prisciano y autor de dos tratados: uno de juventud —*Filosofía*— y otro de madurez: *Dragmaticon*. Aunque evitara entrar en contradicción con los textos de las Escrituras, no dudaría en acusar a ciertos prelados de propulsores de la ignorancia. Interesado por las realidades visibles, Guillermo piensa que Dios ha creado la naturaleza respetando las leyes que él mismo le dio. El milagro actúa, así, en el interior de un orden natural, por lo que más importante que decir que Dios haya podido hacer una cosa lo es explicarla racionalmente para mostrar su fin y utilidad.

Figura singular en el panorama intelectual de la Europa del siglo XII será Juan de Salisbury (1115-1180). Discípulo de Guillermo de Conches, se implicará en las turbulencias de la iglesia inglesa de la época tomando partido por Tomás Becket en su disputa con la corona, aunque ello no le supusiera un enfrentamiento directo con el irascible Enrique II. Formado en Francia durante doce años (1136-1147), Juan residió primero en París y más tarde en Chartres, donde estudió artes. Terminaría sus días como obispo de esta última ciudad, de cuya sede se hizo cargo en 1175 como sucesor del obispo Guillermo, promovido al arzobispado de Sens.

Buen conocedor de Virgilio, Séneca, Ovidio o Terencio, Juan de Salisbury será un fino estilista. La fe, los sentidos y la razón son para él las fuentes de la verdad. En el tema de los universales mantuvo una postura prudente denunciando los defectos de los dos bandos. Su *Metalogicon* es una defensa del estudio profundo de las artes liberales frente al espíritu superficial de los llamados «cornificianos». Su *Policraticus*, todo un prodigio de erudición, le convierte en una figura clave en la historia del pensamiento político medieval aunque en su redacción le muevan más los imperativos éticos que las razones de índole política. En ese contexto habría que explicar la matizada defensa que en la obra se hace del tiranicidio.

Como chartrense, por último, se acostumbra también a situar al poeta Bernardo Silvestre, autor de una *Cosmographia* concluida hacia 1148. Supone una variación poética de los temas platónicos y pitagóricos en boga en la escuela de Chartres: Dios es unidad, mientras que la materia es diversidad. El mundo sensible es la imagen de Dios en la que el hombre —a vueltas con la idea de microcosmos tan cara a distintos autores— es su obra maestra.

4. CRISTIANISMO E HISTORIA

Eusebio de Cesarea desde el siglo IV con su *Historia eclesiástica* y san Agustín desde el V con su *De civitate Dei* contribuyeron decisivamente a fijar lo que el cristianismo medieval consideraría líneas maestras del discorrir de la historia. Ésta se concebía como una aventura de salvación en la que el enfrentamiento entre dos comunidades místicas —ciudad de Dios, ciudad de los hombres— resultaba una suerte de constante. La Iglesia había de actuar en ese proceso como guía y, en cierta medida, como institucionizadora de la ciudad de Dios a la espera de una consumación de los tiempos, cuyo momento ninguna mente humana tenía capacidad de prever. Sólo en la potestad de Dios se encontraba.

Una fuerte carga providencialista impregnaría la narrativa histórica a lo largo de los siglos. Avanzado el siglo XII, el monje anglo-normando Orderico Vital redactaría en trece libros una *Historia eclesiástica* en la que se combinaba el bagaje de amplios conocimientos de obras anteriores con sus recuerdos personales. Hugo de San Víctor, a su vez, redactaría a modo de manual para estudiantes de arte y teología una *Crónica universal* en la que se partía también de concepciones tradicionales. Los claustros siguieron siendo en la plenitud del Medioevo importantes proveedores de cronistas e historiadores. Sin embargo, los cambios propios de la vida política y social impactarían también en la cultura histórica de estos siglos.

4.1. Cronistas, teólogos y visionarios de cara a la historia

El obispo Otón de Freising, hijo del margrave de Austria y formado durante su juventud en el Cister, pasa por ser una de las figuras más singulares del pensamiento histórico medieval. En una línea eminentemente agustiniana redactó una historia universal bajo el título de *Chronica sive historia de duabus civitatibus*. A su entender, la histo-

ria discurría entre un origen —la creación— y una meta cual era el juicio final. El momento eje era la venida de Cristo. El despliegue del reino de Dios era lo que le daba sentido.

Al igual que el Hiponense, Otón de Freising piensa que más que los pueblos o los imperios, los protagonistas de la historia son esas dos comunidades o *civitates* (imitadores de Dios e imitadores del diablo) que se encuentran presentes en cualquiera de las formas en las que la sociedad humana se organiza. El triunfo de la Iglesia desde los tiempos de Teodosio y su progresiva implicación con el Imperio había dado lugar al nacimiento de un nuevo organismo: la *civitas permixta*. Organismo que en los últimos tiempos (guerra de las investiduras, esbozo de un enfrentamiento de lo que serán las facciones de güelfos y gibelinos, etc.) vivía en medio de tremendas zozobras.

Otón de Freising, al igual que muchos coetáneos que se movieron con registros intelectuales parecidos, no parecía tener motivos para sentirse optimista. Sin embargo (como ya se ha advertido con anterioridad), el ascenso al trono de su sobrino Federico Barbarroja en 1152 impulsó un cambio en su ánimo materializado en la redacción de una *Gesta Friderici imperatoris* que sólo cubrió los primeros años de reinado, ya que Otón murió en 1158. Era una llamada a la esperanza: un soberano justo y enérgico podía superar las dificultades del momento. El obispo de Freising ponía así su saber histórico al servicio de la causa de un Imperio que empezaba a definirse como sacro.

De la misma generación que Otón, pero mucho más longeva (muere en 1179), fue la abadesa Hildegarda de Bingen, cuya curiosidad intelectual cubrió los más variados campos: la teología, el arte, la música, la medicina... Su correspondencia tiene un enorme interés para conocer cuáles eran las preocupaciones espirituales de una figura de excepción en su siglo: reforma de la vida monástica, inquietud por la herejía, divisiones en la propia cúpula de la Iglesia... En pleno cisma de la Iglesia (Alejandro III frente a sucesivos antipapas patrocinados por el emperador Federico Barbarroja), Hildegarda tendrá el coraje moral de reprochar su conducta al soberano alemán. Serán sin embargo sus visiones (se la llamará *prophetissa teutónica* y *sibila del Rin*) las que le den una fama universal. Algunas de ellas muestran la unidad entre el destino político y el religioso. Su biógrafo, Teodorico de Echternach, dirá a este respecto que «tan pronto como pudo expresarse en un lenguaje, ya fuera con palabras o con signos, hizo saber a los que estaban en su entorno que veía formas y

visiones secretas situadas más allá de la percepción común de los demás y, por tanto, vistas de un modo totalmente insólito».

La producción profética de la abadesa se condensa especialmente en el *Scivias* (literalmente: «Conoce los caminos»), que es todo un prodigio de erudición escrituraria. No es propiamente un libro de historia, aunque es susceptible de contemplarse en una clave cercana: la de esa futura consumación escatológica que tanto preocupaba a la sociedad medieval. La obra está dividida en tres partes referidas a creación, encarnación-redención e historia de la salvación. Dios dirige la historia y a los hombres les cabe en suerte colaborar en esa misión. *Scivias* se cierra con una sucesión de pavorosas imágenes: la venida del impío corresponderá a las «cinco cruentas edades de los reinos del mundo». Se verán acompañadas de los correspondientes engaños del Anticristo y sus símbolos serán el perro de fuego, el león cobrizo, el caballo pálido, el cerdo negro y el lobo gris. Al final, tras la sentencia del juicio vendrán los cánticos de júbilo y celebración y el triunfo de la verdad.

Fama bien ganada de visionario la tendría también el abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), formado en los medios cistercienses y fundador él mismo de una nueva orden monástica (los florentinos) de lento crecimiento y diluida a fines del Medievo. De todas las obras de las que fue autor —de algunas hay dudas al respecto— dos destacan en especial cara a la renovación del pensamiento histórico: *Liber concordie novi ac veteris Testamenti* y *Expositio in Apocalypsim*.

Con él, el pensamiento histórico medieval experimenta una auténtica revolución. En efecto, esa renovación que san Agustín esperaba en el más allá Joaquín (y sobre todo sus seguidores) la transformaba en una esperanza de establecimiento del reino del Espíritu en la tierra y a un plazo más o menos fijo. San Agustín y los que siguieron estrictamente su pensamiento habían pensado en la existencia de tres momentos en la historia de la humanidad: un antes de la ley, un período que se había vivido conforme a la ley, y otro abierto con Cristo que era el estado de la gracia. Joaquín de Fiore matiza el esquema y usa como representantes de cada una de las etapas de la historia a las diferentes Personas de la Trinidad. La primera edad (o *status*) había sido la del Padre, significada por la ley, el conocimiento y el miedo. Había correspondido a los patriarcas, profetas y cónyuges en general. La segunda edad, la de la sabiduría y la fe, era la del Hijo y se habría abierto con la encarnación del Verbo. Esta edad había obrado a través de los apóstoles y los hombres apostólicos. En ella

seguía viviendo la humanidad y el protagonismo correspondía a los clérigos. La tercera edad correspondería al Espíritu («El Padre y el Hijo han trabajado hasta ese día y ahora trabajo yo»), había sido anunciada por san Benito y su protagonismo correspondería a las órdenes religiosas.

Joaquín fue amigo de papas y reyes y murió con fama de santo. Dante Alighieri le recordará en el *Paraiso* destacando sus dotes proféticas. Sin embargo, pocos años después de su desaparición sus opiniones empezaron a ser cuestionadas. En el IV concilio de Letrán (1215) se reprobaron ciertas interpretaciones que había dado en torno a la doctrina de Pedro Lombardo sobre el misterio trinitario. Más grave sería la situación creada a partir de 1254 cuando Gerardo de Borgo San Donnino, maestro de la universidad de París, desarrolló las tesis profético-historiológicas joaquinitas en su *Introducción al evangelio eterno*. Se abogaba en él por una Iglesia completamente renovada que hiciera triunfar el reino del Espíritu y al frente de la cual hubiera una suerte de papa angélico. El profeta de esa nueva era había sido san Francisco y el momento de su inicio se cifraba —siguiendo los propios cálculos de Joaquín— en 1260. Aun arrestado Gerardo, la tradición joaquinita no murió con él. Por el contrario, los sectores más radicalizados de las órdenes mendicantes se consideraron depositarios del legado del visionario y darían pie a movimientos disidentes que, aunque tuvieran cierta incidencia social, estarían condenados al fracaso. Con el discurrir del tiempo, la proyección intelectual de Joaquín de Fiore dejará huellas nada desdénables. Henri de Lubac, quien ha escrito una excelente obra sobre el abad calabrés, ha destacado su influencia en el pensamiento de Hegel. Por una aparente paradoja, habría influido también, aunque de modo indirecto, en los padres del materialismo histórico.

4.2. Los compiladores

Los cambios experimentados por la Europa del pleno Medievo en los distintos campos —intelectual, económico, político— dieron un fuerte impulso a determinadas modalidades y esquemas históricos.

Los siglos XII y XIII conocieron, así, la difusión de algunos manuales escolares de historia general que toda biblioteca que se precia debía tener entre sus fondos (B. Guenée). Era la *Historia scholastica* de Pedro Comestor (muerto en 1180), donde se recogía el mínimo indispensable para quien deseara estudiar historia bíblica. Era el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, en el que se reco-

gía una antología de extractos que cubrían la historia del mundo hasta mediados del siglo XIII. Y era el *Cronicon Pontificum et Imperatorum*, de Martín de Troppau (muerto en 1279), obra de enorme éxito en distintos países. Lo cosechó especialmente en Alemania, ya que al estructurar el discurrir de la historia sobre la sucesión de los cuatro imperios —un esquema muy tradicional— los alemanes entendieron que el Sacro Imperio era una prolongación del último: el romano.

Aunque bajo otras pautas, en la segunda mitad del siglo XIII Alfonso X de Castilla promovería la compilación de una monumental *General Estoria* con la idea de superar las tradicionales «biblias históricas». La empresa quedaría inacabada, ya que la narración se interrumpiría en los tiempos de los antepasados de María. No gozaría, además, de tanta estima como otras obras debidas a la iniciativa del monarca castellano.

De forma similar a lo acaecido en otras disciplinas, la compilación se presentaba como la forma más perfecta de escribir historia. No todos los productos de este género, sin embargo, se consideraban dignos de estima. Todo buen compilador tenía que evaluar bien las autoridades que manejaba, sopesar las distintas versiones que pudieran darse de los hechos y redactar, en definitiva, la obra de una forma coherente. La buena compilación, ha dicho G. Martín, era todo una obra de marquetería.

El género «historia eclesiástica» pudo beneficiarse del método compilatorio, pero también lo hicieron otras formas de abordar el pasado que, sin despegarse totalmente de los viejos esquemas, perseguían algo más que la alabanza a Dios. Nos referimos a esas series históricas al servicio de los nuevos poderes, muchas veces elaboradas en esos talleres tradicionales que eran los claustros. En la historia, las llamadas «monarquías feudales» —Francia, Inglaterra, los Estados ibéricos, el reino normando de Sicilia— van a encontrar una de sus herramientas justificadoras.

En las afueras de París la abadía de Saint-Denis creará un «verdadero laboratorio histórico» (Molinier) que fue dando un sentido al pasado histórico francés, en la misma forma en que lo daban los sepulcros reales allí depositados. Desde el abad Suger (autor a mediados del siglo XII de una *Vida de Luis VI*) en adelante, los monjes de Saint-Denis se irán sucediendo en una tarea que proveerá a la dinastía Capeto de toda una «Biblia política». Aunque menos impresionante, tampoco es desdeñable la labor emprendida al otro lado del Canal de la Mancha por los monjes de la abadía de Saint Albans.

El primer cronista conocido es de principios del siglo XIII: Roger de Wendover, que sumó a las informaciones de distintas autoridades del período anterior las resultantes de sus propias observaciones. A su muerte en 1236 la labor sería proseguida por otro monje, Mateo París, autor de una conocida *Cronica Majora*.

En los reinos hispánicos de la plenitud medieval la cultura histórica estrictamente monástica competirá con la impulsada por destacados miembros del clero secular e incluso por algún prominente laico.

En los territorios de la corona catalano-aragonesa los monjes del monasterio de Ripoll (cenobio que había adquirido un extraordinario prestigio en los inicios del siglo XI bajo el gobierno del abad Oliva) emprendieron la redacción de una muy interesante *Gesta veterum Comitum Barcinonensium et Regum Aragonensium*. La labor se llevó a cabo en varias etapas: una primera composición se acometió entre 1162 y 1276 y la definitiva lo fue entre 1305 y 1314. En la segunda mitad del siglo XIII se data la crónica de Jaime I (*Llibre dels feyts del rei En Jacme*), en cuya redacción posiblemente participó el propio monarca. Abrirá el ciclo de cuatro grandes crónicas redactadas en los Estados orientales ibéricos a las que con un tono casi mesiánico se ha definido como los «cuatro Evangelios de la cultura en lengua catalana».

En el ámbito castellano-leonés nos encontramos con la anónima *Crónica latina de los reyes de Castilla*, el *Chronicon mundi* del obispo don Lucas de Tuy, o el *De rebus Hispanie* que redactó el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (también conocido como *Historia gótica*) con la intención de «poner en pie la historia de España». Con todo, el ejemplo más llamativo lo facilita la *Primera Crónica General de España*, promovida por Alfonso X el Sabio (posiblemente parte de un magno proyecto), que, a diferencia de las obras anteriores, fue redactada en lengua romance, en el «vulgar e plano lenguaje».

Estamos, por supuesto, ante obras que se sienten deudoras de viejos esquemas, de tradicionales sistemas de valores y de la producción de autores a los que se manifiesta un particular respeto. A ellos se rinde un especial homenaje de reconocimiento en los prólogos de algunas destacadas compilaciones cuyo valor es muy superior al de la mera formalidad, según ha destacado B. Guenée. Así, Alfonso X recordará lo que su *Crónica* debe a diversos autores: desde el lejano Claudio Tolomeo a los muy próximos Lucas de Tuy y Jiménez de Rada. La periodización se ajusta también a los más añejos esquemas:

san Agustín, la sucesión de los cuatro imperios o, en el caso especial alfonsí, el antes y el después de la irrupción musulmana (la «pérdida de España»). La conservación por escrito de los hechos del pasado, se dice, sirve para compensar la flaqueza de la mente humana y fijar unas pautas morales. Alfonso X, sin embargo, al ir «residenciando» la historia —los *fechos de Espanna*— en la tierra (F. Márquez Villanueva), marcaba ya algunas distancias con los despliegues más rígidamente providencialistas y míticos.

La historia, como cualquier otra disciplina, seguía siendo en la plenitud del Medievo *ancilla theologiae*, pero iniciaba el despegue para ser también *ancilla scientiae politicae*. Que sean los monarcas quienes promuevan una suerte de «historias nacionales» deja bien a las claras cómo el poder político pretende convertirse en auténtico guardián de una memoria histórica que legitima una posición política.

5. EL *STUDIUM*, ¿UN TERCER PODER? LA GÉNESIS DE LA UNIVERSIDAD EUROPEA

En 1281 el canónigo de Colonia Alejandro de Roes hablaba de la existencia de tres fuerzas que soportaban la sociedad. Se materializaban en otras tantas instituciones: el *regnum* era el poder político, ostentado por los alemanes a través del Sacro Imperio; el *sacerdotium* era el poder espiritual, en cuya cúpula estaban los papas, que, preferentemente, eran italianos; el *studium*, por último, era el poder intelectual, que tenía su máxima expresión en la reputada universidad de la capital del reino de Francia.

5.1. Una tipología de universidades

Hablar de «estudio» en la Edad Media es hacerlo de un fenómeno —recordemos lo dicho a propósito de los intelectuales— producto de ese protagonismo que las ciudades van adquiriendo en la sociedad europea. Al igual que sucedía en los distintos oficios, las «gentes del saber» procedieron a agruparse para defender sus intereses en las correspondientes corporaciones o *universitates* a las que comúnmente se les designaba con el nombre de *estudios*. Alfonso X el Sabio diría en *Las Partidas* que «estudio» es «ayuntamiento de maestros et de escolares, que es fecho en algunt lugar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes».

Verificar el proceso a través del cual nacen las universidades medievales resulta una tarea ardua. Aunque algunas sean conocidas desde su misma fundación, otras sólo las percibimos cuando ya están perfectamente asentadas.

J. Verger, uno de los grandes estudiosos del fenómeno, reconoce que ciertas escuelas de los siglos XI y XII derivarían en corporaciones universitarias: serían las universidades «espontáneas». Diferirían de las «creadas», que eran producto de la voluntad de un príncipe o de una autoridad eclesiástica.

Es obvio que la existencia de una fuerte tradición cultural en determinadas ciudades contribuyó poderosamente al desarrollo de algunos de estos centros. En Italia, por ejemplo, los colegios de juristas —Pavía, Pisa, Rávena— tenían una bien ganada fama desde fecha remota. En 1106 Bolonia se independizó de Rávena y se convirtió en importante centro de estudios jurídicos. Muy tempranamente Bepo (hacia 1075) y sobre todo Irnerio (hacia 1130) fueron los primeros *doctores legum* que propusieron un comentario en conjunto del *Corpus juris civilis*. En 1158 el emperador Federico Barbarroja requirió la presencia de juristas boloñeses para que definieran los atributos del poder imperial y el alcance de las regalías en la dieta de Roncaglia. La enseñanza estaba en manos de un colegio de doctores que otorgaba la *licentia docendi* con valor universal. Entre 1180 y 1220 la universidad se organiza también como corporación de alumnos divididos en citramontanos (italianos) y ultramontanos (de otros países). En 1219 el papa Honorio III otorgó al arcediano de Bolonia el monopolio para la colación de grados, pero ratificaba los derechos de los alumnos. Hacia 1230 la universidad de Bolonia se podía considerar ya perfectamente asentada gracias a los privilegios de diverso origen: imperiales, papales o comunales.

París pasa por tener la universidad modélica del Medievo. El valor de la ciudad como centro del pensamiento a lo largo del siglo XII llevó a algún autor a hablar de una *translatio studii usque Parisium* que suponía un desplazamiento de la posesión del saber de unos pueblos a otros hasta cumplir su destino en Francia. Distintos privilegios papales (Celestino III en 1194) o reales (Felipe Augusto en 1200) tomarían cuerpo en la bula de 1231 *Parens scientiarum*, auténtica carta magna de la universidad parisina integrada por cuatro Facultades: Artes, Decretos, Medicina y Teología, que, de hecho, formaban otras tantas corporaciones. La de Artes —Facultad menor, podríamos decir— era la más nutrida, y agrupaba a sus alumnos en cuatro «naciones» según su procedencia: francesa, normanda, picar-

da e inglesa. Cada Facultad tenía a su frente un decano, y cada nación, un procurador. El decano de Artes hacía las veces de rector asistido por los cuatro procuradores.

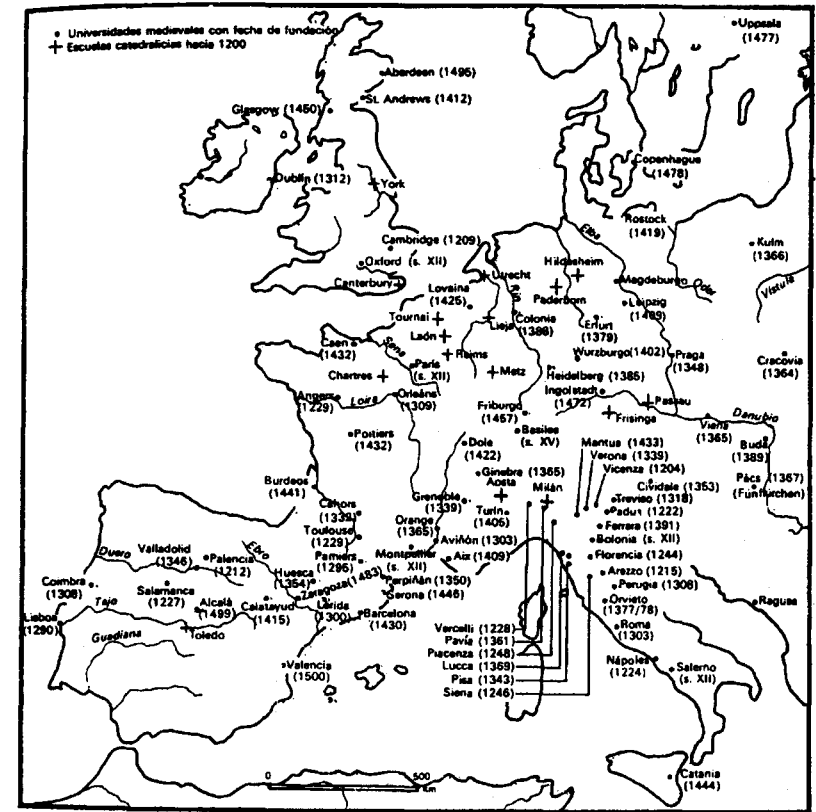
Otras dos universidades pueden también considerarse espontáneas: Oxford, producto de la evolución de unas escuelas del siglo XII de trayectoria mal conocida, recibirá sus primeros estatutos en 1214. Montpellier, que tenía también en el siglo XII algunas escuelas de Arte, Derecho y Medicina, se haría famosa por esta última a lo largo de los años siguientes.

Entre las universidades «creadas» se hallarían especialmente las españolas: Palencia, Salamanca o Valladolid a lo largo de la primera mitad del siglo XIII. Algunas de ellas tuvieron una vida lánguida o se quedaron en meros proyectos: así, un primer intento de crear un estudio en Alcalá por Sancho IV en 1293 no parece que llegara a cuajar. La universidad de Nápoles surgiría por voluntad de Federico II en 1224 con ánimo de proveer de personal administrativo cualificado a un Estado fuerte. La universidad de Toulouse fue promovida al calor de la guerra contra los cátaros a fin de propiciar la reconquista espiritual del *Midi*.

5.2. Las dificultades de un primer desarrollo

Ásperos conflictos jalonan buena parte de la historia de las universidades. En primer lugar, a causa de los privilegios otorgados a estos centros que convertían a maestros y estudiantes en un elemento no siempre asimilable por una población urbana que recelaba de su carácter a menudo turbulento. Retribución de maestros (¿salarios?, ¿concesión de prebendas?) y alojamiento y manutención de alumnos provocan más de un quebradero de cabeza.

La ambigüedad de la situación de los intelectuales se trasladó a los medios universitarios manifestándose de distintas formas, algunas un tanto desabridas. La más conocida será la disputa que sacudió a París por el enfrentamiento entre los maestros seculares y los regulares. Estos últimos estaban vinculados a las órdenes mendicantes y a su disciplina y, por ende, eran acusados de querer vivir al margen de los estatutos del centro. Incluso, en el caso de los franciscanos, el espíritu original del fundador había estado marcado por un notable desapego al mundo de los estudios en beneficio de una vida sencilla e itinerante. En la *Vita secunda* de Tomás de Celano el santo pone en guardia contra el deseo desordenado de libros en los que antes de nada «debe buscarse el testimonio del Señor, no el valor



Las universidades europeas en la Edad Media.
Fuente: E. Mitre, *Historia de la Edad Media en Occidente*,
Cátedra, Madrid, 1999, p. 225.

material, la edificación, no la vistosidad». La biografía del santo, que llegó a ser oficial —la *Legenda maior* de san Buenaventura—, procuraría evitar el recuerdo de esas prevenciones. A la postre, la entrada de miembros de la orden franciscana en el mundo académico se resumiría en una contundente expresión en la que se denunciaba lo que algunos pensaban era la traición a los primitivos ideales: «París ha destruido Asís».

El papa Honorio IV se había felicitado en 1220 por la instalación de los dominicos en París. En los años siguientes, sin embargo,

los problemas no hicieron más que agudizarse, especialmente a partir de 1255, en que Alejandro IV manifestó su apoyo a los mendicantes. El canónigo Guillermo de Saint-Amour, cabeza del bando «secular», replicaría en un tratado de tonos panfletarios titulado *Los peligros de los tiempos nuevos*. En él denunciaba a los pseudoprofetos de los nuevos tiempos, criticaba su forma de entender la pobreza como contraria al buen orden de la sociedad y consideraba escandaloso que gentes de las órdenes religiosas se comprometieran en los asuntos del mundo. Las veladas críticas lanzadas por Guillermo en un sermón de Pentecostés en 1256 contra Luis IX, protector de los mendicantes, fueron su ruina, ya que, a instancias del monarca, el papa Alejandro IV le privó de su cargo y le forzó a tomar el camino del exilio. Hasta su muerte en 1272, Guillermo seguiría manteniendo contactos con sus parciales, dejando en París un profundo resquemor hacia la autoridad papal.

En relación con esta disputa estará la infiltración en París de las ideas del joaquinismo a través del maestro Gerardo de Borgo San Donnino a las que antes nos hemos referido. Condenados como subversivos sus escritos, su autor sería apresado en 1258 y moriría sometido a arresto en 1276. Un debate que se desarrolló en el medio académico y que amenazó con destruir la unidad del franciscanismo sería atajado por san Buenaventura, general de la orden entre 1257 y 1274 y una especie de segundo fundador.

Diversas huelgas paralizaron la actividad de algunos de los más importantes centros docentes. La universidad de París fue afectada entre 1229 y 1231 y entre 1252 y 1259. Las tensiones entre la comuna de Bolonia y los estudiantes no tenían siempre fácil solución. Conflictos internos provocaron, asimismo, importantes secesiones: la universidad de Cambridge surgió de la emigración de un grupo de alumnos de Oxford; las de Angers y Orleáns surgieron por disputas internas de París; la de Padua, por el descontento de un grupo de doctores y estudiantes boloñeses. El nacimiento de algunas universidades —Valladolid, por ejemplo— pudo ser resultado, asimismo, del traslado de otra: Palencia, primer *studium* hispánico del que tenemos noticia.

5.3. Los medios y los métodos de trabajo y sus limitaciones

Al igual que en otros gremios, en las universidades hay distintos niveles: estudiantes, licenciados y doctores. La *licentia ubique docendi* es el grado por excelencia, y el título de *magister* el más recono-

cido por encima de otros como el de *professor* o *doctor*, este último, un puro formalismo en más de una ocasión.

La enseñanza, que adquiere una cierta uniformidad de estilo, se organizaba en torno a la *lectio*, que era comentario y lección al mismo tiempo en torno a un texto propuesto por el maestro. En muchas ocasiones esos textos habían sido objeto de comentarios contradictorios fijados en distintas *sentencias* y era necesario por ello hacer las confrontaciones oportunas. De ellas nacían las *quaestiones* o debates. Bajo el nombre de *disputationes ordinariae* se designaban las discusiones normales. Bajo el nombre de *disputationes de quodlibet* se conocían las discusiones sobre temas —candentes por lo general— propuestos por cualesquiera, ante los cuales el maestro había de definir su postura.

Las *summae*, orientadas a la enseñanza, reflejarán las ambiciones enciclopédicas del siglo XIII. En ellas se resume la totalidad de una disciplina de forma abreviada; se organizan de acuerdo con un orden lógico y un esquema intelectual capaz de disponer con claridad los distintos aspectos de una cuestión. «Hacer coincidir en una misma obra el orden de la razón y la pedagogía es un triunfo de la inteligencia» (J. Paul).

El *homo scholasticus* se ha considerado como el producto acabado del movimiento universitario. Pese a su orgullo de no ser un «obrero manual» se verá sometido a distintas limitaciones y contradicciones. En más de una oportunidad un centro universitario no trata tanto de dinamizar la vida cultural como de canalizarla de acuerdo con los intereses de las viejas o nuevas fuerzas dirigentes: ya sea la Iglesia, cuyo poder institucional se refuerza considerablemente en el pleno Medievo; ya sea el *Estado*, que trata de superar los rudimentarios esquemas feudales de gobierno y proveerse de buenos administradores e intelectuales «orgánicos».

El universitario, como el intelectual en general, se ve frecuentemente incapaz de superar el pensamiento de los antiguos y de las autoridades del momento: Hipócrates y Galeno en medicina, Pedro Lombardo y Pedro Comestor en teología, Graciano en derecho canónico. En más de una ocasión —tal y como denuncian algunos médicos— la enseñanza se pierde en abstracciones y teorías olvidándose de lo mutable y lo histórico. Refiriéndose a las ambigüedades en las que la vida académica medieval se mueve, Alain de Libera ha escrito que «carentes de empresa social, los filósofos de la Edad Media habrían encarcelado a la filosofía». Las propias controversias entre fe y razón habrían de provocar una tremenda cri-

sis a partir de los años setenta, de la que la universidad de París será escenario.

6. EL MAGISTERIO EUROPEO EN OXFORD Y PARÍS

Oxford y París son las puertas que condujeron a la alta Escolástica (Hirschberger). De una forma un tanto reduccionista se ha hablado de ciencia experimental como dominio de la primera, y de teología como campo favorito de la segunda.

6.1. *Los grandes maestros de Oxford*

Aunque Aristóteles no fuera desconocido en Oxford, las preferencias se inclinaron más por el platonismo agustiniano y por los progresos en las ciencias naturales, matemáticas o físicas, menos tratadas en París.

Franciscano y obispo de Lincoln, Roberto Grosseteste ha sido considerado tanto conservador como innovador. Conservador en materia teológica si nos remitimos a las frases lanzadas contra quienes «quieren hacer un católico del hereje Aristóteles», una circunstancia que no le impidió comentar algunas obras del Estagirita. Su epistemología se encuentra más cerca del pensamiento agustiniano, que trata de encontrar la verdad mediante el contacto con las ideas divinas. Su espíritu innovador se reflejaría en su interés por las matemáticas y las ciencias físicas, que eran las disciplinas a través de las que se podían tener conocimientos más seguros aunque no los más nobles; éstos proceden de la metafísica. De esas premisas Grosseteste extrae una «metafísica de la luz». En su grado supremo, ésta es Dios y de forma decreciente se van jerarquizando los ángeles, las almas humanas, los cuerpos celestiales y los seres físicos. La luz se convierte, así, en el nexo entre Dios y las criaturas.

Tan paradójica como la personalidad de Roberto Grosseteste resulta la de su discípulo Roger Bacon (1210-1292). Poco comprendido y muy atacado, sólo al final de su vida daría a la luz sus grandes textos: *Opus maior*, *Opus minus* y *Opus tertium*.

Bacon es, en principio, un crítico que en su *Opus maior* nos describe las causas de los errores de su tiempo: prejuicios populares, servil sumisión a autoridades no contrastadas, inercias, etc. Eran los falsos «ídolos» que oscurecían la verdad. Como uno de los remedios, aboga por el conocimiento de lenguas —hebreo y griego fundamen-

talmente— y de las matemáticas, a las que considera llave de todas las ciencias. Asimismo presentará a la óptica como «la muy hermosa ciencia de la percepción y de la luz». Publicada la obra en 1268, nos habla en ella de *experientia* y de *scientia experimentalis*, expresión que dice tomar de Tolomeo. La *experientia* no es tanto la prueba desarrollada de acuerdo con un método experimental, sino más bien la feliz comprobación.

Bacon «profetizó» la aparición de nuevas máquinas que, con el tiempo, habrían de revolucionar la tecnología, pero siempre pensó que «la ciencia que domina a todas las demás es la teología», que es la sabiduría perfecta. De ahí que sean enfocados hacia ésta sus planes de estudio que permitirían defender a la cristiandad de enemigos como los tártaros y los musulmanes. El conocimiento de idiomas facilitaría, a su vez, la extensión del cristianismo. El sueño grandioso de Bacon implicaba someter a la teología todo el saber secular, algo que permitiría trasladar a la tierra los ideales de la ciudad de Dios. El espíritu crítico de Bacon, al igual que lo sucedido con otros autores con fama de innovadores, tenía sus topes. En concreto, el que le llevaba a afirmar que «sólo hay una sabiduría perfecta: la que está totalmente contenida en las Escrituras y ha de ser desarrollada por las leyes canónicas y la filosofía».

6.2. *Franciscanos y dominicos en París*

Estudiante, profesor y obispo en París desde 1228, Guillermo de Auvernia es uno de los grandes maestros seculares de la universidad de la capital. Forjado en las tradiciones de san Agustín, Boecio o san Anselmo, destacará por sus críticas al pensamiento de Avicena y como paladín de la idea de Dios como libre creador frente a las doctrinas de griegos y árabes. En cuanto al alma humana, Guillermo tiene un planteamiento platónico y agustiniano: se trata de una sustancia espiritual que reside en el cuerpo como cautiva todo el tiempo que duran las miserias de la existencia terrenal.

El influjo de san Agustín sobre las grandes síntesis de teología y filosofía fue manifiesto a lo largo del siglo XIII, especialmente entre los franciscanos. El inglés Alejandro de Hales (muerto en 1245) ingresó en la orden en 1236, enseñó en París en una cátedra que luego ocuparían sus hermanos de religión y fue autor (o coautor) de una *Summa Theologiae* que fue tratada con desprecio por Roger Bacon pero que, en cierto modo, fue precursora de la de santo Tomás.

La gran figura intelectual del primitivo franciscanismo será, con todo, san Buenaventura (1221-1274), maestro de teología en París entre 1248 y 1255, superior (y auténtico organizador) de su orden desde 1257 y cardenal obispo de Albano desde 1273. La tradición lo presenta como amigo del dominico santo Tomás (mueren en el mismo año) aunque resulte difícil establecer una comparación entre ambos, dada la diferencia de enfoques.

San Buenaventura utiliza aquellos términos aristotélicos que circulaban comúnmente en la Europa del momento (potencia, acto, forma, materia...) y consideraba al Estagirita como «el más excelente de los filósofos». Sin embargo, lo situaba en un plano inferior a Platón, ya que éste no se había centrado en la tierra sino que se había elevado hacia las cosas celestiales como «maestro de sabiduría». Por encima de ambos quedaba todavía san Agustín, «el maestro de la ciencia y de la sabiduría».

Consideraba san Buenaventura que Aristóteles había incurrido en varios errores al negar la existencia de ideas divinas como intermediarias entre Dios y las criaturas y al limitarse a explicar el mundo sensible. Esos errores eran enseñar la eternidad del mundo, difundir la idea de la existencia de un intelecto agente para todos los hombres y negar la existencia de premios y castigos en el más allá. Otros autores como Platón y Plotino enmendaron estos fallos, pero de una manera imperfecta, ya que les faltaba la ayuda de la fe.

A la espiritualidad franciscana (amor a Cristo, a las criaturas y a la naturaleza en cuanto obra de Dios) añade san Buenaventura un nuevo elemento: la doctrina del ejemplarismo que considera a Dios como ejemplo y modelo de las criaturas. Al crear Dios las cosas de forma inteligente, todas ellas le representan en mayor o menor grado.

Mientras que en el *Breviloquium* san Buenaventura todo lo contempla desde Dios, en su *Itinerarium mentis in Deum*, quizás su obra más representativa, sigue el camino inverso. Estamos en ella ante una «indefinible mezcla de especulación sabia y fervor religioso» (E. Jeaneau). Todo saber —filosófico o teológico— no es más que un paso en el camino de la mente hacia la divinidad. Éste está marcado por tres grandes jalones: las cosas sensibles, que nos permiten contemplar a Dios a través de sus vestigios; el alma, por la que lo contemplamos a través de su imagen o en su imagen; y lo trascendente —Dios—, contemplado como Ser y como Bien. Entre ambos hay una diferencia: el Ser se identifica con los atributos de Dios, tal y como se reveló a Moisés; Jesús se nos reveló como Bien.

El *itinerarium* se hace «de lo externo hacia el interior y de lo temporal hacia lo eterno». El paso último es el éxtasis, el reposo en Dios, con lo que la última palabra no la tiene la inteligencia sino el Amor. Una ruta similar a la que siguió san Agustín en la búsqueda de Dios: pocos autores del siglo XIII tuvieron tanta capacidad para adaptar el espíritu del Hiponense a los tiempos de la Escolástica. También es fácil encontrar las influencias del *Proslogium* de san Anselmo y del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. En último término, la invocación a la «iluminación divina» será el elemento común a los maestros franciscanos.

Sobre el dominico san Alberto Magno (1200-1280), maestro en Colonia y París entre 1228 y 1248, pesará siempre la losa de ser considerado como mero anticipo de santo Tomás. Un contemporáneo suyo diría, sin embargo, que fue «el más notable teólogo y el más erudito de todos los maestros, y después de Salomón no ha habido más alta personalidad que él en toda la filosofía». Se decía asimismo que era «el asombro y milagro de su tiempo», siendo citado como autoridad a la misma altura que los grandes filósofos. Su excelencia como profesor y su cultura enciclopédica le harán acreedor al título de *Doctor Universalis*, avalado por su interés por las más variadas disciplinas: las ciencias naturales, las matemáticas, la lógica, la moral, la teología, etc. Un hombre completamente al día de todos los tratados filosóficos y científicos traducidos del árabe y del griego.

Sus posiciones distan de las de Roger Bacon y san Buenaventura. Su objetivo es «hacer comprensibles a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica». El saber secular resulta algo más que el mero soporte de la teología. Si al inglés le atrajeron las obras de los filósofos griegos y árabes, a Alberto Magno le atraen las de Aristóteles, especialmente las biológicas. Ante ellas actúa no sólo como un lector sino como un observador. De ahí sus atinadas observaciones recogidas en *De plantis* y *De animalibus*, que le dieron fama de experto en botánica y zoología, y sus investigaciones en el terreno de la química y la alquimia en su *De mineralibus*.

Su aristotelismo no le impidió abrirse a otras corrientes provenientes de las obras de san Agustín o Boecio. La propia visión de Aristóteles es la recogida en Avicena y Averroes; de ahí la síntesis a la que llega, a veces no muy coherente, de aristotelismo y neoplatonismo. Esa circunstancia le hace considerar como máxima aspiración del hombre la posesión de un intelecto perfeccionado capaz de contemplar las cosas divinas. San Alberto Magno parecería así,

según Maurer, no tanto el maestro de santo Tomás cuanto el del Maestro Eckhart.

7. LA SÍNTESIS TOMISTA

«Desde Alberto el Grande hasta Tomás de Aquino o Siger de Brabante, bien se sea un aristotélico ‘moderado’, ‘cristiano’ o ‘radical’, no hay una suma teológica ni un comentario filosófico que no se mueva en el espacio intelectual o conceptual que no esté determinado por la interpretación ‘árabe’ de Aristóteles» (A. de Libera).

7.1. Verdades de razón y verdades de fe

Nacido en el castillo de Rocca Secca entre 1223 y 1225, Tomás, hijo del conde de Aquino, estuvo en su infancia destinado a la vida monástica en Montecassino, cenobio en el que se esperaba llegaría a abad. En la universidad de Nápoles decidió, por el contrario, ingresar en la orden de predicadores. Discípulo de Alberto Magno en Colonia y París, santo Tomás se graduaría en teología en esta última en 1252. Enseñaría allí a lo largo de dos etapas, la última entre 1268 y 1272. Dos años más tarde moriría camino del concilio de Lyon, para el que había preparado un informe con vistas a la reconciliación de las iglesias latina y griega.

El esfuerzo de su pensamiento, ejercido de una forma extraordinariamente bien reglamentada, se orientó a «construir una síntesis integral de la doctrina cristiana y, principalmente, descubrir la evidencia de la unidad de un sistema de ideas que permite expresar en la misma lengua e interpretar, con ayuda de los mismos conceptos, las verdades de la razón y las de la fe» (É. Gilson).

En un intento de sistematizar su producción se han agrupado sus obras en varias categorías: comentarios bíblicos, comentarios filosóficos y teológicos, cuestiones disputadas y quodlibetales, opúsculos sobre temas varios y, como culminación, sus dos grandes Sumas, redactadas entre 1259 y 1274. La *Summa contra gentiles*, especie de «suma filosófica» destinada a personas que no admitían la autoridad de las Escrituras, parece que fue escrita para misioneros que actuaban en tierras musulmanas. La *Summa theologica* la dedicaba su autor a los principiantes, algo hoy día sorprendente, dada su monumentalidad. Se ha dicho que ninguna de sus obras se ajustaría a lo que hoy día entenderíamos por filosofía. Quizás en esa considera-

ción de la teología como «la ciencia de la verdad», clave para dirigir la sabiduría hacia la contemplación de Dios, se encuentra el fundamento del pensamiento tomista. En cualquier caso, la variedad de temas abordados por el Aquinate fuerza al estudioso a incidir en una serie de cuestiones.

En primer lugar, las relaciones entre fe y razón, filosofía y teología. Santo Tomás pensaba que la filosofía tenía sus principios y métodos propios. Los filósofos pueden conocer a Dios a través de la razón natural, aunque ciertas verdades referidas a Dios —por ejemplo, el dogma trinitario— superan las posibilidades de ésta y su comprensión pertenece al campo de la Revelación. El cristiano, así, tiene una ventaja sobre el filósofo *stricto sensu* por disponer de más armas intelectuales. En el terreno de la más difundida *vulgata* del tomismo quedan esas cinco pruebas de la existencia de Dios: primer motor, primera causa eficiente, necesario por sí mismo, perfección suma, e inteligencia superior que dirige las cosas naturales hacia su fin. Son cinco caminos que conducen a la misma meta: Dios, infinito y único, que existe por sí mismo.

En lo referente a la creación del mundo, santo Tomás no podía contar sólo con la ayuda de Aristóteles, dado que la propia idea era fundamentalmente bíblica. Al filósofo, sostiene, ha de importarle poco que el mundo haya tenido un comienzo o sea eterno. La filosofía no podía dar respuesta a ese dilema: lo importante es reconocer que el universo es una criatura producto de la libre voluntad de Dios de hacer compartir su perfección con los seres finitos.

El universo encierra multitud de seres. Inmediatamente debajo de los ángeles se encuentra el hombre, cuya estructura santo Tomás estudia a través del *De anima* de Aristóteles. Se trata del ser más perfecto compuesto de cuerpo y alma. El alma es la «forma del cuerpo» (la «forma que informa el cuerpo» se dirá) que, en el hombre, no contiene materia alguna y por tanto es incorruptible e inmortal. El alma confiere al hombre un conjunto de facultades en cuya cima están el intelecto y la voluntad. El intelecto es lo que hace al hombre un animal racional capaz de alcanzar la meta de su vida —ver a Dios—, pero también capaz de organizarse bajo unas pautas de comportamiento morales y por ende también sociales.

7.2. Moral y sociedad

La moral tomista desarrolla fundamentalmente los principios de la *Ética* de Aristóteles, a la que suma otros elementos de variada pro-

cedencia: bíblicos, patrísticos, estoicos o platónicos, en lo que concierne a las virtudes cardinales. Al igual que en la lógica hay unas leyes, también las hay en la moral. Son expresión de una ley natural a su vez participación de la ley eterna. Si una norma —la razón— mantiene a la mente humana lejos de desviaciones dañinas, otra norma —el bien— mantiene la voluntad humana como instrumento libre. El pecado es producto de nuestra naturaleza sensual que se subleva y suspende las operaciones de la voluntad.

El estudio de la moral desde la óptica tomista, recuerda Gilson, es inseparable de la metafísica por cuanto «una moral aparte en el mismo sistema de las ciencias supondría que el hombre y su actividad moral subsisten aparte en el sistema de las cosas. Pero no hay nada de eso. La actividad social moral del hombre prolonga un movimiento cuyo origen, eficacia y dirección son independientes de ella». Aparte de su dimensión general (sumo bien, actos del hombre, actos humanos, pasiones, etc.) la moral tiene también una proyección particular que afecta a las virtudes, a aquellos vicios a los que se oponen y, en último término, «a las situaciones de hecho en las que los hombres se encuentran colocados y los géneros de vida que pueden llevar».

Hablar del desarrollo de la vida moral en santo Tomás es hablar de la consideración del hombre en sociedad: del Estado y de sus medios.

El castigo como elemento disuasorio es uno de los medios de los que se vale el Estado frente a la tendencia humana al capricho y la indisciplina. El derecho tiene su origen en la ley natural y, en consecuencia también, en la ley eterna. Santo Tomás no propuso una codificación definitiva, sólo consideró absolutos ciertos principios universales de acuerdo con el principio de «hacer el bien y evitar el mal».

El Estado no es tanto la fuente como el representante e intérprete del derecho. Al igual que para Aristóteles nace de las necesidades mismas de la naturaleza del hombre, que es un ser social que necesita vivir en común, «ayudarse uno a otro, de manera que cada uno investigue una cosa por medio de la razón, uno la medicina, uno esto, otro aquello».

Siguiendo al Estagirita, el Aquinate sostiene que el poder puede ejercerse legítimamente de tres maneras: la monarquía (*regnum*), cuando lo ejerce una sola persona; la aristocracia, cuando lo ejercen unos pocos, y la *politia* (lo que llamaríamos democracia), cuando lo ejerce el pueblo en general. La perversión de estas tres formas son la tiranía, la oligarquía y la demagogia. Santo Tomás dejó inconcluso

un tratado bajo el título *De regno* o *De regimine principum* (traducido al castellano como *La monarquía*) dedicado al rey de Chipre Hugo de Lusignan. Se trata no tanto de un texto programático cuanto moralizante que se suele considerar como prólogo al tratado *De lege* inserto en la *Suma teológica*, en donde se habla del origen divino de la sociedad, de la autoridad, de las formas de gobierno, de la gloria divina y humana de los gobernantes, etc. En el *De regno* santo Tomás también se explaya en estas ideas inclinándose por las bondades del sistema monárquico siempre que se ejerza de una forma templada. Ello implica la concordia del príncipe y sus subordinados, ya que «mientras no busquen el bien común sino el suyo propio, surge una pequeña o nula unión común con sus súbditos». A su modo y manera, y aunque se deje llevar por unas preocupaciones en exceso moralizantes, el Aquinate colaboró de forma no desdeñable a la elaboración del pensamiento político europeo.

8. EL RADICALISMO ARISTOTÉLICO

Una vieja opinión (Mandonnet) habla de cómo al «bautizar» a Aristóteles, santo Tomás se convirtió en su «juez muy benevolente pero independiente»; otros autores serían más benevolentes aún pero menos independientes del pensamiento del Estagirita. Serían aquellos seguidores de la tendencia denominada «averroísmo latino», «averroísmo popular» o «radicalismo aristotélico».

Aunque la primera de las expresiones haya adquirido carta de naturaleza en los medios académicos, se ha cuestionado su acierto. Autores como M. F. van Steenberghen la consideraron producto de la imaginación de Ernest Renan. Propusieron por ello otra denominación: «aristotelismo neoplatonizante, heterodoxo o radical, influido a la vez por el averroísmo y el tomismo». En los aspectos más espinosos de la doctrina, investigadores como A. de Libera creen que estamos ante una invención de sus detractores.

8.1. Los representantes del «averroísmo latino»

A dos autores se ha dado especial realce dentro de este particular mundo: Siger de Brabante y Boecio de Dacia.

La vida y el pensamiento de Siger de Brabante presentan múltiples lagunas. Aunque condenado como heterodoxo, Dante le situaría en el paraíso junto a otros preclaros autores: antiguos como san

Agustín, Paulo Orosio o Beda o modernos como san Alberto Magno o santo Tomás, a los que Siger no dudó en calificar de «hombres sobresalientes en filosofía».

Sus teorías acerca de Dios se recogen en *Sobre la necesidad y contingencia de las causas*, en donde Dios aparece como Ser primero y causa de todas las cosas, pero restringido su efecto al de Primera Inteligencia celestial que genera las otras inteligencias y el mundo sublunar en el que vivimos. Sus contingencias no se deben a la intervención de Dios, que ni siquiera puede predecir los hechos contingentes salvo en sus aspectos más generales. En *Sobre la eternidad del mundo* se defendía una doctrina muy familiar en la cultura helénica que chocaba con la tradición judeo-cristiana: el mundo y sus múltiples especies no tienen principio ni fin. Ocurre igual con la especie humana: no hubo primer hombre ni habrá último. No menor escándalo causaron otras tesis como la de la unidad del intelecto agente, no individual sino poseído en común por todos los hombres. Siger lo consideraba inmortal, no así al alma individual, que no sobrevivía a la destrucción del cuerpo.

Contemporáneo de Siger y maestro de Artes en la universidad de París, Boecio de Dacia ha sido un personaje hasta hace poco mal conocido. Fue, con todo, un importante gramático, autor de *De modis significandi*, de un manifiesto filosófico bajo el título *De summo bono* y, sobre todo, del tratado *De aeternitate mundi*, sobre el que distintos autores se basaron para hablar de un repudiable «averroísmo latino».

Para Boecio, la práctica de la filosofía era la actividad humana más excelsa. Sólo a los filósofos les corresponde plantear todos los problemas suscitados por la razón humana. Algunas de sus tesis resultaron forzosamente llamativas: imposibilidad de la creación, aunque a través de la fe se crea en ella; inexistencia de un primer y último hombre; imposibilidad de hacer revivir un cuerpo corrompido, con lo que, filosóficamente, no podría creerse en una resurrección futura... Boecio respetaba la fe y la filosofía, pero creía difícil una conciliación. Consideraba legítimo que cada una llegara a la verdad a través de sus medios propios: «las conclusiones de los filósofos conciernen a lo naturalmente posible y se fundamentan en razones, mientras que la enseñanza de la fe se apoya con frecuencia en milagros, no en razones».

Boecio aspiraba a una coexistencia entre el filósofo y el creyente. Sin embargo, algunas de sus afirmaciones alimentarían lo que A. de Libera ha llamado el «mito de la doble verdad», que, según sus

opponentes, defendían los averroístas: una verdad para la fe y otra para la razón.

8.2. La condena de 1277

El estudio de las obras de Aristóteles y la aplicación de algunas de sus tesis al pensamiento cristiano fueron objeto de periódicos recelos. Especiales suspicacias causaron sus tratados sobre física y metafísica. Ya hemos advertido lo difícil que resultaba concordar la idea aristotélica de la eternidad del mundo con la doctrina de la creación.

En 1215 los estatutos de la universidad de París pusieron trabas a los estudios sobre lógica y ética aristotélicas. En 1231 Gregorio IX nombró una comisión para que revisara las posturas más obstruccionistas. Veinte años más tarde, los avances del aristotelismo parecían imparables aunque algunos dudaran de su idoneidad para la causa de la fe. Con santo Tomás el pensamiento del Estagirita, debidamente matizado, parecía un buen aliado para el pensamiento cristiano. La situación cambió a partir de 1270 y adquirió tintes dramáticos siete años después.

En la primera de las fechas Gil de Roma daba a la luz un *Sobre los errores de los filósofos* que enardeció los espíritus. A su juicio, Aristóteles había errado, pero su pecado era por ignorancia de la ley. Averroes, por el contrario, no tenía disculpa alguna porque combatió a sabiendas cualquier forma de Revelación (tanto la de los cristianos como la de los sarracenos) llamando «a las opiniones de los teólogos fantasías, como si ellos las concibieran por capricho y no por la razón».

El obispo de París Esteban Tempier dio un paso adelante al declarar condenadas trece proposiciones consideradas heréticas. Entre ellas se encontraban: la de la unidad del intelecto agente, la de la negación del libre albedrío, la de la eternidad del mundo, la de la inexistencia de un primer hombre y la de la corrupción del alma junto con el cuerpo. Tal decisión no trajo la calma, ya que, a la muerte de santo Tomás en 1274 la ofensiva contra el aristotelismo cobró nueva virulencia. El papa Juan XXI solicitó una nueva investigación al obispo de París. El 7 de marzo de 1276 Tempier recopiló hasta 219 tesis anatematizadas a las que el obispo de Canterbury Robert Kilwardby añadió otras 30 más.

En la lista negra de Esteban Tempier se encontraban aquellas enseñanzas que establecían distinciones entre verdades de la filosofía y verdades de la teología. Otros ámbitos a los que se consideraba im-

buidos de averroísmo fueron alcanzados también por el anatema. Así ocurriría con seis tesis extraídas del libro de Andrés Capellanus *De amore*, obra redactada según algunos estudiosos entre 1174 y 1198, definida por Gastón Paris como «código de amor cortés» y objeto de una amplia difusión en los siglos siguientes. El tratado se dividía en tres partes: la primera está dedicada a la definición del amor; la segunda va referida a los cambios que se podían dar en el amor, con comentarios sobre el amor mutuo y el amor infiel; una exposición sobre las 31 *regula amoris* cierran este libro; la tercera parte constituye una palinodia de las otras dos trufada de muchos de los argumentos misóginos medievales. Los detractores del *De amore* vieron en esta obra un verdadero «manifiesto de libertinaje» por creer que en su texto había no sólo *vanitates et insanias falsas* sino también *quosdam manifesti et execrabales errores*. Una inducción, en definitiva, a caer en toda clase de peligros contra «la pureza de las costumbres y la ortodoxia de la fe».

El determinismo astral, condenado en 1270, fue reprobado asimismo en 1277 por suponer que existía una servidumbre humana en relación con las «circulaciones de lo alto». Aunque hablemos de forma genérica de condena del averroísmo, algunas de las ideas de santo Tomás se vieron también alcanzadas por la sospecha pese a la estima que el precursor del anatema, Gil de Roma, había manifestado por el Aquinate.

Aunque las condenas —sobre ellas volveremos más adelante por abrir una nueva época— fueran escasamente respetadas, la reprobación categórica del averroísmo abrió un foso de desconfianza entre teólogos y filósofos. Los equilibrios estéticos, intelectuales y religiosos logrados a lo largo del siglo XIII, advierte J. Le Goff, empezaron a ser cuestionados en el umbral del siglo siguiente. La canonización que los dominicos lograron para santo Tomás en 1323 no impidió que su pensamiento fuera cuestionado por teólogos que privilegiaron la fe en detrimento de la razón hasta propiciar un auténtico divorcio.

9. UNA FIGURA EN EL TRÁNSITO HACIA EL SIGLO XIV: RAMÓN LLULL

Difícil de clasificar resulta un personaje realmente apasionante: Ramón Llull (Raimundo Lulio), conocido como el *Doctor iluminado*. Soñador y excéntrico, no dejó propiamente discípulos que siguieran

fielmente sus doctrinas, aunque sí, con el discurrir del tiempo, un elevado número de «lulólogos» interesados por el estudio y comentario de su vida y obra, especialmente de los «misterios» encerrados en su célebre *Ars magna lulliana*.

Nacido en Palma hacia 1233, desempeñó durante la primera parte de su vida cargos de responsabilidad política como preceptor del infante don Jaime y senescal. Sería un período de actividad mundana y caballeresca sobre el que la tradición ha enfatizado para mejor destacar luego su vida de santidad. En 1257 casó con Blanca Picany, con la que tuvo dos hijos.

Pasados los treinta años tiene lugar su conversión tras cinco apariciones de Cristo crucificado. Ello le lleva a abandonar a su familia a fin de dedicarse al estudio de la filosofía, la lingüística y la teología. Unas herramientas que, a su juicio, le permitirían entregarse a la conversión de los infieles y a la debelación del error. Fue un período que discurrió entre 1265 y 1274.

En 1276 logró del infante don Jaime la fundación del colegio de Miramar en Mallorca, aprobado por bula del papa Juan XXI, para la enseñanza de la lengua árabe a trece frailes franciscanos. Tras largos viajes que le llevan hasta los confines de Europa, lo veremos por primera vez en París en 1286, en donde ejercerá como maestro. Posiblemente en 1295, y tras una de sus periódicas crisis, ingresaría como terciario en la orden franciscana. Nuevos viajes y peripecias jalonarían los años siguientes hasta 1311, en que lo encontramos en el concilio de Vienne presentando un opúsculo titulado *Petitio Raymundi in concilio generali*. Su intención era combatir el averroísmo, reiniciar la cruzada y crear centros docentes para el estudio del árabe, hebreo y caldeo.

Los últimos datos de su vida, reconoce Miguel Cruz Hernández, aparecen confusos. De 1312 se hace datar la fundación de un colegio, germen del futuro Estudio general de Mallorca. En 1313 redacta su testamento. Su último viaje evangelizador al norte de África, vía Messina, con ochenta años, data de 1314. En Túnez permaneció casi dos años dedicado a la predicación. La tradición nos habla de un intento de lapidación sufrido en Bugía a manos de una turba de musulmanes enfurecidos. Una circunstancia que a su muerte en 1316 le valdría la fama de mártir.

No resulta fácil rastrear las fuentes que permitieron a Llull redactar un elevado número de obras. Algunos han hablado de un autodidacta que se mueve en un mundo de influencias culturales diversas y entrecruzadas. Cruz Hernández piensa que no estamos, en

efecto, ante un gran sistemático al estilo de santo Tomás o Roger Bacon, pero sí ante un personaje cuyos conocimientos y limitaciones son las de la mayor parte de los estudiosos de su época.

Entre los doscientos cincuenta títulos de los que fue autor —en lenguas latina, árabe y catalana— se encuentran trabajos de la más variada naturaleza: tratados teológicos, místicos, científicos, etc., y la hermosa novela *Blanquerna*, en la que el protagonista atraviesa por las distintas condiciones sociales y religiosas para desembocar, tras ejercer como papa, en la vida contemplativa como estado superior. *Blanquerna* incluye en sus páginas una obrita titulada *Libro del amigo y del amado* que pasa por ser una pieza maestra de la literatura mística.

Dos grandes obsesiones detectables en su *Ars magna* marcarán la vida pública de Llull: la lucha contra el averroísmo y la conversión de los musulmanes.

El *Arte* luliano será su obra más personal, objeto de varias redacciones. Establece en ella cuatro figuras fundamentales que cubren otras tantas proposiciones referidas a importantes esferas del conocimiento: Dios, el alma, los principios reales y abstractos, y las virtudes y vicios. Detrás del autor lógico está el contemplativo y el místico, que organiza su arte no tanto para demostrar a Dios en un sentido científico y aristotélico, sino a través de la contemplación y la mística típicamente medievales. Dios, creador del mundo, que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, hace que la mente humana sea una especie de placa de reflexión de la misma perfección divina.

Complemento del *Arte* lo constituye el *Árbol de la ciencia*, que Ramón Llull consideró en el momento de su redacción (1296) su obra maestra. En ella, a través de la subida de 16 árboles o escalones que representan lo sensible y múltiple, se accede hasta lo universal. Los escalones 1 al 3 corresponden a la física, la botánica y la biología; el escalón 14 a la teología. Los 15 y 16 (la polémica y la predicación) son auxiliares de los 14 precedentes. Cada árbol posee unas raíces (los principios), un tronco, que es el conjunto estructurador, unas ramas y hojas que son los géneros y especies; y unas flores y frutos que son los individuos, los actos y los fines según los casos.

De la estancia de Llull en París entre 1311 y 1313 hace datar Cruz Hernández su más enconada diatriba contra los averroístas, parece que con un éxito notable: «se esforzó en combatir y refutar su opinión (la tesis de las dos verdades) reduciéndolos a no poder responder». Recibió además los apoyos del rey Felipe IV y del canciller de la Sorbona.

La idea de convertir a los musulmanes no era en torno a 1300 una novedad. Los precedentes, en forma de controversias públicas, predicación en mezquitas y sinagogas y obras de disputa, eran abundantes y se acrecentaron a medida que el expediente armado de la cruzada manifestaba sus limitaciones. Lo novedoso de Llull es el método de trabajo. Consideraba la lógica aristotélica un buen instrumento para la demostración, pero requería, a su entender, de un complementario «arte del descubrimiento». Gracias a él toda persona medianamente capacitada desde el punto de vista intelectual habría de reconocer la verdad de la fe católica y, consiguientemente, aceptar que «la ley de los sarracenos es falsa y tramposa». Para ello se busca un «compañero de discusión» cuyas armas se utilizan con afán de convertirlo. «El genio de Ramón está en proponer una lógica nueva, una *lógica revelada*, para que, siendo una la razón, los musulmanes se vean obligados por eso mismo a cambiar de Ley» (A. de Libera).

De ahí las contradicciones de un diálogo interreligioso que el propio Llull lastró más aún al inculcar a sus contemporáneos la idea de renovar el espíritu de cruzada.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Que Dios existe verdaderamente, según san Anselmo*

Así, pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos. Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Pero ¿y si no existe una naturaleza tal? Pues el «insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe». Sin embargo, el propio insensato, cuando oye esto mismo que digo: «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe. Así cuando el pintor piensa de antemano lo que ha de hacer, lo tiene en el entendimiento, aunque no entienda que exista lo que todavía no ha hecho. Cuando efectivamente ya lo ha pintado, lo tiene en el entendimiento y entiende que existe lo que ya ha realizado. Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que cuando lo oye entiende, y todo lo que se

entiende está en el entendimiento. Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

(San Anselmo, *Proslogion*, ed. de J. Rivas y J. Corominas, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 11-12.)

2. La fidelidad a Dios está por encima de otras fidelidades

No hay diferencia entre que un soldado milite a las órdenes de un creyente o de un infiel, mientras sirva sin violar su propia fe. Porque se lee que hubo creyentes que sirvieron como soldados a Diocleciano o a Juliano y a otros jefes impíos y les prestaron lealtad y reverencia como a príncipes comprometidos en la defensa del bien común. Lucharon contra los enemigos del Imperio, pero guardaron los mandamientos de Dios; y cuando alguna vez se vieron obligados a desobedecer a la ley prefirieron a Dios antes que a los hombres. «Los príncipes se sentaron y los acusaron», pero ellos se mantenían en la salvación de Dios hablando con firmeza y cumpliendo sus mandamientos sin confusión y con toda fe. También se cuenta que David militó para Aquis cumpliendo con fidelidad y reverencia de soldado.

Ésta es la regla que debe prescribirse a toda milicia: que primero debe cumplirse sin mancha con la fidelidad debida a Dios, y luego con la debida al príncipe y a la comunidad. Y siempre las cosas mayores habrán de tener preferencia sobre las menores, porque la fidelidad al príncipe y a la comunidad política no han de mantenerse contra Dios, sino según Dios, como consta expresamente en el juramento de fidelidad.

Por eso me admiro mucho de que algún príncipe pueda confiar en aquellos que, aun obligados por el juramento militar (por no hablar de otras cosas), no guardan fidelidad a Dios. ¿Qué enfermedad mental padece quien piensa que le habrá de ser fiel aquel al que ve corrompido y pérfido contra el ser a quien más debe? ¡Ah, pero es que al príncipe le teme! Claro, y «si viene otro más fuerte» le temerá más. Es que quizá ama al príncipe [...] pero más amará a otro que se presente más benévolo y generoso. No hay lugar donde no se vuelva el impío que prefiere el hombre a Dios; y no guardará la segunda fidelidad el que no mantuvo la primera.

(Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. de M. A. Ladero, M. García y T. Zamarrigo, Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 442-443.)

3. No hay pecado sino contra conciencia según la ética de Pedro Abelardo

Pudiera preguntar alguien si los perseguidores de los mártires o de Cristo pecaban en aquello que creían agradable a Dios. O, también, si podían dejar de hacer sin pecado lo que creían que no se podía dejar de hacer.

Si nos atenemos a lo dicho arriba —que «el pecado es el desprecio de Dios» o «el consentimiento en aquello en que se cree que no hay que consentir»—, entonces no podemos afirmar que sea pecado la ignorancia de algo o incluso la misma carencia de fe con la que nadie puede salvarse.

Los que, en efecto, no conocen a Cristo y rechazan la fe cristiana por creerla contraria a Dios, ¿qué desprecio pueden sentir hacia Dios en eso que hacen precisamente por Dios y en lo que, por tanto, creen obrar bien? Sobre todo si tenemos en cuenta lo que dice el Apóstol: «Si la conciencia no nos condena, tenemos plena confianza ante Dios». Es como decir: cuando no vamos contra nuestra conciencia, en vano debemos ser tenidos como reos de culpa ante Dios.

Pero, si la ignorancia de tales cosas no se considera en modo alguno pecado, ¿cómo el mismo Señor ora por los que le crucifican cuando dice: «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen»? El mismo Esteban, conocedor de este ejemplo, dice intercediendo por los que le lapidaban: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado». Lógicamente, donde antecedió culpa, no parece que haya lugar para el perdón. Por otra parte, Esteban llama claramente pecado a lo que era fruto de la ignorancia.

(Pedro Abelardo, *Conócete a ti mismo (Ética)*, ed. de P. Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 51-52.)

4. El entendimiento como potencia del alma según Hildegarda de Bingen

El entendimiento está afianzado al alma como el brazo al cuerpo. Pues igual que el brazo, al que se halla unida la mano con sus dedos, se extiende desde el cuerpo, el entendimiento, que, con la cooperación de otras fuerzas del alma, comprende toda obra humana, procede, sin duda, del alma. Sí, el entendimiento, antes que otras fuerzas del alma, discierne cuanto hay en las obras humanas, sea bueno o malo; así que por él, como a través de un maestro, se comprende todo: tamiza todas las cosas, como se criban del trigo las granzas, indagando si son útiles o inútiles, amables o aborrecibles, y si participan de la vida o de la muerte. Y lo mismo que el alimento sin sal es insípido, las restantes fuerzas del alma serían ininteligibles y tibias sin el entendimiento. Y el entendimiento es también al alma lo que los hombros al cuerpo: es el meollo de las demás energías del alma, como fuerte es el hombro del cuerpo; y comprende la Divinidad y la Humanidad del Señor: las articulaciones de los brazos; así que también posee recta fe en sus obras: la articulación de la mano, con la que discierne sus diferentes actos como

tamizándolos con la criba que es el tacto de los dedos. Pero el entendimiento no procede igual que las otras fuerzas del alma. ¿Qué quiere decir esto?

La voluntad aviva la obra, el ánimo la recibe y la razón la alumbra. Sin embargo, el entendimiento comprende la obra, por cuanto distingue el bien del mal; como los ángeles que, por gozar de entendimiento, aman el bien y se apartan del mal...

(Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, ed. de A. Castro Zafra y M. Castro, Trotta, Madrid, 1999, pp. 77.)

5. La sucesión de estados en la historia según Joaquín de Fiore

El primero de los tres estados de los que vamos a hablar se desarrolló en tiempos de la Ley, cuando el pueblo del Señor era aún pequeño y permanecía sometido a las servidumbres de este mundo, sin poder atender a la libertad del Espíritu, ya que no había tenido aquel del que se dice: «Cuando el hijo os haga libres, seréis verdaderamente libres» (Jn 8, 16).

El segundo estado nació bajo el régimen del Evangelio y permanece hasta hoy. Hay más libertad que en el pasado pero no tanta como en el futuro. El apóstol Pablo lo dice de la siguiente forma: «Ahora nuestro conocimiento es imperfecto e imperfecta la profecía. Cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo imperfecto» (1 Cor 13, 9-10). Y en otra parte dice: «El Señor es el Espíritu y allí donde está el Espíritu del Señor ahí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

El tercer estado vendrá al fin del mundo, no oculto bajo el velo de la letra sino en la plena libertad del Espíritu. Entonces será destruido el falso evangelio de los hijos de la perdición y de sus profetas. Quienes se formaron en la justicia serán «semejantes al estallido del firmamento y numerosos como las estrellas en la inmortalidad perpetua» (Dan 12, 3).

El primer estado, que vivió bajo el régimen de la Ley y la circuncisión, comenzó con Adán. El segundo, que vio la luz bajo el régimen del Evangelio, empezó con Ozías. El tercero, en tanto pueda comprenderse el cómputo de las generaciones, se inició en tiempo de san Benito, cuya cautivadora gloria podrá ser contemplada en su momento, en la época en que se revelará Elías y en la que el incrédulo pueblo judío volverá al Señor de tal forma que el Espíritu clamará por su propia voz siguiendo la Escritura: «Hasta ahora el Padre y el Hijo han actuado conjuntamente; ahora me toca actuar a mí» (Jn 5, 17).

Puesto que el contenido del Antiguo Testamento se aplica al Padre por propiedad tipológica, y que el contenido del Nuevo Testamento se aplica al Hijo, la inteligencia espiritual que procede de uno y de otro se aplica al Espíritu Santo. Y más aún, como el orden conyugal que prevaleció en la primera época se aplica al Padre por una propiedad tipológica, y el orden de los clérigos de la segunda época se aplica al Hijo, así el orden de los monjes, a quien pertenecen los últimos grandes tiempos, se aplica al Espíritu Santo. Y, siguiendo esto, el primer estado se atribuye al Padre, el segundo al

Hijo y el tercero al Espíritu Santo, aunque de una u otra manera, el estado del mundo se reputa único, y único el pueblo de los elegidos, y todas las cosas en conjunto son muestra del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

(Joaquín de Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venecia, 1527, fol. 5 r-v. Recogido en E. Mitre, *Historia y pensamiento histórico. Estudio y antología*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 161-162.)

6. Las universidades según Las Partidas

Segunda Partida, Título XXXI.

Ley I. Qué cosa es estudio, et quantas maneras son dél, et por cuyo mandado debe seer fecho.

Estudio es ayuntamiento de maestros et de escolares, que es fecho en algunt logar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes; et son dos maneras dél; la una es a que dicen estudio general en que ha maestros de las artes, así como de gramática, et de lógica, et de retórica, et de aritmética, et de geometría, et de música, et de astronomía, et otrosí en que ha maestros de decretos et señores de leyes: et este estudio debe seer establecido por mandado de papa o de emperador o de rey. La segunda manera es a que dicen estudio particular, que quiere tanto decir como quanto algunt maestro amuestra en alguna villa apartadamente a pocos escolares; et tal como éste puede mandar facer perlado o concejo de algunt logar.

Ley III. Para ser el estudio general cumplido, quantas son las ciencias, tantos deven ser los maestros que las muestren, así que cada una dellas aya un maestro alo menos. Pero si para todas las ciencias no pudiesen auer maestro, abonda que aya de Gramática, e de Lógica e de Retórica, e de leyes e Decretos. E los salarios de los maestros, deven seer establecidos por el Rey, señalando ciertamente quanto aya cada uno según la ciencia que mostrare, e según que fuere sabidor della. E aquel salario que ovieren de aver cada uno dellos, deven gelo pagar en tres vezes. La primera parte deuen dar luego que començaren el estudio. La segunda por la pascua de resurrección. La tercera, por la fiesta de sant Iohan Bautista.

(*Las Siete Partidas, glosadas por el Licenciado Gregorio López*, 1555, vol. I, fols. 114r-v.)

7. Las teofanías según san Alberto Magno

La teofanía puede existir de cuatro modos diferentes.

El primero es una visión que, comparando las formas corporales con cosas diferentes, conduce a Dios; la luz divina no se encuentra necesariamente allí, pero esta visión está orientada hacia Dios.

El segundo modo es aquel en el cual, gracias a la luz divina que no es Dios, se descubren cosas que no son Dios; tal Jeremías, cuando ve un cántaro encendido por la luz divina y que interpreta como el presagio de la destrucción de Jerusalén.

El tercer modo es aquel del que habitualmente se habla, según el cual en la luz divina, que no es Dios, el objeto contemplado es verdaderamente Dios, no se lo ve en un medio luminoso, como una cosa por su imagen, sino bajo una luz que, fortificando la inteligencia, permite la visión inmediata de Dios.

El cuarto modo es aquel en el que, siendo Dios la luz, tiene a Dios como objeto.

Como dice Hugo de San Víctor, Dios mismo es para el bienaventurado de alguna manera una luz y lo hace partícipe de él y de su semejanza; esta visión de Dios y de su semejanza se denomina teofanía. Así Dios es a la vez luz y objeto, pero objeto en tanto es lo que es en sí mismo, y la luz primera de la que se hace partícipe a los bienaventurados.

Los dos primeros modos de visión no existen en la patria celestial; y ellos justifican la objeción del maestro Hugo que dice: ver en la teofanía, ¿en qué consiste sino en no ver nada y, al no ver verdaderamente nada, jamás ver la verdad? Pero la visión por teofanía en la patria celestial tendrá lugar de acuerdo con los otros dos modos. Hugo conocía tan sólo el cuarto modo, ya que el tercero ni lo menciona y, por ello, critica a los que hablan de él y que, sin embargo, dicen la verdad al interpretar conforme a este tercer modo. Así se torna evidente la solución a las objeciones precedentes, que se refieren a los dos primeros modos.

(San Alberto Magno, «Comentarios del libro de Dionisio el Areopagita», en *Obras selectas*, ed. de A. Garreau, Lumen, Buenos Aires, 1982, pp. 92-93.)

8. *Dios lo gobierna todo y mueve ciertas cosas por medio de las segundas causas, según santo Tomás de Aquino*

Por lo mismo que las segundas causas no obran más que en virtud de la primera causa, como los instrumentos sólo obran por la dirección del arte, necesario es que todos los demás agentes, por cuyo medio efectúa y completa Dios el orden de su gobierno, obren por la virtud de Dios mismo. La acción de cada uno de ellos es, por consiguiente, causada por Dios, a la manera que el movimiento de la cosa que se mueve por el impulso del motor que la mueve, y el motor y el ser movido han de estar necesariamente unidos. Es necesario, por tanto, que Dios esté interiormente unido a cada agente, como obrando en el momento en que le impele a obrar. Dios, además de ser la causa de la acción de los agentes secundarios, lo es también de su ser, según antes hemos demostrado, y por lo mismo no hemos de considerar a Dios como causa del ser de los seres, de un modo igual cuando consideramos al arquitecto como causa del ser de la casa, porque separado el arquitecto, la causa queda.

En efecto, el arquitecto no es causa del ser de la casa, más que en cuanto causa el movimiento para que la casa sea. Este movimiento es en verdad la construcción de la casa, cesando por la remoción del arquitecto. Dios, por el contrario, es directamente por sí la causa del ser, como que comu-

nica el ser a todas las cosas, a la manera que el sol comunica la luz al aire y a los demás seres iluminados por él. Así como para la conservación de la luz en el aire se requiere la iluminación perseverante del sol, así es necesario que, para que todas las cosas se mantengan en su ser, Dios las comunique incesantemente el ser. Ésta es la razón por la que son comparadas a Dios, en cuanto que son conservadas en el ser, a la manera que la obra es comparada al artífice. Es así que la obra y el artífice deben estar unidos como el motor y el objeto movido; luego es necesario que Dios sostenga todas las cosas, y esté presente en ellas, en cuanto tiene el ser. Y como el ser es lo más íntimo que hay en las cosas, consiguientemente Dios está en todas las cosas. Además, todo el que ejerce su providencia por causas medias ha de conocer y ordenar los efectos de estas causas porque de otro modo estaría fuera del orden de su providencia. La providencia del que gobierna es tanto más perfecta cuanto más desciende a cada cosa su conocimiento y ordenación, porque si alguna cosa se sustrajese del conocimiento del que gobierna, la determinación de esta cosa se evadiría de su providencia; es así, según hemos demostrado anteriormente, que todo está sometido a la providencia divina; es así que la providencia divina es perfectísima; es así que todo lo que se dice de Dios le conviene en sumo grado; por lo tanto, la ordenación de su providencia es extensiva a los más pequeños efectos.

(Santo Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, ed. de F. J. Fortuny y L. Carbonero, Orbis, Barcelona, 1986, pp. 106-107.)

9. *El valor de la gracia en Ramón Llull*

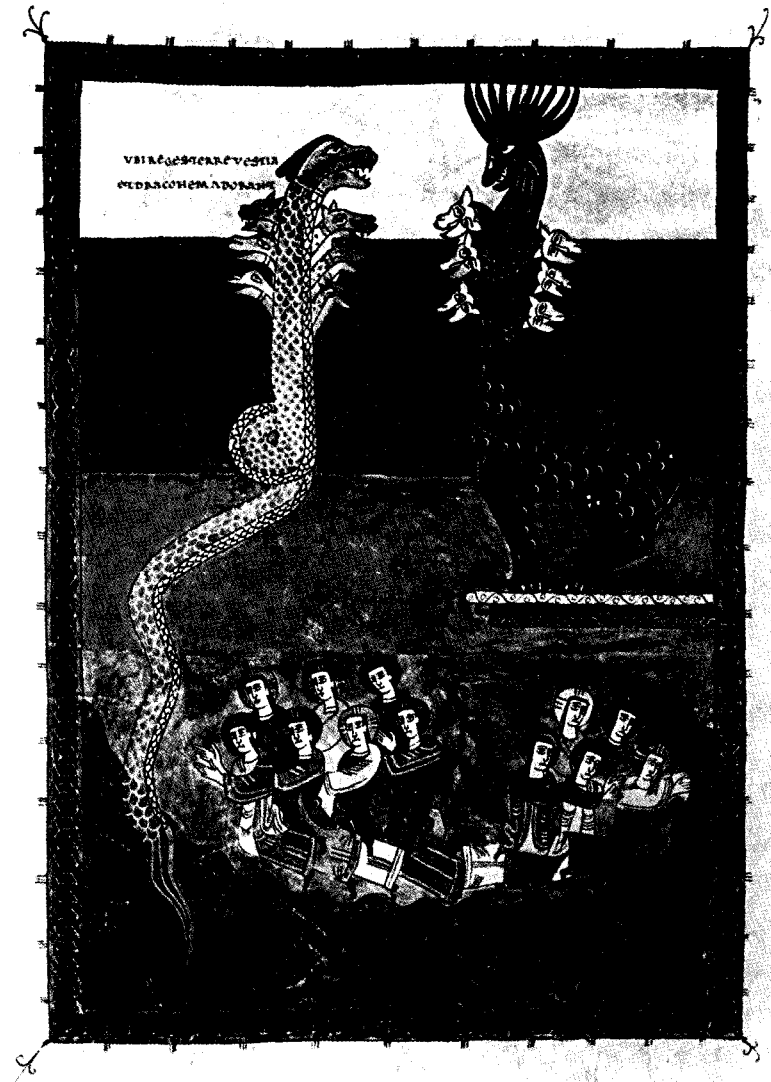
- 1) Dios se muestra gracioso con quien quiere, porque es libre.
- 2) Los términos de la gracia son dar y perdonar.
- 3) Gran gracia otorga quien concede el ser humano.
- 4) Gran gracia concede quien a sí mismo se da.
- 5) Gran gracia dispensa quien mucho perdona.
- 6) La elección no es anterior a la gracia.
- 7) No hay gracia mala.
- 8) Más gracia hay en quien la da, que en quien la recibe.
- 9) El hombre malo no puede aceptar una gracia.
- 10) Quien está en gracia de Dios, posee todo bien.
- 11) Dios dispone para la gracia a aquel que le ama.
- 12) La gracia de la bondad es mayor que la gracia del honor.
- 13) Nadie es, por sí mismo, digno de gracia.
- 14) Más vale la gracia que viene por el padre que la que viene por la madre.
- 15) No hay gracia alguna que obedezca al temor.
- 16) Quien concede una gracia, espera otra.
- 17) La gracia nunca se otorga por necesidad.
- 18) Quien no tiene gracia, no puede otorgarla.

- 19) No hay nada que aventaje a la gracia.
 20) Confía más en la gracia que en tus méritos.

(Ramón Llull, *Proverbis de Ramón*, ed. de S. García Palou, Editora Nacional, Madrid, 1978, pp. 143-144.)

BIBLIOGRAFÍA

- Benson, R. L. y Constable, G. (eds.): *Renaissance and renewal in the XII Century*, Cambridge, Mass., 1982.
 Catalán, D.: *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, Gredos, Madrid, 1990.
 Chenu, M.-D.: *La théologie au XII siècle*, Vrin, Paris, 1957.
 Chenu, M.-D.: *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1950.
 Cruz Hernández, M.: *El pensamiento de Ramón Llull*, Castalia, Madrid, 1977.
 Davi, M. D.: *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*, Albin Michel, Paris, 1981.
 De Libera, A.: *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 2000.
 Gilson, É.: *Le thomisme*, Vrin, Paris, 1948.
 Hissette, R.: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires Vander Oyez, Louvain/Paris, 1977.
 Le Goff, J.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986.
 Paul, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2 vols., Labor, Barcelona, 1988.
 Sánchez Albornoz, C.: *El Islam de España y el Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 1974.
 Verger, J.: *Les Universités au Moyen Âge*, PUF, Paris, 1973.
 Vernet, J.: *El Islam y Europa*, El Albir, Barcelona, 1982.
 Van Steenberghen, F.: *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, 1977.
 VV. AA.: *Abelard et son temps* (Coloquio de París, 1979), Les Belles Lettres, Paris, 1981.
 West, D. C. y Zimdars-Swartz: *Joaquín de Fiore, una visión espiritual de la historia*, FCE, México, 1986.



Beato de Gerona (970), *Comentario del Apocalipsis: La adoración de la bestia*. Gerona, tesoro de la catedral (A. Malraux y A. Parrot [eds.], *El universo de las formas. El siglo del año mil*, Aguilar, Madrid, 1973, lámina 211).



San Juan Bautista. Icono del siglo XIV
(R. Lownerance, *Bizancio*, Akal, Madrid, 2000, lámina 84).

X

MOVIMIENTOS HERÉTICOS Y CONFLICTOS POPULARES EN EL PLENO MEDIEVO

Martín Alvira Cabrer

Herejes fueron considerados gentes de muy distinto tipo a lo largo de la Edad Media. Lo fueron emperadores y simples supersticiosos, patriarcas y laicos piadosos, visionarios e intelectuales, frailes radicales y conversos de origen judío. Tal diversidad es explicable en una sociedad como la del Occidente medieval, impregnada de lo religioso y ordenada por y hacia Dios, un mundo en el que cuestionar la ortodoxia religiosa o a sus representantes era interpretado como una amenaza para el orden social y la propia supervivencia del mundo cristiano. De aquí las connotaciones sociales o «revolucionarias» asignadas a algunas herejías. De aquí también que los mecanismos de represión afectaran de igual forma —aunque con diferente intensidad— a teólogos renovadores, reformadores heterodoxos, predicadores itinerantes, enemigos políticos del Papado y sediciosos sociales. Pero si las inquietudes de los herejes medievales se canalizaron por medios muy distintos —debates académicos, revueltas urbanas, corrientes contestatarias, convulsiones populares, etc.—, su motivación inicial fue casi siempre la misma: recuperar la pureza de un mensaje cristiano que, a su juicio, otros habían adulterado.

1. HEREJES Y HEREJÍAS PLENOMEDIEVALES

«Herejía» (*haeresis*) significa en griego «opinión», «filosofía», «toma de posición», «opción espiritual elegida». Herejes eran, en principio, los que «elegían» una opción espiritual diferente de la *ortodoxia*, la

correcta interpretación preservada por la Iglesia jerárquica. No hay herejía, pues, sin ortodoxia, y el estudio de aquélla es inseparable del estudio de la evolución y fijación de ésta. Por la misma razón, las corrientes heréticas del pleno Medioevo no pueden ser consideradas algo ajeno a la realidad religiosa de la época, como muchas veces creyeron los clérigos que las combatían. Las herejías plenomedievales fueron, fundamentalmente, un fenómeno endógeno y autóctono, una consecuencia de la evolución interna experimentada por el Occidente medieval cristiano a partir del siglo XI.

Después del año 1000, una serie de importantes transformaciones (crecimiento demográfico, expansión de la agricultura, maduración de la sociedad feudal, renacimiento de la vida urbana, reactivación del comercio, lenta modificación del esquema trifuncional de *oratores, bellatores, laboratores*, etc.) modificaron notablemente el Occidente medieval. A estos cambios sociales y económicos correspondieron otros de índole espiritual y mental que se tradujeron en una creciente insatisfacción con las formas tradicionales de entender a Dios y de vivir cristianamente. Ésta es otra de las características de la herejía plenomedieval. La mayoría de las voces heterodoxas de estos siglos no nacieron de la falta de religiosidad, sino de la búsqueda de una nueva espiritualidad más y mejor adaptada a las nuevas necesidades y a los nuevos tiempos.

Un proceso clave en la evolución espiritual de la sociedad occidental fue el creciente control de la vida religiosa por parte de la jerarquía eclesiástica y del Papado. Esto llegó como consecuencia de la ya estudiada «reforma gregoriana» (ca. 1050-ca. 1120), un movimiento de inspiración pontificia que aspiraba a purificar los vicios del clero altomedieval. Este movimiento otorgaba al Papado la supremacía moral de una cristiandad gobernada por un *ordo* de clérigos cerrado y fuertemente centralizado. Las reformas monásticas —Cluny, 910, y Cister, 1098— proporcionaron al Papado los instrumentos auxiliares para llevar a cabo este proceso de renovación y centralización de la Iglesia. Los problemas llegaron cuando se hizo evidente que los medios empleados —reforzamiento de las estructuras eclesiásticas, rígida separación de clérigos y laicos, monopolio clerical en la definición de la ortodoxia y elevación del papa, vicario de Cristo, a la cabeza de los poderes espiritual y temporal— no satisfacían suficientemente las esperanzas que otros habían puesto en una nueva clerecía y una nueva Iglesia, más evangélicas tanto en lo moral como en lo material. Aparecieron voces y grupos disidentes que, en nombre de una mayor pureza cristiana, cuestionaron la

unificación, clericalización y magisterio exclusivo de la jerarquía. No puede ignorarse, con todo, que fue la propia reforma gregoriana la que generó, con su afán por mejorar la Iglesia, ese espíritu de retorno al cristianismo «verdadero» que daría alas a los herejes del pleno Medioevo.

Causa y consecuencia de las transformaciones socio-económicas y eclesiásticas fue la creciente actividad intelectual en numerosas escuelas urbanas de Europa —origen de las universidades—. En su seno se desarrollaron, desde mediados del siglo XII, grandes debates teológicos que dieron vía libre a nuevas ideas y a nuevas corrientes que ponían en cuestión el orden religioso establecido. La herejía plenomedieval no nació, pues, contra el cristianismo, pero sí contra la Iglesia institucional. «Ereges son —como escribió el rey de Castilla y León Alfonso X el Sabio a finales del siglo XIII— una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Cristo, e les dan otro entendimiento contra aquel que los santos Padres les dieron, e que la Egleſia de Roma cree e manda guardar».

Conviene subrayar la diversidad tipológica, cronológica y regional de los movimientos heréticos del pleno Medioevo. Algunos tuvieron una vida corta y una implantación minoritaria. Otros perduraron durante decenios y calaron en amplias regiones. Con todo, lo característico de los siglos centrales de la Edad Media fue la aparición en Occidente de grandes herejías «de masas» cuya influencia se extendió a diversos sectores de la cristiandad. Ha sido frecuente atribuir a estas grandes disidencias unos principios doctrinales uniformes y unas estructuras organizativas estables. Actualmente, se tiende a pensar en corrientes que fueron cambiando y evolucionando con el tiempo en función de su propio desarrollo interno, de los contextos históricos y de las influencias externas que recibieron. La fluctuante realidad herética permite observar en ellas un evangelismo activo, militante y, no pocas veces, radical. El ideal de vida apostólica —pobreza, austeridad, predicación, ejemplo— y la verdad evangélica —muchas veces en oposición a la verdad veterotestamentaria— sostenían el deseo de renovación y de purificación de la Iglesia y de la sociedad, al tiempo que daban sentido a la contestación frente a una institución eclesiástica considerada ajena al modelo evangélico. Se aprecia también una fuerte crítica y/o un abierto rechazo de los sacramentos, si bien cabe recordar que la mayor parte de las liturgias heréticas tenían un claro origen cristiano, además de grandes similitudes con las ortodoxas. La tendencia general

en este punto era la recuperación de la simplicidad y la esencialidad, que se creían más genuinas, de la Iglesia primitiva. En el hereje de los siglos XI al XIII cabe perfilar así algunas características más o menos comunes: cristiano ferviente; de extracción preferentemente urbana; disidente pero no siempre marginal; convencido de representar la ortodoxia; sabedor de que la salvación llega a través de la pobreza y de la vida apostólica; partidario de una relación con Dios sin mediación clerical; abiertamente crítico con la posición socio-económica y las excesivas atribuciones espirituales del clero romano, y deseoso de cambiar las cosas, bien por la vía de la innovación, bien por la vía del retorno directo a un cristianismo más puro.

La respuesta de la Iglesia fue diferente según los momentos, las regiones y los contextos históricos. Frente a las corrientes heterodoxas del siglo XI, minoritarias unas, ligadas al renacimiento urbano otras, las primeras medidas tuvieron un carácter defensivo. Nunca se dejó de lado la posibilidad de la reabsorción y la reconciliación, aunque tampoco el uso de la violencia. Con la aparición, a mediados del siglo XII, de las grandes herejías de masas —el valdismo y el catarismo— la Iglesia sintió el problema de la heterodoxia como ineludible y acuciante. En el contexto general de la configuración de Occidente como una sociedad represora (R. I. Moore), el mundo feudal fue construyéndose sobre el principio de «ordenar y excluir» (D. Iogna-Prat) a los disidentes —herejes, judíos, leprosos, sodomitas...—. El progresivo endurecimiento de las medidas represivas se vio favorecido desde el siglo XII por la consolidación del proceso de centralización eclesiástica (derecho canónico, monopolio pontificio de la ortodoxia, protagonismo de las órdenes monásticas, desarrollo de las estructuras eclesiales...) y por el fortalecimiento interno de las monarquías feudales (Francia, Inglaterra, Corona de Aragón, Castilla...). Pero el camino que condujo a la represión militar —la cruzada— o a la represión «policial» y judicial —la Inquisición— no habría sido posible sin la construcción de un potente discurso eclesiástico: los herejes como un cáncer que debía ser erradicado de la sociedad cristiana; la herejía como un todo homogéneo y uniforme —la *haeretica pravitas*— que aspiraba a la destrucción de la cristiandad. Más cercano al imaginario clerical que a la realidad de la disidencia religiosa, este discurso ideológico favoreció la eliminación de la herejía, pero también la consolidación de las estructuras eclesiásticas. En este sentido, la herejía, que en buena medida nació contra la Iglesia de la *plenitudo potestatis*, acabaría contribuyendo a su propia construcción interna.

2. CORRIENTES INTELECTUALES HETERODOXAS

Podemos comenzar nuestro análisis de las herejías plenomedievales por algunas corrientes heterodoxas de los siglos XI y XII que tuvieron un carácter académico y, por tanto, minoritario. Fueron, básicamente, polémicas intelectuales en torno a cuestiones eucarísticas o filosóficas —son las llamadas por los autores franceses *hérésies savantes*— fruto de la reflexión de las «gentes del saber» que hicieron posible el llamado «Renacimiento del siglo XII». De los componentes de estas herejías tenemos por lo general una información sesgada, ya que suele proceder de los datos proporcionados por sus detractores. Berengario de Tours (999-1088), teólogo y canónigo, fue protagonista de querellas sobre el misterio eucarístico heredadas de las habidas desde mediados del siglo IX, y que la ortodoxia saldrá con un término: transustanciación. Las tesis berengaristas fueron rebatidas por otros intelectuales, como Lanfranco de Bec y Roberto Pascasio, y condenadas en varios concilios (1050, 1062, 1063 y 1075).

Del jurista y cónsul de Piacenza Hugo Speroni (muerto en 1174) cabe destacar la defensa de ideas predestinacionistas, que había conocido a través de la obra del maestro de Bolonia Vacario, además de apelaciones genéricas a la pobreza voluntaria y críticas a los sacramentos y el sacerdocio. Su repercusión fue escasa, siendo condenado por el papa Inocencio IV en 1254.

Amalrico de Bene (muerto en 1206-1207), profesor de teología en París, pasa por ser un defensor de nociones de tipo filopanteísta. Tras ser refutadas por la universidad de París (1204) y condenadas por el sínodo de París (1210) y el IV concilio de Letrán (1215), estas ideas fueron retomadas por su discípulo David de Dinant (muerto en 1215). Los llamados amauricianos o amaurianos, *bons enfants, turlupins*, etc., se vinculan al heterogéneo movimiento herético de los *Hermanos del libre espíritu*, un individualismo místico radical que tuvo cierta influencia en las comunidades de beguinas y begardos del bajo Medievo. Entre estos heterodoxos académicos cabría incluir también la figura de Pedro Abelardo, el gran intelectual del siglo XII, abogado de un subjetivismo moral, del que ya se ha tratado en otro capítulo.

3. MOVIMIENTOS URBANOS, REFORMA PONTIFICIA Y HEREJÍA

Por su elevada proyección social, más importancia tuvieron las herejías relacionadas con las transformaciones de la vida urbana. Des-

de mediados del siglo XI, estos cambios generaron corrientes, en ocasiones turbulentas, que combinaban reivindicaciones sociales y políticas con aspiraciones de orden religioso. En las ciudades, la lucha entre los nuevos sectores burgueses y los poderes feudales y eclesiásticos establecidos enlazaba con el deseo general de reforma del clero —de los obispos sobre todo—. Por eso contaron en un primer momento con el apoyo pontificio, pues sintonizaban con el programa de depuración promovido por la reforma gregoriana. Así, en 1077, el Papado reivindicó la memoria de un sacerdote de Cambrai, de nombre Ramihrdus, que había sido quemado por hereje por negarse a aceptar la comunión de un obispo simoníaco.

Estos movimientos urbanos alcanzaron su mayor dimensión en Italia. Las grandes ciudades reunían aquí las condiciones idóneas para el brote de corrientes espirituales heterodoxas. El gobierno estaba en manos de poderosos prelados apoyados por la aristocracia feudal y el poder imperial alemán. Frente a ellos se alzaba una pequeña nobleza crecientemente descontenta y una burguesía enriquecida, militarmente fuerte y deseosa de establecer un control sobre el gobierno municipal. Los primeros movimientos tuvieron un carácter reformista y no herético. No pretendían alterar el orden eclesiástico, ni acabar con los privilegios del clero o modificar los dogmas, sino sólo purificar y sanear la Iglesia. De hecho, el Papado gregoriano no dudó en apoyar las reivindicaciones de la baja nobleza y los burgueses italianos contra el alto clero corrupto y los emperadores alemanes, pues ello favorecía sus propios objetivos políticos. Ahora bien, nacidas al calor de las intensas luchas urbanas y en un clima exaltado de purificación, estas corrientes dieron pie a movimientos tumultuarios y subversivos que desbordaron ampliamente los objetivos y los límites del reformismo ortodoxo.

3.1. *La Pataria*

El movimiento herético urbano más importante fue la Pataria milanesa (1050-1075). A mediados del siglo XI Milán era el mejor ejemplo de las importantes transformaciones sociales, económicas y mentales experimentadas por las grandes ciudades del Occidente cristiano. El apodo de *fovea hereticorum* (cueva de herejes) de la capital de Lombardía muestra bien hasta qué punto las grandes urbes se habían convertido en auténticos laboratorios de todo tipo de prácticas heterodoxas. La Pataria nació como un movimiento popular de purificación de la vida religiosa dirigido por el bajo clero y la

pequeña nobleza contra el alto clero simoníaco —en concreto el obispo Guido— y la alta nobleza feudal. Inmerso en el contexto de transformación de la vida urbana, sus objetivos religiosos no ocultaban otras reivindicaciones de contenido social. Los *patarinos*, encabezados primero por Arialdo —un seguidor fanático de la reforma pontificia— y más tarde por el caballero Erlembardo (m. 1075) y el subdiácono Landolfo, se negaban a acudir a misa y a recibir los sacramentos del clero simoníaco. Los sectores reformistas del Papado apoyaron inicialmente la revuelta (no en vano, el papa Alejandro II había sido uno de los dirigentes de la Pataria contra el obispo simoníaco). Sin embargo, hacia 1070 el espíritu de reforma degeneró en una corriente exacerbada que, según sus enemigos, comenzó a afectar al conjunto del clero e incluso a la liturgia y a los propios sacramentos. El papa Gregorio VII mantuvo su apoyo a los sectores moderados, pero condenó a los radicales como herejes. Esta condena papal, sumada a la lenta consolidación del gobierno comunal y a la introducción de una reforma consular, dividió la Pataria y propició su lenta extinción hacia finales del siglo XI. La importancia de esta corriente disidente queda reflejada en el término «patarino», que siguió empleándose de forma genérica para designar al hereje.

Otras ciudades italianas experimentaron procesos similares al calor de la reforma pontificia y de los acontecimientos de Milán. En Cremona, Piacenza y Florencia se expulsó a los clérigos simoníacos y se declaró nula su actividad pastoral. En la misma Cremona la población apaleó al obispo, que había sido excomulgado por el papa. Otros clérigos corruptos fueron objeto de castigos y de humillaciones públicas.

3.2. *El arnaldismo*

La fusión —y confusión—, durante la segunda mitad del siglo XI, entre movimientos comunales, reforma de la Iglesia y herejía se hizo más evidente unas décadas más tarde en Roma de la mano de Arnaldo de Brescia. Antiguo estudiante en Milán y Bolonia, Arnaldo era superior de la casa de canónigos regulares de Brescia. Hacia 1130, influenciado por la Pataria milanesa, se convirtió en un reformador rigorista que exigía la abolición de la simonía y una vida eclesiástica muy estricta. Sus predicaciones no tuvieron éxito y fue condenado como hereje en 1139 por el papa Inocencio II. Abandonó entonces Brescia y marchó a París, donde se convirtió en discípulo de Pedro Abelardo. Fue entonces cuando se inclinó hacia un ideal de pobre-

za, poniéndose a la cabeza de un grupo de escolares pobres y errantes que vivían en la calle de la mendicidad —un cierto precedente de la futura espiritualidad mendicante—. Hacia 1145 reinició en Roma sus predicaciones.

El clima político romano era muy conflictivo debido a la pugna de las capas burguesas y de las familias aristocráticas contra la autoridad del papa. Arnaldo de Brescia defendía un movimiento radical de reforma eclesiástica en pro de una Iglesia de principios evangélicos —pobre y de vida apostólica—, sin bienes ni beneficios eclesiásticos y una jurisdicción temporal limitada a la ciudad de Roma. El papa, tildado de tirano por reinar al margen de los principios cristianos, debía aceptar la autoridad superior del emperador y las viejas tradiciones republicanas romanas, mientras que aquél debía ser coronado por el senado romano. Esta Iglesia pobre y sin compromisos temporales haría posible el resurgir de la Roma antigua. Los postulados arnaldistas, que combinaban principios «patarinos», ideales evangélicos y aspiraciones histórico-políticas, se ajustaban bien a los objetivos del movimiento comunal romano, por lo que Arnaldo se erigió en uno de sus principales dirigentes. Durante años mantuvo en jaque al Papado, pero en 1153, tras intentar en vano ganarse el apoyo imperial, la aristocracia romana receló de sus intenciones y se puso del lado del papa Adriano IV. Éste actuó rápidamente declarando el interdicto sobre Roma y pidiendo ayuda militar al emperador Federico Barbarroja. Arnaldo de Brescia fue detenido por las tropas imperiales tras unos combates tumultuosos en la ciudad. Se le condenó y ejecutó brutalmente en 1155. Aunque anatematizado oficialmente, el arnaldismo, al que algunos autores califican de «herejía política», inspiraría otras corrientes disidentes de tipo político-religioso del siglo XII.

4. PREDICADORES ITINERANTES Y MOVIMIENTOS MILENARISTAS, MESIÁNICOS Y PROFÉTICOS

Otro fenómeno importante desde el siglo XI fue la aparición de los predicadores itinerantes. Vestidos de saco y con largas barbas, predicaban el Evangelio por los caminos, de pueblo en pueblo, imitando la vida pobre de Cristo y viviendo de las limosnas. Eran los llamados *pauperes Christi*, modelo en el que piedad y pobreza, asociadas a una vida ascética y, frecuentemente, a una labor de asistencia social, se identificaban radicalmente.

4.1. *Predicadores populares*

El fenómeno de los predicadores itinerantes también era heredero parcial del reformismo gregoriano. Con sus censuras al clero indigno, denunciaban la secularización y las riquezas de la Iglesia, mensajes de gran simplicidad que tenían un gran eco entre las capas sociales más populares. Ello explica que los reformadores oficiales acogieran a estos predicadores como un útil apoyo en su lucha contra el clero simoníaco. Hacia 1100-1120 la Iglesia llevó a cabo una política de regulación y absorción de predicadores itinerantes que permitió el encuadramiento de muchos de ellos. Otros, en cambio, manteniendo la radicalidad de sus mensajes de rechazo al clero, a las instituciones eclesiásticas o al pago del diezmo, se pusieron a la cabeza de importantes corrientes heterodoxas.

Uno de estos predicadores fue Tanquelmo o Tanquelín de Amberes, un laico que servía como notario al conde de Flandes. Desde 1112 inició una predicación itinerante en compañía de un herrero y un antiguo sacerdote. Juntos recorrieron Flandes, Zelanda y Brabante propagando un mensaje reformador antisimoníaco que devino, por comparación entre la realidad eclesiástica y el ideal apostólico, en una crítica global al conjunto de la jerarquía de tono claramente rupturista. Inspirado —según él— por el propio Dios, Tanquelmo promovió el rechazo de los sacramentos, la censura de la Iglesia institucional —considerada como un burdel—, la negativa a pagar el diezmo y el regreso a las buenas costumbres. Sus predicaciones fueron escuchadas por amplios grupos de campesinos y pescadores, que lo seguían como a un mesías, hasta que murió asesinado por un sacerdote católico en 1115. Llama la atención que estas prédicas no fueran censuradas por el conde de Flandes ni por las autoridades urbanas flamencas. Ello nos habla de una agitación anticlerical que no se consideraba peligrosa desde el punto de vista político y, sobre todo, de un contexto político-religioso en el que los poderes seculares veían con buenos ojos las críticas a la jerarquía. En 1124 en Flandes se pudo comprobar que el rechazo popular al clero y a sus sacramentos había sobrevivido a la muerte de Tanquelín de Amberes.

Otro destacado predicador itinerante fue Eón (o Eudes) de Stella o de la Estrella (ca. 1148), un agitador bretón originario de la pequeña nobleza. Ejerciendo de sacerdote, sus proclamas contra el clero y los monjes calaron entre el campesinado del noroeste de Francia, por quien se dice que se hacía honrar como Hijo de Dios y

juer del mundo. Murió en la cárcel en 1150 tras haber sido condenado en un concilio celebrado en Reims.

Más importantes fueron las predicaciones de Pedro de Bruys, promotor de un movimiento anticlerical herético de gran difusión en el sur del reino de Francia. Su vida es oscura y poco conocida, aunque se sabe que era sacerdote del pueblo de Bruys (Altos Alpes). En 1119 comenzó a predicar de forma itinerante en los Alpes franceses. Luego, y durante veinte años, recorrió las regiones de Narbona, Toulouse, Arlés y Gascuña. Con los pies desnudos, larga barba y una vida de pobreza absoluta, Pedro de Bruys encarnaba a la perfección la imagen del apóstol santo. Sus predicaciones tuvieron gran eco sobre todo entre las poblaciones urbanas. En su mensaje —reformista, evangélico y contemplativo— se detectan claras herencias del reformismo rigorista gregoriano y patarino del siglo XI, como el rechazo a la intermediación abusiva del clero y las acusaciones de corrupción contra la jerarquía. No admitía forma alguna de religiosidad externa y material, incluidos lógicamente los sacramentos: el bautismo, por la falta de conciencia religiosa del bautizado; la eucaristía, por considerarlo una superchería clerical; las misas, oraciones, limosnas y buenas obras por los muertos, por ser inútiles; los cantos de iglesia, por no agradar a Dios; la construcción de iglesias, por carecer de valor, pues era posible invocar a Dios en todas partes y sin necesidad de un altar o de una iglesia; la cruz, por ser un instrumento de tortura... En este rechazo se han visto elementos comunes con las corrientes cátaras difundidas a mediados del siglo XII. Pedro de Bruys predicaba una Iglesia pobre, de creyentes unidos por un bautismo recibido en la edad adulta y por la humildad, la caridad y la confesión mutuas. Aunque se trataba de un mensaje propio de una vida contemplativa, sus seguidores lo tradujeron en un activismo violento. Llevaron a cabo destrucciones de iglesias y altares, cierre de monasterios, matrimonios forzosos de monjes y quema de cruces de madera, una práctica frecuente entre los petrobrusianos, quizá por tener un sentido simbólico. Hasta su muerte en 1139, quemado por sus enemigos en Saint-Gilles, Pedro de Bruys predicó largo tiempo sin sufrir tampoco censura o persecución por parte de los poderes seculares. De hecho, el éxito de sus mensajes fue tan grande que forzó al abad de Cluny Pedro el Venerable (1140-1150) a refutarlos en el tratado *Contra Petrobrusianos*. Se ha dicho que anticiparon algunos más adelante sostenidos por el catarismo, pero la importancia histórica de Pedro de Bruys reside, sobre todo, en haber contribuido a crear el caldo de cultivo que haría posible la difu-

sión de corrientes disidentes entre las poblaciones del mediodía de Francia.

Otro de los grandes predicadores heréticos del siglo XII fue Enrique, llamado de Lausana (m. 1148). Era *litteratus*, quizá un anti-guo cluniacense, razón por la que también se le llama «el monje o pseudo-monje Enrique». Comenzó a predicar en 1116 en Le Mans tras pedir permiso a su obispo. Desde entonces difundió un reformismo evangélico simple y rigorista basado en el regreso al Nuevo Testamento, la simplicidad de la Iglesia primitiva y la vida según el modelo apostólico. Su rigorismo evangelista rechazaba la riqueza del clero, la autoridad de la jerarquía eclesiástica, la mediación de los santos y el matrimonio con dote. Tales proclamas calaron entre las poblaciones más desfavorecidas de artesanos y pobres, y provocaron levantamientos populares contra el clero, así como expulsiones y persecuciones de sacerdotes impuros y matrimonios forzosos de clérigos con sus concubinas. El obispo de Le Mans, secundado por las clases privilegiadas de la ciudad, condenó a Enrique como hereje y lo expulsó de la ciudad. Inició entonces una predicación itinerante por el sur de Francia (Burdeos, Poitiers, Albi y Provenza) e Italia. Hacia 1135 tuvo noticia de los mensajes de los petrobrusianos y los asumió inmediatamente, con excepción del culto aceptado de la cruz y una mayor incidencia en la vida de la fe en pobreza. Los mensajes de Enrique —quien se hizo honrar por sus seguidores como obispo— encontraron buena acogida en los sectores urbanos y rurales más pobres. Fue condenado oficialmente como hereje en 1135 por el concilio de Pisa y refutado por los escritos de los abades Pedro el Venerable y san Bernardo. Finalmente, una misión eclesiástica logró prenderlo y recluirlo en un monasterio en 1145. Como Pedro de Bruys, Enrique contribuyó con sus predicaciones a la creación de un clima favorable a la difusión de otras corrientes heterodoxas.

4.2. *Los fanáticos del milenio*

En relación con los predicadores itinerantes, durante los siglos XI y XII aparecieron movimientos populares de carácter mesiánico, profético o milenarista que, en no pocas ocasiones, se deslizaron hacia la herejía y la subversión social. En general, aseguraban la llegada inminente de un mundo mejor o, dicho desde una simplificada perspectiva religiosa, la realización del cielo en la tierra. En ellos se combinaban ideas antiguas, como la segunda venida del Mesías, la creencia apocalíptica en el fin de los tiempos o el retorno de una su-

puesta edad de oro de la Humanidad al cabo de una etapa final de degradación y de triunfo del mal (el esperado Anticristo). Uno de los divulgadores de estas nociones —aunque desde supuestos plenamente ortodoxos— fue Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), quien en su *De manifestatione Antichristi* exaltaba la pobreza evangélica como medio de combatir la inminente llegada del Anticristo.

La omnipresencia de lo religioso y unas condiciones materiales precarias propiciaron la difusión de estas ideas exaltadas entre las masas populares más desfavorecidas, especialmente en coyunturas de crisis (hambre, guerra, epidemias). Los predicadores de estas corrientes contribuyeron a difundir la creencia en una serie de señales que anunciaban la llegada inminente de los nuevos tiempos. Algunas de ellas eran la instauración de una Iglesia pobre, igualitaria y espiritual, el gobierno de los pobres (identificados con los justos), la aparición de un último emperador que aseguraría una época de paz y expansión de la fe antes de la llegada final del Anticristo y la conversión de los judíos. En no pocas ocasiones la exaltación religiosa condujo a la puesta en marcha de estos signos, en general de forma violenta, de modo que muchos de estos movimientos se caracterizaron por unas actitudes radicales, anticlericales, igualitaristas y subversivas.

Las ideas milenaristas, proféticas y escatológicas se vieron muy potenciadas por el fenómeno de las cruzadas, que se desarrolló justamente entre los siglos XI-XIII. Las cruzadas (como ya se ha expuesto) nacieron a finales del siglo XI como una empresa pontificia dirigida a recuperar los Santos Lugares de manos de los musulmanes. A un nivel más profundo, se concibieron como una vía de purificación que, a través de la peregrinación armada, permitiría alcanzar una sociedad cristiana perfecta —la Jerusalén celeste— a través de la conquista de la Jerusalén terrestre. La noción de la marcha a Tierra Santa como vía de la salvación eterna fue especialmente intensa entre los más desfavorecidos, lo que permitió la elaboración de una religiosidad de cruzada repleta de elementos apocalípticos y escatológicos. Durante la primera cruzada (1095-1099), la única que tuvo éxito, las masas populares fueron las primeras en partir en busca de la Jerusalén celestial guiadas por el predicador Pedro el Ermitaño. Como ya se ha anticipado, en el curso de esta expedición varias comunidades judías sufrieron violentos ataques por parte de cruzados que exigían su conversión como condición para la realización del fin de los tiempos. El clima de exacerbación espiritual caracterizó toda la campaña, incluida la sangrienta conquista de Jerusalén (1099).

Aunque las siete siguientes cruzadas de Tierra Santa (según la numeración más académica) sólo cosecharon fracasos militares, la cruzada se convirtió en uno de los fenómenos masivos y populares más característicos de la plena Edad Media. No sólo se mantuvo vigente la imagen idealizada y escatológica de Jerusalén, sino que su rescate de manos de los musulmanes siguió considerándose una condición necesaria para la llegada de los últimos tiempos. De aquí que fuera susceptible de estimular nuevos movimientos populares milenaristas y mesiánicos.

Entre los primeros cabe mencionar las llamadas «cruzadas populares», movimientos en los que las necesidades espirituales estaban impulsadas por un mar de fondo de reivindicaciones materiales y aspiraciones sociales. Lo ocurrido durante la primera cruzada se repitió en varias ocasiones a lo largo de los siglos XII (1146 y 1197) y XIII (la cruzada de los *pastoreaux* de 1250). Pero quizá la más llamativa fue la «cruzada de los niños» (1212), protagonizada por un gran contingente de pobres y desheredados —muchos de ellos jóvenes y niños— que se puso en marcha con el fin de liberar Tierra Santa de manos de los sarracenos confiando en la ayuda de Dios y en el vigor de su supuesta inocencia. Tras atravesar buena parte de Francia fueron embarcados en Marsella y vendidos como esclavos en Alejandría por mercaderes sin escrúpulos. En cuanto a los movimientos mesiánicos, las cruzadas también fueron un magnífico caldo de cultivo para su desarrollo. Estas corrientes atribuían a personajes políticos vivos o desaparecidos en tierras remotas —como el emperador Federico I Barbarroja o el Pseudo-Balduino (Balduino, conde de Flandes y emperador de Constantinopla en 1204)— el destino de regresar a sus lugares de origen y devolver la paz, el orden y la grandeza perdidos. De notable importancia fue el mito altomedieval del Emperador de los Últimos Tiempos, que resurgió desde mediados del siglo XI difundido por Adson de Montiérender en su *Libellus de Antichristo*. Anticipaba la vuelta a épocas mejores o la segunda venida de Cristo y el fin del mundo de la mano de un último emperador que gobernaría la cristiandad y conquistaría los Santos Lugares.

Junto a las milenaristas y mesiánicas, hay que mencionar también otras corrientes de tipo profético. Una de las más importantes fue la promovida —como ya se ha estudiado— por el abad cisterciense, afincado en Calabria, Joaquín de Fiore (1135-1204). Su teoría de una historia dividida en tres edades —Padre, Hijo, Espíritu— (*Expositio in Apocalipsim*) anunciaba para después de 1260 la llegada de esa tercera era de caridad y de paz protagonizada por una Igle-

sia puramente espiritual, sin jerarquía, ni sacramentos, ni predicación. Joaquín profetizaba así el final de la Iglesia jerarquizada y clerical, considerada por algunos la Iglesia del Diablo. El cronista franciscano Salimbene de Parma dejó constancia de un importante movimiento popular —protagonizado por flagelantes— que se produjo en esta fecha. Si buena parte del joaquinismo quedó encauzado por la nueva espiritualidad mendicante, sus mensajes proféticos sobrevivieron en el *joaquinismo* heterodoxo, un espiritualismo radical aparecido a mediados del siglo XIII de la mano del maestro de París Gerardo de Borgo San Donnino (*Introducción al Evangelio eterno*). Esta corriente estimularía la aparición de futuros movimientos de tipo apocalíptico que también cuestionaron abiertamente la Iglesia jerárquica.

5. UNA HEREJÍA DUALISTA ORIENTAL: EL BOGOMILISMO

Más allá de la cristiandad latina, una de las corrientes heterodoxas más importantes de los siglos centrales del Medievo fue el bogomilismo. Esta herejía toma su nombre del apodo del sacerdote búlgaro Bogomil partiendo de la combinación de *Bog* y *milo* («amigo de Dios»). Nos es conocida a través de las fuentes ortodoxas que lo denunciaron, fundamentalmente el *Tratado contra los bogomilos* de Cosmas (972), la *Panoplia dogmática* del teólogo bizantino Eutimio Zigabenes y la *Alxiada* de la princesa bizantina Anna Comneno, los dos últimos escritos en tiempos del emperador de Bizancio Alejo Comneno (1081-1118). Según estos autores, los bogomilos creían en la lucha cósmica entre dos principios creadores: el Bien o Dios, creador del cielo; y Satanás, el ángel caído, creador de todo lo material, terrenal y humano. Puesto que todo lo material procedía del principio maligno, Cristo no se encarnó más que en apariencia, siendo en realidad —como el Espíritu Santo— una emanación del Dios Padre. La negación de la Encarnación suponía el rechazo también de la muerte física de Jesucristo y, por tanto, de la cruz. La redención anunciada por Cristo debía llegar como consecuencia de una liberación del alma —el elemento espiritual creado por Dios— de la atadura del cuerpo —el elemento material creado por Satanás—. El rechazo del mundo explica la abierta condena de la Iglesia, considerada por los bogomilos una obra de Satanás, así como de casi todo tipo de mediación religiosa, incluidos los sacramentos, el culto a la Virgen, a los santos y a las imágenes, el consumo de carne y vino, la

violencia y el matrimonio. Junto a una vida ascética de gran rigor, practicaban únicamente un bautismo del Espíritu por imposición del Evangelio sobre la cabeza del creyente y sólo rezaban el *Pater Noster*. De las sagradas Escrituras sólo admitían el Nuevo Testamento, sobre todo el evangelio de Juan, considerado una revelación del verdadero Dios.

Parece que una rama del bogomilismo, la llamada «escuela de Dragovitsa», se decantó por un dualismo extremo y un estilo de vida radicalmente pacifista y rigorista, mientras que otra rama, la llamada «escuela de Bulgaria», se decantó por un dualismo más moderado. Los bogomilos estaban divididos en una minoría de *consagrados*, que se dedicaba al ascetismo, la predicación y la dirección de la comunidad, y una mayoría de *oyentes* y *creyentes* exentos de las exigencias de vida de los consagrados y que podían confesarse y orar de forma comunitaria.

Desde el siglo X los bogomilos se extendieron con gran fuerza en el reino de Bulgaria. El zar Pedro (927-969), a mediados de la centuria, pidió ayuda al patricarca de Constantinopla Teofilacto Lecapeno para combatir una herejía descrita como *un maniqueísmo mezclado con paulicianismo*. Esta filiación entre paulicianos y bogomilos parece hoy muy dudosa. En Bulgaria, un vivo clima de contestación religiosa y social de la poderosa iglesia ortodoxa y de la nobleza búlgara filobizantina favoreció su difusión entre el bajo clero y el campesinado. De la actitud contestataria de los bogomilos dio cuenta el sacerdote Cosmas al afirmar que «enseñan a la gente a no obedecer a sus amos [...], detestan al zar, se burlan de los superiores». Con el tiempo, la herejía se extendió también entre las capas urbanas y tuvo especial aceptación entre las mujeres, lo que hace pensar que, como otras herejías, el bogomilismo pudo dar cauce a una combinación de inquietudes espirituales y aspiraciones sociales. El bogomilismo se extendió a las regiones próximas de Macedonia, Serbia, Bosnia y Croacia, alcanzando incluso Constantinopla, lo que obligó a los emperadores a tomar duras medidas represivas. La conquista del reino búlgaro por parte del emperador bizantino Basilio II en 1018 tampoco consiguió que la herejía remitiera. De hecho, resurgió durante la segunda mitad del siglo XII al calor de la recuperación de la independencia, lo que ha llevado a considerar el bogomilismo como una señal de identidad o una especie de «herejía nacional» búlgara. En todo caso, la monarquía también asumió la lucha contra los bogomilos. Es el caso de las medidas adoptadas por el zar Boril en el concilio de Tarno-

vo de 1211, que tampoco fructificaron. En Bosnia los herejes perseguidos de otras zonas balcánicas encontraron un lugar seguro, organizando incluso una iglesia bosniana tras la conversión del príncipe bosnio Kulin (1191-1204). El bogomilismo sólo perdería terreno a partir de la conquista turca de los Balcanes durante los siglos XIV y XV.

La importancia del dualismo bogomilo va más allá de su protagonismo en el mundo cultural y religioso greco-eslavo. Concretamente, se le ha atribuido un importante papel en el origen y el desarrollo de las corrientes dualistas occidentales —en especial el catarismo—. Como abajo veremos, hoy se tiende a pensar que los dualismos occidentales nacieron al margen del bogomilismo, aunque es cierto que de forma paralela. Dicho esto, no es descartable que algunas concepciones y prácticas comunes a los bogomilos orientales y a los cátaros llegaran a Occidente a través de las cruzadas y de las relaciones comerciales entre el Mediterráneo oriental y las ciudades italianas. La supuesta presencia, dudosa pero significativa, de un obispo bogomilo en un importante concilio cátaro celebrado en 1167 cerca de Toulouse apunta en esta dirección. También el hecho de que los autores católicos que denunciaron el catarismo (Evervin de Steinfeld, Esteban de Bourbon y otros) atribuyeran su origen a una influencia oriental. Un último dato, de gran interés, es la utilización en el Occidente de estos siglos del término *búlgaro* o *bougre* para designar a los herejes dualistas y, más tarde, al conjunto de los herejes (*Cels de Bolgaria* escribió el poeta navarro-occitano Guillermo de Tudela de los cátaros), así como la existencia de un buen número de términos franceses e italianos alusivos al origen búlgaro, es decir, bogomilo, de los herejes dualistas occidentales.

6. MOVIMIENTOS EVANGÉLICOS DE POBREZA VOLUNTARIA. EL VALDISMO

En Occidente las dos grandes herejías de masas del pleno Medievo tomaron forma a mediados del siglo XII. El valdismo y el catarismo coinciden en un desarrollo paralelo —antecedentes en la primera mitad del siglo XII, expansión desde la segunda mitad de la centuria y persecución desde el XIII—, unas dimensiones europeas y un especial arraigo en el sur de Francia y el norte de Italia.

6.1. *Pauperismo y valdismo*

La pobreza y el reparto de los bienes a los más necesitados (Mt 19, 21) formaban parte de la esencia misma del cristianismo y de la Iglesia. En estos «siglos monásticos» del Medievo central, el monje no hacía (al menos en teoría) sino profundizar en la vida pobre de los apóstoles. El retorno voluntario a la pobreza evangélica tenía, pues, un origen netamente cristiano y no conllevaba ninguna aspiración de ruptura o de heterodoxia. Sin embargo, el fuerte contraste entre el modelo cristiano —una vida pobre y ajena a los bienes materiales— y la realidad de la Iglesia imbricada en la feudalidad —una jerarquía ligada a la riqueza material por sus orígenes sociales y sus intereses políticos— generó, como ya hemos visto, varias corrientes contestatarias durante los siglos XI y XII. El pontificado y la jerarquía optaron por admitir los gestos de pobreza voluntaria siempre que fueran individuales o de grupos pequeños, y siempre que estuvieran bajo control disciplinario eclesiástico. Pero a partir de 1130 la exigencia de reformas eclesiásticas y religiosas más profundas provocó el desarrollo de corrientes masivas que pusieron en cuestión el estatus económico y socio-político de la jerarquía. Los citados casos de Pedro de Bruys, Enrique de Lausana y Arnaldo de Brescia son buenos ejemplos de estas corrientes radicales de regeneración cristiana.

El valdismo (también llamado valdeísmo o valdesismo) nació en la segunda mitad del siglo XII enlazando claramente con los movimientos anteriores de pobreza voluntaria y de evangelismo extremo. Con el tiempo se convirtió en una de las herejías más importantes de la Edad Media, más incluso que el catarismo, como lo prueba su supervivencia y su engarce directo con la Reforma del siglo XVI. Su fundador fue un rico comerciante de Lyon, casado y con dos hijas, llamado Valdo o Valdés (m. 1205) —el nombre de Pedro aparece en la segunda mitad del siglo XIV—. Nudo de comunicaciones entre las ricas regiones de la Champaña, el valle del Ródano, el mediodía de Francia y el norte de Italia, y punto de paso obligado para los peregrinos de toda Europa, Lyon era entonces —como Milán— una gran ciudad comercial con una importante masa de población urbana y proletaria. El poder político estaba en manos del arzobispo, que gobernaba al margen de la nueva burguesía enriquecida, lo que era motivo de repetidos conflictos de tipo comunal. Hacia 1173 Valdo decidió seguir con radicalidad el principio evangélico. Repartió su fortuna entre los pobres y lo dejó todo para llevar una rigurosa vida de pobreza y de predicación itinerante. No se

conocen los motivos, pero parece que creyó haber recibido una gracia especial de Dios que le encargaba la misión de predicar. Sí sabemos que antes de partir ingresó a sus hijas en el monasterio de Fontevault; también que se preocupó de asegurar el futuro material de su esposa. Hacia 1177 comenzó a predicar en Lyon y en las localidades vecinas. Los mensajes de Valdo —vida pobre de las limosnas, predicación a los pobres, rechazo del dinero y de la ganancia, apelación al Evangelio...— participaban de un evangelismo estricto, pero no eran en absoluto heterodoxos. Se trataba, básicamente, de alcanzar una Iglesia de los pobres más auténtica que la Iglesia oficial. En cambio, su defensa del derecho de los laicos a predicar —*praesumptuosa usurpatio* la llamaron los clérigos— y su petición de unas Escrituras en lengua vernácula (como forma de facilitar el acercamiento al pueblo) atentaban directamente contra el monopolio religioso del clero. Aunque no buscara una ruptura con la institución, sosteniendo que su misión le había sido investida por Dios —y no por los clérigos— y criticando los privilegios de la jerarquía, Valdo reivindicaba para los laicos una autonomía *de facto* de la Iglesia oficial.

En 1178 el arzobispo Guichard prohibió a Valdo y a sus numerosos seguidores la predicación pública. Acudió entonces a Roma para pedir permiso al papa. En el III concilio de Letrán (1179) fue muy bien acogido. Una comisión dirigida por el canónigo inglés Walter Map se encargó de examinar la ortodoxia de los valdenses. No se encontraron elementos heréticos en su doctrina o en su vida evangélica, pero Valdo no renunció a su derecho a predicar. El papa Alejandro III, que elogió su pobreza, se lo permitió si contaba con autorización del obispo, y Valdo acató las órdenes papales. Sin embargo, la actitud del clero diocesano hacia los valdenses siguió siendo de gran desconfianza y rechazo. Así, durante el sínodo de Lyon —presidido por el cardenal-legado Enrique de Albano y en presencia del arzobispo y de un gran número de prelados— es posible que Valdo fuera forzado a abjurar y a firmar una profesión de fe tras ser acusado de fundar una secta y de ser un presunte sacrílego. Pese a ello, no renunció a su primera convicción: el derecho de todo cristiano a predicar el Evangelio al margen de sus condiciones sociales, profesionales, sexuales y culturales, incluso sin el consentimiento de las autoridades religiosas. Movidos por el principio de que es «mejor obedecer a Dios que a los hombres» (Hch 5, 29), los valdenses se inclinaron poco a poco hacia la heterodoxia y la ruptura con Roma. Acusados de contumaces, desobe-

dientes, y de frecuentar «mujerzuelas llenas de pecados [...] curiosas, procaces, perversas e imprudentes», fueron expulsados por el arzobispo de Lyon Juan de Belles-Mains en 1182-1183. Un año más tarde se decretó el anatema oficial en el concilio de Verona (1184). Por obstinados y cismáticos, los llamados *pobres de Lyon* (asimilados a los *humiliati*) fueron condenados como herejes junto a cátaros y arnaldistas.

El pauperismo valdense tuvo mucho éxito, pues sintonizaba bien con las inquietudes de la época. Su fuerza radicaba en una predicación pública, intensa y sólidamente fundamentada en un exhaustivo conocimiento de las Escrituras, un mensaje sencillo —que con el tiempo incluyó el rechazo del sacerdocio y de la jerarquía— y un claro ejemplo evangélico. Los valdenses se extendieron a finales del siglo XII entre amplios sectores del artesanado y las poblaciones urbanas y entre una parte del campesinado. En el norte de Italia los había ya en 1180. En cuanto al reino de Francia, aparecieron en 1182-1183 en la diócesis de Clermont, en 1190 en la de Narbona, en 1192 en la región de Toul, en 1194 en Provenza, Béziers y Carcasona, y en 1199 en Metz. En cuanto al *Midi*, conviene recordar la clara separación que existió siempre entre las zonas de implantación de valdenses y de cátaros. La presencia valdense también pudo ser importante en tierras de la Corona de Aragón, incluso más aún que la de los cátaros. Así lo indica el duro edicto contra los «valdenses, llamados enzapatados, a los que se llama también pobres de Lyon», promulgado por el rey Alfonso el Trovador en octubre de 1194 y renovado por su hijo Pedro el Católico en febrero de 1198.

No se sabe la forma en la que Valdo dirigía su movimiento, aunque parece que era partidario de una comunidad de predicadores libres sin estructura eclesiástica. Debían renunciar al trabajo y al matrimonio para dedicar su vida a la predicación, que se realizaba normalmente en parejas. Su aspecto era popular, del estilo de los peregrinos y penitentes —según el dominico del siglo XIII Esteban de Bourbon—. Al dar comienzo las persecuciones, procuraron disimular todo signo externo. Los valdenses practicaban una vida evangélica, rechazaban el juramento, la mentira, la pena de muerte y la violencia. No creían en la predestinación, ni en el purgatorio, ni en el culto a los santos o a los difuntos, ni en las indulgencias. Tampoco celebraban la misa. Su único sacramento era la *fractio panis*. La confesión era laica y sólo rezaban el *Pater Noster*.

6.2. La escisión del valdismo

La dispersión y la clandestinidad explican que, desde finales del siglo XII, los valdenses fueran asimilados a otros herejes. Conviene recordar, en este punto, su confusión con los *humiliati* italianos. Éstos protagonizaron un fenómeno paralelo al valdismo. Formaban comunidades de artesanos —la mayoría tejedores— que vivían pobremente de su trabajo y repartían sus bienes entre los pobres. Esta especie de cofradías religiosas estaban dirigidas por unos guías que se encargaban de la predicación y de la confesión. Su caso pone de relieve la expansión de las comunidades artesanas durante los siglos XII y XIII, auténtico precedente del fenómeno de los begardos y beguinos de la baja Edad Media. Los *humiliati*, aunque asimilados a los valdenses en la condena del concilio de Verona, presentaban notables divergencias con éstos en lo que respecta al trabajo, al sedentarismo y al matrimonio.

En el caso de los valdenses, la condena de 1184 los aproximó a otras corrientes heréticas, aunque ello no significó necesariamente su paso directo a la herejía. Éste fue un proceso largo —que se extendió hasta 1218— y paralelo en muchos aspectos al experimentado por los cátaros. En los primeros momentos, las divisiones internas del movimiento valdense allanaron el camino hacia la radicalización. La oposición de Valdo al trabajo manual y a cualquier estructura organizativa provocó el choque entre los *pobres de Lyon* y los valdenses del norte de Italia o *pobres de Lombardía*. Las críticas al fundador fueron respondidas con la excomunión de los lombardos. Éstos se organizaron y estructuraron por separado en 1205 bajo la jefatura de Juan de Ronco, una decisión que les permitió asegurar su supervivencia en los duros tiempos de la persecución. El valdismo también se fragmentó por divergencias ideológicas entre los grupos moderados y los más rigoristas. Las condenas eclesiásticas y la influencia del catarismo posiblemente influyeron en este proceso. El propio Valdo tuvo que rechazar a un grupo de seguidores provenzales que había comenzado a administrar el bautismo.

A las discrepancias regionales e ideológicas se sumó desde principios del siglo XIII la ofensiva espiritual católica organizada por el Papado. Adaptándose a la espiritualidad pauperista y evangélica postulada por los herejes, los predicadores católicos lograron la reintegración de los grupos más moderados (1201-1213). Buena parte de los *humiliati* se reconciliaron en 1201 y aceptaron la regla agus-

tiniana, recibiendo permiso para predicar en el seno de su comunidad.

Entre los valdenses, el caso de reconciliación más importante fue el protagonizado por el aragonés Durán de Huesca en 1208. Tras sostener en Pamiers (junto a otros predicadores cátaros) un importante debate con Domingo de Guzmán y los obispos Diego de Osma, Folquet de Toulouse y Navarro de Couserans, Durán solicitó la reconciliación con la Iglesia. Aceptó la obediencia al clero, la validez de los sacramentos, la pena de muerte, el servicio de armas, el juramento y el pago del diezmo y de los impuestos eclesiásticos, reclamando a cambio la formación de una comunidad religiosa evangélica. El papa Inocencio III dio el visto bueno a la nueva orden, que fue bautizada con el nombre de *Pobres católicos*. Formada en su mayoría por clérigos letrados, se estableció en la ciudad de Elna, en el Rosellón, desde donde se extendió a varias ciudades del *Midi*, España y el norte de Italia. Los *Pobres católicos* practicaban el evangelismo y la asistencia social, aunque su principal cometido era la predicación antiherética en estrecha colaboración con la jerarquía. Al mismo Durán de Huesca se ha atribuido la redacción de un tratado anticátaro, el *Liber contra manicheos* (1222-1223), una de las fuentes claves para el conocimiento doctrinal de esta herejía. Aunque los *Pobres católicos* desaparecieron a mediados del siglo XIII, su importancia histórica es grande como precedente de las órdenes mendicantes.

Un segundo grupo valdense moderado fue reconciliado en 1210. A su cabeza estaba Bernardo Prim, cabeza de la comunidad de Cremona, quien acudió a Roma con la intención de realizar una profesión de fe basada en las que habían hecho Valdo y Durán de Huesca. La pequeña comunidad cremonense, compuesta por languedocianos, lombardos y quizá alemanes, se organizó entonces en la orden de los *Pobres reconciliados*. En su mayoría eran laicos pobres e incultos, lo que explicaría su efímera existencia y su rápida fusión con los *Pobres católicos*, más numerosos y mejor preparados.

Las reconciliaciones oficiales, pese a estar promovidas por el Papado, no aliviaron la fuerte vigilancia de las autoridades eclesiásticas diocesanas, que siempre se mostraron recelosas hacia los conversos. Con el tiempo, la mayoría fueron absorbidos por las nuevas órdenes conventuales de franciscanos, dominicos y agustinos.

Tras la reconciliación de algunos grupos, se inició el paso del valdismo estricto a la herejía. La condena oficial se produjo en el IV concilio de Letrán (1215). Otro momento importante en este pro-

ceso fue la conferencia valdense de Bérgamo (1218). Valdenses franceses y lombardos se reunieron allí para intentar por última vez reconciliar a la comunidad. Las notables diferencias de orden administrativo, litúrgico, dogmático y eclesiológico demostraron la abierta división del movimiento valdense en sectores más o menos rupturistas. A consecuencia de la persecución, en Bérgamo se decidió el abandono de algunos principios, como la pobreza total, la mendicidad, el rechazo del trabajo manual, el celibato de los ministros, y la aceptación de la asistencia a las prácticas católicas. La radicalización, tanto en el plano doctrinal como organizativo, fue más importante entre los *pobres de Lombardía*, cuya influencia se extendió a Italia, el Imperio, Bohemia y hasta Polonia. Desarrollaron unos sacramentos y una disciplina propias y se organizaron de forma más compleja. Un grupo de *maiores* o perfectos se encargaba de impartir la doctrina en forma de catequesis privada en las llamadas «escuelas», que también servían de puntos de concentración para los seguidores. El grupo mayoritario estaba formado por los *iuniores* o creyentes, que podían trabajar. Elegían anualmente unos rectores o jefes comunes y, con el tiempo, aparecieron también obispos, presbíteros y diáconos. La persecución inquisitorial abocó al progresivo abandono de la predicación exterior y al repliegue de estas comunidades en sí mismas. Los valdenses, pese a todo, sobrevivieron durante toda la baja Edad Media, adhiriéndose en 1532 a la Reforma protestante.

7. MOVIMIENTOS EVANGÉLICOS DUALISTAS. EL CATARISMO

El catarismo fue, junto al valdismo, la gran herejía del siglo XII. Los cátaros merecen una atención especial por su innegable importancia histórica, pero también porque el moderno *boom* editorial los ha convertido en los herejes medievales «por excelencia», por no decir en los únicos. El estudio del catarismo —desde los trabajos ligados a postulados católicos (A. Dondaine, Ch. Thouzellier, los *Cahiers de Fanjeaux*), pasando por los autores franceses ya clásicos que han «construido» la historia de las herejías occitanas (R. Nelli, J. Duvernoy, M. Roquebert, A. Brenon, la revista *Heresis*), hasta las aportaciones más recientes y renovadoras (J. L. Biget, P. Jiménez, últimos números de *Heresis*)— ha experimentado en los últimos años una importantísima renovación historiográfica. Aquí nos limitamos a apuntar algunas de las tendencias más actuales.

7.1. El resurgir del maniqueísmo en Occidente

Desde principios del siglo XI aparecieron en varios puntos de Europa grupúsculos heterodoxos, formados fundamentalmente por artesanos, campesinos y mercaderes, a los que se dio el nombre de *maniqueos*. Las denuncias en Lieja (1000-1024) y Aquitania (1018) precedieron a la primera hoguera, que fue encendida en Orleáns en 1022 por orden del rey de Francia Roberto II el Piadoso. Se les menciona en Toulouse ese mismo año y en el sínodo de Arras de 1025. Treinta nobles fueron quemados en Monteforte, cerca de Turín, tres años más tarde. Las condenas se sucedieron en el concilio antiherético de Charroux, convocado ese mismo año por el duque Guilhem V de Aquitania, así como en Vertu (1046-1048), Reims (1049), Lieja y la Baja Lorena (1048-1051), Toulouse (1056), Cambrai, Colonia, Rávena, Arras, la Champaña, Piamonte... No es fácil establecer pautas comunes entre estos brotes heréticos más allá de la diversidad social, un espiritualismo riguroso y conservador y una repercusión escasa. La mayoría de estos grupos se habían extinguido a mediados del siglo XI debido a la acción, en ocasiones con el apoyo de los poderes laicos, de las autoridades diocesanas.

Se suele considerar que estas difusas corrientes dualistas del siglo XI tenían un origen exterior. Se atribuyen a lejanas pervivencias del maniqueísmo antiguo o, sobre todo, a la influencia del bogomilismo oriental. Los estudios más recientes, en cambio, tienden a considerar que las corrientes dualistas del pleno Medievo fueron un producto autóctono del cristianismo occidental románico. Sin negar una posible influencia oriental, se habla más bien de un dualismo de origen propiamente cristiano (Dios-Satanás, Bien-Mal, Espíritu-Carne), fuertemente anclado en la mentalidad religiosa de la época (el desprecio monástico del mundo, su concepción como escenario de una lucha cósmica entre el Bien y el Mal, la omnipresencia del Diabolo en el discurso eclesiástico) y netamente enraizado en las preocupaciones teológicas y religiosas del Occidente medieval de los siglos XI y XII (la existencia del mal, el origen del hombre, la creación, la materia y el espíritu, el origen de las almas, el pecado original, la Trinidad, los sacramentos...). Más que en un dualismo oriental originario extendido a Occidente, se piensa en un dualismo occidental con rasgos comunes y un desarrollo paralelo al observado en tierras orientales.

Es posible que estos primeros *maniqueos* del siglo XI tuvieran alguna conexión con los bogomilos orientales y con los futuros cáta-

ros, pero el catarismo como tal nació más tarde, en concreto a finales de la primera mitad del siglo XII. Más que en las heterodoxias antiguas o de Oriente, sus raíces estarían en una interpretación «románica» de la teología cristiana y de la tradición patrística. Esta visión se desarrolló en el clima de regeneración evangélica puesto en marcha al calor del reformismo gregoriano y la eferescencia intelectual del primer movimiento escolástico. Los primeros cátaros, llamados en la época *maniqueos*, *búlgaros*, *publicanos* (deformación de paulicianos), *patarinos*, *tejedores* o *bougres* (deformación de búlgaros), aparecieron hacia 1140 en tierras del Imperio. Esta localización quizá se deba a la intensidad alcanzada aquí por el debate religioso entre los defensores del clero imperial y los partidarios de la reforma gregoriana. En 1143 Evervin, preboste de Steinfeld (Renania), escribió a san Bernardo, representante del papa en la lucha contra la herejía, sobre unos «apóstoles herejes» o *pauperes Christi* originarios, según él, de Grecia. Predicaban la vida apostólica y el regreso a la Iglesia primitiva, rechazaban la eucaristía, la organización institucional, el consumo de carne y el matrimonio, y practicaban el bautismo por imposición de manos. Parece que se organizaban en comunidades apostólicas mixtas formadas por *oyentes*, *creyentes* y un grupo superior de *cristianos*. Muy poco después, en 1144-1145, los canónigos de Lieja denunciaron al papa Lucio II la existencia de unos herejes procedentes de Champaña (Mont-Aimé) que también contaban con una organización de tipo apostólico. Por las mismas fechas ya se sabía de la presencia de estos herejes en el sur de Francia. Durante su viaje de predicación contra los adeptos del monje Enrique, san Bernardo detectó en Toulouse a unos herejes —«tejedores llamados arrianos»— entre los sectores influyentes de la ciudad. En 1147 se les localizó también en Périgord.

7.2. El impulso del (de los) catarismo(s)

La primera expansión y organización de los grupos cátaros se produjo a partir de los años 1160-1170. En tierras del sur de Francia y del norte de Italia se formaron comunidades mixtas, autónomas y divergentes entre sí, organizadas en torno a un obispo y un consejo local. La asamblea celebrada en 1165 por obispos católicos y predicadores cátaros bajo el amparo de los señores de Lombers (cerca de Albi) demuestra su importante implantación en tierras occitanas. Este mismo año, el monje alemán Eckbert de Schönau escribió sobre una secta extendida en las regiones de Colonia y Bonn. Su

miembros se llamaban a sí mismos «cátaros» («puros», en griego) por la vida ascética y de pobreza evangélica que practicaban. Los herejes estaban organizados en dos grupos —instruidos y elegidos o perfectos— y contaban con escuelas y maestros propios. La obra de Eckbert, titulada *Sermones contra catharos* (1165), consagró el término «cátaro» (hoy sabemos que lo tomó de un texto de Ivo de Chartres, quien a su vez lo había tomado de un carta del papa Inocencio I —principios del siglo V— contra los nestorianos). Conviene recordar que «cátaros» no fue la denominación más frecuente durante la Edad Media y que su uso común sólo se ha popularizado muy recientemente. Se trata, además, de una denominación de origen clerical y católico. Los que hoy llamamos cátaros nunca lo utilizaron, sino que se llamaban a sí mismos «cristianos», «buenos cristianos» o «buenos hombres».

El catarismo, tan celosamente apostólico como el valdismo, ha sido definido como una visión dualista del cristianismo evangélico. Los cátaros seguían al pie de la letra los preceptos de los Evangelios, persuadidos de que la materia (el cuerpo y el mundo, obras del Diablo) impedía la plenitud del espíritu (el alma, obra de Dios). Compartían así una doctrina conservadora y pesimista inspirada en principios cristianos (Cristo, las sagradas Escrituras, la vida piadosa, la aceptación del pecado) y en principios dualistas (el origen demoníaco del mundo, del cuerpo y de la materia, la redención como una reconducción del alma hasta el cielo...). El debate sobre el dualismo cátaro sigue plenamente abierto. Hoy, de hecho, los rasgos dualistas del catarismo se sitúan en un plano secundario frente a sus componentes evangélicos. Se tiende así a «normalizar» el fenómeno cátaro para integrarlo, junto a otras herejías plenomedievales, en el contexto del gran movimiento evangelista desarrollado en el Occidente cristiano después del año 1000. Desde esta perspectiva, el catarismo vendría a ser, en primer término, un evangelismo fundamentalista enraizado en el reformismo gregoriano que aspiraba a recuperar la literalidad radical del Evangelio. No se niega el dualismo, pero se considera que los complejos componentes dualistas del catarismo, de tipo moral o antropológico en un primer momento (dualismo mitigado), se fueron acentuando y mezclando con otras influencias para devenir un dualismo de principios (dualismo absoluto) a medida que la doctrina se iba fijando, durante el siglo XIII, en un contexto de persecución religiosa y de pugna dialéctica con el cristianismo ortodoxo.

Más que una religión diferente del cristianismo, se ha dicho que el catarismo era un cristianismo alternativo. Los cátaros hacían una

lectura fundamentalista del Evangelio con el fin de evidenciar las diferencias entre la realidad de la Iglesia y los principios evangélicos, entre este mundo imperfecto y la perfección divina. Como otros herejes del siglo XII, tenían un excelente conocimiento de la Biblia, que solían leer siempre de forma alegórica y no histórica, pues ésta se ajustaba mal a su evangelismo militante. Al tiempo que rechazaban como obra del diablo la Patrística y algunas partes del Antiguo Testamento —clave en el discurso eclesiástico de la época—, aceptaban los Evangelios apócrifos. El modelo de vida era cristiano, aunque creían que Cristo había venido al mundo visible sólo en cuerpo espiritual, no para sacrificarse, sino para mostrar el camino de la redención. La cruz, en consecuencia, no tenía ningún valor, quedando reducida a un instrumento de tortura que generaba rechazo. Por su materialidad, la transubstanciación tampoco tenía sentido, lo que hace irreal cualquier identificación moderna de los cátaros con los mitos eucarísticos del Grial. También negaban toda forma o expresión religiosa exterior (veneración de los santos, oración por los difuntos...), incluidos los sacramentos, de modo que la mediación religiosa quedaba reducida al mínimo. El único sacramento aceptado era el *consolamentum* (*consolament* en occitano), una ceremonia de imposición de manos mezcla de bautismo, ordenación (en el caso de los perfectos) y extrema unción (en los últimos tiempos) que perdonaba los pecados e integraba en la comunidad. Como otras herejías del pleno Medievo, el evangelismo cátaro nació en oposición a la institución eclesiástica. Como pudo escuchar un legado papal en un debate celebrado en 1207, los cátaros creían que «la Iglesia romana [...] no era la esposa de Cristo, ni santa, sino la Iglesia del diablo y la doctrina de los demonios, y que era aquella Babilonia que Juan en el Apocalipsis llama 'la madre de la fornicación y de la abominación, ebria de la sangre de los santos y de los mártires de Jesucristo'; que su institución no era ni santa ni buena, ni instaurada por Nuestro Señor Jesucristo, y que jamás Cristo ni los apóstoles habían instituido el rito de la misa tal como se celebra hoy».

La práctica cátara exigía una vida de ascetismo extremo (pobreza, castidad, ayuno, vegetarianismo) que sólo podían alcanzar unos pocos hombres y mujeres, los llamados «perfectos», «buenos cristianos» (*bos crestians* en occitano) o «buenos hombres» (*bons homes*). Eran los rectores de la comunidad, condición a la que se accedía a través del *consolamentum*. Se dedicaban a la predicación pública e itinerante, en pareja, llevando una vida de enorme austeridad y de evangelismo ostentoso y propagandístico. Su ejemplo evangélico y



El catarismo en el sur de Francia.

Fuente: F. de Moxó, «Los cátaros», en *Cuadernos de Historia* 16 66 (1985), p. 21.

la simplicidad de su mensaje fue una de las claves de su éxito. Sus seguidores, los «creyentes» (*credentes*), eran la mayoría de la comunidad. Llevaban una vida religiosa más pasiva y una vida cotidiana normal, con unas exigencias mucho menores. Podían trabajar, tener vida sexual —aunque no sancionada con un sacramento por considerarse impura— y una alimentación normal. Escuchaban las predicaciones de los perfectos y les guardaban una subordinación más que religiosa, pues les debían respeto y obediencia, manutención, vestido y, llegado el caso, protección. El conocimiento de la doctrina por parte de los creyentes era relativo. Solían tener conciencia de la importancia del *consolamentum*, pero no lo recibían más que antes de morir. Culminación de este momento podía ser la *endura*, una especie de suicidio ritual por extenuación que sólo se dio tardíamente.

A mediados del siglo XII el fenómeno cátaro era muy heterogéneo desde los puntos de vista doctrinal, ritual, regional y organiza-

tivo. Se ha hablado, por ello, de la fórmula «catarismos», en plural (P. Jiménez), para superar la tradicional idea de un catarismo siempre unitario y monolítico. Los grupos detectados en el Imperio, el norte del reino de Francia e Inglaterra se vieron pronto reprimidos por las autoridades eclesiásticas y seculares. No sucedió lo mismo con las comunidades cátaras del norte de Italia y del sur de Francia, mucho mejor conocidas porque evolucionaron y se desarrollaron con mayor facilidad. En Italia el evangelismo radical cátaro caló desde finales del siglo XII en amplios sectores del artesanado y del comercio de Lombardía y Toscana. Se difundió en las grandes ciudades (Milán, Piacenza, Cremona, Brescia, Bérgamo, Vicenza, Verona, Ferrara, Rímimi, Florencia, Orvieto...) y, sobre todo, en las pequeñas localidades de los *contados* próximos a estas urbes. Aunque atrajo a algunas familias nobles, sobre todo las que simpatizaban con el gibelinismo, el catarismo italiano prendió entre comerciantes, empresarios, prestamistas y notarios, artesanos (tejedores, curtidores, herreros...), taberneros y hosteleros, por lo que puede considerarse un fenómeno eminentemente burgués y urbano. Desde el siglo XIII se organizó en comunidades locales a través de las llamadas «casas de herejes» (*domi hereticorum*), lugares donde la vida evangélica era compatible con el trabajo, el cuidado de los enfermos y de los necesitados y la formación religiosa y profesional de los más jóvenes. Estas comunidades domésticas actuaban como verdaderas vías de canalización de la religiosidad laica. Con el tiempo, las comunidades italianas se fragmentaron en seis iglesias locales, cada una con su obispo y su diácono (Concorezzo, Mantua-Bagnolo San Vito, Desenzano, Florencia, Val de Spoleto, Vicenza-Marca Trevisana —según la fuente antiherética *De heresi catharorum*—), aunque, a diferencia del *Midi*, no existió una organización territorial dividida en diócesis. Los cátaros italianos jugaron un destacado papel en la evolución intelectual del catarismo. Prueba de ello son el tardío tratado titulado *Liber de duobus principiis* de Juan de Luggio, una de las fuentes cátaras más importantes, y las reflexiones en torno al dualismo mitigado desarrolladas en el seno de la iglesia de Concorezzo.

7.3. El Mediodía de Francia y el arraigo de la herejía

En cuanto al catarismo del Mediodía de Francia, estamos ante un fenómeno cuyas dimensiones religiosas fueron ampliamente sobrepasadas por las consecuencias derivadas de su persecución, claves para

la evolución histórica del conjunto del Occidente medieval. La identificación de los herejes cátaros con el sur del reino de Francia se materializó en la denominación *Albigense*, un gentilicio local —de la ciudad de Albi y su comarca el Albigès/Albigeois— que por extensión sería utilizado desde el siglo XIII para denominar al conjunto de las poblaciones occitanas.

El *Midi* plenomedieval reunía condiciones adecuadas para la expansión de la herejía. Sus grandes ciudades —Toulouse, Montpellier, Narbona, Albi, Carcasona— contaban con una población urbana abierta a muchas influencias a través del comercio y estrechamente relacionada con el entorno rural. El desarrollo económico, urbano y cultural favorecía el clima de permeabilidad religiosa. El Mediodía de Francia era un territorio culturalmente homogéneo —recuérdese la literatura trovadoresca—, aunque políticamente estaba muy fragmentado. Desde el siglo XI la inestabilidad fue crónica debido a la incapacidad de la nobleza nativa para desarrollar unas estructuras políticas sólidas. En general, la región vivió un tanto «aislada» de los grandes centros europeos de poder (el emperador germánico, los reyes de Inglaterra, Francia, Aragón y Castilla), aunque la Corona de Aragón comenzó a ejercer como potencia dominante desde finales del siglo XII. Al no existir una autoridad fuerte, la iglesia nativa, poderosa, independiente de Roma y muy vinculada a la aristocracia local, no colaboraba con el poder secular (como sí ocurría en Francia o en el Imperio) sino que competía con él, lo que facilitó la difusión de corrientes contestatarias y tendencias anticlericales. Este clima explicaría el éxito de las predicaciones de Pedro de Bruys, el monje Enrique y Valdo en las tierras del *Midi*. Al mismo tiempo, el equilibrio de fuerzas explica que ni la nobleza ni el alto clero estuvieran en condiciones de reprimir eficazmente a sus vasallos vinculados a la herejía sin poner en peligro sus propios intereses.

Desde mediados del siglo XII la disidencia cátara creció constantemente por su buena adaptación a las estructuras socio-económicas y mentales de la región. Se extendió entre la baja nobleza militar de los pueblos fortificados rurales (los *castra*), algunos sectores burgueses de las ciudades (artesanos de la lana y mercaderes) y parte de la aristocracia local. El catarismo occitano denota así un tono elitista muy alejado de la marginación social. No puede ignorarse que la religiosidad cátara, austera, exigente y abstracta, requería una cultura urbana y una espiritualidad elevada, esto es, minoritarias por definición. El catarismo daba respuestas a las inquietudes espirituales y so-

ciales de las élites urbanas y de la pequeña aristocracia, grupos cada vez más marginados de los beneficios de la sociedad feudal y amenazados por la creciente presión de los principados feudales en formación. Ofrecía una religiosidad cristiana al margen de la mediación espiritual del clero y de su poder económico y político —rechazo a pagar el diezmo— y compatible con la actividad dineraria —la usura y el crédito—, clave para su progreso social en un mundo feudal diseñado por y para la nobleza. El catarismo también brindaba oportunidades a la sociabilidad y a la religiosidad de la mujer occitana. En este punto concreto, la escasez de monasterios femeninos en el Languedoc del siglo XII es un dato que no puede desligarse del fenómeno de las casas femeninas, donde cátaras viudas, madres y mayores pudieron encontrar una vía personal de consagración. En cuanto a las damas de la nobleza vinculadas a la herejía (las célebres Esclarmonda y Felipa de Foix, Guirauda de Lavaur, la catalana Ermesenda de Castellbó...), su protagonismo tuvo mucho que ver con un momento socio-cultural específico (apogeo del amor cortés, impulso de la piedad femenina específica, etc.) que permitió a la mujer disfrutar de un mayor margen de maniobra social y religioso. No puede decirse, sin embargo, que el catarismo permitiera modificar las estructuras sociológicas tradicionales ni alterar la tradicional posición subordinada de la mujer.

Como en otras zonas de Europa, los cátaros occitanos se sedentarizaron desde 1160 formando comunidades locales dirigidas por un obispo y encuadradas en casas conventuales de «buenos hombres» y «buenas mujeres». Se ha hablado de la posible organización de las iglesias cátaras en una entidad paralela a la Iglesia católica. Esta idea tiene un buen punto de apoyo en el supuesto concilio cártaro de San Félix de Caramán (cerca de Toulouse), celebrado en 1167. Aquí pudieron reunirse representantes de las comunidades cátaras del Lauragais tolosano, Albi, Toulouse, Carcasona, el Valle de Arán, el norte de Francia y Lombardía. El concilio habría sido presidido por el papa Nicetas (o Nikintas), un obispo bogomilo que había contactado con los cátaros del norte de Italia y el *Midi*, lo que confirmaría también los vínculos entre bogomilismo y catarismo. Nicetas pudo dar el *consolamentum* a todos los «buenos hombres» y «buenas mujeres», consagrar a los obispos de cada diócesis cártara y ordenar a otros tres nuevos, en concreto los de Toulouse, Carcasona y el Valle de Arán. Además de esta organización territorial, se supone que desde entonces los cátaros adoptaron el dualismo radical. Los debates en torno a este concilio siguen muy abiertos, pues

el único testimonio disponible es tardío y algunos autores consideran que su autenticidad es dudosa. Más segura es la diferenciación, durante la primera mitad del siglo XIII, entre obispos, diáconos y ancianos en el seno de las comunidades occitanas de «buenos hombres» y «buenas mujeres».

En realidad, aunque el catarismo occitano fue un fenómeno de gran atractivo e influencia, no parece que poseyera ni las estructuras ni la implantación demográfica que le atribuyeron sus enemigos católicos. En lo relativo a su organización, los propios principios evangélicos impedían la construcción de un aparato institucional amplio y complejo. Los perfectos gozaban de una gran autonomía, lo que, lejos de contribuir a la uniformización, favorecía la heterogeneidad y las divergencias doctrinales y organizativas. Las diferencias que separaron a las comunidades cátaras occitanas e italianas son buena muestra de ello. En cuanto al impacto poblacional, el catarismo fue importante en los *castra* rurales del Lauragais, el Albigeois, el Carcassès, el país de Foix y la tierra de Mirepoix. En las grandes ciudades su impronta fue relativa: parcial en Toulouse y Albi, minoritaria en Béziers, algo mayor en Carcasona, y prácticamente nula en Narbona y Montpellier. Es difícil saber qué volumen de población estuvo vinculado a la herejía, pero parece que nunca dejó de ser un fenómeno minoritario (en torno al 25 por ciento en las zonas de mayor implantación). La poesía trovadoresca, la más brillante expresión de la cultura en lengua occitana, apenas dio muestras de nociones heréticas, ni siquiera entre los testimonios más combativos con la cruzada albigense o la represión inquisitorial. En cuanto a los grandes señores —los condes de Tolosa, los vizcondes Trencavel, los condes de Foix y los condes de Comminges—, ninguno puede ser tachado claramente de hereje, aunque todos toleraran la presencia y la predicación de los perfectos, así como la adhesión al catarismo de muchos de sus vasallos y la implicación de algunas de sus mujeres y parientes. Hay que pensar que, además de no poder impedirlo, la contestación antieclesiástica de los cátaros les reportaba claras ventajas religiosas, económicas y políticas en su pugna con el alto clero. De una forma más global, cabría hablar también de una actitud generalizada de ambigüedad y de confusión religiosas. Más allá de las críticas sistemáticas a la jerarquía —comunes por lo demás a otras herejías—, es posible que muchos occitanos distinguieran mal entre los mensajes evangélicos del predicador católico y los del perfecto cártaro. Así se explicaría, al menos parcialmente, la coexistencia de unos y de otros en el seno de no pocas familias occitanas.

Durante el siglo XIII y al calor de la persecución, el catarismo se extendió desde las élites urbanas y bajonobiliarias al campesinado, donde encontraría sus últimos reductos. El célebre estudio de E. Leroy Ladurie sobre la encuesta inquisitorial realizada en el pueblo de Montaillou, en el antiguo condado de Foix, ofrece una buena perspectiva de la implantación del catarismo en el medio campesino pirenaico de principios del siglo XIV. En cuanto al desarrollo intelectual del catarismo occitano, hay que decir que fue menor que el alcanzado en las comunidades de Italia. Una fuente importante es el *Tratado cátaro* (redactado en Languedoc hacia 1218-1222), del que se conocen algunos capítulos recogidos por Durán de Huesca en su *Liber contra manicheos*.

8. LA RESPUESTA DE LA IGLESIA. DIÁLOGO, CRUZADA E INQUISICIÓN

A ojos del Papado y de sus nuevas ideas teocráticas, nacidas de la reforma gregoriana, toda disidencia religiosa rompía la unidad de la Iglesia y resultaba intolerable. En este sentido, y a la vista de la fuerza demostrada por el valdismo y el catarismo, a principios del siglo XIII el desafío a la autoridad pontificia estaba servido.

8.1. Predicación y coloquio

Las primeras medidas eclesiásticas se basaron en la predicación, el convencimiento y el diálogo. El apoyo a los sectores moderados de la disidencia fue una política que dio buenos rendimientos, como en el caso de los patarinos milaneses. Desde mediados del siglo XII las autoridades eclesiásticas también apostaron por las campañas de predicación antiherética. Las primeras llevadas a cabo contra los cátaros del sur de Francia, de escaso éxito, fueron obra de Bernardo de Claraval, padre espiritual del Císter. Esta orden monástica fundada en 1098 se erigió en la punta de lanza de la teocracia pontificia en la lucha contra la herejía.

Otra práctica habitual, paralela a las predicaciones, fue el enfrentamiento dialéctico entre clérigos y heresiarcas en debates públicos. Se pretendía la reintegración a la Iglesia demostrando la superioridad intelectual, doctrinal y moral del clero católico y los errores de los herejes. La citada asamblea de Lombers (1165) reunió a siete obispos católicos y a otros tantos *bons homes* en presencia del ar-

zobispo de Narbona y de la condesa de Tolosa, hermana del rey de Francia. Las críticas cátaras al alto clero tuvieron una buena acogida, lo que insiste en la idea de un clima generalizado a favor de la renovación de la jerarquía y no tanto de apoyo a la herejía. El papa Alejandro III desarrolló una política que combinaba los debates intelectuales y las condenas morales, como la dirigida contra «cátaros, patarinos y publicanos» en el III concilio de Letrán (1179) o la ya comentada del concilio de Verona (1184). En el caso de los herejes del sur de Francia, el Papado no renunció a la política de reconciliación hasta 1208. Un importante debate tuvo lugar en 1204 en la ciudad de Carcasona bajo el arbitrio del rey de Aragón Pedro el Católico, quien condenó a los herejes. Otras discusiones públicas enfrentaron a católicos y cátaros en Servian (1205) y en Montreal (1206). De la mano del obispo de Toulouse, los castellanos Diego de Osma y Domingo de Guzmán se sumaron en estas fechas a la empresa de predicación anticátara dirigida por los legados y abades cistercienses. Santo Domingo supo comprender que buena parte del triunfo de los perfectos cátaros residía en sus actitudes evangélicas, de modo que propuso a los cistercienses imitar sus formas y sus modos. En 1206 y 1207 dirigió una serie de campañas de predicación inspiradas en esta espiritualidad pauperista, urbana y social. Aunque no tuvo el éxito esperado, esta «predicación de la pobreza» de Domingo de Guzmán puede considerarse un signo evidente del cambio de posición de la Iglesia respecto de las nuevas formas de espiritualidad. El último gran debate entre católicos, cátaros y valdenses tuvo lugar en Pamiers en 1207. Aquí se logró —como vimos— la reconciliación de los valdenses de Durán de Huesca. Ese mismo año Domingo de Guzmán fundó su primer monasterio en Prouille, cerca de Fanjeaux, en una zona de gran implantación del catarismo. Pero la vía del debate y el diálogo, bien por falta de voluntad, bien por incomprensión mutua, estuvo muy lejos de alcanzar los objetivos esperados.

En paralelo a los métodos moderados, fue tomando forma la vía de la represión violenta de la disidencia religiosa. Los herejes, en especial los valdenses y los cátaros, ponían en cuestión la unidad y el magisterio de la Iglesia, así como los fundamentos de la sociedad cristiana tal como era entendida por la teocracia pontificia. Rechazando el orden clerical, atentaban contra la institución que sustentaba, regulaba y controlaba el orden feudal; y negándose a juzgar, a jurar y a matar, quebrantaban las bases sobre las que se había construido el entramado feudo-vasallático. Con todo, no puede ignorar-

se que hubo herejías —como el catarismo— que no cuestionaban el orden social sino más bien el orden teocrático eclesiástico.

El discurso antiherético de la Iglesia plenomedieval se formó a partir de denominaciones (arrianos, maniqueos), imágenes (la herejía como hidra que renace para amenazar a la Iglesia) y tradiciones eclesiásticas de origen antiguo y patrístico. Puesto que todos los herejes coincidían en una misma actitud anticlerical, la argumentación eclesiástica se modificó poco, permaneciendo bastante estable en torno a una serie de imágenes tópicas (degeneración moral, excesos sexuales, aborto, infanticidio, culto al diablo...) que eran repetidas de forma hiperbólica. La reiteración mecánica de conceptos antiguos y de errores de apreciación consolidó un discurso eclesiástico homogéneo que tendía a uniformizar a todas las herejías, cuando la realidad hablaba de corrientes —y comunidades dentro de cada corriente— muy diversas y heterogéneas. Este potente imaginario antiherético clerical, extendido a una sociedad caballeresca fuertemente militarizada, justificó y dio sentido a la eliminación violenta de los herejes.

A medida que el poder pontificio se fue fortaleciendo, la legislación canónica también se hizo más dura. El hereje se asimiló al traidor y al perturbador del orden público, justificándose su represión violenta. En el concilio de Toulouse de 1119 el papa Calixto II invitó al poder secular a combatir a los herejes. Los concilios de 1148, 1157 y 1162 extendieron la condena eclesiástica al señor que consintiera a los herejes en sus dominios, con lo que poco a poco fue definiéndose un procedimiento represivo. En el caso de los cátaros, los grupos detectados en Renania acabaron en la hoguera antes de poder organizarse de forma estable. El fracaso de la misión de san Bernardo contra los herejes de Toulouse, Albi y Verfeil (1145) abrió la puerta a la violencia represiva en Languedoc contra los seguidores del monje Enrique. En 1162 los grupos heréticos de la Toscana, sur de Italia e Inglaterra también fueron condenados a muerte. La represión episcopal se tradujo en nuevas hogueras en Colonia y Besançon, mientras que el concilio de Tours (1163) daba la alarma sobre la extensión de los cátaros en el Mediodía de Francia.

Durante esta segunda mitad del siglo XII la implicación del poder laico en la represión se hizo cada vez más evidente. En 1166 el rey Enrique II de Inglaterra estableció las constituciones de Clarendon, primera ley secular contra la herejía promulgada en Occidente desde la Antigüedad. La detención de «publicanos» en Vézelay y Val d'Écouen (1167) y las hogueras de Arras y Reims (1180) demostraron lo eficaz que podía ser la represión cuando las autoridades ecle-

siásticas contaban con el apoyo del poder civil. Tras ser consideradas en el III concilio de Letrán (1179), las primeras operaciones de tipo militar tuvieron lugar entre 1178 y 1181. Enrique de Marcy, abad de Claraval, dirigió una misión militarizada en Toulouse que culminó con la conquista de Lavaur, sede de la iglesia cátara del Tolosano. Esta expedición antiherética abrió la puerta a la idea de conquistar militarmente las tierras contaminadas por la herejía. En el concilio de Verona (1184) la condena de los herejes fue acompañada por una decretal del papa Lucio III y el emperador Federico I Barbarroja que preveía medidas antiheréticas para el conjunto de la cristiandad. Diez años más tarde, el rey de Aragón Alfonso el Trovador promulgó un duro edicto contra todos los herejes de sus reinos. El concilio de Montpellier (1195) también estableció nuevas medidas represivas contra los cátaros. A finales del siglo XII el obispo de Auxerre condenó a otros grupos de *bougres*, mientras que nuevos publicanos fueron quemados entre 1200 y 1204. En Inglaterra se atajó un nuevo intento de implantación de algunos grupos cátaros en 1210. En cuanto al norte de Francia (Borgoña, la Champaña y Flandes), la represión hizo que sólo pudiera sobrevivir una pequeña comunidad cátara sin estructura alguna.

8.2. La represión por la fuerza armada

La llegada al solio pontificio de Inocencio III significó el endurecimiento de la política antiherética del Papado. Prueba de ello fue la bula *Vergentis in senium* (1199), en virtud de la cual el concepto de traición del derecho público romano se extendió a los herejes, considerados desde ahora culpables del crimen de lesa majestad divina. Frente a la herejía del sur de Francia, el papa barajó desde el primer momento la posibilidad de lanzar una campaña militar, aunque sólo desde 1204 apeló al rey Felipe Augusto (1180-1223) para que reprimiera a la nobleza occitana cómplice de los herejes y confiscara sus tierras. Puesto que los poderes seculares occitanos no ponían coto al peligro, se hacía necesario el empleo de la guerra santa cristiana, la cruzada, para acabar de una vez por todas con la herejía. La llamada de Inocencio III al rey de Francia amenazaba los intereses occitanos del rey de Aragón Pedro el Católico (1196-1213), vasallo del pontífice desde noviembre de 1204. Como dijimos, la Corona de Aragón actuaba como potencia hegemónica del espacio occitano desde finales del siglo XII, y Pedro el Católico pudo aspirar a consolidar este dominio actuando como garante de la ortodoxia querida

por Roma. El papa, sin embargo, prefirió que la represión corriera a cargo del rey de Francia, superior feudal de la región y menos condescendiente con la nobleza filocátara que el rey de Aragón. El monarca capeto, enzarzado en una guerra constante con los reyes Plantagenet de Inglaterra y demasiado alejado física y políticamente de las tierras occitanas, se negó sistemáticamente a intervenir en el sur del reino. Las continuas llamadas papales no modificaron esta política de prudencia, de modo que Inocencio III mantuvo activas unos años más las iniciativas antiheréticas más moderadas.

En paralelo a la lucha contra la herejía, los legados del papa en Provenza llevaron a cabo un eficaz programa de depuración del alto clero occitano. Éste respondía a la necesidad de renovar la jerarquía local —a la que se consideraba culpable de la difusión de la herejía por tolerancia o abierta complicidad— con clérigos leales a la nueva Iglesia teocrática nacida del gregoriano. En realidad, Roma apostaba por atar en corto a una iglesia occitana que, hasta la fecha, se había mostrado demasiado autónoma respecto de las directrices pontificias. La herejía actuó aquí como argumento, pero también como excusa.

El discurso antiherético de los cistercienses, por mucho que estuviera trufado de imágenes que respondían poco a la realidad, allanó el camino hacia la solución militar. El catarismo, una disidencia diversa, heterogénea y circunscrita a territorios relativamente concretos del espacio occitano, aparecía como un fantasmagórico enemigo, poderoso y monolítico, que amenazaba la supervivencia de la Iglesia y de toda la sociedad cristiana. «Miembros del Anticristo [...] seductores de los corazones simples», su implantación se quería masiva, pues «habían infectado con el veneno de su perfidia la provincia de Narbona casi toda entera». No se distinguía entre cátaros y valdenses, aunque sus diferencias eran evidentes y siempre se mantuvieron como comunidades separadas y hasta enemistadas. Todos los herejes eran enemigos «peores que los sarracenos», pues combatían a la cristiandad «desde dentro» a modo de una peligrosa «quinta columna». El Occidente feudal de principios del siglo XIII, angustiado por el supuesto acoso de sus enemigos exteriores e interiores, asimiló rápidamente esta concepción amenazadora de la herejía.

El asesinato del legado papal Pedro de Castelnaud a manos de un vasallo del conde Ramón VI de Tolosa (1208) abrió la puerta a la aplicación de la cruzada en tierra cristiana. Al grito de «¡Adelante, caballeros de Cristo!», Inocencio III proclamó el *negotium pacis et fidei*, la guerra santa contra los herejes albigenses y contra la nobleza

que los toleraba y protegía. La Cruzada Albigense (1209-1229) fue una larga guerra de dos décadas cuyo objetivo inicial —la extirpación de la herejía— se convirtió poco a poco en una justificación para cambiar el estatus político de la feudalidad occitana en beneficio de la Iglesia y del rey de Francia y en perjuicio de los intereses de la Corona de Aragón. La cruzada contra los albigenses no contó en principio con la participación directa de la monarquía de los Capeto. Pese a los llamamientos papales, Felipe Augusto se negó a intervenir, aunque accedió a dar permiso a sus barones para hacerlo. La cruzada no se inició así como una empresa real y francesa, sino eclesiástica y pontificia. Su jefatura recayó en el legado papal y abad del Císter Arnau Amalric, un cisterciense de origen catalano-occitano que había participado desde 1204 en las campañas antiheréticas de predicación. En Lyon se reunió un gran ejército de cruzados en su mayoría procedentes de tierras del norte de Francia, aunque también los había alemanes, flamencos, ingleses, italianos y occitanos —tanto del condado de Provenza como de las tierras languedocianas y gasconas—. El conde de Tolosa Ramón VI, primer feudal de la región y principal objetivo de la cruzada, se sometió a la voluntad de los legados *in extremis* y bajo unas duras condiciones. Con ello consiguió que la cruzada se desviara hacia las tierras del segundo señor más importante de la región, Ramón Roger Trencavel, vizconde de Béziers, Carcasona, Albi y Razès, cuyas tierras siempre se habían considerado contaminadas por la herejía. En un sangriento asalto, los cruzados tomaron la ciudad de Béziers (1209). Unas semanas más tarde, y pese al intento de mediación del rey Pedro el Católico, señor de Trencavel, rindieron la ciudad de Carcasona. El vizconde de Béziers y Carcasona fue encarcelado —murió al poco tiempo de forma sospechosa— y desposeído de sus tierras, que pasaron a manos de un noble francés de probada ortodoxia, Simón de Montfort, con el compromiso de continuar la lucha contra los herejes. Para ello contó con refuerzos regulares llegados del norte de Europa y con el apoyo de Roma y del episcopado local, muy controlado ya por cistercienses leales a la política pontificia. Durante los meses siguientes Montfort tuvo que llevar a cabo una dura guerra para conquistar las plazas de los barones occitanos que se negaban a reconocerle como señor (Minerve, Bram, Puivert...). En 1210 consiguió hacerse con la totalidad de las antiguas tierras del vizconde Trencavel.

En los primeros meses de 1211, el rey de Aragón aceptó como vasallo a Simón de Montfort forzado por las presiones del papa y la guerra contra los almohades en la península Ibérica. Estas negocia-

ciones políticas, que incluyeron la entrega a Montfort del infante Jaime, hijo del rey, no impidieron una nueva excomunión del conde tolosano Ramón VI, principal fautor de la herejía para los legados. Los cruzados atacaron las tierras del condado e incluso la capital, que fue asediada en junio. Se trataba de una nueva ofensa contra el rey de Aragón, aliado militar y pariente directo de Ramón VI. La cruzada contra los albigenses perdía poco a poco su sentido inicial y se transformaba rápidamente, a ojos de todos, en una empresa de conquista territorial de evidentes consecuencias «internacionales». Simón de Montfort pudo ser derrotado en la batalla de Castelnaudary (agosto de 1211), pero los condes de Tolosa, Foix y Comminges no supieron aprovechar la ocasión. Las revueltas contra la dominación de los cruzados fueron controladas y convertidas por Simón de Montfort en nuevas conquistas durante 1212, mientras el rey de Aragón y el legado Arnau combatían a los almohades en la batalla de Las Navas de Tolosa (16 de julio). A finales de año, los cruzados dominaban casi todo el condado de Tolosa, por lo que Montfort decidió establecer las normas de gobierno de las tierras conquistadas a los herejes (*Estatutos de Pamiers*). Estaba en juego la creciente hegemonía que la Corona de Aragón ejercía sobre el país. El rey Pedro, avalado por su brillante participación en la batalla de Las Navas y por su condición de vasallo del papa, propuso a Inocencio III una solución diplomática que garantizaba el restablecimiento de la ortodoxia y la supervivencia de la feudalidad occitana. Para demostrar que contaba con el apoyo de ésta, se hizo prestar juramento de fidelidad por los condes de Tolosa, Foix y Comminges, el vizconde de Bearn y los cónsules de Toulouse y Montauban (27 de enero de 1213), lo que extendió la soberanía feudal de la Corona de Aragón a un enorme territorio transpirenaico. El papa, impactado por la victoria de Las Navas y volcado en una próxima cruzada en Tierra Santa, dio su apoyo al plan del rey. Sin embargo, cambió de opinión pocos meses después recelando de sus intenciones. El monarca catalano-aragonés decidió entonces liquidar la cruzada militarmente antes de volver a negociar con Roma. Todo apuntaba a una victoria del ejército hispano-occitano de Pedro el Católico, pero la batalla de Muret (12 de septiembre) terminó con el triunfo total de los cruzados y la muerte del rey de Aragón.

8.3. Consecuencias de la cruzada albigense

Sin ningún apoyo externo, los occitanos se sometieron. En 1215 el IV concilio de Letrán confirmó la excomunión de Ramón VI y con-

cedió a Simón de Montfort todos sus títulos, derechos y tierras. Pero la paz duró poco. El hijo del conde de Tolosa, el futuro Ramón VII, encabezó una revuelta general en 1216. Montfort murió durante el asedio de Tolosa (1218) y su hijo Amaury, mucho menos capaz que su padre, no pudo evitar una inexorable pérdida de terreno frente a la llamada *Reconquista* occitana. En 1224 evacuó Carcasona y se retiró al norte de Francia. La cruzada fue asumida entonces por la monarquía de los Capeto, interesada por fin en controlar firmemente el sur del reino. Las intervenciones militares de Luis VIII (1226) y de las tropas del joven Luis IX (1227-1228) forzaron al conde Ramón VII a aceptar un acuerdo. Por los tratados de Meaux-París (1229), el tolosano recuperó buena parte de sus tierras, pero el rey de Francia se erigió en potencia hegemónica de la región sustituyendo a la Corona de Aragón. La nobleza nativa volvería a levantarse en 1240. Como en otras ocasiones, muchos solicitaron la ayuda del rey Jaime I de Aragón, hijo del rey muerto en Muret, pero al final se impuso la superioridad militar francesa. El conde de Tolosa fue obligado a sellar otra paz, esta vez definitiva, en 1243. Unos meses más tarde, en marzo de 1244, el senescal del rey de Francia obtuvo la capitulación de la fortaleza de Montségur (en el condado de Foix), cabeza y sede de la iglesia cátara. Frente a ella se encendió una hoguera de 220 cátaros. En 1255 cayó Quéribus, la última fortaleza en manos de caballeros vinculados al catarismo. El tratado de Corbeil (1258) sancionó la definitiva incorporación de los territorios occitanos a la Corona de Francia y el fin de las aspiraciones catalano-aragonesas más allá de los Pirineos.

En cuanto a los cátaros, cabe decir que jugaron un papel secundario en la Cruzada Albigense. Para empezar, ningún autor de la época quiso tomar su bandera. La *Canso de la Crozada* (iniciada por Guillermo de Tudela en 1212-1213 y continuada por un anónimo tolosano partidario de los condes de Tolosa hasta 1219 o 1228), el relato que encarna el espíritu de resistencia occitana, no fue su voz sino la de los occitanos católicos desposeídos injustamente por los cruzados. Es verdad que hubo cátaros entre los que resistieron a la cruzada, pero la mayoría de los occitanos que combatieron a Simón de Montfort y al rey de Francia eran católicos. Si los momentos de auge del catarismo coincidieron con los de victorias militares occitanas (1223-1226 y 1226-1229), fue por la actitud de permisividad existente ya antes de la cruzada y no por una identificación «nacional» entre occitanos y catarismo. Ésta existió, sí, pero sobre todo para sus enemigos, es decir, para quienes asimilaron un territorio,

una población y una herejía en el concepto abstracto de *Albigense* (*terra Albigensium*). Es interesante comprobar cómo esta denominación, que aparece solamente en autores del ámbito historiográfico eclesiástico y francés, no tiene cabida en las fuentes occitanas, pero tampoco en las hispanas, las más próximas política y culturalmente a aquéllas (con la excepción de la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, cuyo autor asumió el discurso «cruzadista» de los partidarios de Simón de Montfort).

Paradójicamente, la Cruzada Albigense no acabó con los cátaros. Muchos murieron en las hogueras encendidas desde 1209: unos 140 tras el asedio de Minerve (julio de 1210); entre 300 y 400, además de 80 *faidits* —señores occitanos desposeídos de sus tierras por los cruzados—, tras la conquista de Lavaur (mayo de 1211); entre 60 y 94 en la toma de Les Cassés (mayo-junio de 1211); los valdenses sufrieron su primera hoguera en 1214 en Morlhon (Bas-Rouergue). Otros marcharon a la Corona de Aragón, tierras ligadas históricamente al Mediodía de Francia que se convertirían en santuario de los exiliados occitanos —católicos y herejes— durante todo el siglo XIII. Algunos se instalaron en el norte de Cataluña y en los reinos de Mallorca y Valencia, pero no parece que crearan problemas a la monarquía, siendo finalmente absorbidos por las actividades reconquistadoras y repobladoras. También aparecieron algunos focos en las ciudades castellano-leonesas del Camino de Santiago (Palencia, León y Burgos), aunque fueron rápidamente sofocados. Testimonio de la presencia de estos herejes ultramontanos es el tratado anticátaro titulado *De altera vita* (ca. 1233-1235), compuesto por el obispo leonés Lucas de Tuy.

La mayoría de los herejes occitanos pasó a la clandestinidad para resurgir en la década de 1220, cuando cambió la suerte militar de los cruzados. En 1224 el antiguo legado Arnau escribía al rey de Francia Luis VIII lamentándose de cómo «el Espíritu inmundo, que ya había sido expulsado de la provincia de Narbona y de los países vecinos por el ministerio de la Iglesia romana y la potencia de vuestro reino, ha regresado como por encantamiento, y [...] ha vuelto a entrar en la morada de la que había sido barrido». A las tres iglesias de Toulouse, Carcasona y Albi se añadió en 1226 la del Razès y en 1231-1232 la de Agen. Cada una de ellas estaba colegiada y tenía al frente un obispo con jurisdicción territorial y autonomía plena respecto del resto. Hasta su conquista en 1244, la fortaleza de Montségur fue «la sinagoga de Satán», la sede principal de la iglesia cátara. La Cruzada Albigense, pues, no acabó con el catarismo, aunque sí

transformó decisivamente el mapa político de la Europa medieval a favor del rey de Francia.

8.4. Génesis de la Inquisición

La «paz de clérigos y franceses» impuesta en 1229 por las armas permitió poner las bases de un sistema represivo mucho más eficaz. Las medidas decisivas fueron tomadas ese año en un concilio celebrado en Toulouse. El conde Ramón VII confirmó los acuerdos de Meaux-París y quedó estrechamente asociado a la lucha antiherética, con lo que aumentó la eficacia de la persecución —en 1249 ordenó la quema de ochenta creyentes cátaros en Agen—. La fundación de la universidad de Toulouse respondió al mismo objetivo antiherético, en este caso, a través de la formación de intelectuales y predicadores. El tercer paso fue el establecimiento en Toulouse, en 1232, del tribunal de la Inquisición bajo jurisdicción de los obispos locales. La idea de crear un aparato de investigación (*inquisitio*) y de persecución de la herejía venía de lejos. Sus orígenes se remontaban a nociones imperiales de época romano-cristiana, aunque fue la canonística plenomedieval la que desarrolló las medidas jurídicas más importantes. La posibilidad de recurrir al brazo secular, si ello era necesario, ya fue planteada en el célebre *Decreto* (1141) del canonista Graciano. En 1179 el III concilio de Letrán sancionó, entre otras duras medidas, la confiscación de bienes de los herejes y, poco después, la decretal *Ad abolendam* (1184) puso las bases de una futura inquisición al definir una condena sistemática y generalizada de la herejía. Esta condena quedó fijada en un código antiherético aplicable a toda la cristiandad en el IV concilio de Letrán (1215). En 1232 el Papado estuvo en condiciones de centralizar y de sistematizar los mecanismos de represión sobre la base de su indiscutible autoridad teocrática y de un procedimiento judicial complejo y aplicado rigurosamente. Por la bula *Ille humanis generis* (1233), Gregorio IX confió a los dominicos —luego también a los franciscanos— la persecución de los herejes en «Francia y provincias vecinas» bajo la dirección directa de Roma.

La Inquisición demostró ser un instrumento represor de gran modernidad y de gran eficacia. La labor «policial» de los inquisidores, sostenida por comisiones parroquiales y por el apoyo militar del rey de Francia, dio pie a la creación de un sistema generalizado de delación y sospecha. Los procedimientos inquisitoriales, pronto sistematizados, incluían la confesión de errores, la sumisión al tribunal

y el interrogatorio, admitiéndose el uso de la tortura desde la bula *Ad extirpandam* (1252) del papa Inocencio IV. Si se confirmaba la culpabilidad del sospechoso, la sentencia debía ser proclamada públicamente en el llamado *sermo generalis* —conocido después como *auto de fe*—. La condena incluía una confiscación de bienes inmediata a la declaración de culpabilidad, penas de prisión más o menos duras según la condena y, en el peor de los casos, la muerte en la hoguera a manos del poder secular. Desde mediados del siglo XIII la legislación antiherética (bulas y decretales pontificias, disposiciones conciliares, registros inquisitoriales) comenzó a ser codificada, lo que dio lugar a la aparición de guías o manuales que servían para orientar las pesquisas de futuros inquisidores. Entre las más importantes se encuentra la guía del inquisidor dominico catalán Ramon de Penyafort (1242) y el célebre *Manual de Inquisidores* del inquisidor de Toulouse Bernard Gui (ca. 1324).

La persecución de los herejes fue un territorio abonado para los excesos de inquisidores demasiado celosos, lo que en ocasiones provocó la reacción violenta de las poblaciones afectadas. Así, el inquisidor Roberto *Le Bougre* fue condenado a prisión en 1239. Otros cayeron asesinados, como el franciscano Conrado de Marburgo, inquisidor en Renania, en 1233, y Pedro de Verona, inquisidor en Milán, en 1252. En las tierras occitanas la persecución inquisitorial, estrechamente asociada a la dominación militar francesa, fue causa de levantamientos populares, como los ocurridos en Toulouse, Albi y Narbona en 1235. Pocos años después, la revuelta organizada por el conde Ramón VII de Tolosa se inició con el asesinato en Avignonet de los inquisidores Guillermo Arnaud y Esteban de Saint-Thibéry (1242) a manos de caballeros de Montségur. Nuevas revueltas contra la Inquisición se produjeron en Carcasona en 1283-1285 y en 1303-1304.

La represión inquisitorial provocó la dispersión de las comunidades cátaras y una lenta desestructuración de sus sistemas de reclutamiento. Durante los años de clandestinidad y persecución volvieron las parejas de perfectos y perfectas, que predicaban de forma itinerante. También fue frecuente dar el *consolamentum* a los creyentes moribundos previo pacto de *convenientia*. Entre 1240 y 1270 la desmembración fue paralela a una huida a Italia de la jerarquía. Muchos se exiliaron en Milán —todavía refugio de herejes—, Pavía, Piacenza, Lodi, Brescia y los alrededores de Roma. En Italia la persecución inquisitorial se intensificó desde mediados de siglo (Verona, las Marcas, Treviso, Vicenza, Padua...), protagonizada en ocasiones por antiguos cátaros como el inquisidor Raniero Sacconi,

autor del tratado *Summa de catharis*. Como había ocurrido en el sur de Francia, la situación de los herejes italianos empeoró al perder la protección o el apoyo de los poderes seculares. En este sentido, la entronización como rey de Nápoles de Carlos de Anjou, hermano del rey francés Luis IX, reforzó al partido güelfo y fragilizó a los gibelinos, tradicionales sostenedores políticos de la disidencia religiosa. La pérdida de cobertura política y los efectos de las acciones pastorales e inquisitoriales, sumados al progresivo éxito de la nueva espiritualidad mendicante, pueden explicar la extinción del catarismo italiano a finales del siglo XIII.

En cuanto a las comunidades languedocianas, hubo algunos esfuerzos de reconstitución, como el llevado a cabo en el Carcassès y en el Cabardès por el perfecto Guillermo Pagès (1262-1283) después de regresar de su exilio en Lombardía. Sin embargo, a finales del siglo XIII el catarismo había sido descabezado y su reclutamiento se limitaba a las clases menos instruidas, sobreviviendo como un fenómeno residual. En Albi el último proceso importante tuvo lugar en 1300. Sólo en las regiones del Pirineo, en concreto en el alto valle del río Ariège, el catarismo siguió vivo entre la pequeña nobleza y algunos notarios (Pedro Authié y su hermano Guillermo). Estas últimas comunidades cátaras son bastante bien conocidas gracias a la campaña inquisitorial llevada a cabo por el obispo de Pamiers Jacques Fournier —el futuro papa Benedicto XII— entre 1318 y 1325. El último perfecto cátaro de nombre conocido, Guillermo Belibasto, murió en la hoguera en 1321. Cuatro años más tarde fue quemada en Carcasona Guillerma Tornier de Tarascón, última creyente cátara. Una postrer hoguera de creyentes cátaros se encendió en 1329 también en Carcasona.

No puede negarse que la persecución militar e inquisitorial jugó un papel clave en la eliminación del catarismo y en el arrinconamiento del valdismo. Pero el declive de las grandes herejías del siglo XII también se debió a las profundas transformaciones experimentadas por la espiritualidad cristiana occidental en el siglo XIII. La humanización de la figura de Cristo, el auge de la devoción mariana y la recuperación de la naturaleza como obra positiva de Dios fueron los pilares claves de corrientes religiosas e intelectuales nuevas que se alejaban de la teología monástica radical, pasiva y pesimista que había sostenido a las herejías del siglo XII. En este sentido, es posible que movimientos fundamentalistas, arcaizantes y muy apegados a la mentalidad románica como el catarismo, no hubieran sobrevivido más que de forma residual inmersos en esta nueva espiritualidad del gótico.

También la Iglesia, la misma que se había ocupado de poner en marcha todos los medios a su alcance para reprimir a los disidentes religiosos, demostró desde principios del siglo XIII que poseía una capacidad nada desdeñable de adaptación a las nuevas realidades espirituales. No es una casualidad que Domingo de Guzmán propusiera imitar la vida apostólica de los perfectos cátaros, como tampoco el gran parecido de las trayectorias vitales de Francisco de Asís y el hereje Valdo. Por medio de las órdenes mendicantes —franciscanos desde 1210 y dominicos desde 1215— la Iglesia supo encauzar y asimilar (al menos en parte) la espiritualidad pauperista, evangélica y urbana que había caracterizado a muchos herejes del siglo XII.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La cruzada popular según el monje alemán Ekkehard (1096)*

Los francos occidentales habían sido convencidos para abandonar sus granjas. En cuanto a los galos, habían sido severamente afligidos por varios años de sedición civil, hambre y muerte [...] Algunos del pueblo común y otras personas de otras naciones, a los que el papa no había apelado directamente, reconocieron haber sido llamados a la Tierra Prometida por ciertos profetas aparecidos recientemente entre ellos, por signos de los cielos y por revelaciones, mientras otros reconocían que habían sido incitados a tomar tales votos [de cruzada] por todo tipo de contrariedades; ciertamente muchos de ellos viajaban cargando con esposas, hijos y todos sus bienes domésticos.

(Reprod. ingl. en J. Riley-Smith, *The First Crusaders, 1095-1131*, CUP, Cambridge, 1997, p. 16.)

2. *Efecto de las predicaciones del pseudo-monje Enrique en la ciudad de Le Mans (ca. 1120)*

Cuando el obispo [de Le Mans] hizo su entrada en la ciudad y quiso transmitir al pueblo la salvación del Dios vivo con la palabra y el gesto, en señal de amor fraterno, éste desdeñó la bendición episcopal [...] «¡No nos exijas que recibamos tu bendición, bendice los excrementos! ¡Consagra los excrementos! Tenemos un padre obispo que te supera en lealtad y en sabiduría. Los clérigos se oponen a él y contradicen su enseñanza [...] porque temen que con su espíritu profético les revele sus crímenes y sus tesis erróneas».

(Reprod. fr. en M. Erbstöser, *Les hérésies au Moyen Âge*, Les Presses du Languedoc/Max Chaleil Éditeur, Montpellier, 1988, p. 90.)

3. *Carta de Evervin, preboste de Steinfeld, a Bernardo de Claraval sobre los herejes de Renania (1143)*

Recientemente, entre nosotros, cerca de Colonia, se han descubierto herejes, algunos de los cuales, para nuestra satisfacción, han regresado a la Iglesia. Dos de ellos, a saber, el que ellos llamaban obispo y su compañero, se nos han resistido en una asamblea de clérigos y laicos. Estando presente el señor arzobispo con personas de la alta aristocracia, defendían su herejía con palabras de Cristo y de los apóstoles. Pero viendo que no llegaban a nada, pidieron que se les acordara un receso, para que pudiesen traer hombres expertos en su fe. Prometían regresar a la Iglesia si veían que sus maestros se quedaban sin respuesta; y de todas formas preferían morir que faltar a esta palabra.

Cuando esto fue oído, se les amonestó por tres veces, pero rechazaron llegar al arrepentimiento; entonces, a pesar nuestro, fueron prendidos por un pueblo demasiado celoso, lanzados al fuego y quemados. Y lo más admirable es que entraron en el fuego y soportaron sus tormentos no sólo con paciencia, sino hasta con gozo. Sobre este punto, santo Padre, yo quisiera, si es posible, saber tu respuesta: ¿Cómo se explica que estos hijos del diablo puedan encontrar, en su herejía, un coraje similar a la fuerza que la fe de Cristo inspira a los verdaderos religiosos?

Véase cuál es su herejía. Dicen de ellos mismos que son la Iglesia, porque sólo ellos siguen a Cristo; y que siguen siendo los verdaderos discípulos de la vida apostólica, porque no buscan el mundo y no poseen ni casa, ni campo, ni ningún dinero. Como Cristo no poseía nada él mismo, no permite a sus discípulos poseer nada.

«Pero vosotros —nos dicen ellos— añadís la casa a la casa y el campo al campo, y buscáis lo que es de este mundo; aunque incluso los que, entre vosotros, son tenidos por los más perfectos, es decir, los monjes y los canónigos regulares, lo que no poseen como propio, lo poseen en común, es decir, que lo poseen».

De ellos mismos dicen: «Nosotros, pobres de Cristo, errantes, huyendo de ciudad en ciudad [Mt 10, 23], como las ovejas en medio de lobos [Mt 10, 16], sufrimos la persecución con los apóstoles y los mártires; sin embargo llevamos una vida santa y muy estricta, en ayuno y en abstinencias, dedicando día y noche a orar y a trabajar, preocupándonos de no retirar de este trabajo más que lo es necesario para vivir. Soportamos todo esto porque no somos de este mundo; pero vosotros, que amáis el mundo, estáis en paz con el mundo porque sois de este mundo [paráfrasis de Jn 15, 19]. Los falsos apóstoles que han adulterado las palabras de Cristo, rebuscando lo que les pertenece, os han hecho desviaros, a vosotros y a vuestros padres. Nosotros y nuestros padres, del linaje de los apóstoles, hemos permanecido en la gracia de Cristo y permaneceremos en ella hasta el fin de los siglos. Para distinguirnos, vosotros y nosotros, Cristo ha dicho: Por sus frutos los reconoceréis [Mt 7, 16]. Nuestros frutos son las huellas de Cristo».

En sus comidas, prohíben toda leche y producto lácteo y todo lo que se reproduce por coito. Ellos nos oponen esto en sus discursos. En cuanto a

sus sacramentos, se disimulan tras un velo; sin embargo, nos han confesado claramente que en su mesa, cada día, mientras comen, a ejemplo de Cristo y de los apóstoles, consagran por la oración dominical su comida y su bebida en cuerpo y en sangre de Cristo, para alimentarse así de los miembros y del cuerpo de Cristo. Dicen que nosotros, en materia de sacramentos, no tenemos realmente la verdad, sino una ilusión de tradición humana.

Confiesan también públicamente que bautizan y son bautizados, no en el agua, sino en el fuego y el Espíritu, invocando este testimonio de Juan Bautista, bautizando en el agua y diciendo de Cristo: «Este os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego [Mt 3, 11]» [...] Y que tal bautismo por imposición de las manos debe ser practicado [...] Y a cualquiera entre ellos bautizado así lo llaman *elegido* y dicen que tiene el poder de bautizar a otras personas que fueran dignas y de consagrar, en su mesa, el cuerpo y la sangre de Cristo [...]

Condenan el matrimonio, pero no he podido hacerles decir por qué, sea porque no se han atrevido a confesarlo, sea más bien porque lo ignoraran.

Hay otros herejes en nuestra región, que están siempre querellándose con estas gentes. Los hemos descubierto a través de sus perpetuos debates y discordias. Sostienen que el cuerpo de Cristo no se hace en el altar, por el hecho de que ninguno de los sacerdotes de la Iglesia ha sido consagrado. Dicen que la dignidad apostólica ha sido corrompida por implicarse en los asuntos seculares y que el trono de san Pedro, al dejar de combatir por el bien como lo había hecho Pedro, se ha despojado a sí mismo del poder de consagrar que le había sido dado a Pedro. Después de que la Iglesia perdiera este poder, los arzobispos, que viven de manera mundana en el interior de la Iglesia, no pueden recibirlo ni consagrar a otros. Para apoyar su argumentación, citan las palabras de Cristo: «Los escribas y los fariseos se han sentado en la silla de Moisés: lo que os digan, hacedlo» [Mt 23, 2-3]; así les habría sido concedido el poder de hablar y de predicar, pero nada más. Por eso evacúan el poder sacerdotal de la Iglesia y condenan los sacramentos, salvo el bautismo, y sólo para los adultos, que dicen estar bautizados por Cristo, cualquiera que sea el ministro del sacramento. Del bautismo de los niños pequeños, no creen lo que está escrito en el Evangelio: «El que haya creído y haya sido bautizado, será salvado» [Mc 16, 16]. Lllaman a todo matrimonio fornicación, aparte del que se ha contraído entre dos personas vírgenes, hombre y mujer, refiriéndose así a las palabras del Señor, en respuesta a los fariseos: «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre»; y así estarán unidos por Dios como fue el caso de los primeros hombres [...]

No creen en la intercesión de los santos; los ayunos y todas las penitencias que se hacen por los pecados, dicen que no son necesarias para el justo, ni siquiera para el pecador, puesto que, mientras se arrepienta, todos sus pecados le serán remitidos. A todas las observancias de la Iglesia, que no están fundadas en la enseñanza de Cristo o de los apóstoles, las llaman *supersticiones*. No creen en el fuego del purgatorio después de la muerte, puesto que las almas, justo tras dejar el cuerpo, ganan la eternidad, sea del descanso, sea de la pena, según las palabras de Salomón: «El árbol, de cualquier

lado que caiga, hacia el norte o al sur, permanece allí» [Ecl 11, 3]. Rechazan así las oraciones o las ofrendas de los fieles para los difuntos.

Hago apelación a vos, santo Padre, para despertar vuestra vigilancia contra estos demonios de múltiples cabezas, y para que dirijáis vuestra pluma contra estas bestias de presa. Y no nos respondáis que la torre de David, hacia la cual nos replegamos, está suficientemente provista de obras de defensa, que mil escudos cuelgan de ella, que está toda armada por los valientes. [...] Sabed en efecto, monseñor, que los herejes que han regresado a la Iglesia nos han dicho que son una gran multitud, extendida casi en el mundo entero, y que tienen entre ellos a buen número de nuestros clérigos y nuestros monjes. Los que fueron quemados nos dijeron, en su defensa, que esta herejía había permanecido oculta hasta nuestros días desde el tiempo de los mártires, y que se había mantenido en Grecia y en otras tierras. Y éstos son estos herejes que se llaman a sí mismos *apóstoles* y que tienen su papa. Los otros rechazan nuestro papa, pero, al menos, no pretenden tener otro en su lugar. Estos *apóstoles de Satán* tienen entre ellos mujeres, continentales (según ellos pretenden), viudas, vírgenes o sus esposas, unas en el número de las elegidas, otras de las creyentes, y esto a ejemplo de los apóstoles, a quienes les fue permitido llevar mujeres.

(PL, CLXXXII, cols. 676-689; trad. fr. A. Brenon, «La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143: un document essentiel et méconnu...»: *Heresis* 25 [1995], pp. 9-13.)

4. Historia de los valdenses (siglo XIV)

La secta (o herejía) de los Pobres de Lyon, nacida hacia 1170, tuvo por autor e inventor a un ciudadano de Lyon llamado *Valdesius* (o *Valdensis*), del que tomaron nombre de *valdenses*. Este personaje era un rico mercader, pero, habiendo abandonado todos sus bienes, se propuso observar la pobreza y la perfección evangélica, según el modelo de los apóstoles. Haciéndose traducir en lengua vulgar los Evangelios, otros libros de la Biblia y algunas autoridades sacadas de los santos Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio y ordenadas por títulos que él llamaba «sentencias», se puso a leerlas con asiduidad pero sin comprenderlas demasiado bien, de suerte que, envanecido de sí mismo, siendo poco letrado, acabó por usurpar las prerrogativas de los apóstoles. Pecando de presunción, osó predicar el Evangelio en las calles y en las plazas públicas, reuniendo en torno suyo a un grupo de hombres y mujeres, a los que enviaba a predicar a su vez en calidad de discípulos. Aunque eran simples e iletrados, recorriendo los pueblos de alrededor y penetrando en las casas de cualquiera, hablando incluso en las iglesias, difundieron cantidad de errores. Convocados por el arzobispo, que les prohibió tal abuso, no quisieron obedecerle, sosteniendo, para ocultar su locura, que había que obedecer a Dios más que a los hombres, tanto más cuanto que Dios mismo había ordenado a los apóstoles predicar el Evangelio a toda criatura. Aplicándose así a sí mismos lo que estaba reservado a los apóstoles y bajo la apa-

riencia disfrazada de la santidad, pretendían ser los imitadores y los sucesores por una falsa profesión de pobreza, no logrando más que desacreditar a los prelados y a los clérigos, que entonces abundaban en riquezas y vivían en las delicias. De esta suerte, empujados por la presunción de usurpar el oficio de la predicación, se convirtieron en maestros de errores, y después cayeron en la desobediencia y se hicieron contumaces, acabando por ser excomulgados y expulsados de su patria. Convocados por el concilio, fueron allí juzgados por su porfía y condenados como cismáticos. Se dispersaron entonces en Provenza y en Lombardía, donde, mezclándose con otros herejes y absorbiendo sus errores, se les juzgó definitivamente como herejes.

(*Actas de la Inquisición de Carcasona relativas a los albigenses y los valdenses*, reprod. en G. Gonnet, «La prédication vaudoise à ses origines»: *Heresis* 30 [1999], pp. 93-121, esp. pp. 94-95.)

5. *Condena de los herejes en la decretal Ad abolendam (1184)*

Con el objetivo de suprimir los vicios de diversas herejías que en varias partes del mundo han comenzado a pulular en estos últimos tiempos, es necesario excitar el vigor eclesiástico [...]. En consecuencia elevamos [...] por la sanción general de este decreto, contra estos mismos herejes, cuyos diversos errores exigen ser examinados en tantos capítulos, y por esta constitución condenamos con la autoridad apostólica toda herejía, bajo cualquier nombre que sea conocida. Decretamos por tanto que sean golpeados con el anatema perpetuo primero los cátaros y patarinos, después los que bajo un falso nombre se llaman humillados y pobres de Lyon, y finalmente los *passaginos*, *josefimos* [*sic*] y arnaldistas. Pero visto que algunos de entre ellos, bajo la máscara de la piedad pero renegándola como dice el Apóstol, reivindican para sí la autoridad de predicar, olvidando lo que dice este mismo apóstol —«¿Cómo predicarán si no son enviados?»—, todos los que, prohibidos o no enviados, sin autorización de la Santa Sede o del obispo local, han tenido la presunción de predicar en público o en privado, así como todos los que no temen pensar o enseñar sobre la eucaristía, el bautismo, la confesión, el matrimonio y los demás sacramentos de otra forma que la que predica y observa la sacrosanta Iglesia romana, y en general cualquiera que haya sido juzgado hereje o por la propia Iglesia romana, o por los obispos en su diócesis con los consejos de eclesiásticos, o por los propios clérigos en caso de vacante de la sede episcopal con el consejo eventual de los obispos vecinos, todas estas gentes las encadenamos juntas por el mismo vínculo de anatema perpetuo.

(Reprod. en G. Gonnet, «La prédication vaudoise à ses origines»: *Heresis* 30 [1999], pp. 93-121, esp. p. 104.)

6. *Edicto del rey de Aragón Alfonso el Trovador contra los valdenses y otros herejes (1194)*

Ordenamos a los valdenses, llamados enzapatados, a los que se llama también pobres de Lyon, y a todos los demás herejes no llamados de otra for-

ma, anatematizados por la santa Iglesia, huir y dejar nuestro reino y todas las tierras sometidas a nuestra jurisdicción, en tanto que enemigos de la cruz de Cristo, violadores de la religión cristiana, enemigos públicos de Nos mismo y de nuestra corona...

(Trad. de J. Marqués-Casanovas, «Alfonso I el Casto y la Seo de Gerona», *VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón II. Comunicaciones*, Barcelona, 1964, ap. 5, pp. 218-219.)

7. *Acta del coloquio de Carcasona entre católicos y herejes arbitrado por el rey de Aragón Pedro el Católico (1204)*

Pedro, por la gracia de Dios, rey de Aragón y conde de Barcelona, a todos los fieles de Cristo que vean u oigan la presente escritura, salud y fidelidad en la persecución de los enemigos de la fe.

Sea conocido por todos que en el mes de febrero del año de la Encarnación del Señor de 1204, en la ciudad de Carcasona [...], convocados un día los herejes Valdenses de una parte y el obispo de Carcasona y fray Raúl y fray Pedro de Castelnau, nuncios del señor Papa, de otra, concedía audiencia a las partes para el conocimiento de la herejía de los Valdenses. En dicha audiencia, presentados los testimonios de la Ley divina [Escrituras] y los decretos de la santa Iglesia romana, fueron suficientemente convictos de herejía. Oídas las razones y alegaciones de cada una de las partes, en verdad los sentencié y juzgué como herejes.

Otro día, a ruegos del veguer del conde de Carcasona, concedí audiencia a otros herejes, asistiendo ante mí trece partidarios de los herejes y trece católicos. Allí se preguntó a Bernardo de Simorre, obispo de los herejes [cátaros] y a sus compañeros si creían en un solo Dios omnipotente, sin principio ni fin, creador de todo lo visible y lo invisible, y dador tanto de la Ley de Moisés como del Nuevo Testamento. Después de muchas vueltas y de muchas palabras elusivas, confesaron oral y públicamente el sacrilegio de que creían que había tres y más dioses, declarando que todo lo visible fue creado por un Dios maligno y añadiendo, para colmo de su blasfemia y condena, que el Dios maligno era el dador de la Ley de Moisés. [...] Negaron totalmente el sacramento del bautismo, y el altar, y la resurrección de los cuerpos. Declararon también de forma manifiesta que la santa Virgen María no había sido engendrada de padres carnales.

Sobre todos estos capítulos, según la autoridad del Nuevo Testamento, fueron probados suficientemente como herejes por los mencionados [nuncios] del señor Papa. Al día siguiente, en presencia del obispo de dicha ciudad y de otros muchos, en verdad los sentencié como herejes.

(Pub. J. Benoist, *Histoire des Albigeois, et des Vaudois, ou Barbets*, 2 vols., Paris, 1691, I, pp. 269-271.)

8. *El consolamentum cátaro (siglo XIII)*

Y si tiene que ser «consolado» de inmediato, haga su *melhorament* y tome el Libro de manos del anciano. El anciano debe exhortarlo e instruirlo con testimonios de las Escrituras y con palabras apropiadas a un *consolament*. Háblele así: «Pedro, queréis recibir el bautismo espiritual, mediante el cual se da el Espíritu Santo en la Iglesia de Dios, con la santa oración, con la imposición de manos de los buenos Hombres. [...]

»Y si queréis recibir este poder y esta fuerza, hace falta que observéis todos los mandamientos de Cristo y del Nuevo Testamento, conforme a vuestras posibilidades. Y sabed que Él ha mandado no cometer adulterio, no matar ni mentir, no hacer ningún juramento, no tomar, no robar ni hacer a los demás lo que no queremos que hagan con nosotros, perdonar a quien nos hace daño, amar a nuestros enemigos, rezar por nuestros calumniadores y por nuestros acusadores y bendecirlos, poner la otra mejilla si nos agreden, dejar la capa si nos quitan la túnica, no juzgar ni condenar; a lo que se añaden muchos mandamientos más impuestos por el Señor a su Iglesia. Además es preciso que odiéis este mundo, sus obras y todo cuanto le pertenece [...]

El creyente dice entonces: «Tengo la voluntad, rogado a Dios por mí para que me dé la fuerza». [...] Luego deben «consolarlo»: [que] el anciano tome el Libro y colóqueselo sobre la cabeza; cada uno de los otros buenos Hombres impóngale la mano derecha, diga el «perdón», tres Adoramos y por último: «Padre santo, acoge a tu siervo en tu justicia y envía tu gracia y tu Espíritu Santo sobre él».

(*Ritual cátaro occitano de Lyon*, en F. Zambon [ed.], *El legado secreto de los cátaros*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 161-179, esp. pp. 172 y 174-175.)

9. *Los dos principios según los cátaros (ca. 1240)*

Por ello hemos de admitir necesariamente que hay otro principio, el del mal, el cual obra pérfidamente contra el Dios verdadero y su criatura; tal principio parece incitar a Dios contra su criatura y a la criatura contra su Dios: el mismo hace que Dios quiera y desee cuanto por sí mismo jamás habría querido. Así, a causa de la turbación provocada por el enemigo malvado, el propio Dios verdadero quiere y sufre, se arrepiente, sirve a sus propias criaturas y es por ellas ayudado. De ahí que el Señor diga a su pueblo por boca de Isaías: «Me has convertido en siervo con tus pecados y me has cansado con tus iniquidades» [Is 43, 24] [...]

La respuesta es fácil. Pues si Dios no quiere todas las cosas malvadas, ni mentir ni destruirse a sí mismo, resulta indudable que no puede hacerlas, porque aquello que, como absoluto que es, no puede hacer, no lo quiere. [...]

Por consiguiente, se ha de creer firmemente que, dado que Dios no es poderoso en el mal como para dar existencia a las cosas malvadas, hay otro

principio, el del mal, que es poderoso en el mal y del cual provienen todas las cosas malvadas que fueron, son y serán [...]

Por este motivo, a juicio de los sabios, se debe creer firmemente que hay otro principio, el del mal, que es poderoso en la iniquidad y del cual derivan propia y primordialmente el poder de Satanás y el de las tinieblas, junto con todos los otros poderes contrarios al Señor Dios verdadero [...]

(*El libro de los dos principios*, en F. Zambon [ed.], *El legado secreto de los cátaros*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 39-137, esp. pp. 54-55, 90, 92 y 95).

10. *La represión de la herejía en Toulouse (1229)*

En cada parroquia se designará a un sacerdote y tres laicos que buscarán con diligencia a los hereéticos [...] [Deberán] recorrer una a una las casas que sean sospechosas, hacer pesquisa en los sotabancos y en cualquier otro escondrijo. Deberán destruirlos todos. Si encuentran herejes o partidarios y defensores suyos, una vez tomadas las medidas para que no escapen, los denunciarán rápidamente al arzobispo u obispo, al señor del lugar o a su bailío, para que sean castigados como cumple.

Los abades exentos harán lo mismo. Los señores feudales harán que se busque a los herejes. Si alguien permite que un hereje permanezca en su tierra, ésta será confiscada y su cuerpo entregado al brazo secular [...]

La casa donde haya sido encontrado un hereje será destruida y su solar confiscado [...]

Cualquiera podrá buscar o capturar herejes en tierra [jurisdicción] de otro [...]

Nadie será castigado como hereje sin haber sido juzgado por el poder eclesiástico.

Todos, hombres y mujeres, los varones desde 14 años, las mujeres desde 12, abjurarán de toda herejía que les alcance contra la Iglesia católica romana y la fe ortodoxa y juren también que conservarán la fe católica tal como la guarda y practica la Iglesia romana, que perseguirán a los herejes en la medida de sus fuerzas y los denunciarán lealmente. [El juramento se hará ante el obispo, parroquia por parroquia.]

Que todos confiesen y comulguen tres veces al año y el que no lo haga así sea sospechoso de herejía.

Que los laicos no tengan libros de Escritura, salvo el salterio y el oficio divino, y que no estén en lengua vulgar.

(Ed. de J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIII, Venezia, 1779, cols. 193-198; reprod. en M. Á. Ladero Quesada, *Historia universal II. Edad Media*, Vicens Universidad, Madrid, p. 553.)

11. *Las herejías según el inquisidor Bernard Gui (ca. 1331)*

A decir verdad, no se puede indicar para el inquisidor un método único e infalible. Si así sucediera, los hijos de las tinieblas dispondrían de ventaja y evi-

tarían con facilidad las trampas que se les tendieran y se pondrían en guardia. El inquisidor avisado cuidará de sacar partido tanto de las respuestas de los acusados como de los testimonios de los acusadores y los datos de la experiencia. Se tendrá también en cuenta la agudeza de su propio espíritu y las cuestiones e interrogaciones que serán detalladas, según provea el Señor.

A fin de proveer un resumen de la forma de proceder al interrogatorio, daremos en las páginas siguientes algunos detalles que afectan a cinco sectas: los maniqueos, los valdenses o pobres de Lyón, los pseudo apóstoles (aquellos a quien vulgarmente se llama beguinos), los judíos convertidos a la fe cristiana y que retornan al vómito del judaísmo, así como también los hechiceros, adivinos e invocadores de demonios cuyas prácticas pestilentes perjudican mucho a la pureza de la fe.

Trataremos primero de la materia del error de cada secta en general y luego la forma y el modo de interrogatorio tal y como lo iremos exponiendo.

(Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, en G. Mollat [ed.], *Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge*, Paris, 1964, pp. 8-9; reprod. en E. Mitre Fernández, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 222-223.)

12. Testimonio de una dama occitana sobre los herejes (siglo XIII)

La dama de Coutes [de Montauban] vio valdenses predicar públicamente. Les dio limosnas y fue a la casa donde residían y escuchó su predicación. Acudió muchas veces a ellos por un enfermo. Ítem, el viernes santo, fue dos veces a casa de los valdenses, oyó su predicación y confesó a un valdense sus pecados. Recibió penitencia de los valdenses. Ítem creía que eran buenos hombres. Ítem vio perfectos y comió cerezas con ellos. Creía que habían sido reconciliados. Ítem vio muchas otras veces perfectos. Ítem comió pan bendecido por los valdenses.

(Reprod. en J. Duvernoy, «La prédication des vaudois en Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles»: *Heresis* 30 [1999], pp. 123-125, esp. p. 127.)

BIBLIOGRAFÍA

- Angelov, D.: *Il bogomilismo. Un'eresie medievale bulgara*, Bulzoni, Roma, 1979.
 Audisio, G.: *Les vaudois. Histoire d'une dissidence, XII^e-XVI^e siècles*, Fayard, Paris, 1998.
 Brenon, A.: *Le vrai visage du catharisme*, Loubatières, Portet-sur-Garonne, 1989; trad. catalana: *El veritable rostre dels Catars: creences i estil de vida*, Pagés Editors/Proa, Lleida/Barcelona, 1998.

- Cahiers de Fanjeaux* (Toulouse) 1 (1966); 2 (1967); 4 (1969); 6 (1971); 14 (1979); 16 (1981); 20 (1985); 21 (1986); 32 (1997); 35 (2000); 36 (2001) y 38 (2003).
 Cohn, N.: *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media* [1961], Barcelona, 1971.
 Dalmau Ribalta, A.: *Los cátaros*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2002.
 Duvernoy, J.: *Le Catharisme*, 2 vols., Privat, Toulouse, 1976-1978.
 Duvernoy, J.: *Cathares, Vaudois et Béguins, dissidentes du pays d'Oc*, Privat, Toulouse, 1994.
 Iogna-Prat, D.: *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1500*, Aubier, Paris, 1998.
 Jiménez Sánchez, P.: *L'évolution doctrinale du catharisme, XII^e-XIII^e siècles*, Thèse de Doctorat inédite, dir. P. Bonnassie, Université Toulouse-Le Mirail, 2001.
 Kienzle, B.: *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229. Preaching in the Lords Vineyard*, Boydell & Brewer, Woodbridge, 2001.
 Lambert, M.: *La otra historia de los cátaros*, Martínez Roca, Barcelona, 2001.
 Le Roy Ladurie, E.: *Montaillou, village occitan*, Gallimard, Paris, 1976.
 Roche, J.: *Une Eglise cathare. L'évêché du Carcassès. Carcassonne, Béziers, Narbonne (1167-début du XIV^e siècle)*, L'Hydre, Cahors, 2005.
 Roquebert, M.: *Histoire des Cathares. L'hérésie, la croisade, l'inquisition (XI^e-XIV^e siècles)*, Perrin, Paris, 1999.
 Roquebert, M.: *Saint Dominique. La légende noire*, Perrin, Paris, 2003.
 Rubellin, M.: *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Presses Universitaires de Lyon, 2003.
 Thouzellier, Ch.: *Catharisme et valdeisme en Languedoc à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle. Politique pontificale-controverses*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, Paris, 1966; ed. rev. Beatrice Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1969.
 Ventura Subirats, J.: *Els heretges catalans* [1963], Selecta, Barcelona, 1976.
 VV. AA.: «La persécution du catharisme». *Actes de la 6^e Session d'Histoire Médiévale du Centre d'Études Cathares*, Carcassonne, 1993.
 VV. AA.: «Catharisme: l'édifice imaginaire». *Actes du 7^e Colloque d'Histoire Médiévale du Centre d'Études Cathares*, Carcassonne, 1998.
 VV. AA.: «Hérétiques ou Dissidents? Réflexions sur l'identité de l'hérésie au Moyen Âge»: *Heresis* 36-37 (2002).
 VV. AA.: «Bogomiles, Patarins et Cathares», *Slavica Occitania* 16 (2003).
 VV. AA.: *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, L'Hydre, Cahors, 2005.
 Zambon, F. (ed.): *El legado secreto de los cátaros*, Siruela, Madrid, 1997.
 Zerner, M. (ed.): *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998.

XI

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS DE LA PLENITUD AL OCASO DEL MEDIEVO

Antonio Linage Conde

1. LA HERENCIA MONÁSTICA

1.1. *El esplendor de Cluny*

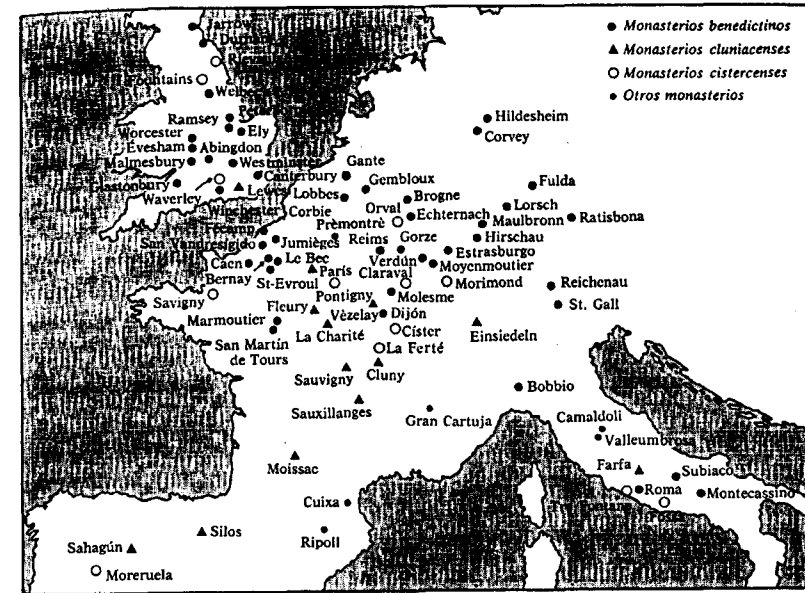
Cuando se fundó Cluny, la «benedictinización» del monacato de la Europa católica se podía decir consumada. Del sistema mixto anterior, hecha la observancia de la combinación de varias reglas o fragmentos un tanto a la discreción del abad, se había pasado al reconocimiento exclusivo de la *Regla* de san Benito. Ello no implicaba uniformidad. Pues una regla monástica es sólo el esqueleto, necesitada de la musculatura de los costumbreros o *consuetudines* para colorear su imagen precisa. Los territorios en el siglo X no «benedictinizados» eran periféricos, teniendo cada uno una motivación diferente para su resistencia, ésta hija de un estado de cosas heredado del pasado y apenas con porvenir. En la parte cristiana de la península Ibérica fue una especie de falta de densidad monástica, a su vez consecuencia de la Reconquista, pese a la proliferación de un monacato que se ha llamado repoblador por su protagonismo en esa empresa; en Irlanda, la falta de un deslinde nítido entre los monasterios y las diócesis, llevando incluso consigo una cierta indeterminación de las fronteras de la iglesia territorial; en Roma, la continuación en las basílicas servidas por comunidades cenobíticas del oficio litúrgico romano, el cual no coincidía del todo con el benedictino. Los monasterios bizantinos de la Italia meridional eran otro mundo, a la vez próximo y lejano, en todo caso al margen de las reglas

occidentales y su evolución, como lo estaba de la liturgia latina su rito propio.

Pasando al panorama de los monasterios ya hechos benedictinos, nos puede ser útil retrospectivamente una evocación mucho más tardía. Cuando el monacato desapareció en Francia a consecuencia de la ex-claustración revolucionaria, había algunos monasterios que se llamaban de los antiguos benedictinos, los cuales no estaban vinculados entre sí, manteniéndose plenamente independientes unos de otros y de las varias congregaciones benedictinas en que se agrupaban los del resto del país. Esa situación, entonces excepcional en todo el benedictinismo, había sido sin embargo la común en los primeros siglos del monacato. Y, a decir verdad, prácticamente se había seguido manteniendo en algunas congregaciones que cargaban el acento en la autonomía y apenas tenían nada de corporativamente organizadas. Ése fue el caso en España de los Claustrales de Tarragona.

Volviendo al Medievo, a partir de Cluny nos vamos a encontrar con una serie de familias religiosas benedictinas, la fundación de las cuales llegará hasta los albores de la Modernidad, aunque su apogeo está en torno al siglo XI. Todas pretendían una vuelta a la pureza de la *Regla*, y algunas tuvieron una orientación eremítica muy marcada. No hay que olvidar que el monacato se reparte entre los solitarios y los cenobitas. Los monasterios no integrados en esas nuevas órdenes continuaron su vida propia, pero la centralización romana y determinados movimientos políticos y sociales en los distintos Estados y tierras les fueron señalando una tendencia federativa. Su esparcimiento fue, en el año 1336, la bula *Benedictina* de Benedicto XII, que los mandaba relacionarse por provincias eclesiásticas, aunque no tuvo plena ejecución.

Desde este punto de vista, hay que dar su puesto a Cluny en la iniciación de esa etapa del benedictinismo asociativo. Ciertamente que ya Benito de Aniano había pretendido la uniformidad, pero más bien en cuanto a la observancia que en la centralización de régimen. Y de entrada hemos de aludir a la controversia que a propósito del movimiento cluniacense se ha suscitado, pretendiendo contraponer los monasterios llamados de culto y los de cultura, *Kultklöster* y *Kulturklöster*. Cluny sería representante de los primeros, enfocada de esa manera poco menos que como enemiga de los estudios. Éstos en cambio vendrían atribuidos sobre todo a los monasterios imperiales en el ámbito germánico. Pero se trata de una generalización sin fundamento bastante en la realidad, que nos viene sin embargo pintiparada para sentar una afirmación previa. En la liturgia se daban cita



Fundaciones monásticas en la Edad Media.

Fuente: D. Knowles, *Nueva Historia de la Iglesia (II)*, Crítica, Madrid, 1977, p. 127.

la literatura, la música y las artes plásticas. La mayoría de sus textos estaban tomados de la Biblia, una de las obras literarias más excel-sas de la humanidad. Concretamente, la versión latina que se adoptó había sabido mantener en la nueva lengua el aliento poético del original semítico. Ello quiere decir que la misa y el oficio divino implicaban y exigían cultura de por sí. Algo que en el monacato no hacía sino traducir específicamente la índole genérica del cristianismo como religión del libro y de libros. Lo cierto es que en esa exigencia hay una base para la propensión cultural de los monjes y los monasterios, incluso ya desde sus orígenes más bien rústicos y margina-dos del desierto egipcio en la Antigüedad tardía.

El 29 de abril del año 910, en la «villa» de Cluny, sita en el con-dado de Maçon, el duque Guillermo de Aquitania fundó el monas-terio de los Santos Pedro y Pablo, llevado de la admiración que sen-tía por Odón, un monje aquitano, profeso del borgoñón Gigny. El primer abad fue Bernón, sucediéndole Odón mismo el año 927, cuando ya, además de Gigny y su filial Baume, se había unido a Cluny otra casa, Souvigny, iniciando así la ascensión irresistible de

lo que llegaría a llamarse el imperio cluniacense. Se inició también desde entonces la serie de los grandes abades longevos, siendo sus sucesores más bien designados por ellos mismos que por la comunidad: Aymardo (942-954), Mayolo (954-994), Odilón (994-1048), Hugo I (1049-1109), Poncio (1109-1122) y Pedro el Venerable (1122-1156). Tras esos dos largos siglos de gloria vinieron abadiatos breves, la decadencia administrativa y económica, la pérdida de la mayoría de las dependencias y el debilitamiento galopante de la influencia fuera de Francia, donde los cluniacenses subsistieron hasta la Revolución como una de tantas congregaciones benedictinas. Ya en otros tiempos, en la segunda mitad del siglo XIII, con vistas a los estudios universitarios, un fenómeno nuevo de la baja Edad Media, se había fundado en París el Colegio de Cluny.

Cluny gozó de una plena exención de la autoridad episcopal, bajo la dependencia inmediata de la Santa Sede. La situación geopolítica de Borgoña, entre el mundo francés y el germánico, favoreció la independencia de su actuación y la irradiación de sus influencias, extendidas a toda la cristiandad bajo Hugo, que aumentó la comunidad de cien a trescientos monjes; su capacidad de maniobra se puso de relieve en el conflicto entre el Pontificado y el Imperio. Internamente, estaba organizada sobre la base de la autonomía de los distintos oficios. El prior claustral tenía a su cargo la comunidad, el gran prior las granjas, y el chambelán las dependencias lejanas. Bajo el cillero —administrador o mayordomo— estaban los encargados del grano, el pescado, la huerta y el vino. En la iglesia, el sacristán se ocupaba de la fábrica y el mobiliario, y el «precentor», de la ordenación de los oficios litúrgicos. El limosnero, además de cuidarse de los pobres habituales, había de dar una libra de pan y un vaso de vino a cada peregrino que llegara al monasterio a pie.

Mayolo y Odilón constuyeron nuevos la iglesia y el monasterio, respectivamente. La primera fue consagrada el año 981, pero poco más de un siglo después, bajo Hugo, en el 1095, el papa Urbano II, que había sido prior de Cluny, oficiaba a su vez en la consagración de otra, la más grande de la cristiandad, sólo sobrepasada por San Pedro de Roma unos cinco siglos más tarde. Todavía se levantaría un tercer templo en 1131. El segundo se financió en una buena parte gracias al censo anual que los reyes de Castilla pagaban, habiéndose llegado a hablar de una especie de vinculación vasallática de su monarquía al monasterio. Era el signo de la europeización de Alfonso VI. A la vez, Hugo era confidente de los emperadores Enrique III y Enrique IV.

La liturgia alcanzó sus esplendores más excelsos. Estando allí Pedro Damián, como legado de Alejandro III, dijo que apenas había dispuesto de media hora diaria para hablar con los monjes, de absorbente que resultaba el oficio divino. Dato desde luego significativo, pese a la exageración presumible. Del predicamento de la música nos da una idea que la participación de la muerte de Odilón —como era costumbre enviada en rollos de pergamino a los monasterios vinculados entre sí por la unión de oraciones, los cuales consignaban su pésame allí mismo— estaba acompañada de neumas, aunque no era un himno litúrgico. Raúl Glaber dice de Pedro el Venerable que «velaba por el culto divino de manera que nadie se le parecía en su celebración. Era tan mayestático en los oficios sacros y los celebraba con tanta solemnidad que en ellos se hacía agradable a los ángeles y a los hombres». Él introdujo en Cluny la fiesta oriental de la Transfiguración, quizás llegada a través de Montecassino, donde debió de adaptarse hacia el año 1000, época de sus relaciones intensas con el mundo bizantino del sur itálico. Un dato a tener en cuenta es que esa apoteosis litúrgica se hacía compatible con la libertad individual para las devociones y meditaciones particulares, e incluso con la posibilidad de llevar una vida eremítica vinculada a la del cenobio. Ello prueba que la incompatibilidad pretendida entre esos dos ámbitos de la religiosidad y la vida interior no pasa de ser un capricho de la intolerancia.

El régimen de la vida cluniacense era de una observancia austera, tan plena la normalidad monacal que su mejor elogio es no ser necesario detenerse en él. Naturalmente que las horas se contaban desde la salida del sol, pero el sueño se interrumpía para los maitines y laudes nocturnos. Los detalles de las distintas redacciones de sus costumbreros tienen un pintoresquismo grato. Por ejemplo, unos monjes provistos de linternas iban recorriendo las distintas sillas por ver si había alguno dormido, y a la tercera reincidencia, eran relevados por los dormilones. No se comía carne en los primeros tiempos, siguiendo la interpretación más corriente de la norma benedictina, aunque ésta sólo prohibía la de cuadrúpedos. Los refinamientos consistían en la pimienta, la mostaza y el vinagre, bien visible ahí ese señuelo medieval del condimento excitante que llegaría a la larga a contribuir hasta el descubrimiento del Nuevo Mundo.

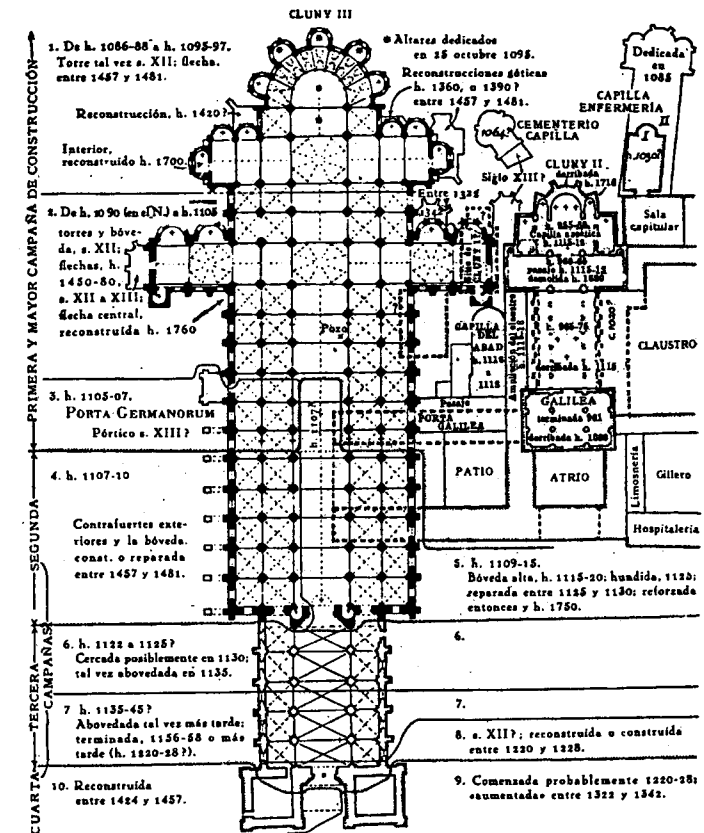
La orden cluniacense estaba integrada por los prioratos, las abadías que obedecían al abad de Cluny, aun manteniendo su título de tales, y ya con vínculos más débiles las abadías independientes pero en las cuales aquél ejercía algún derecho de corrección y confirma-

ba la elección de sus propios abades. Los prioratos podían tener a su vez otros prioratos dependientes. La Charité-sur-Loire llegó a contar con cincuenta y dos. En la primera mitad del siglo XII se han calculado las dependencias cluniacenses en mil trescientas cincuenta en Francia y territorios aledaños, cuarenta en la Gran Bretaña, treinta y cinco en Lombardía, veinticuatro en la península Ibérica y tres o cuatro en Alemania. La concepción que de todas ellas se tenía como un único ente, en consecuencia gobernado por una sola persona, determinó que hasta el siglo XIII no hubiera en la orden capítulos generales ni división territorial en provincias ni visitas institucionalizadas.

A la misa de alba precedían las preces por los bienhechores, y especialmente por los reyes de Castilla y los emperadores de Alemania. Esa intercesión se cotizaba con una intensidad que hoy es difícil de concebir, teniendo ello repercusiones materiales, pero no siendo éste el único factor. Así las cosas, a Odilón se debe la institución en la Iglesia universal de la Commemoración de todos los Fieles Difuntos el día 2 de noviembre, una de las fechas del calendario que más huella ha dejado en la piedad y hasta el folklore de nuestros países de la vieja Europa y sus extensiones ultramarinas. Era plena la hermandad entre los muertos y los vivos, y a su vez éstos agrupados unos en la Iglesia triunfante de los santos y otros en las ánimas del purgatorio, tanto intercesoras como destinatarias de intercesión. Una intensificación de la continuidad más allá de la muerte, también con los que aún permanecían en la tierra, que unida a esa vinculación entre los monasterios nos sugiere como explicación psicológica del oro cluniacense algún anhelo de aquel hombre alto-medieval por ver más allá del horizonte inmediato al que se confinaba su vida, de establecer contactos con otras gentes incorporadas plenamente a su cotidianidad. Un aldabonazo de la sociabilidad y la expansión. Observación sin embargo que no implica ningún menoscabo, éste por otra parte nos atrevemos a sugerir que imposible en un mundo como el nuestro donde la instantaneidad y universalidad de las comunicaciones van unidas a las mayores cotas de aislamiento y han resultado las más limitativas concebibles.

1.2. *La nostalgia eremítica camaldulense*

Los camaldulenses, lo mismo que los cartujos, aunque los primeros siguen la *Regla* de san Benito, son los únicos monjes que representan en Occidente una forma de monacato muy desarrollada en



Plano de la iglesia de Cluny.

Fuente: W. Weisbach, *Reforma religiosa y arte medieval*, Espasa Calpe, Madrid, 1949, p. 253.

Oriente: las llamadas lauras. Consiste en una vida mixta entre el eremitismo y el cenobitismo, combinando la soledad y la comunidad. Como otros nombres de órdenes religiosos, el suyo tiene un origen geográfico, del *Campus Malduli*, hoy Camaldoli, en la diócesis de Arezzo. Su fundador fue Romualdo, nacido en Rávena, hijo del duque Sergio, primero benedictino de San Apolinar in Classe en su ciudad, después discípulo del anacoreta Marino en las lagunas vénetas. En el verano del 978 se unió al abad del monasterio pirenaico de

Cuxá, donde llevó una vida eremítica, que después continuó, alternándola con interludios comunitarios y tentativas de reforma en diversas partes de Italia, hasta fundar la Camáldula en los Apeninos toscano-romanos quizás el año 1023. Consistía en un yermo y un cenobio a escasa distancia uno de otro. Allí se sitúa la visión de Romualdo y del donante, el señor Maldolo, testigos de cómo por una escalera ascendía una hilera de monjes vestidos de blanco y resplandecientes como el sol, la pintada por El Greco en el conocido lienzo del museo de Valencia.

El yermo camaldulense se componía de «celdas» o casitas de cinco estancias, separadas entre sí por muros elevados, y todo dentro de un gran patio cerrado. El superior del cenobio y del yermo, que integraban una sola comunidad, tenía que ser un ermitaño. En el yermo se admitían reclusos, los cuales no participaban en ningún acto comunitario. La condición de cenobita y la de solitario —ésta mixta salvo si se optaba por la tal reclusión— podían ser perpetuas o alternarse temporalmente, o sea que la singularidad mixta integral, era la del conjunto, no forzosamente la de cada uno de sus miembros. A pesar de esa propensión al apartamiento, su cenobitismo fue muy abierto, por ejemplo, a la existencia de oblatos, la toma a su cargo de misiones y la admisión de hermanos legos, siendo los camaldulenses, con los cistercienses y los vallombrosanos, quienes acabaron de configurar esta institución, llamada luego a un desarrollo pleno en toda la vida religiosa consagrada.

En Rávena también había nacido, el año 1007, Pedro Damián, quien se hizo monje en Fonte Avellana, de la diócesis de Gubbio, al extremo norte del antiguo ducado de Espoleto, en las faldas del monte Catria. En ese monasterio había entonces influencia romuldiana. Pedro Damián fue su prior, y se convirtió en el inspirador de la espiritualidad camaldulense a través de una literatura prodigada. Comentando la aparente anomalía de que el ermitaño al rezar el oficio diga *Dominus vobiscum* y se conteste a sí mismo *et cum spiritu tuo*, se replica que la contradicción no es real, pues con aquél está la Iglesia universal a pesar de su soledad material. Los avellanitas formaron una congregación después de la muerte de Pedro, como los camaldulenses después de la de Romualdo, acabando por fundirse ambas. Su ideal combinaba la oración y la penitencia, intensas la devoción a la cruz y la práctica de la flagelación, quedando el trabajo un tanto preterido. El desarrollo geográfico de la Camáldula se limitó a Italia, con alguna extensión a Francia y Polonia. En España, pese a haber hecho tentativas en tiempo de los Austrias, su única

fundación no tuvo lugar hasta el año 1924. De esa manera, se los ve en el panorama de la historia monástica como una de esas recónditas aristocracias del espíritu a valorar por la calidad de un mensaje propio y hondo, al margen de lo cuantitativo.

1.3. *La variedad en el benedictinismo*

Todavía antes de proseguir, debemos recordar que esa instauración de la vida mixta por estos camaldulenses —y luego veremos que también por los cartujos, con algunas diferencias— coincidió con el florecimiento de una serie de reformas monásticas que aunque a la larga se convirtieron en variantes del cenobitismo, empezaron reivindicando los valores solitarios del monacato. Así los vallombrosanos, los guillermitas, los silvestrinos, los celestinos, el Montevergine de Guillermo de Vercelli, el Pulsano de Juan de Matera, los grandmontanos. Una densidad que respondía a toda una reivindicación occidental de la soledad que se había iniciado a finales del siglo X, equivaliendo a su recuperación después del eclipse producido tras la anterior etapa, que había sido también positiva entre los siglos V y VIII. Hay que reconocer entonces —y la corriente continuó en el bajo Medievo ya después de la aparición de los mendicantes— que uno de los síntomas de la decadencia monástica fue el abandono de los lugares muy aislados, por ejemplo, las islas, por ser las comunidades menos numerosas y también carecer del empeño necesario para el desafío al fin y al cabo implicado en el mismo apartamiento. Un movimiento que ni siquiera fue ahorrado a esas familias religiosas renovadoras. De síntoma decisivo nos sirve Santa Catalina de Fabriano, la matriz silvestrina, mudada de las afueras a Santa Catalina Novella en pleno centro urbano. Por otra parte, volviendo a aquel florecimiento reformador, los historiadores del contexto hicieron ver que su base económica era la propia de la transición entre la rural y la mercantil, a saber, las ciudades habían cambiado lo bastante como para disgustar a los espíritus religiosos, pero no tanto como para incitarlos a quedarse con las miras de ejercer un apostolado penitente entre los descarriados, y si eran ricos, tampoco lo necesario para mantener dentro de sus muros a ascetas desprovistos de tierras. En cambio las donaciones de éstas son a veces la única noticia que tenemos de algunos eremitas, por la naturalidad de su designación, un indicio también de la propia naturalidad del fenómeno. Por ejemplo, de una tierra hacía mucho cultivada y poseída por el ermitaño Roberto daba testimonio en 1132 el obispo Godofredo de Chartres;

al ermitaño Godofredo que se había apartado del monasterio de Fontaines-les-Blanches le daba tierras y otros derechos Reinaldo de Château-Renault el año 1140; en 1199 la condesa de Montferrand favorecía a seis reclusas y dos reclusos en Auvernia; y en 1147 era el ermitaño «maestro Roberto» quien transfería a La Ferté propiedades que había recibido del duque de Borgoña y el conde de Chalon. Hemos citado estos casos concretos a guisa de ejemplos de los testimonios casi siempre meramente indiciarios de que el historiador dispone para reconstruir el eremitismo, un fenómeno que se le escapa con un empecinamiento irritante. Por supuesto que los solitarios no se construían su propio archivo. Pero bastaría con la abundancia de los topónimos en que han quedado sus huellas para darnos cuenta de la densidad que tuvieron.

De paso recordemos que, si bien aquel movimiento eremitizante se agotó en el siglo XII, fue sucedido en el siguiente por el interés hacia el eremitismo, para algunos de sus miembros escogidos, por las citadas nuevas órdenes mendicantes —todavía está viva la memoria de los llamados «desiertos» carmelitas, ninguno tan sugerente como el de las Batuecas—. Ello además coincidente con el entusiasmo parejo de los movimientos populares flamencos, prolongado todo el Trecentos, siendo la misma centuria la del misticismo inglés igualmente concordante. Así hasta empalmar con el Renacimiento italiano, el del sabio humanista Paolo Giustiniani.

Una comunidad de ermitaños, bajo san Juan Gualberto (muerto en 1073) —que había sido cluniacense y camaldulense—, en la diócesis de Fiésole, imponente su elevado paisaje de Vallombrosa, se convirtió en monasterio el año 1036. Su idea se formuló como un retorno a la pureza de la *Regla* de san Benito. Juan reformó otras casas y Alejandro II aprobó su congregación como cenobítica en 1070, pero con tendencia siempre a la soledad además de al rigor de la pobreza. Fue precursora en la institución de los legos. Se extendió por el centro y el sur de Italia, Sicilia y Cerdeña, y tuvo en Francia tres casas, una de ellas, Chezal-Benoît, en la diócesis de Bourges, fundada en 1083 por el prior de Vallombrosa y que agrupó una quincena de prioratos.

Por otra parte, en el Limusín, el año 1076 fue fundado el monasterio de San Miguel de Muret, transformación de una fraternidad también anacorética constituida que había sido por Esteban de Thiers (muerto en 1124), el cual antes había vivido solitario en Calabria. En 1125 se mudó a Grandmont, en la misma diócesis de Limoges, y de esa nueva sede vino a sus miembros el nombre de grand-

montanos. En un principio se conformaron para regirse con el Evangelio y algunas disposiciones empíricas. Sólo tuvieron regla propia bajo Esteban de Liciac, quien los gobernó de 1139 a 1163, siendo completada con un directorio en 1171. Por humildad rechazaron los títulos de abadía y abad, aunque Grandmont acabó teniéndolos en 1317, cuando Juan XXII organizó la orden en nueve provincias que se repartieron los treinta y nueve prioratos entonces existentes. Su pobreza era exagerada, no pudiendo tener posesión alguna fuera del recinto de su clausura ni tener ganados ni presentar demandas judiciales. Su entrega a los legos de todo el poder de gestión y representación, por mor de esa pureza espiritual, provocó revueltas de los mismos en los siglos XII y XIII, determinantes de que se estancara su desarrollo, que estaba siendo una competencia nada desdeñable para el Císter. Fueron muy queridos por las gentes de su entorno, que les llamaron los «buenos hombres». En Francia tuvieron una difusión de gran amplitud, desde Aquitania a Normandía en los dominios de los Plantagenet, pero pasando también a la Île de France de los Capetos. Poseyeron además casas en Inglaterra, y en Navarra las de Estella y Tudela. En su arquitectura, de una simplicidad peculiar, hay algunos indicios del espíritu que luego se configuró como típicamente cartujano.

1.4. *La irresistible expansión cisterciense*

El 21 de noviembre del año 1098 —en aquel año además de ser la fiesta de san Benito caía el Domingo de Ramos— un abad benedictino, Roberto, del monasterio de Molesme, con veintiún monjes más, fundó con afanes renovadores un cenobio nuevo en el bosque de Cîteaux —Cistel, de donde viene el nombre de Císter—, a unas cuatro leguas al sur de Dijon. Tomaron el hábito blanco, siendo este detalle incluso una de sus reivindicaciones dentro del retorno a la pureza de la regla benedictina, en cuanto pensaban que el teñido negro no era compatible con la prescripción de aquella de la indumentaria más tosca y barata, aunque allí no se mencionan los colores. Por eso se los conoce como benedictinos blancos, y benedictinos negros a los anteriores. En principio rechazaron las rentas y los diezmos, proponiéndose vivir en lugares apartados y de su propio trabajo. Por eso dieron categoría de monjes a los hermanos legos. Además insistieron en la ascesis en el culto y el arte. Revisaron los libros litúrgicos con la misma idea del retorno a las fuentes, y redujeron al mínimo la ornamentación de las iglesias, llegando de esa

manera a ser el llamado arte cisterciense una expresión particularmente nítida del gótico.

Sin embargo, en su caso tuvo unas consecuencias insospechadas esa complejidad de las repercusiones mutuas entre lo espiritual y lo material, por doquier pero más en un mundo tan exigente de aspiraciones como el monástico y a pesar de ello ineludiblemente necesitado de anclarse en la realidad para asegurarse la sucesión de las generaciones. Al trabajar sus tierras por sí mismos, sin necesidad de pagar salarios a gentes ajenas, los cistercienses redujeron los gastos. Una disminución que también tuvo lugar en virtud del menor coste de su liturgia y sus templos, dadas esas limitaciones artísticas, y hasta en los materiales, por ejemplo, los de los ornamentos. El resultado fue un aumento de la riqueza, que al producirse no siempre se hizo compatible con la mejor observancia. Por otra parte, la soledad fue su lujo. Ella les hizo buscar a veces tierras por roturar, siendo ineludible su contribución al progreso agrario por ese camino. De ahí su importancia en países de colonización, como la península Ibérica y las regiones bálticas. Pero se les reprochó no haber titubeado a la hora de desalojar de allí a los escasos cultivadores o habitantes precedentes.

Sin embargo, participaron desde la primera hora de esa indisolubilidad entre monacato y cultura, aunque luego hayan sido objeto en ese ámbito de una interpretación extrapolada, como si hubieran también aplicado a las letras su indiscutible e incommovible austeridad. Ya del sucesor de Roberto, Alberico, sabemos que hacia el año 1100 hizo una consulta al abad de Pothières, Lamberto, sobre unas cuestiones de acentuación latina y el significado de las palabras *pellicanus* y *cassia*, que aparecen en los *Salmos*. El siguiente superior, Esteban Harding, a partir de 1109, se aplicó con sus monjes a lo que podemos llamar una edición crítica de la Biblia, al darse cuenta de que había muchas diferencias entre unos y otros manuscritos de la misma, llegando a reclutar a algunos judíos para resolver las cuestiones concretas planteadas por el texto hebreo del Antiguo Testamento. En el siglo XVII, al lanzar el abad de la Trapa, Rancé, una requisitoria contra los monjes eruditos, diciendo no estaban hechos para la sabiduría sino para la penitencia, el benedictino maurista Mabillon le puso delante en su réplica ese ejemplo venerable por ser de los orígenes de la propia familia religiosa de su contradictor. Es significativo en este orden de cosas un texto de san Bernardo en el que no se ha reparado mucho: al criticar el exceso de decoración en las iglesias, argumenta que daba la sensación de haber sido pensada y elaborada para proporcionar una lectura en las piedras y no en los

códices. Ello, por un lado, nos denota la estimación incondicionada de los libros que Bernardo tenía. Además, pone de rechazo en tela de juicio la exactitud de la socorrida opinión de ser la escultura medieval algo así como la Biblia de los analfabetos, quienes desde luego eran la abrumadora mayoría.

El inglés Esteban, ya citado, fue el verdadero fundador de la orden del Císter, convirtiendo lo que hasta entonces había sido nada más que un monasterio reformado en una corporación centralizada, gobernada por la *Carta caritatis*, de fecha 1112 o 1113, siendo fundadas las primeras cuatro abadías filiales en los dos años siguientes, a saber, La Ferté, Pontigny, Clairvaux o Claraval y Morimond. En Claraval entró el mismo año de su fundación el futuro san Bernardo, luego el portavoz con su prosa fluida y afectiva, representativa también de una devoción más humanizada y tierna, prefranciscana, de la espiritualidad cisterciense hasta hoy, muy complacida en las glorias de María y las ternuras del Cristo hombre. Al poco tiempo ya eran setenta y cinco las casas de la nueva familia benedictina blanca. La cual, aunque reducía su programa a la vuelta a la *Regla*, tenía el aspecto de algo radicalmente nuevo, siendo esa fidelidad tan obsesiva determinante de la uniformidad absoluta en todas las casas y de los poderes omnímodos del capítulo general anual de abades presidido por el de Cîteaux. Hasta las últimas décadas, los cistercienses de paso en otro monasterio suyo no tenían que hacer pregunta alguna relativa al horario, sabedores de antemano de coincidir plenamente con el de su propia comunidad. Sin embargo, no se trataba, como en Cluny, de un solo monasterio del cual en principio dependían todos los demás, sino de una federación de monasterios autónomos, a cada uno de los cuales los monjes de su comunidad estaban vinculados por el voto benedictino de estabilidad. El abad de la casa fundadora tenía derecho perpetuo de visita sobre las casas fundadas. Ello implicaba la inexistencia de provincias, pues los vínculos intermonasteriales se entrecruzaban, al depender de ese azar fundacional en cada caso. Esta circunstancia, y la carencia también de un superior general pues el abad de Cîteaux no lo era, se les han señalado como diferenciadoras de las congregaciones religiosas centralizadas posteriores, a partir del bajo Medievo. Pero la falta de una división geográfica a base de territorios compactos se dio también en algunas de las más modernas —baste con el ejemplo de que los agustinos de Madrid no pertenecen a la misma provincia que los de El Escorial.

Entre cluniacenses y cistercienses hubo polémicas, la más sonada la que enfrentó a san Bernardo con Pedro el Venerable. A las acusa-

ciones de lujo, riqueza y ocio, los de Cluny replicaban con las del fariseísmo en la literalidad de la observancia y el orgullo implícito en la crítica integral de toda la tradición últimamente recibida. Además subrayaban que no había ningún valor por encima de los de la contemplación y la oración en el coro, conjurando ésta también el peligro de la ociosidad lo mismo que el trabajo, en cuanto podía llegar a fatigar: «Los cistercienses cavan la tierra con el arado y la azada; los cluniacenses levantan la mente con las oraciones y los salmos. Ésos muelen el alimento que perece; éstos amasan el alimento que queda. El trabajo de aquéllos interrumpe la contemplación; el de éstos la prosigue». Al calor de la disputa se descendía a pormenores más a ras de tierra. En este sentido sería ameno cotejar, a propósito de las críticas de los unos a las comidas de los otros, los pasajes de Pedro el Venerable sobre la carne, de Bernardo sobre los huevos, y de Pedro Damianián sobre el pescado. En cambio Cluny y Cîteaux coincidían en su preferencia por el lenguaje por señas entre los monjes.

Otra similitud estuvo en su común intensificación de los sufragos por los difuntos, siendo esa irresistible tendencia uno de los motivos de la generalización de la ordenación sacerdotal de los monjes, aunque la misma ya había venido aumentando en los últimos siglos. Hacia el año 800 se ha calculado la proporción de monjes sacerdotes entre la cuarta y la tercera parte del total. Ello ya con precedentes desde el siglo VI en Lérins y el Jura. A la mitad se llegó enseguida. Y así sucesivamente. En cada iglesia monasterial debía de haber muchos altares, y cada uno requería su culto, concretamente su misa, la inmensa mayoría de ellas aplicadas a los muertos. Se puede hablar entonces de una devoción a la propia misa sin más. Incluso se ha dicho que todo monasterio tenía la visión ideal de la ciudad de Roma y aspiraba a reproducir en pequeño el múltiple culto de la misma, llena de basílicas y sepulcros de mártires.

Esa clericalización tuvo su paralelo en la admisión a la condición monástica de los hermanos legos, como ya dijimos. No podemos detenernos en la historia particular de los mismos. Únicamente señalar que ellos protagonizaron, de una parte, las páginas más tiernas de la leyenda dorada —hasta en el siglo XX inspiraron algunas bellísimas alusiones en la prosa de Azorín—, pero también, de otra, algunas auténticas rebeliones sociales en el interior de los monasterios.

Otra evolución que había venido resultando igualmente irresistible en el monacato a lo largo del Medievo fue la de la exención de los monasterios y sus comunidades de la autoridad diocesana, tanto que puede hablarse incluso en nuestros días de una iglesia regular

paralela a la territorial, llegarán a surgir las llamadas abadías *nullius*, en las que no solamente su recinto y sus monjes, sino un territorio en torno estaba gobernado por el abad, de esa manera equiparado a un obispo en cuanto a su cuidado pastoral y autoridad canónica sobre el clero y los fieles del mismo.

Ramón Otero Pedrayo, en sus espléndidas evocaciones nostálgicas de la Galicia que fue, ha dibujado la estampa de sus monjes negros o blancos, a lomo de mula y custodia de espolique, de viaje a los prioratos lejanos. Los cuales puede decirse que impregnaron algunas geografías más cálidamente que las grandes abadías a que pertenecían. Primero esas dependencias se habían llamado *cellae*. El cambio de nombre coincidió con la evolución que iba a dotarlos de más envergadura y arraigo, proliferando además a partir del siglo XI, si bien casi exclusivamente, en los monasterios masculinos. En un doble aspecto tuvieron un papel decisivo en la acuñación de la vieja Europa, a saber, en la irradiación pastoral y devocional, se ha dicho que más encuadrando que supliendo al clero parroquial, y en el fructífero cultivo de la tierra. A propósito de ello, se ha hablado de una complejidad, en cuanto a su tal relación con la iglesia territorial, en la que se puede uno encontrar cualquier situación, «una nebulosa multiparroquial bajo el mismo patronato».

1.5. Familias monásticas tardías

Una comunidad de ermitaños fue al principio Montevergine, en la diócesis de Avellino, fundada hacia 1120 por Guillermo de Vercelli (muerto en 1142), benedictinizada en 1157, con la consabida austeridad de vida, muy favorecida por los soberanos napolitanos, *nullius* hacia 1261, difundida en ese mediodía italiano. Otro ermitaño, Juan de Matera (muerto en 1139), fundó en 1129 en el monte Gargano el monasterio de Santa María de Pulsano, bajo la regla benedictina desde el principio. Se propagó por Toscana y Liguria además de Apulia. Padeció mucho por la competencia de los celestinos y su último abad murió en 1377.

Hacia 1155 el ermitaño Guillermo, fallecido dos años después, fundó en las soledades toscanas de Malavalle una comunidad que su discípulo Alberto transformó en la congregación de los guillemitas, aprobada en 1211 por Inocencio III. Entonces no eran benedictinos, pero acabaron adoptando la *Regla* de san Benito, haciéndose agustinas con ese motivo algunas de sus comunidades no conformes con ello. Además de en Toscana estuvieron en Alemania, Francia y, so-

bre todo, en Flandes, ocupando en París la antigua casa servita de los Blancs-Manteaux.

En 1231 Silvestre Guzzolini (muerto en 1267) fundó el monasterio de Monte Fano, en la diócesis de Camerino. Desde un principio, los silvestrinos fueron benedictinos, con una tendencia eremítica, insistiendo en la penitencia y la pobreza, pero también en la predicación, detalle éste determinante sin tardar mucho de un cambio en su mentalidad hacia una vida más activa y apostólica. Inocencio IV los aprobó en 1247, extendiéndose por todo el centro italiano, las Marcas, Umbría, Toscana y el Lacio. Sus monjas fueron abandonadas enseguida a la jurisdicción diocesana. En 1398 se los reformó con ayuda de los olivetanos. Su hábito es azul.

Joaquín de Fiore (muerto en 1202), un visionario con unas creencias y esperanzas en torno a la evolución histórica de la cristiandad, por supuesto sobrenaturalizadas, fundó entre 1189 y 1194 el monasterio de San Juan de Fiore, en la diócesis de Cosenza, cabeza de una congregación centralizada que aprobó Gregorio IX en 1238, con vigor bastante para que su competencia frenara la expansión cisterciense en la región napolitana. En la segunda mitad del siglo XIII ya estaban muy decaídos, y en 1505 pasaron a integrarse con otras casas en la congregación cisterciense de Calabria-Lucania. La figura de su fundador, por cierto de mucha actualidad historiográfica y ensayística hoy, ya ha sido analizada con anterioridad.

Como también la de Pedro de Morrone, papa con el nombre de Celestino V en 1294, luego renunciante al pontificado para merecer el apóstrofe de Dante en su *Divina Comedia*. Su familia religiosa primero fue una agrupación eremítica, después la *Badia Morronese*, o monasterio del Espíritu Santo en la diócesis de Sulmona, en 1259 la congregación de los hermanos del Espíritu Santo bajo la norma benedictina. En los *Instituta Beati Petri* (1274-1294), que desarrollaron su observancia, se abrieron a influencias cistercienses, camaldulenses, grandmontanas y franciscanas, éstas por el rigor de la pobreza de los entre sus miembros llamados «espirituales». Los abades, que gobernaban todo el conjunto congregacional, eran trienales y los elegía el capítulo general. Primero se extendieron por los Abruzzos, Apulia y el Lacio, pero en los siglos XIII y XIV se asentaron vigorosamente en Nápoles, protegidos por sus soberanos, y en Lombardía, con un centenar de monasterios. A finales de ese siglo ya estaban en Francia, protegidos por Felipe el Hermoso, una provincia en el siglo XV que fundó en Inglaterra, Brabante y Bohemia además de una casa en Barcelona. Su influencia fue extensa, pero

fueron refractarios a cualesquiera reformas de las exigidas por el transcurso del tiempo.

Más tardíos fueron los olivetanos, tanto que su inclusión aquí, por mor de su condición monástica, nos obliga a saltarnos la cronología, pues ya habían aparecido entonces los mendicantes. La solitaria abadía de Monte Oliveto Maggiore, en la diócesis de Siena, fue fundada en 1313 por Bernardo Tolomei (muerto en 1348) y otros nobles de la ciudad. Clemente VI la aprobó como benedictina en 1344. Era regida toda por el abad de Monte Oliveto, elegido por plazos que variaron de dos a cuatro años por el capítulo general, inspirándose luego en esa organización la Congregación de Santa Justina de Padua, una de las que agruparon monasterios benedictinos en un movimiento generalizado pero del que aquí poco diremos, pues apenas entra cronológicamente en el Medievo. Aceptaron la influencia espiritual de santa Catalina de Siena, y una viuda de Roma, santa Francisca Romana, fundó en la Ciudad Eterna en el año 1433 una congregación femenina de oblatas un tanto a guisa de filial olivetana. En 1582 se anexionaron la pequeña congregación benedictina del Corpus Christi, que había sido fundada en 1328 en Santa María in Campis de Foligno por Andrea di Paolo, de la familia de los marqueses de Torre di Andrea, cerca de Asís. Ésta había sido predilecta de la religiosidad popular y de su entronque con las manifestaciones más espontáneas de la piedad eucarística, siendo su escudo una pareja de ángeles en adoración ante el cáliz coronado por la hostia. La fiesta del Corpus había sido extendida a la Iglesia universal por Urbano IV en 1264, diez años antes instituida en su diócesis por el obispo de Lieja Roberto Trote. Consumación de una gestación larga que en los orígenes había tenido por cierto mucho que ver con la familia benedictina.

Esa proliferación de familias monásticas, un tanto precursora de las religiosas que vinieron después, resultó creadora de tradiciones particulares con algún sello distintivo siempre, a veces un tanto inefable, y aun teniendo en cuenta los inevitables inconvenientes, su balance no puede por menos de ser visto como una manifestación de libertad en la Iglesia. Thomas Merton, el trapense norteamericano que fue el monje más conocido del siglo XX, escribiendo sobre el monte Athos, esa península griega de monasterios bizantinos de varias procedencias étnicas y observancias particulares diferentes, apuntaba la imposibilidad de alguna creación parecida entre los latinos, por esa inserción de éstos en sus congregaciones propias no sólo en el plano de la observancia y la tradición sino en el del régimen. Pero el acopio de los frutos cosechados es una riqueza vital y cultural.

1.6. *El canto gregoriano y la polifonía*

Un capítulo ineludible es el de la participación de los monasterios en la génesis y evolución del canto gregoriano. Para dar una idea de ello es preciso remontarnos algo atrás. A finales del siglo VII, los textos de la liturgia romana estaban todos ya provistos de música, de manera que las variantes posteriores son secundarias. Pero aun de esa manera el conjunto resultaba escaso y demasiado reiterativo e inexpressivo. Entonces tuvo lugar su providencial encuentro con el ámbito carolingio, donde los *maires de palais* de Austrasia contaban con eclesiásticos eminentes. La hora era la de la reorganización de la Iglesia, y en ello coincidían con los papas también.

Allí se había formado una liturgia que se mostró abierta a la romanización sobre los viejos fondos galicanos, de los cuales sabemos muy poco, ya que los testimonios son escasos y de interpretación nada segura, y habiendo sobre todo de tenerse en cuenta que antes del año 742 no se habían inventado las notas musicales. Sin embargo, nos consta que la liturgia galicana era menos variada y solemne que la romana, acaso por eso más proclive a la expansión de la sensibilidad individual. En definitiva, resultaba más arcaica. Por eso la romanización del culto franco no tuvo que vencer resistencias enconadas, a la vez que daba a lo romano recibido un impulso capaz de vitalizar su propia entraña. El Papado estaba desde luego empeñado en la unidad no solamente de fe sino de rito, y ello contribuyó, a mediados del siglo VIII, al nacimiento del canto gregoriano.

El proceso se consumó entre los años 743 y 840, entre el Sena y el Rin, distinguiéndose dos tipos, uno llamado de Metz o de Lorena y otro alemán o de Sankt Gallen y apareciendo ya a principios del siglo X los neumas, o sea su notación musical. Sorprendentemente, en España había neumas desde el siglo VIII, de manera que se trata de la única notación de esta índole no gregoriana. Se ha pensado para explicarlo si fue una reacción al fenómeno de que la cultura eclesiástica estaba empobreciéndose alarmantemente a consecuencia de la invasión musulmana, de manera que los clérigos ya no eran capaces de cantar de memoria.

El camaldulense Guido de Arezzo (muerto en 1050) tuvo una influencia en la música occidental que sin darnos cuenta estamos viendo cotidianamente a poco que a su mundo nos asomemos. De él vienen en efecto los nombres de nuestras notas musicales *do* (antes *ut*), *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*. Para ello tomó el texto del himno *UT queant laxis RESonare fibris*, componiéndole una nueva música, de

manera que en cada letra inicial de los primeros versos hubiera una nota ascendente. Y dichas iniciales pasaron a denominar sin más las notas. Pero su aportación no fue meramente terminológica, ni mucho menos. Así, para poder indicar la altura exacta de cada nota, antes imposible, en lugar de escribir los signos en el espacio en blanco, entre las líneas del texto trazó unas rayas, de manera que alternativamente los podía colocar o en el blanco o en una de éstas, sirviéndose además diferencialmente de los colores, por ejemplo, la línea del *fa* en rojo y la del *do* en amarillo.

Los cistercienses, según su tónica, se propusieron entrar a saco en la variedad de la himnodia, volviendo al curso semanal de los himnos que atribuían a san Ambrosio de Milán. Esteban Harding lo tomó a pecho, incluso eliminando los himnos propios de las grandes fiestas que habían de contentarse con el ordinario, lo cual dio lugar a la crítica esperada de Abelardo, éste inspirador del monasterio de Eloísa, el Paraclete. Además Esteban adoptó el mismo canto llamado ambrosiano, o sea, el propio de Milán, teniéndole por el más genuino. Pero retrocedió ante la tremenda tarea de revisar todo el antifonario y el libro gradual con arreglo a esos principios, la cual estaba reservada para Bernardo cuarenta años después, él mismo autor de un tratado titulado *Regulae de arte musica*. La criba fue pavorosa, siendo eliminado como corrupto cuanto no encajaba en las ideas preconcebidas de los reformadores. Además cambiaron muchas melodías de los graduales y los aleluyas, suscitando las protestas de algunos abades los cuales impidieron que el resultado fuera todavía más drástico. Pero en el siglo XIV no se notó ya diferencia entre benedictinos blancos y negros en cuanto a su apertura a las nuevas corrientes polifónicas. Mientras tanto fueron los franciscanos quienes dieron definitivamente la puntilla al viejo canto romano, cuando ya tenía perdida hacía mucho tiempo irremisiblemente su batalla con el gregoriano, al cual desde luego había contribuido decisivamente a formar.

Efectivamente, llegada la baja Edad Media, los monasterios no fueron impermeables a los cambios de la música sacra, ni siquiera de la música sin más, dando una cierta entrada en sus coros a la polifonía, incluso a los instrumentos. Recordemos en este sentido que sólo los cartujos no llegaron a admitir nunca el órgano, mientras los camaldulenses de Monte Corona rechazaron incluso el canto, conformándose por la ascética del sentimiento y la belleza también con el mero recitado. Se hicieron comunes las notaciones cuadradas, las llamadas guidonianas por su inventor, aunque los alemanes mantuvieron hasta el siglo XV el sistema anterior.

Y aparecieron los inmensos libros corales, a veces tres de ellos colocados en un enorme fascículo en medio de manera que los monjes pudieran leer desde lejos sus caracteres cúbicos según su colocación respectiva. Uno de San Martino delle Scale, en Palermo, medía setecientos cuarenta por quinientos veinte milímetros. Pero sus descomunales páginas no tenían espacio más que para cuatro o cinco líneas. Cuatro de ellos equivalían a duras penas a un códice de tamaño medio del siglo XII. Y el canto gregoriano en sí se va podando, adicionando y allanando —un síntoma los floridos adornos al *credo*, por cierto el último canto admitido en la misa romana, el año 1014—. Pero ello se sale de nuestros límites temporales.

A propósito de la polifonía, hay que tener en cuenta que no se trató de una música elaborada con una pretensión de novedad. En efecto, no fue algo surgido a consecuencia de un supuesto desdén hacia el gregoriano; al contrario, originariamente lo que trató es de desarrollarlo y reforzarlo más. Precisamente al principio se llamó *Organum* en cuanto tenía la misma misión de acompañamiento que este instrumento, comenzando cuando los niños del coro cantaban una octava más alto que los monjes. Pero al irse complaciendo en el efecto estético resultante y hacer intervenir en los tropos a dos o cuatro voces en esa dimensión, sí acabó por resultar ya una música diferente. En algún caso tenemos documentado el comienzo de la introducción en determinado monasterio de estas formas nuevas. Por ejemplo, en el austríaco Kremsmünster, adonde la entonces llamada *Ars Musica* fue importada por algunos monjes que el año 1274 habían ido al concilio de Lyon.

Un concilio en el que precisamente se trató de la unión de las iglesias, lo que nos lleva a otear el panorama del monacato oriental en estos siglos, sin lo cual la exposición del latino sería incompleta, ya que la incomunicación entre ambos no fue absoluta, y ya nos ha salido al paso algún botón de muestra. Ante todo hay que darse cuenta de que el problema del cotejo entre ambos se inserta en el más amplio de las iglesias respectivas. Con unas diferencias que se pueden considerar contingentes, derivadas de la intolerancia y las ambiciones de unas u otras jerarquías, pero sin preterir la realidad innegable de matices diferentes de la sensibilidad dentro del fondo común cristiano. Los orientales, incluso los uniatas que reconocen la autoridad romana, reprochan a los latinos servirse para rezar de fórmulas jurídicas. Ellos apenas representan la crucifixión, y tienen mucho más en la mente y ante los ojos el Cristo triunfante del Tabor y

la palingenesia del *Apocalipsis* que el Cristo víctima de la *Epístola a los Hebreos*. Tampoco conocen estigmatizados entre sus fieles, siendo entre ellos la autoridad más conciliar que monárquica, con muy poco parecido a la centralización romana. Por otra parte, tampoco hay que pasar por alto las diferencias entre unas y otras iglesias y patriarcados suyos, aunque tengan una matriz que los une en el antiguo rito siro-antioqueno.

1.7. *El mundo oriental*

Como ya hemos expuesto anteriormente, en ese Oriente que había sido la cuna del monacato, éste fue sobre todo mixto de anacoresis y cenobitismo, representado por las lauras, lo que entre nosotros sólo la Camáldula y la Cartuja postularon. Una excepción fue el cenobitismo pacomiano de los coptos de Egipto. La dominación musulmana en este país y en Siria y Palestina, a partir del siglo VII, convirtió su monacato en minoritario, una situación que ha perdurado hasta hoy, y que habría podido ser la de la península Ibérica de no haber tenido lugar la Reconquista y, antes de completarse ésta, el colapso de la mozarabía. La consecuencia más trascendente fue el aislamiento en que quedaron los demás monjes orientales del Imperio bizantino, donde el cristianismo siguió siendo la religión oficial, y al que se abrieron las inmensidades de Rusia al cristianizarse los pueblos eslavos en el siglo X. En Armenia la perturbación de las invasiones tuvo lugar sólo durante el siglo VIII, pero entre los siglos X y XIV volvió a haber un florecimiento monástico. Los monjes maronitas tuvieron que pasar de Siria al Líbano, y el mismo monasterio de San Marón sólo pudo sobrevivir hasta el siglo X. En la Siria arabizada los monjes fueron muy bien tratados hasta el siglo X, cuando el hundimiento del califato dio lugar a un caos del que apenas sobrevivieron algunos monasterios hasta nuestros días. El monasterio-fortaleza de Santa Catalina del Sinaí, ahora territorio egipcio —no de rito copto, sino bizantino— disponía de una biblioteca espléndidamente reveladora por sí misma de las corrientes de la historia. Ha sido calificado él mismo de una iglesia autocéfala. De los caldeos nestorianos hay que tener en cuenta su prodigiosa expansión misionera.

Así las cosas, el monacato bizantino, casi todo cenobítico, siguiendo a san Basilio, se mantuvo mucho más igual a sí mismo en el curso de la evolución histórica, sin la división entre esas distintas órdenes que hemos visto en Occidente, cada una hija de una reforma,

factor éste que tampoco ellos conocieron apenas. Fue además sobre todo urbano. Los grandes monasterios titulares de señoríos territoriales de acá, a veces promotores de poblados en torno suyo, con la consiguiente influencia social y cultural, no se dieron allí, donde en cambio los monjes de las ciudades dominaban la teología y la devoción y hasta cierto punto el arte sacro de los iconos allí tan trascendente. Los cenobios eran independientes entre sí, cada uno asentado en su *typikon* o carta fundacional, no bajo una única regla, sino con una observancia peculiar hecha de varias en todo o en parte; un panorama por lo tanto coincidente un tanto con el prebenedictino occidental. La autoridad del superior, llamado higúmeno o archimandrita, términos al principio sinónimos, era bastante absoluta. No olvidemos tampoco que siendo el celibato necesario para el episcopado, la jerarquía salía de los monasterios, mientras fue corriente que el clero casado estuviera integrado por una especie de funcionarios del templo, un papel que hasta podría compararse social y culturalmente al de nuestros sacristanes. También en tiempos tardíos, estuvo la teología en manos de seglares.

El año 799, Teodoro, hijo de un notario y tesorero imperial que se había hecho monje, fundó en Constantinopla el monasterio de Studion, dándole una regla que ejerció mucha influencia y que señala hasta cierto punto una etapa nueva, aunque su trascendencia allí no se puede equiparar a la de la benedictina acá. La observancia era muy austera —abstinencia de carne, ayuno a pan y agua con algunos frutos secos toda la cuaresma y los miércoles y sábados del año, al menos seis horas de coro—, y era obligatorio vivir del propio trabajo. El escritorio o taller de copia de ese monasterio fue decisivo para el triunfo de la letra cursiva griega, en el mismo siglo IX en que la carolina se imponía en Occidente. El año 963 Atanasio fundó la primera laura en el monte Athos, con una marcada impronta estudita. Luego surgieron otros cenobios, habiendo además muchos ermitaños o *kelliotas*. Entre los años 980 y 1000 los benedictinos italianos de Amalfi asentaron allí un monasterio de rito latino que no sobrevivió a la Edad Media.

En el siglo XV comenzó la ideo-ritmia, consistente en la negación de la vida común. Los monjes que la adoptaron no vivían juntos, reuniéndose sólo para cantar el oficio. No se trata de la vida mixta de que hemos dicho, sino más bien de una relajación. En Occidente también existieron formas de vida semejantes hasta cierto punto, aunque de orígenes distintos, como los beaterios y los beguinajes. Las comparaciones hay siempre que hacerlas acribiosamente. También, hasta los

primeros años del siglo XX, hubo bastantes monasterios de monjas latinas con vida independiente de las mismas dentro de la clausura. Otras «repúblicas de monjes» medievales fueron las de Latros y Meteora.

En Rusia fue un foco de irradiación el monasterio llamado de las Grutas de Kiev, fundado a principios del siglo XI por los santos Antonio y Teodosio. Pero las invasiones mongólicas determinaron un paréntesis secular en toda la vida cristiana. San Sergio (1324-1392) señala la reivindicación estudita y la expansión septentrional desde Moscú —cerca su gran fundación, la laura de la Trinidad, en el lugar llamado Zagorsk después de la Revolución, antes San Sergio—, uniendo anacoresis y cenobitismo de un lado y mística y acción de otro. El siglo XV fue de un gran florecimiento, con san Nilo Sorsky (1433-1508), que prefería las *skitas*, pequeños monasterios, de unos doce monjes, con la posibilidad de una vida más espontánea y de ayuda mutua. Su contemporáneo José de Volokalamsk insistió en el cenobitismo estricto, que en Rusia no se había llegado apenas a realizar fuera de Moscú, asentándolo en la autoridad absoluta del higúmeno.

En el monacato bizantino se desarrolló el hesicasm, un método espiritual a la búsqueda de una quietud contemplativa anticipatoria un tanto de la de la otra vida, conseguida mediante la invocación del nombre de Jesús unida a ciertas prácticas psíquicas y fisiológicas.

Muy singular, como su iglesia, es el monacato de Etiopía. Extrañamente aislado y desconocido aquel país cristiano, será gestador de leyendas, del que algunas noticias de peregrinos o viajeros nos recuerdan los restos enigmáticos de un alto mar ignoto y sus navegantes que las olas arrojan a la playa. Hay que notar la fuerte influencia judía en sus prácticas y su liturgia, precisamente denotadora de su fidelidad a los orígenes antiguos, siendo así que de la iglesia judeo-cristiana de la propia Palestina apenas se sabe algo. Allí, el siglo XIV conoció dos reformas monásticas decisivas, la del *abba* Takla-Haymanot y la del *abba* Ewostatewos, ésta de monasterios independientes y más clericalizados y austeros, habiéndose impuesto merced a ella en toda su iglesia la observancia del sábado. En una de las letanías que se cantan en la quincena que precede a la fiesta de la Asunción de la Virgen, también celebrada entre ellos el 15 de agosto, el único santo local invocado, pues todos los demás son apóstoles y mártires comunes a toda la cristiandad, es Takla, a quien se canta: «Por nuestro honrado padre Takla, luz que ahuyentó de Etiopía las tinieblas, ioh Dios de los espíritus!, escóndenos de la faz de la muerte. Intercede por nosotros, ioh Takla!, y enséñanos».

1.8. *La vida mixta cartujana*

Volviendo a Occidente, tenemos que ocuparnos de esa otra manera de vida mixta de eremitas-cenobitas a la que ya aludimos. El monasterio de la Gran Cartuja —en una imponente soledad alpina así llamada en la diócesis de Grenoble— fue fundado el año 1084 por san Bruno, un noble de Renania que había estudiado en Roma y sido canónigo de la catedral de Colonia. Luego hablaremos de san Norberto, otro alemán fundador igualmente de una orden en Francia. A diferencia de los grandmontianos, cuyo oficio era el canonical de nueve lecciones, los cartujos adoptaron el monástico de doce. Y como ellos dieron importancia a los legos, pero sometiénolos estrechamente al prior. El quinto prior de la Gran Cartuja, Guigo, dio a la nueva familia religiosa sus estatutos entre 1115 y 1120. Inocencio II los aprobó en 1133 muy centralizados, bajo la autoridad del capítulo general. Hacia 1140 se fundó en Provenza el primer monasterio de monjas cartujas, Prébayon, pero a diferencia de los hombres, la vida de ellas era la corriente de las demás de clausura.

Ya vimos que los camaldulenses en un principio tenían dentro del recinto de su monasterio un cenobio y un yermo. En lo sucesivo siempre tuvieron reclusos, temporales o perpetuos, es decir, monjes que llevaban una vida exclusivamente anacorética. Esta postura originaria es la que más nos interesa para precisar su mentalidad, no las desviaciones comunitarias que luego se han dado en alguna de sus ramas. En cambio los cartujos han venido exigiendo desde su fundación hasta ahora la misma vida mixta entre la soledad y la comunidad de todos y cada uno de sus miembros. Sus monasterios se componen de la agrupación de casas-celdas, con su huerto cada una, el claustro, que es para pasar y no para pasear, y la iglesia y demás dependencias comunes.

Diariamente cantan juntos los maitines, para los que interrumpen el sueño, y las vísperas, teniendo también su misa conventual además de las privadas de cada uno. En el refectorio comen los días de fiesta. Una tarde semanal la dedican al recreo y otra al paseo en común. El resto de su vida transcurre en sus celdas. Pero tanto esta soledad habitual como los dichos intervalos de comunidad son igualmente obligatorias. El trabajo manual es voluntario para los monjes sacerdotes. El tiempo gramatical presente que estamos utilizando no implica salirnos de nuestra cronología, pero tampoco es un artificio estilístico, ya que una de las características cartujanas es la permanencia a través del tiempo de la observancia y los ideales. Con una mayor

densidad en torno a la encrucijada alpina europea, la vida cartujana se extendió a casi toda Europa. Así decían los *Estatutos de Guigo*:

Nuestro empeño principal y nuestra vocación consisten en atender al silencio y a la soledad en la celda. Ésta es la tierra santa, el lugar en que Dios y su siervo intercambian frecuentes coloquios, como tiene lugar entre amigos. Y es ahí donde el Verbo de Dios se une al alma fiel, la esposa al esposo, la tierra al cielo, lo humano a lo divino. Pero la ruta es larga, el camino hasta llegar al manantial, a la tierra de la promesa, árido y desolado. Por eso el que vive en la celda tiene que estar vigilante con mucho cuidado para no crearse o aceptar ocasiones de salir de ella.

El primer testimonio de la liturgia de los cartujos se encuentra en las *Consuetudines* de Guigo. El capítulo general de 1142 prescribió la unidad ritual para todas las casas, pero aunque se tomaron desde entonces medidas concretas tendentes a ella, el impulso decisivo se hizo esperar hasta otra reunión del mismo en 1271. Teniendo en cuenta la austeridad entre ellos dominante, no nos habría extrañado que hubieran carecido de canto. Sin embargo, y es un botón de muestra aleccionador de la falta de realidad de las suposiciones y las conclusiones precipitadas, es la única orden que hasta nuestros días ha mantenido el oficio íntegro cantado, incluso las largas horas nocturnas. Y una prueba más de lo que la memoria y la transmisión basada en ella de letra y de música contaba es la escasez de antifonarios cartujanos que nos han llegado. Nunca hubo muchos. Más abundaron los graduales, por la mayor dificultad para ser recordados. Los cartujos exigían a sus novicios aprender los textos corales de memoria, hasta pasada la Edad Media, cuando ya otras órdenes lo tenían prohibido, exigiendo leer aunque de memoria se supiese el texto del libro que se tenía delante. Ya en época tardía, un *Ceremonial* de la Gran Cartuja de hacia 1423 se cuida de las pausas entre las intervenciones alternadas de las dos partes en que para el canto de los salmos se dividía el coro, prescribiendo que mediara en ellas un tiempo que se medía por el necesario para decir las seis palabras *ave Maria gratia plena Dominus tecum*, salvo que el presidente juzgara conveniente acortar o alargar por cualquier motivo, como la tardanza en el amanecer, señal de que estaba pensando en los maitines. Pero en los oficios de difuntos bastaba con el tiempo preciso para respirar.

Los principios explicativos de las variantes textuales cartujanas

en la liturgia son el escriturario, el sistemático, y los de la sencillez y la tradición. Es decir, preferían el contenido bíblico y por el orden de su colocación en la Biblia misma y la sencillez musical, descartando los largos melismas y las dificultades sin más, y la preferencia a lo abonado por la tradición, incluso la de antifonarios anteriores. Al oficio monástico benedictino mezclaron la influencia de la vecina iglesia primacial de Lyon, más todavía en la misa con sus postraciones (y particularmente la de la abadía de Saint-Claude en la misma ciudad), teniendo también presente la de su sufragánea Grenoble (además de Vienne y Valence). Era la tradición llamada aquitana y también provenzal. Además se abrieron algo a Cluny y a los canónigos regulares de San Rufo. Cuando el fundador Bruno llegó a Reims se le unieron, entre otros compañeros, dos de esos últimos. Y en la etapa en que fue protegido de Roberto de Molesme vivió en contacto con la abadía de La Chaise-Dieu y el priorato de Mont-Cornillon, contactos también determinantes de huellas litúrgicas.

En cuanto a su simplificación del canto, a diferencia de los cistercienses, no alteraron las melodías recibidas, sino que se cuidaron de preservar las tomadas inmediatamente de las fuentes, las cuales en concreto se discuten. Resultaba en el coro imponente el aislamiento eremítico entre los monjes, por hacer de los pergaminos en que constaba la música una separación de una a otra cabeza y estar envueltas las mismas en sus cogullas. Se preveían las comunidades pequeñas, más acordes con el elemento solitario de su vida, por lo cual eran raros los solos, las prolongaciones de las notas se evitaban, y en los cantos antifonales el coro no se dividía en dos.

1.9. Monacato y femineidad

Los monasterios dobles, conviviendo en ellos los dos sexos, existieron desde el principio tanto en Oriente como en Occidente, aunque la palabra sea corriente en latín y no en griego. En lo sucesivo atravesaron por vicisitudes inspiradas en principios contrapuestos, cosa natural, por otra parte, teniendo en cuenta su evidente dificultad intrínseca. A veces no sólo se los fomentó sino que incluso se hizo de ellos piedra angular de ciertas concepciones, algo muy significativo en el seno de algunas de esas reformas que buscaban mayor austeridad y fidelidad a las fuentes, como las de los siglos XI y XII. Otras veces no solamente se los vio con recelo sino que se los llegó a vetar, por ejemplo, en el derecho justiniano. Y a partir de la baja Edad Media fueron decayendo hasta constituir un vestigio del pasado que

lo más llegaba a supervivencia rara. Pascual II se lo reprochó en la duodécima centuria al arzobispo Gelmírez.

Pasando al monacato de las mujeres, de una visión panorámica a lo largo de sus muy variados altibajos medievales, se ha concluido incluso haberse dado en la actitud de la Iglesia hacia él un cierto feminismo, que, claro está, no es el de hoy. Lo indudable es que si el monacato femenino debió al principio casi todo a los varones, a la larga aun recibiendo mucho de sus hermanos, las monjas irradiaron sobre ellos de muchas maneras, por ejemplo, estimulando sus talentos, tal en la exégesis de san Jerónimo y la legislación monacal de Cesáreo de Arlés. Otra muestra de esta ambivalencia es que Beda, al historiar el monasterio doble de Whitby, fundado por su abadesa Hilda (614-680), llegada la descripción de la observancia pone todos los verbos y pronombres en masculino, pero reconoce que ese resultado se debía a esa fundadora. Un detalle curioso es que teniendo un servidor del monasterio vocación poética, Caedmon, fue examinado por la misma y convencida de su realidad le sugirió se hiciera monje allí. Hay que tener en cuenta que en la mal conocida Inglaterra prenormanda abundaron los monasterios femeninos regidos por abadesas de gran influencia y prestigio, e incluso los monasterios dobles en que la mujer desempeñaba el papel principal. Los poderes de la abadesa cisterciense de Las Huelgas de Burgos —aparte los derivados de su condición señorial civil—, en cuanto recaían de alguna manera sobre los párrocos de su territorio, llegaron a plantear algún problema teológico, a fin de dejar incólume el principio de la exclusión eclesíástica del sacerdocio femenino. Recordemos el uso por las abadesas de las mismas insignias pontificales de los abades, algunas veces incluso la mitra. Fue notable el esplendor de la de Conversano, en Apulia.

En todo caso, la exclusividad masculina del sacerdocio ha determinado la necesidad de los monasterios de monjas de recurrir a los varones para la celebración litúrgica y la confesión. Las relaciones entre ellos y sus dirigidas no han estado siempre exentas de conflictos. Una consecuencia no ineludible pero frecuente fue el acaparamiento por esos varones de funciones de gestión o incluso dirección en las comunidades femeninas. Los sacerdotes en cuestión a veces eran diocesanos. Pero lo corriente ha sido que las órdenes masculinas hayan tenido ramas de mujeres a ellos vinculadas espiritualmente y asistidas por sus religiosos. Lo cual sin embargo no siempre ha sido el deseo de estos últimos. Por ejemplo, el Císter se resistió a ello al principio, en previsión de las inevitables complicaciones, aunque compensadas con otras ventajas espirituales y materiales incluso.

Parece conveniente citar aquí, a guisa de indicio de las mentalidades medievales al enfrentarse a unos problemas que son de todos los tiempos, la fundación en 1127 del monasterio del Paracleto, en la diócesis de Troyes, por Eloísa como priora y sus monjas de Argenteuil. El lugar les fue donado por Abelardo, quien lo había escogido nueve años atrás como refugio solitario después de su drama amoroso y la penitencia de su castración, pero no había podido mantenerse en él. La observancia, además de la *Regla* de san Benito, estaba integrada por la *Epístola Octava* del propio Abelardo —autor también de secuencias e himnos para su liturgia— y algunas *Instrucciones* o *Institutiones* complementarias de principios del siglo XIII. Abelardo, fallecido en 1142, fue sepultado allí a petición de Eloísa, con permiso de Pedro el Venerable, abad de Cluny, donde se había refugiado viejo y enfermo.

1.10. Una humillación masculina

En ese mismo siglo XII, cuando el monacato femenino estaba muy desatendido, hasta el extremo de no ser fácil a las mujeres con vocación encontrar su refugio claustral, surgió una orden benedictina sin fronteras en su merecida exaltación de la femineidad: Fontevrault —hoy Fontevraud—, llamada así por ser ése su primer monasterio en la diócesis de Angers, en los confines del Anjou y la Turena. Su fundador fue un hombre singular, Roberto de Arbrissel, predicador itinerante que arrastraba consigo las más variopintas multitudes de ambos sexos, despectivo de todas las formas sociales, con pujos de revolucionario social, inconformista incluso con las jerarquías de la Iglesia. De su talante da idea su recurso al «martirio» consistente en dormir al lado de una mujer para aumentar con el sufrimiento consiguiente el mérito de su castidad.

Como esa muchedumbre de «pobres de Cristo» que le seguía era a cual más mixta, al fundar en el bosque de Fontevrault su embrión de monasterio lo dividió en varias comunidades. La principal era la de las mujeres, vírgenes o viudas sin más, exclusivamente contemplativas, en una clausura rigurosa. Los varones se encargarían de la administración y los trabajos manuales. Además había otras dos casas femeninas, la de San Lázaro para las leprosas —llegaron a ser ciento veinte— y la de Santa María Magdalena para las prostitutas arrepentidas. Pero lo más singular era la evidente superioridad femenina en la concepción del conjunto. La abadesa ejercía su autoridad también sobre los varones, estándole consecuentemente sometido el

gran prior de la comunidad de ellos y decidiendo de la profesión de todos los miembros. Se ha hablado incluso de una cierta humillación masculina. La fundamentación mística recordaba el papel supremo que la Virgen había tenido sobre san Juan al pie de la cruz, en acatamiento de las palabras postreras del mismo Cristo. Otra cuestión se planteó a propósito de la estimación comparativa de las vírgenes y las viudas. Roberto prefirió a una de estas últimas, Petronila de Chemillé, como primera abadesa. Sin mengua de la valoración suprema de la virginidad en la Iglesia, ello se interpretó por unos como inspirado en la motivación práctica de tener las viudas más experiencia de gobierno y administración, por otros como alguna consideración de la perfección implicada en haber pasado las mismas por todos los Estados.

Al principio, todos los monasterios fontevristas que se iban fundando —eran ya veinte, con unas tres mil monjas, cuando Roberto murió en 1117— dependían de la autoridad suprema de la abadesa de la casa madre, ejercida por medio de visitadores. Los clérigos de las comunidades masculinas no podían servir parroquias, a fin de dedicarse plenamente a la asistencia de las monjas. La orden se extendió en la Isla de Francia, Champaña, Picardía, Auvernia y España, y gozó de los favores de la dinastía Plantagenet, a la que pertenecieron algunas de sus sucesivas abadesas viudas. A partir del siglo XIII se inició su decadencia. La exagerada centralización creó más problemas que la posición tan particular de los varones, a diferencia de lo que luego ocurriría en las brigittinas, como veremos. Todavía en *Los miserables*, Victor Hugo, introdujo en el monasterio parisino del Petit-Picpus —donde convivían religiosas de distintas procedencias cuyas casas habían naufragado en la tempestad revolucionaria—, una centenaria procedente de Fontevrault, que decía maravillas de su monasterio, que había sido como una ciudad en la que había incluso calles.

1.11. Las órdenes dobles

Algo después de la fundación de Roberto, hacia 1131, un párroco inglés, el de Sempringham, en el Lincolnshire meridional, Gilberto, reunió a siete muchachas deseosas de hacer vida contemplativa. Entonces había en Inglaterra unos doscientos veinte monasterios y «canónicas» masculinos —sólo sesenta y siete el año de la conquista normanda, 1066— y no llegaban los de las monjas a cuarenta. Ocho años después, Gilberto construyó un monasterio doble bajo la regla

benedictina, con la iglesia entre las sedes respectivas de cada sexo, la cual tenía un coro para ellos y otro para ellas, aunque los hombres contaban con su propio oratorio. Ellos tenían la condición de canónigos y seguían por eso la regla agustiniana. Gilberto había estudiado en Francia, donde parece haber conocido Fontevrault. En 1147 el capítulo general del Císter rechazó la afiliación del monasterio gilbertino, pero éste recibió la aprobación de Eugenio III, y en lo sucesivo se desarrolló hasta constituir una orden propia.

Las comunidades de monjas solían estar por encima del doble de las masculinas. Desde el principio Gilberto fundó monasterios exclusivamente de varones, casi siempre para regir hospitales, a diferencia de los dobles desbordando los límites geográficos del Lincolnshire, siendo ellos los que más proliferaron en el siglo XIII, llegándose a contar unos catorce, y once de los dobles. Las monjas llegaron a 1.189 y los hombres a 700. Pero además había legas y legos. Las vocaciones de éstos bajaron al aumentar los salarios agrícolas tras la disminución de la población causada por la peste negra. Dichos legos, sujetos a las *Consuetudines* cistercienses, al principio se pensaron para la asistencia económica de las monjas, pero por influencia de la orden de Grandmont, de la que luego hablaremos, llevaron la administración del conjunto con consecuencias negativas.

Las precauciones para evitar los contactos de las monjas y los canónigos eran muy visibles, no sólo por las rejas y los clavos, sino también mediante ciertos muebles giratorios. El alto muro divisorio tenía una abertura para oír las confesiones, y otra hacía de locutorio para las visitas. Además había una puerta de servicio, por donde las monjas pasaban a los canónigos la comida y se hacían cargo de su ropa para la reparación y lavado. Los legos adquirían para las monjas las provisiones necesarias. Los canónigos sólo entraban en la clausura para dar los últimos sacramentos a las moribundas. La vida interna y las obligaciones conventuales eran las mismas para ambos sexos.

Había como en el Císter un capítulo general anual. Lo sorprendente era la asistencia de las monjas a él. La imaginación de los contemporáneos se desató a la vista de las carrozas cerradas que las conducían, seguidas por un canónigo a distancia. También viajaban las visitadoras, que allí se llamaban «escrutadoras». Al capítulo iban las prioras y las cilleras o mayordomas de las monjas y los priores y vicarios de los canónigos. Pero el dato más extraño de su organización era la figura del llamado «maestro», quizás instituido por Gilberto a imitación del de los templarios. Tenía unos poderes de inspección general, siendo necesario su asentimiento para la admisión

de las novicias a la profesión y los gastos que sobrepasaran cierta cuantía. Las monjas llevaban el hábito benedictino negro y se ponían una capucha blanca para el coro. Los canónigos vestían de blanco, con túnica, manto y capucha, y sus largas calzas y zapatos eran de cuero rojo. Los legos, con túnicas blancas y mantos grises forrados de piel. Los gilbertinos y gilbertinas gozaron de una popularidad y estima poco comunes en torno suyo, respetados incluso por los críticos más acerbos de las órdenes religiosas coetáneas, como Gerardo de Gales y el goliardesco Walter Map. Su influencia con Cromwell evitó su supresión en 1535, pero tuvo lugar cuatro años después.

Viuda era Brígida de Suecia (1303-1373), la «mística septentrional», peregrina a Santiago de 1341 a 1343, fundadora de la única orden monástica surgida en Escandinavia, mixta, aunque con mayoría femenina. Su matrimonio duró treinta años. De sus ocho hijos, cuatro fueron hembras, una dominica, Cecilia; otra, Catalina, viuda también, siguió a su madre a Roma y luego fue la primera abadesa de la casa madre brigatina de Vadstena. La orden se llamó del Salvador, aludiendo a la tradición de haber sido escrita por este mismo, en una de las copiosas revelaciones que hizo a Brígida, quien las dejó en ocho libros:

En una finca del rey de Noruega, en la región del extremo septentrional de sus reinos, más al norte de la cual no hay lugar habitable alguno, sucedió que mientras la señora Brígida estaba en oración, sintió que la desfallecían las fuerzas del cuerpo, pero entonces empezó a ver y sentir cosas espirituales, de manera que se sintió perfectamente fuerte en las potencias del alma. Así fue como Dios le dio milagrosamente esta *Regla*, y de no recurrir a símbolos nadie podrá entender ni contar cómo en tan brevísimas horas fueron dichas tantas palabras.

Los monasterios brigитinos ideales debían tener sesenta monjas sometidas a la autoridad de la abadesa, que representaba a la Virgen, y veinticinco monjes gobernados por el llamado confesor general, quien a su vez representaba a san Pedro. De ellos trece serían «sacerdotes apóstoles», por el número de éstos —ya que se contaban Matías y Judas Iscariote—, cuatro diáconos y ocho hermanos legos. Estos doce tienen más parecido en la concepción del conjunto con las monjas que con los presbíteros. El simbolismo de las cifras tenía mucha trascendencia para ellos. La abadesa era la administradora de todo el monasterio, sin excluir la parte de los hombres. El confesor general tenía a

su cargo lo espiritual del conjunto, incluidas las monjas, pero era superior nada más que de los monjes. La sumisión al obispo diocesano paliaba la posible falta de coordinación entre él y la abadesa.

Había capítulos mixtos para tratar las cuestiones más comunes y graves y elegir abadesa y confesor general, siendo el lugar de su celebración la parte oeste del coro masculino, a su vez en el tramo occidental del templo. La iglesia era común, pero los varones y las mujeres recitaban el oficio aparte, en su coro cada uno, siendo además distinto el texto: para ellos el diocesano, para ellas el de la Virgen, llamado *Cantus sororum*. En él las lecciones de los maitines estaban sustituidas por el que se denominaba *Sermón angélico de las excelencias de la Virgen que un ángel dictó a Brígida*, dividido semanalmente en veintitrés secciones, o sea, tres para cada día. En el coro masculino había trece altares, cada uno de ellos sito dos gradas más bajo que el inmediato y todos mirando al altar mayor. Cada sacerdote tenía el suyo y podía decir en él la misa rezada a diario. La solemne tenía lugar en el altar mayor. El coro de las monjas estaba al este, coincidiendo con el de entrada del pueblo, y en él tenía que haber al menos dos altares: el de la Virgen para la misa solemne de ellas, al que tenía que subir por una escalera el celebrante, y el de santa Brígida, para los fieles, fuera de la clausura, por lo cual podían celebrar en él únicamente los sacerdotes seculares. Al norte y al sur había otros dos altares, dentro de la clausura, para los profesos diáconos pero que hubieran llegado a ordenarse de presbíteros. Los demás altares fueron sede de fundaciones y capellanías de misas, a cargo del clero secular o de los capellanes del monasterio. La clausura de los monjes estaba muy cuidada, teniendo que confesar desde el interior de ella a través de una reja, la cual también existía para su predicación, incluso en los casos en que ésta tenía lugar al aire libre. A este propósito hay que advertir que, siguiendo la tradición de la fundadora, las brigittinas fomentaron las peregrinaciones, y en lugar de peregrinación se convirtió la tumba de la misma en Vadstena.

Esta ordenación denota ineludiblemente la concepción brigittina de la duplicidad de la vida monástica, quedándose por lo tanto en mera teoría la tesis que dice tuvo más bien en mente asociar a un monasterio de monjas cistercienses una pequeña comunidad clerical. El reconocimiento canónico fue obtenido en Roma por Catalina, constituyéndose a la postre la orden como de casas autónomas, que accedían a esa condición tras un período de dependencia inicial, previo a la ceremonia de la consagración muy desarrollada de las monjas que hacía el obispo y la institución por él mismo de la clausura estricta.

Los hombres trataron de independizarse de la abadesa pero no lo consiguieron. La prohibición que Martín V hizo en 1422 de los monasterios dobles implicó para las brigittinas una crisis, determinando la fundación de algunos monasterios exclusivamente masculinos, aunque los anteriores obtuvieron dispensa. Hasta que Eugenio IV, en 1435 volvió a reconocer plenamente la particularidad brigittina, mandando que las casas de hombres solos pasaran a otras órdenes para no alterar el estado típico de las propias de ella. En 1435, un grupo de sacerdotes del monasterio brigittino de Paradiso, cerca de Florencia, con algunas monjas del danés de Maribo, hicieron cerca de Núremberg una fundación, Gnadenberg, dando lugar a otra rama. Pero sus vicisitudes no nos competen. Lo que sí hay que notar de la evolución posterior es el incremento del papel de la abadesa como guía espiritual de las monjas, a imitación de las carmelitas, habiendo tenido ello lugar a consecuencia de la capitidisminución del papel que a los trece sacerdotes de la casa competía como directores de conciencia de cada monja.

En la Galería de la Academia de Florencia podemos ver un lienzo de Bartolomeo della Porta o Albertinelli, del siglo XVI, que representa a Brígida presentando la *Regla* de la orden: los hábitos de sus distintos miembros están literalmente de acuerdo con las constituciones primeras:

Los trece sacerdotes llevarán cosida en el manto, a la izquierda, una cruz roja de paño, y en medio de la cruz, un pequeño trozo de paño blanco, en recuerdo del misterio del cuerpo de Cristo que inmolan todos los días. Los cuatro diáconos llevarán sobre el manto un rondel blanco para indicar la incomprensible doctrina de los cuatro Doctores que personifican. En ese círculo se coserán cuatro pedacitos rojos en forma de lengua, para que el Espíritu Santo los inflame cuando mediten en las excelencias de la divinidad. Los hermanos legos llevarán sobre el manto una cruz blanca para recordar la inocencia. En la cruz habrá cinco pedacitos rojos en veneración de las cinco llagas de Cristo.

El color es gris para todos. Las monjas llevan sobre él una esclavina que las cubre la cabeza y cae por la espalda hasta la cintura. Sobre ella, rodeando las cabezas, hay una circunferencia de cintas blancas con su diámetro. Ésta es la pieza que a la postre ha permanecido como la característica brigittina más destacada.

2. LA HORA DEL POST-MONAQUISMO

Hemos de volver atrás, a la transición hacia nuevas formas de vida religiosa, a partir del siglo XII, coincidiendo por cierto con el paso también de un Medievo a otro, ocasión una vez más de reflexionar en torno a si los últimos siglos bajomedievales, el último por lo menos, no entran sustancialmente en la Modernidad ya. Lo cierto es que al cambiar la manera de vivir y las mentalidades había también de cambiar la vida consagrada, aparecer nuevas formas de ella. Una confirmación más de que la vida religiosa es un microcosmos en el que se refleja todo el mundo en torno, pese a la paradoja de la separación entre ambos que llega a definitiva de ella. Hasta en plena contemporaneidad ha sido posible verlo, cuando sus efectivos habían quedado reducidos a un mínimo, pues las dos guerras mundiales y sus reajustes étnicos y territoriales han tenido alguna repercusión en los escasos monasterios subsistentes.

Avanzada la Edad Media vamos a asistir a la intensificación de la industria en las ciudades, que alcanzan a su vez más protagonismo al poblarse de burgueses; al comercio con horizontes más vastos en ferias y mercados, llevado a cabo mediante el dinero en sustitución del trueque directo; al andarse de los caminos y a la sustitución de las escuelas catedralicias y monacales por las universidades que se van a llamar Estudios generales. Los monjes de antaño continuarán como testigos de una tradición antigua, pero el protagonismo será de las órdenes nuevas surgidas precisamente para responder a los nuevos retos. Uno de los fenómenos significativos será la aparición de la teología escolástica: un método dialéctico al servicio del ensanchamiento de la verdad revelada, con la ambición de hallar verdades nuevas incluso. Hasta entonces, los monjes habían cultivado la que desde hace medio siglo se viene llamando teología monástica, pero teniendo la misma apelación algo de discutible, tratándose más bien de una delectación contemplativa en los misterios divinos transmitidos en la Biblia e interpretados por los Padres. En Occidente no corrió a su cargo primariamente la defensa de la ortodoxia contra las herejías. Oriente fue otra cosa, y ahí están las refutaciones de la iconoclastia, pero ya sabemos que allí salía de los monasterios el episcopado y sólo entre los monjes podía encontrarse la elaboración intelectual de la fe. Mientras, aquella rumiación se conformaba con alimentar la lectura espiritual o *lectio divina* de las comunidades y los solitarios. El latín en que se expresaba no era lengua materna de nadie, pero tampoco una lengua muerta, teniendo en cuenta la in-

dole viviente de la compenetración entre continente y contenido, la naturalidad aunque adquirida del recurso a él y su indisolubilidad con el ideal y la vocación claustrales. Se ha acuñado para él la definición de *Kultursprache* (lenguaje culto). En la liturgia también se había dado mucha creatividad. Podemos decir que llegó a ser un género literario. Había fiestas que se incluían en el calendario para aprovechar textos píos compuestos previamente. Basta una ojeada al espacio que ocupan en una estantería los *Analecta hymnica medii aevi* para darse cuenta de esa fecundidad. Ésta bajará mucho en las centurias siguientes, tendentes ya a la fijación casi inflexible que seguiría al concilio de Trento. Con todo la prodigalidad textual anterior ya no iba en detrimento de la unidad litúrgica conseguida en toda la cristiandad latina.

2.1. *El interludio de los canónigos regulares*

La primera respuesta de la vida consagrada al cambio de los tiempos fue la creación de órdenes de canónigos regulares. Presenta un problema su deslinde de otras instituciones con algún parecido en el pasado, y también de las viejas órdenes monásticas. La complicación se debe sobre todo a haberse ya clericalizado el monacato plenamente en el siglo XI. Pues del monacato con predominio de seculares, habría bastado la condición clerical para diferenciarlo de los canónigos, tanto seculares como regulares. Ahora bien, los monjes sacerdotes siempre reciben las órdenes sagradas como una cualidad añadida a su condición monacal, quedándose como monjes convertidos además en clérigos. En cuanto a los miembros de la orden canonical se definen por esa índole de ordenados precisamente, aunque salvaguardado lo esencial de su vida religiosa. Pero, en cambio, si miramos a los canónigos regulares anteriores al surgimiento de estas órdenes de que las que estamos hablando, nos encontramos con que la tipificación de éstos era exclusivamente clerical. La suya era una manera de vivir del clero, en comunidad, con la exigencia ineludible de una regla para así mantenerse, más o menos parecidos a los monásticos en sus votos o promesas según los casos. De ahí que los hitos decisivos en esa existencia fueran concebidos desde el punto de vista de la regulación de la condición sacerdotal. En cambio, estos nuevos canónigos regulares que en la historia de la vida religiosa se sitúan cronológicamente entre los monjes y los frailes o mendicantes, surgen como una nueva manera de existencia consagrada. De la cual, eso sí, hace parte esencial esa índole clerical. Urbano II, en car-

ta de 28 de enero de 1092 a los canónigos de Rottenbach, se refería a la restauración de una vida que había estado vigente desde la Iglesia primitiva, oscurecida sólo en la decadencia de los últimos siglos. Su visión era la del mito del origen apostólico de la vida monástica tan en boga entre los monjes casi hasta hoy. No se trataba de una elaboración historiográfica. Por eso nosotros discrepamos un tanto de la tesis que presenta esta vida canónica ante todo como una consecuencia más de la reforma gregoriana. Pensemos que la noble ambición de ésta de poner orden en los ordenados no se podía resolver creando nuevas familias religiosas, cuyo problema disciplinario era diferente y cuyos contingentes en absoluto podían absorber a los cleros parroquial, catedralicio y demás. En cambio se nos aclara ya más el panorama si paramos mientes en haber surgido una nueva demanda de aquella sociedad en transformación a los hombres del claustro. Para satisfacerla, los mendicantes andarían los caminos, entre las ciudades y en ellas, sin olvidar los campos. Los canónigos regulares empezarían haciendo apostolado desde sus propias iglesias. Lo que ordinariamente llevaba también consigo, aunque hubo discusiones y no dejaron de plantearse problemas, el ministerio parroquial y la enseñanza en sus escuelas. Por eso el ideal de la perfección canonical empieza por la perfección clerical. Y no está tanto en la órbita escatológica del ideal de los monjes, ya que el canónigo regular ha de verse ante todo inmerso entre los hombres, como destinatarios de su ministerio, pese al mantenimiento del elemento esencial de la vida claustral. Hay también que tener presente que los canónigos seculares estaban adscritos al servicio litúrgico del coro de una iglesia catedral o colegial. Naturalmente, ello tenía lugar también para los canónigos regulares respecto de las suyas. De ahí la trascendencia en ellos del oficio divino.

Entre monjes y canónigos hubo una constante polémica, encarnizada en el siglo XII, en torno a la mayor o menor categoría de su dedicación, manifestándose la misma casi siempre cual un diálogo de sordos, por partir de puntos de vista distintos unos y otros. Los monjes hacían hincapié en la perfección de sus virtudes; los canónigos, en la mayor dignidad de su estado sacerdotal. Lo cual creemos viene en apoyo de nuestra postura en cuanto al deslinde.

Más dificultad plantea la figura de las canonesas. Si tenemos en cuenta la inaccesibilidad de la mujer al sacerdocio, ¿qué justificación puede tener ese nombre?, ¿dónde su diferencia de las monjas o, en los casos de vida tibia, de formas parejas como ciertas beguinas?, y no nos olvidemos de que hubo también canonesas seculares. Cuando una or-

den de canónigos regulares tiene una rama femenina, la designación de ésta de la misma manera que la masculina es algo contingente que no necesita ser aclarado. En otro caso, hay que atender a las particularidades concretas, a la busca de alguna nota típica, si bien dando por supuesto lo en sí inapropiado del léxico. Por el camino de las antiguas diaconisas podría venirnos algún esclarecimiento más aprovechable.

2.2. *El recurso a la norma agustiniana*

La mayoría de los canónigos regulares adoptaron en principio la *Regla* de san Agustín y una organización centralizada, asentada en una cierta todopoderosidad del capítulo general, lo cual se ha atribuido a la influencia cisterciense. Teóricamente, cada «canónica» o monasterio de canónigos regulares podía ser independiente de las demás, como los cenobios en su tradición inicial. En la práctica, este movimiento canonical es de órdenes, no de casas, con alguna influencia a veces de la institución confraternal, de las hermandades o cofradías y mediante el establecimiento de fraternidades entre las distintas comunidades. La confraternidad entre cada casa y otros seculares o clérigos de fuera no se diferenciaba de los lazos entre los monasterios y su «familia» espiritual en sentido más o menos amplio. La presencia en las canónicas de hermanos legos no planteaba problemas a pesar de la definición clerical de las mismas. Y lo mismo ocurría con las mujeres.

Las órdenes de canónigos regulares fueron muchas, por lo cual sólo algunas pudieron tener un desarrollo amplio y denso. No podemos citarlas todas, pero es imprescindible tener en cuenta la variedad de su fundación y evolución. Nos atrevemos a decir que algún eco en su actuación refleja esa misma diversidad geográfica que es mucha. En ese sentido, presentan una mayor apertura a posibilidades distintas que el viejo monacato venerable ya. Además, hubo iglesias catedrales y colegiatas que reformaron comunitariamente sus cabildos para seguir, aunque con independencia, las reglas de ciertas órdenes canónicas. También se dio algún caso aparentemente inverso, pintiparado ejemplo como vamos a ver para confirmarnos en esta variopinta riqueza.

En 1039 cuatro canónigos de Aviñón, deseosos de llevar vida religiosa, se instalaron junto a la iglesia de San Rufo, en un suburbio de la ciudad, siguiendo la regla agustiniana. El superior era el obispo. Además había un prior mayor. No practicaban la abstinencia monástica, pero sí todas sus demás observancias, con una dedicación

concreta además al culto de dicho templo. Convertidos en congregación, llegaron a tener un centenar de casas, y en 1158 trasladaron la matriz a Valence. Pero su influencia más notable consistió en la adopción de su régimen de vida por muchas catedrales, de Portugal a los Alpes y de Aquitania a Germania. Incluso influyeron en los cartujos y los templarios, saliendo de Valence los primeros seguidores de san Bruno. Congregaciones canónicas cortadas por su patrón fueron San Víctor de París —aunque se ha discutido—, Marbach, el Santo Sepulcro y Santa Cruz de Coimbra.

La comunidad alsaciana de Marbach fue fundada en 1089 o 1090 por Mangoldo de Lautenbach, profesor de filosofía, un tanto original en su interpretación de la Biblia. La base de su doctrina era la creencia en la misericordia de Dios actuando en la humanidad pecadora mediante una continua intensificación de su perdón. Pero insistía en la obediencia y en la humillación hasta llegar a la pobreza de Cristo como virtudes esenciales. Para la admisión de novicios se tenía en cuenta ante todo la utilidad para el conjunto en el menester al que fuese asignado, sacerdotal, diaconal o seglar. Había una prevención acusada contra la inclinación a la soberbia de los clérigos, combatiéndola expresa y concretamente. Se hacía hincapié en el silencio y en la oración privada, además de la litúrgica. La toma de hábito tenía un carácter cuasi sacramental, más todavía que en San Rufo de Aviñón. Muy decadentes ya, en 1464, tomaron la *Regla* de Windesheim que luego citaremos.

Los canónigos del Santo Sepulcro tienen su origen en el cabildo que Godofredo de Bouillon, al conquistar en 1099 Jerusalén, instituyó en la basílica del Santo Sepulcro para la liturgia latina. El patriarca Arnolfo de Choques (1112-1118) les obligó a la vida común, adoptando entonces la norma agustiniana. Después se convirtieron en una orden seglar, sin carácter militar como se ha pretendido, aunque sí caballeresca, con una rama femenina, pero habiéndose extinguido sus conventos masculinos de vida regular.

San Víctor se llamó así por ser titular éste de un eremitorio extramuros de París, a la orilla derecha del Sena, adonde se retiró un canónigo y profesor de Notre-Dame, Guillermo de Champeaux. A su abadía, que así se llamaba, afluyeron muchas vocaciones, teniendo su comunidad una composición internacional. Su escuela alcanzó un alto prestigio, con un sello propio en la literatura espiritual, llamándose sus miembros los «victorinos». De fines del XII o principios del XIII es su *Liber ordinis*, que regula la vida de los mismos hasta los detalles más pequeños, por ejemplo, una reglamentación muy

detallada de la biblioteca o *armarius*, con inevitables influencias cistercienses y premonstratenses, pero manteniendo intensamente la impronta canonical.

Parece haber en ese estatuto una huella concreta de Ivo de Chartres, promotor de la vida canonical siguiendo la reforma gregoriana en la iglesia de donde era preboste, luego llamada abadía de San Quintín de Beauvais, desde 1078. Ivo no tuvo la influencia originaria anacorética que hemos visto en otros canónigos o monjes de la época. Sus *consuetudines* tienen una fuerte impronta monacal, concretamente de la abadía cluniacense de San Martín de los Campos en París, muy rigurosa también en el ayuno y la abstinencia. Su difusión, que aquí no tenemos tiempo para exponer, a pesar de mantenerse sujeta a la autoridad episcopal, es una muestra muy significativa de aquella manera de abrirse camino los itinerarios de las corrientes espirituales acordes con el signo de los tiempos y en un momento de vitalidad fervorosa. Santa Cruz de Coimbra fue fundada en 1132 por el arcediano de su catedral, Tello, y declarada exenta por Inocencio II en 1135, ante la oposición del obispo y el cabildo. Tuvo parroquias y hospitales. Canónigo suyo fue san Antonio de Lisboa, indebidamente llamado de Padua.

Un notable desarrollo tuvo la congregación de los canónigos de Arrouais, cuyo origen, hacia 1090, estuvo en un eremitorio sito en un lugar de paso entre Francia y los Países Bajos, emplazamiento inmediato hoy a la autovía París-Bruselas. Del auxilio a los viajeros se pasó a configurar una vocación de vida común y apostólica, perdiéndose poco a poco las huellas y nostalgias anacoréticas. Adoptaron los capítulos generales anuales como los cistercienses y premonstratenses. Se difundieron mucho en Irlanda, Escocia, Inglaterra y el mundo eslavo. En Irlanda tuvieron trascendencia en el proceso de adaptación de la iglesia aislada del país a los usos romanos. Sus fundadores, Edelmaro, de cerca de Tournai, y Cono, del sur de Alemania, habían seguido a Guillermo el Conquistador en Inglaterra, donde se hicieron clérigos.

En el Valais suizo el monasterio de Saint-Maurice d'Agaune, fundado a principios del siglo VI, había sido el primero en Occidente donde se tuvo la *laus perennis*, o sea, la oración ininterrumpida por turnos. En el siglo IX los monjes fueron sustituidos por canónigos, bajo las antiguas reglas de san Crodegango de Metz o de Aquisgrán presumiblemente. Pero en 1128 Honorio II aprobó su reforma dentro de la nueva tendencia. Alguna vez estuvo unida su congregación a otra en la misma región, la del Gran San Bernardo, al cuida-

do de los viajeros que atravesaban ese difícil paso de montaña. La titularidad es de su fundador, arcediano de Aosta, en 1049, bajo la norma aquisgranense. Llegada la era de las reformas, sus canónigos se resistieron, hasta que a la fuerza hubieron de renunciar a la propiedad privada y entrar en el nuevo movimiento por la voluntad de Inocencio III. En la archibasílica de San Juan de Letrán, que es la genuina catedral del papa como obispo de Roma, después de un sínodo celebrado el año 1059, Alejandro II renovó en su cabildo la vida común. En el siglo XV se convirtió en congregación.

Cerca de esos albores de la Modernidad surgió la de Windesheim, que antes citamos, primero en la comunidad de San Miguel, cerca de Zwolle, en la diócesis de Utrecht, dentro del impulso penitencial del antiguo canónigo de esa catedral Gerardo Groote (1340-1384), junto a la cofradía de los Hermanos de la Vida Común. Unos y otros sufrieron mucha influencia del místico Ruysbroeck, teniendo una trascendencia decisiva en el desarrollo de la llamada *devoción moderna*, expresión acuñada precisamente por un cronista de la casa. A finales del siglo XV tenían ciento dos conventos, formando una federación de colegiadas y de otras llamadas fraternidades de vida común, con capítulos generales y observancia agustiniana. A ella perteneció Tomás de Kempis. Un botón de muestra más de que ya esos años se nos escapan del Medievo, pues el panorama que nos abren es el de toda la piedad por venir en la reforma católica y aun después.

2.3. *La ascensión premonstratense*

Más permanencia tuvieron los premonstratenses. Se llaman así por el lugar deshabitado de su fundación, Prémontré, a donde Norberto de Xanten, arzobispo de Magdeburgo cinco años después, se retiró con treinta y nueve curas más en la navidad del año 1121, fracasado su intento de reformar a los canónigos de Laón, aprobados por Honorio II en 1126. Su ideal era la predicación itinerante, precursor, pues, de los dominicos que tardarían un siglo en llegar. Por eso vestían piel de oveja en su estado natural, el hábito preferido de esos oradores. Su doble norte era la propia santificación, mediante la vida abnegada y pobre en común, y la influencia en el pueblo cristiano mediante el apostolado. En éste se mostraron muy activos, pero sin detrimento de la dimensión claustral, tanto que se los tiene por unos canónigos muy próximos a los monjes. En definitiva, llegaron a los extremos de una y otra manera de vida, pues incluso admitieron el eremitismo. Ello naturalmente dio lugar a discusiones,

viviendo todavía el fundador, entre las casas francesas, más propicias a la contemplación, y las de Sajonia, empezando por la misma de Magdeburgo, inclinadas a la acción ministerial. Hasta finales del siglo XIII se extendieron mucho, unas seiscientas casas por toda Europa, incluso Escandinavia, y algunas en Oriente, hasta Palestina. Precisamente por su ambición apostólica, san Norberto no quiso que sus casas estuvieran exentas del obispo diocesano, pero la obtuvieron de Alejandro V en 1409.

Sus monasterios se llamaban abadías, aunque el superior en los países germánicos y en Hungría tenía el título de «preboste». A pesar de la influencia cisterciense, no adoptaron el sistema de filiaciones de las nuevas abadías respecto de sus fundadoras. Las provincias se llamaban «circarías», regidas por un *circator* que era un vicario del abad general. El capítulo general se reunía todos los años. Cuando en tres capítulos se ratificaba un acuerdo tenía valor constitucional. El capítulo elegía un definitorio o pequeño comité, que hacía sus veces cuando no estaba reunido. Estas dos notas van a ser frecuentes en las órdenes religiosas posteriores. También había visitadores, que suplían al abad general. La autoridad del abad en cada casa era absoluta. Era elegido por la comunidad, pero debía designar tres abades que lo confirmaran. De esa misma manera se elegía en Prémontré al abad, que era además el general, pero los tres abades en cuestión se llamaban padres de la orden y constituían su consejo. Los abades designaban a los priores.

La *Regla* de san Agustín fue desarrollada en varias redacciones de sus estatutos, de 1135 a 1290. Se imponía el rigor en el oficio divino, el silencio absoluto en el claustro, el recogimiento en las actuaciones todas y el trabajo intelectual. Se fue insistiendo cada vez más en el culto eucarístico. Había en las comunidades de canónigos, clérigos, novicios y legos o conversos, aparte de los oblatos o donados —si bien en la Edad Media no llegaron a tener una tercera orden regular, siendo en cambio la laical una de las innovaciones norbertinas—. Tuvieron desde el principio una rama femenina, originada en el asentamiento de las mujeres que seguían a los predicadores itinerantes de los principios. Aunque algunos canónigos vivían en las casas de las canonesas como capellanes, no puede hablarse de monasterios dobles. Cuidaban la lectura de la Biblia —todo un progreso—, desde los principiantes hasta los más avanzados, y desde el sentido literal al alegórico pasando por el moral. La devoción a los misterios de la vida de Cristo y a la Virgen se extendía a los santos que habían estado ligados físicamente a la vida de aquél.

2.4. *La vocación hospitalaria*

Los canónigos regulares de San Agustín y San Antonio de Vienne nos llevan a tratar de las órdenes hospitalarias difundidas desde el siglo XII. Un noble llamado Gastón, agradecido a la curación de su hijo Guerino de una enfermedad irritante llamada «fuego sagrado», fundó un hospital para atender a los aquejados de él. Fue en un pueblo cercano a Vienne, llamado Bourg-Saint-Antoine, por creerse que las reliquias de san Antonio de Egipto se veneraban en un priorato benedictino allí existente que dependía de la abadía de Montmajour. Al principio eran todos nobles, pero al servicio de los humildes. Tenían legos y algunas mujeres que los ayudaban, llevaban una vida casi monástica bajo la dirección de un sacerdote y vivían de limosnas. Su expansión fue prodigiosa, por toda Europa y hasta Palestina. Los conflictos con los benedictinos fueron endémicos, tanto que Bonifacio VIII cortó por lo sano en 1297, erigiendo a los hospitalarios en orden de canónigos regulares, con la sede en el priorato mismo, que recibió el título de abadía, pero perdida su condición monacal. Un indicio de la continuación de su florecimiento es la fundación en el siglo XV de un hospital en Alejandría. Las casas menores se llamaban preceptorías, las grandes, abadías. En 1477 fueron objeto de una reforma, que entre otros motivos se proponía su adaptación a la política civil y episcopal de concentración hospitalaria en grandes centros. Tenían el privilegio de pedir limosna precedidos de cerdos que llevaban campanillas para atraer la atención. De esa manera, en París fueron una estampa popular incluso en tiempos ya modernos. Por ellos el citado «fuego sagrado» se llamó «fuego de san Antonio». En el siglo XVIII se unieron a la orden de Malta. Este detalle nos denota la unión de lo militar y lo hospitalario en la vida religiosa, contingente o no tanto.

Otros antonianos son de finales del siglo XI, acaso su fecha no del todo determinada es algo posterior al año 1075, cuando en Montpellier fue fundado por Guido, conocido por el nombre de su ciudad, el hospital del Espíritu Santo. Inocencio III los aprobó en 1198, poniéndolos al frente del hospital de Santa María in Saxia que él había fundado en Roma y bajo su jurisdicción personal. El superior de esa casa era el general, pero en 1372 Gregorio XI dio la misma dignidad al de Montpellier con el título de «gran maestro» y el gobierno de todos los hospitales sitios fuera de Italia, lo cual no tuvo efecto hasta que Eugenio IV se reservó el nombramiento, haciéndolo se ello a veces en gentes no pertenecientes a la orden y ejerciéndolo

él en persona desde 1466. Les fue devuelta la potestad electoral por Sixto IV en 1483. Como los anteriores, seguían la *Regla* de san Agustín. Había hermanos y hermanas, con un cuarto voto no sólo de servir a los pobres y enfermos sino de administrar sus bienes. En sus conventos vivían oblatos que no tenían la condición de religiosos. Algunos consideran la orden como canonical. Menos serio es considerarla militar por el detalle de llevar una cruz sobre el hábito. Se extendieron ampliamente por Europa a lo largo de toda la Edad Media, sobre todo a causa de la protección pontificia. Era corriente que muchos hospitales fuesen agregados espiritualmente al romano, con las ventajas consiguientes para éste. Ya nos sentimos en un mundo diverso al de las grandes abadías de densidad libraria y culto solemne, donde se estaban gestando los grandes capítulos del futuro inmediato.

3. LA LLEGADA DE LOS FRAILES

3.1. *Los trinitarios redentores*

De 1194 a 1197, un joven provenzal, profesor de la universidad de París, el futuro san Juan de Mata, en la soledad de Cerfroid, gestó con otros cuatro ermitaños la fundación de una orden dedicada a redimir cautivos. Inocencio III la aprobó en 1198 y ese mismo año parece que inauguraron su menester en Marruecos rescatando cuatrocientos cristianos. Hay que tener en cuenta que el riesgo de la esclavitud, y el drama consiguiente a su realización, fueron una constante medieval, e incluso moderna en las poblaciones no de tierra adentro. Baste echar una ojeada a los restos arqueológicos de las costas mediterráneas para tener una idea del imperativo de aquel miedo. Ello determinaba además un transporte de noticias de una a otra orilla enemiga que ha sorprendido a los investigadores por su precisión, a juzgar por los medios de la época. De ahí la sintonía de esos fundadores de la orden, la de los trinitarios, con una de las necesidades candentes de su tiempo. Precisamente Juan de Mata había empezado por llevar vida solitaria en su tierra, siendo su evolución interior hacia el cenobitismo acorde con un impulso de dejarse captar por los anhelos de los prójimos circundantes.

La consideración de esta nueva familia religiosa como militar se ha apoyado en argumentos ridículos. La tesis canonical, por su parte, descansa en vagas consideraciones de la espiritualidad inspirado-

ra —el fundador había estudiado con los victorinos—. Así las cosas, lo que hemos de preguntarnos es el motivo para no reconocer que ya estamos ante una de las nuevas órdenes mendicantes que van a protagonizar el resto de la Edad Media, hasta ser sustituidas en esa primera línea por los clérigos regulares en la Moderna y los institutos seculares en la Contemporánea. Ciertamente que la aprobación pontificia habla sencillamente de *ordo religiosus*. Pero teniendo en cuenta tratarse de la primera, mal podía, en previsión de un futuro presentido pero nada más, crearse para encabezarla con ella una nueva categoría jurídica. Justamente esa indeterminación basta para diferenciarla tajantemente de las familias anteriores. Y al cotejarla con las posteriores, que ya inequívocamente son mendicantes, el parentesco es bastante como para catalogarla entre ellas y darle la precedencia.

Las comunidades trinitarias ideales debían ser pequeñas, de cuatro sacerdotes y tres legos, teniendo igual condición unos y otros, lo cual era una innovación que en otras órdenes ha tenido que aguardar a la segunda mitad del siglo XX. El ministro o superior era elegido por los demás. Valoraban el silencio y la abstinencia. Así como el canto del oficio en el coro, que se podía abreviar en jornadas de mucho trabajo, estando tomada la liturgia de los victorinos. El dormitorio era común, y la cama, dura. Vestían de lana. Todo ello muy monástico como salta a la vista. Los capítulos eran anuales, en la octava de Pentecostés, luego en la Trinidad. En ellos se elegía al ministro general, pero siendo el cargo vitalicio. Las provincias tenían también sus capítulos. Se consideraban muy dependientes inmediatamente del papa, y totalmente alejados de la estabilidad benedictina podían ser trasladados a cualquier destino con la más absoluta normalidad. Para denotar su condición pobre y humilde no podían montar a caballo, sino en burro. Por eso en Francia se les llamaba los «hermanos de los asnos» —también «maturinos», por el lugar de su fundación en París—. La distinción entonces tenía una índole social bastante nítida. La tercera parte de su presupuesto tenía que dedicarse al menester de la redención, otro tercio para los hospitales —en la *Regla* se insistía en las obras de misericordia genéricamente—, y el resto para el culto y el mantenimiento. En el siglo XIII tenían ya unos seiscientos conventos. Pero la densidad más alta la alcanzaron en el siglo XVI, en el que rescataron a Cervantes precisamente. Ello denota la actualidad de su misión incluso ya entrada la Modernidad. Un dato, poco conocido en virtud de una de esas inexplicables pretericiones de lo más ordinario, es que son los trinitarios los primeros religiosos que explícitamente impusieron los tres votos de pobreza,

castidad y obediencia, en lo sucesivo exigidos a todos los demás y hasta la actualidad, pero que antes tenían una índole tácita. La devoción trinitaria se enuncia ya en la *Regla* primera, un tanto visible, ajena a la especulación teológica, tanto que determinó la índole tricolor del hábito, la cruz roja y azul sobre el blanco. En 1267 se modificó algo la *Regla*, por ejemplo, para regular la actividad itinerante. Las constituciones, siempre más detalladas que las reglas, son posteriores a 1230. Tras una de sus modificaciones en 1429 las hubo provinciales. Las mujeres integraron las llamadas segunda y tercera orden trinitaria. La segunda se componía de las religiosas sin más, donadas en los hospitales al principio, luego monjas de clausura. La tercera no era de seglares, sino de terciarias regulares con vida conventual pero para la atención hospitalaria. Subsistieron estas últimas durante toda la Edad Media, y cuando fueron hechas de clausura por Pío V, algunos obispos las dejaron seguir en sus diócesis llevando una vida activa propia.

3.2. *La caballería mercedaria*

Notemos lo determinante del propósito específico de la redención en el acuñamiento trinitario. El mismo fue el de san Pedro Nolasco, con la asociación de caballeros que creó en 1203, impulsado por su director espiritual, Raimundo de Penyafort, y culminando con la fundación en la catedral de Barcelona —el 10 de agosto de 1218— de la orden de la Merced, aprobada por Gregorio IX en 1235. Su índole teórica era militar, y la espada hacía parte del hábito, pero no se mencionaba la lucha armada entre sus fines específicos. Sobre su hábito blanco llevaban un escudo en el que figuraban las barras de Aragón. Un cuarto voto era el de sustituir en la esclavitud a los cautivos cristianos cuya fe estuviese en peligro. Su general fue seglar hasta 1317, cuando en el Puig de Valencia fue elegido Raimundo Albert, y el cargo era vitalicio. Él nombraba los superiores de las casas, que no estaban divididas en provincias. Y también designaba un prior general para los asuntos estrictamente espirituales. Cada convento era económicamente independiente, lo que fue una rémora para las empresas de envergadura, aunque la orden se extendió pronto por Francia e Italia.

La *Regla* era la de san Agustín, y las primeras constituciones se aprobaron en 1272. En ellas se leía:

Como Dios, Padre de misericordia y Dios de toda consolación y dador de consuelo en toda tribulación, por su gran misericordia envió

a Jesucristo su Hijo a este mundo para visitar a todo el género humano que se encontraba en esta tierra esclavo y encadenado en poder del demonio y del infierno [...], así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cuyas operaciones no tienen divisiones, dispusieron por su misericordia y gran piedad fundar y establecer esta orden, llamada orden de la Virgen María de la Merced de la Redención de Esclavos de Santa Eulalia en Barcelona, de cuya orden hicieron su fiel mensajero, creador y promotor al hermano Pedro Nolasco. Los religiosos profesos de esta orden, con fe en Jesucristo, con esperanza en la salvación y con la verdadera caridad de aquel que en este mundo tomó carne de la gloriosa santa Virgen María, trabajan de buen corazón y con buena voluntad en cualquier obra buena de visitar y liberar a los cristianos que están en la esclavitud y en poder de los sarracenos y de los demás enemigos de la doctrina de Cristo, y se muestran dispuestos alegremente si fuese necesario a dar la vida por ellos como Jesucristo la dio por nosotros.

Como hemos dicho, la elección de un clérigo para gobernar la orden motivó la rebelión de los caballeros seculares, que eligieron su propio superior general. Ello era un indicio de la progresiva clericalización sufrida. Pero Juan XXII, si bien anuló ambas elecciones, nombró inmediatamente él mismo a Raimundo superior de toda la familia religiosa. Con lo cual la clericalización fue progresando más. La solución consistió en el pase de los caballeros a la orden militar de Montesa y la pérdida definitiva e integral por los mercedarios de su carácter militar en cuanto lo habían tenido. Hay que tener en cuenta que los caballeros sí habían tomado parte en guerras contra los musulmanes en España y el norte de África. Desde su cambio de naturaleza canónica, la orden se expansionó mucho más, aunque la peste negra de 1348 le supuso un freno, y se siguió una decadencia tan pronunciada que se llegó a pensar en una fusión con la trinitaria —siendo general Lorenzo Company, de 1474 a 1479, hubo conflictos enconados con éstos por la recogida de limosnas para la redención—. Bajo el generalato de Nicolás Gaver (1452-1474) se consiguió la exención de la jurisdicción episcopal, teniendo desde entonces un procurador general con residencia en Roma. Pero los mercedarios nunca pensaron en ser muchos, hasta el extremo de ser ésa una de sus características. Entonces eran quinientos cincuenta en sesenta y dos conventos. El general Antonio Morell, de 1480 a 1492, logró su consolidación en Francia. En verdad tenían razón esos frailes cuando presumían de hacer algo más que los miembros de otras órdenes: esa actuación re-

dentora, unida a «la predicación, la celebración de los divinos oficios, las confesiones, alabar a Dios con cantos y salmos, y escribir». En efecto, en los siglos XIII y XIV tuvieron muchos escrituristas, y en el XV teólogos. Su inmaculismo temprano y tajante les apartó del tomismo, muy tibio en cuanto a la creencia en la concepción privilegiada de la Virgen María. Las mercedarias no pasaron a ser monjas de clausura hasta el concilio de Trento, el cual consagró así una evolución suya ya bastante consumada en el siglo XV. Antes eran, parece que desde 1261 en Barcelona, asociaciones de hermanas de la Merced. Las constituciones habían exigido a éstas contar con bienes bastantes de fortuna para mantenerse en sus casas, debiendo ser el resto de sus rentas y sus bienes después de la muerte para la orden masculina. Pero enseguida pasaron a vivir en beaterios, con votos solemnes aunque vida activa, en torno a los conventos de los hombres.

3.3. *Las órdenes militares*

Llegados aquí es preciso aludir a las órdenes militares. Éstas eran familias teóricamente monásticas de caballeros dedicados expresamente a la guerra en defensa de la fe. Su estatuto doctrinal se lo dio san Bernardo, en su exhortación a los templarios *De laude novae militiae*. Naturalmente, no vamos a abordar el problema teológico y espiritual de la licitud de la guerra religiosa, la doctrina de la guerra justa y la materialización de la misma en la vida y los votos consagrados. Con la admisión de caballeros casados y la falta de actuaciones castrenses de los mismos, en la etapa postmedieval se convirtieron en corporaciones nobiliarias aunque manteniendo la inspiración religiosa. Los célibes que llevaban vida conventual, clérigos capellanes al principio y legos, llamados en España *freires*, y las monjas pasaron entonces a ser religiosos de observancia equivalente a los demás coetáneos.

En 1113 nacieron los hospitalarios de San Juan de Jerusalén, conocidos ahora, tras la pérdida de la isla de Rodas, por la cual modificaron el color de su hábito, negro en señal de luto, como caballeros de Malta. En 1119 se fundó el Temple, suprimido por Clemente V en 1312 —para recoger su herencia se fundaron en Portugal y Aragón, en 1318 y 1319, las órdenes de Cristo y Montesa—. Ésas fueron las órdenes militares internacionales, en Tierra Santa, al servicio de la defensa de la misma.

De 1158 a 1176 surgieron en la península Ibérica, entonces en

plena Reconquista, las órdenes de Calatrava, Santiago, Alcántara y Avis; la de Santa María de España en 1272, ocho años después incorporada a la de Santiago. En el este germánico, entonces en expansión cristiana a costa de los eslavos paganos, se fundó en 1190, al principio también como hospitalaria, la orden de los Caballeros Teutónicos, que absorbieron en 1237 la Milicia de Cristo de Livonia o Portaespada que había sido fundada en 1202; de 1228 a 1242 duró la orden de Dobrin o *Fratres militiae Christi de Livonia contra Prutenos*. Hubo una orden militar inglesa, San Tomás de Acre, fundada en 1191. Pero no pretendemos ser exhaustivos.

Los hospitalarios de San Juan se inspiraron en las *Reglas* benedictina y agustiniana; más bien en ésta los templarios, que influyeron mucho a su vez en las *Reglas* de las órdenes bálticas. De más influjo benedictino fue la *Regla* de Santiago. Las demás peninsulares se consideraban cistercienses, vinculadas a la abadía de Morimond, menos la de Santa María de España, que lo fue a la Sauve Majeure. Los subsistentes caballeros de Malta han recuperado su condición hospitalaria de los orígenes. Ésta también fue al principio la templaria. Hay que tener en cuenta que la protección de los peregrinos no había de ser sólo castrense, sino también exigente de la lucha contra la enfermedad cuando el viaje de por sí ya la implicaba con mucha probabilidad. Las monjas de todas estas órdenes eran de clausura comunes, con un parentesco meramente espiritual con sus caballeros. Mas este capítulo requeriría un tratamiento específico que nos desborda.

3.4. *La rigurosidad evangélica franciscana*

Volvamos al panorama mendicante *in crescendo*. En 1209 Inocencio III aprobó de palabra la llamada «forma evangélica de vida» o *Regla* primera de Francisco de Asís y sus primeros compañeros, gestada por él desde su retiro a la soledad tres años antes, la de los frailes o hermanos designados *menores* en señal de humildad. No se conserva ese texto, aunque se sabe que se componía casi exclusivamente de sentencias evangélicas copiadas. En principio salta a la vista, por este detalle, que nos encontramos ante una manera de concebir la vida religiosa novedosa y difícilmente realizable a la larga, más bien en un ideal noble y admirablemente intransigente. Precisamente la aprobación papal evitó su confusión con otros grupos de seglares errantes comunes en la época, resultando tan necesaria por ello que se les impuso la tonsura para reforzar la diferenciación, a la vez que se les daba licencia para predicar. Sin embargo hay que hacer constar que

en su manera de vivir no llegaron, ni lo pretendieron, a la extravagancia penitencial de algunos monjes primitivos de Oriente. El mismo san Francisco dispuso que «tanto en el comer y dormir como en el remedio de otras necesidades, los hermanos deben dar con discreción lo suficiente al cuerpo, para que el hermano cuerpo no tenga motivos de queja. Pero si a este hermano cuerpo le da por ser tibio, perezoso o soñoliento en la oración, en las vigiliass y en las demás obras buenas, entonces hay que castigarle como a un jumento malo».

En 1219 ya tenían once provincias, en Italia, Francia, España, Alemania, Inglaterra y Hungría, con cinco mil miembros. Esto denota cómo estaba en el ambiente una cierta ilusión por liberarse del lastre del pasado para entregarse a la vocación, en la libertad del espíritu y sin el agobio de cuidados materiales ni otra cortapisa jurídica que la sumisión a la Santa Sede. Sin embargo, por Jacques de Vitry sabemos que al logro de la prodigiosa expansión contribuyó el fácil envío de los nuevos hermanos de dos en dos a través de los caminos del mundo, y no sólo los sólidamente formados sino los jóvenes recién llegados también. Vivían de su trabajo, y cuando no bastaba, de las limosnas. Se mantenían rígidos en el rechazo de cualquier propiedad.

En 1223 se aprobó por el capítulo general la *Regla Segunda* que insiste en la observancia literal del Evangelio, pero implicando ya una clara sumisión de lo carismático a lo institucional. Ello no se debió exclusivamente a la presión jerárquica para encuadrar esta nueva orden en el ineludible esquema exigido para cualquiera, de acuerdo con los patrones de la tradición y las necesidades del encasillamiento canónico y la garantía de su sucesión. Había ya franciscanos —por ejemplo los que habían recibido estudios universitarios— descontentos con el exceso de simplicidad, a su juicio imposible de mantener en el futuro si se quería sobrevivir en el maremágnum de las demás familias religiosas asentadas en una base de realidad posible. Habían sido los vicarios generales del propio Francisco, mientras éste estuvo viajando a la busca de su ilusión de extenderse al mundo musulmán por la vía del amor y no de la guerra, quienes ya impusieron la construcción de conventos e iglesias, en principio incluso rechazados, las casas de estudio y la disciplina más estricta, hasta en el ayuno y la abstinencia. La nueva *Regla* se llama *bulada*, por haber sido aprobada expresamente el mismo año por Honorio III.

Sin embargo, ese literalismo evangélico, con la exigencia de la pobreza colectiva, no sólo de la individual, singularizó la historia franciscana en los primeros siglos, dando lugar a una cierta situación de tensión constante con la jerarquía, a su vez causa de la separa-

ción de algunos de sus miembros para entregarse sin más a la heterodoxia. Por eso el llamado franciscanismo es un capítulo aparte en el movimiento franciscano, lo cual no tiene apenas lugar en ninguna de las demás órdenes. Un aldabonazo en ese sentido fue el testamento del mismo Francisco, muerto en 1226. En él insistía en la exclusión de toda propiedad y de privilegios y dispensas y la observancia literal. Algunos lo interpretaron como una reacción contra la *Regla Segunda*. Así la cosas, de 1239 a 1245, Gregorio IX e Inocencio IV, mandan que sólo se reciban como novicios los clérigos, sabedores de la lógica y la gramática, y los legos únicamente en el caso de resultar muy edificantes. Veamos que esta clericalización es más integral que la común. Y en cuanto al rechazo de la propiedad, se implanta una ficción jurídica, en el fondo desnaturalizadora de la misma, únicamente diferenciada de lo corriente en la posibilidad de dar lugar a complicaciones prácticas. Consistía en hacer propietaria de los bienes de la orden a la Santa Sede, quedando ella como usufructuaria. La administración la tendrían amigos seglares. De hecho, pasó muy pronto a los frailes.

San Buenaventura, el escritor místico a quien Unamuno llamó el «trovador de la Virgen», fue su general de 1257 a 1274, teniendo que luchar contra el clero secular para mantener los privilegios pontificios concedidos para el ejercicio libre de su apostolado. Escribió una biografía del fundador, titulada *Leyenda mayor*, aprobada por el capítulo de 1266, que mandó destruir todas las anteriores. La medida se insertaba en la aspiración a la conciliación entre los dos bandos. Bastante más tarde, el concilio de Vienne, celebrado en los años 1311 y 1312, tuvo que seguir poniendo orden.

Fue después cuando se produjo la abierta rebelión de los llamados «espirituales», disconformes con las «explicaciones» a las *Reglas* de Nicolás III y Clemente V en 1279 y 1312. Este mismo año tuvieron lugar tanto actos de sumisión como excomuniones de los no sometidos. Los espirituales estaban sobre todo en eremitorios propios de Provenza y el Mediodía italiano, y luego algunos fueron enviados a las misiones de Armenia. Uno de ellos, Juan de Olivi, sostuvo que san Francisco había sido el mesías suscitado para inaugurar la edad del Espíritu Santo que había teorizado y anunciado Joaquín de Fiore: etapa monástica y evangélica, la de los verdaderos franciscanos. Celestino V no les separó de la orden, pero les dio amplia autonomía de las autoridades de la misma, una situación que derogó Bonifacio VIII, sin que ellos la reconocieran, a pesar de la suavidad de su postura en la práctica, por estimar nula la renuncia al papado de su

predecesor. Pero las cifras seguían siendo impresionantes, pudiéndose contabilizar en 1316 45.000 miembros, 34 provincias, 197 custodias —que eran divisiones territoriales menores— y 1.407 conventos.

Inmediatamente, de 1321 a 1324, fue toda la orden la empeñada en mantener la pobreza comunitaria contra Juan XXII, poniéndose al borde del cisma. Por su bula *Quia nonnunquam*, de 1322, aquél declaró discutible la afirmación de Nicolás III en la suya *Exiit qui seminat*, de que Cristo no había poseído nada ni individual ni colectivamente, a fin de cuentas la base de la posición franciscana. El año anterior, el dominico Juan de Beaune se había apoyado en tal tesis, puesta en boca de una beguina, para condenar a ésta. A pesar de ello, el capítulo general, y el general Miguel de Cesena, insistieron en su opinión. La respuesta papal fue un endurecimiento de su propio punto de vista, revocando sin más, ya que no la bula de Nicolás III, la manera de interpretarla deduciendo esas consecuencias, en la suya titulada *Ad conditorem canonum* de ese mismo año, y en otra del siguiente *Cum inter nonnullos*, que además declaraban los bienes usufructuados por la orden de plena propiedad de ella. Enseguida, en el año 1324, el manifiesto franciscano de Sachsenhausen acusaba al papa de haberse puesto en contra de Cristo y su madre, la cual habría vivido con él en esa misma situación de pobreza expresamente querida. El mismo año vio aparecer una bula insistente, la *Quia quorundam*. Cesena fue destituido y excomulgado, siendo dirigida contra él la bula *Quia vir reprobus*, ya sobre puntos dogmáticos, en 1329, y murió sin someterse en 1342.

El cisma no había llegado ni llegó, pero sí la condena de los espirituales, anterior a esos últimos eventos, por la bula de 1317 *Quorundam exigit*, que les sometía a la vida de los demás frailes, hasta que por otra del mismo año, la *Sancta Romana*, suprimía sus conventos, y al siguiente, por la *Gloriosam Ecclesiam*, condenaba sus errores de dogma. Ese mismo año fueron emparedados cuatro espirituales y quemado uno en Provenza, casos no únicos. Los rebeldes se llamaron en lo sucesivo *fraticelli*. Una solución parcial dentro de la sumisión y la ortodoxia fue la separación de los que se llamaron «observantes» en 1334, poniéndose durante la centuria siguiente al mismo nivel numérico del resto los que se dijeron pertenecientes a la comunidad o el conventualismo, y por encima en la posterior.

Los capítulos generales fueron al principio semestrales, luego trienales. El ministro general fue vitalicio durante la Edad Media, aunque desde 1239 se exigió su confirmación por los capítulos sucesivos. Las provincias y las custodias tenían también sus capítulos

propios trienalmente. A ellos concurrían tanto los superiores de las casas, llamados «guardianes», como otros representantes *ad hoc* nombrados por las comunidades; una manera muy extendida luego en la vida religiosa, por cierto muy equilibrada entre la autoridad y la democracia. Recordemos que Menéndez Pelayo habló de la democracia frailuna española. Tanto los provinciales como los guardianes tenían un consejo de cuatro frailes, los llamados «definidores» en las provincias y «discretos» en las casas.

Los seguidores de Francisco a lo largo de sus predicaciones itinerantes fueron muchos y fervientes. No hay que perder de vista su sintonía con las aspiraciones de muchos contemporáneos. Pensando en ellos, para consolarlos de su imposibilidad evidente de hacerse todos franciscanos, escribió en 1215 una *Carta a todos los fieles*. Hasta que en 1221 elaboró la *Regla de la orden tercera*, una extensión espiritual a los seglares de los ideales franciscanos, que después fue imitada por las demás órdenes mendicantes. Algunos terciarios vivían en comunidad, siendo aprobados por el mismo Juan XXII en 1324 por la bula *Altissimo in divinis*. Para poner orden en su dispersión se los agrupó por Nicolás IV el 1447 en la *Pastoralis officii*, bajo un ministro general propio en la que sigue siendo una orden franciscana de régimen y gobierno independiente: la tercera orden regular. A propósito de la significación e influencia de los terciarios seculares, recordamos haber oído en el Paraguay, en una cáustica expresión desde luego simplificatoria y meramente orientativa, que mientras los jesuitas habían dejado en el país las grandiosas ruinas de sus Reducciones y la imaginería sacra de sus museos, los franciscanos le legaron viviente la tal orden tercera. Por su parte, el dicho medieval llegaba a asegurar que «o por fraile o por hermano, todo el mundo es franciscano».

3.5. *Las clarisas*

Las clarisas constituyen la rama franciscana femenina, así designadas por su fundadora, santa Clara de Asís. Decidida a seguir el ideal de san Francisco de una manera contemplativa —después de brevísimas estancias insatisfactorias en comunidades benedictinas—, a partir de 1211 o 1212 se estableció para seguir su propio camino junto a la iglesia de San Damián, cerca de su ciudad natal —de ahí el nombre que a veces recibieron de «damianitas»—, extendiéndose pronto por la Toscana y la Umbría. Su observancia se fundamentaba en la índole absoluta tanto de la pobreza como de la clausura, por lo que se las

llamó a veces «las pobres señoras reclusas». Al decretar el concilio IV de Letrán en 1215 que las nuevas fundaciones adoptaran alguna de las reglas antiguas, las clarisas aceptaron la benedictina sencillamente como una fórmula, lo mismo que con la agustiniana hicieron las dominicas. Ello tuvo lugar en la llamada *formula vitae*, redactada por el cardenal Hugolino, de mucha influencia en los primeros avatares de los frailes menores. Hasta que en 1247 Inocencio IV les dio una regla propia, poniéndolas bajo la jurisdicción del ministro general franciscano, y concediéndolas la posibilidad de tener bienes en común, siendo así que al principio habían rechazado cualquier otra posesión distinta de su iglesia y monasterio. A la fórmula de profesión de ese año se añadió en 1259 el voto de clausura, que incluso las externas y dedicadas al servicio hacían, entendiéndose para ellas la correspondiente salvedad tácita. En 1263 se añadieron las palabras «en manos de la abadesa», de clara reminiscencia feudal. Hay que tener en cuenta que los franciscanos estaban desarrollando la devoción a la humanidad de Cristo ya en germen entre los cistercienses. Una espiritualidad que entre las clarisas tuvo su floración mística.

3.6. *El ímpetu dominico*

Con los dominicos —la llamada orden de Predicadores—, obra de un castellano, Domingo de Caleruega, canónigo de vida común en su catedral de Osmá, entramos en un mundo distinto. La aprobación de Honorio III, confirmando una anterior verbal de Inocencio III, es de 1216. La diocesana se la había dado su mentor Fulco, obispo de Toulouse, en ese Mediodía francés entonces un vivero de posturas heréticas en torno al catarismo, que al santo había impresionado al pasar por allí cuando acompañaba a su obispo a una misión diplomática a Dinamarca. Notemos este impulso de pasar definitivamente los Pirineos para luchar contra aquéllas a fin de volver por los fueros de la ortodoxia. Un sello distintivo de la nueva familia religiosa. De ahí que Gregorio IX en 1232, al instituir la Inquisición, llamara junto a sí para el menester a estos religiosos, si bien luego recurrió también a los franciscanos.

En aquel año únicamente se reguló el régimen conventual. El coro no debía ser tan largo que perturbara el estudio ni obstaculizara la devoción, lo cual no puede tener otro significado que el de no cansar. Tras una etapa intermedia, en la que se promulgó la llamada *Distinción primera*, en 1220 se aprobó el *Liber consuetudinum* o *Distinción*

segunda. Se instauró el capítulo general anual —trienal desde 1370— y se fijó en doce el número mínimo de frailes de cada convento. Notemos la diferencia con los trinitarios. La definitiva ordenación sería la de su general Raimundo de Penyaafort, de 1238 a 1241. El maestro general era vitalicio. Una originalidad de mucho equilibrio democrático consistía en que los capítulos eran alternativamente de los superiores provinciales o de los representantes elegidos por las provincias para los mismos. Al principio se impuso la pobreza absoluta, adoptando la mendicidad como medio de vida, ya que el trabajo manual se supe- ditaba al intelectual, pero pronto se abandonó esa rigidez.

Cuando murió santo Domingo, en 1221, tenía sesenta conventos en ocho provincias, que eran las de España, Provenza, Francia, Lombardía, Roma, Inglaterra, Hungría y la Teutónica. En 1228 ya se habían añadido otras, geográfica y hasta étnicamente muy ambiciosas, a saber, Tierra Santa, Grecia, Polonia y Dacia o Rumanía. Su expansión misionera por el este eslavo y balcánico no tuvo timideces. El siglo XIV y la primera parte del XV fueron de decadencia, por las causas comunes a toda la vida religiosa: peste negra, cisma, guerra de los Cien Años, papado en Aviñón... Disminuyó mucho su número, habiéndose dicho que hasta la exigua cifra de 6.000. Además, se introdujo una generalizada relajación, a base de las dispensas, que desde luego había ya admitido, aunque excepcionalmente, el fundador, y la posesión del peculio privado, en la llamada conventualidad, que venía a ser una vida independiente. También se incurrió en el activismo y la búsqueda de grados y honores. Elegido general Raimundo de Capua, que era el director espiritual de Catalina de Siena, en 1399, recurrió a la creación de conventos especializados en la observancia, como ya los había en el estudio. En definitiva, con ello se adaptó al movimiento de reforma bajomedieval que se había hecho ineludible.

Su denominación, acorde a la circunstancia de su nacimiento, dio desde un principio a la orden una índole intelectual, apologética, a cual más lejos de la llamada teología contemplativa de los siglos monásticos. Por algo sería dominico santo Tomás de Aquino. De ahí la institución en la orden de estudios conventuales de humanidades y de teología, estudios solemnes —que así se llamaban los provinciales de artes y filosofía y de teología— y estudios generales. Tanto que se ha dicho que sólo gracias a los dominicos se pudo dar cumplimiento al precepto del concilio IV de Letrán de tener en cada provincia eclesiástica un maestro titulado para enseñar la teología a sus clérigos. El general Humberto de Romanos dijo en 1260:

Nosotros enseñamos a los pueblos, enseñamos a los prelados, enseñamos a los sabios y a los ignorantes, a los religiosos y a los legos, a los clérigos y a los seglares, a los nobles y a las gentes del pueblo, a los grandes y a los chicos; enseñamos los mandamientos, los consejos, las cosas difíciles, las verdades ciertas, los caminos de la perfección, enseñamos todas las clases de virtud [...] Los grandes nos llaman como consejeros y nos dan un asiento junto a ellos, los prelados nos invitan a hacer sus veces, nos favorece y nos defiende la santa Madre Iglesia, por doquier el pueblo manifiesta hacia nosotros una extraordinaria devoción.

Pero el estudio en cuestión debía insertarse en una observancia disciplinada en la que la oración y la liturgia tenían parte esencial. En definitiva lo suyo era la contemplación monástica y la espiritualidad canonical, por lo que se ha hablado de una vida mixta en la concepción del fundador. Naturalmente que el silencio era esencial.

A propósito de la liturgia, se ha hablado corrientemente de un rito dominico como propio, distinto al latino de la Iglesia universal de Occidente. Se trataba de variantes del mismo, explicadas por ser supervivencias del rito romano de las basílicas, anterior al curial que fue impuesto a la postre por Pío V —precisamente un papa dominico— a toda la cristiandad. Lo mismo ocurriría con el de los carmelitas, pomposamente llamado por ellos rito hierosolimitano. Y antes del denominado rito cartujano. Notemos también que, pese a la supe- dition que veíamos del coro al programa de vida intelectual, los dominicos han tenido una manera hasta cierto punto peculiar de interpretar el canto gregoriano, aunque muy poco conocida hoy.

Monjas dominicas hubo ya en vida de Domingo, en los conventos de Prouillé, Madrid y San Sixto de Roma, por encargo expreso del papa Honorio III. El fundador dio a las últimas la *Regla* agustini- niana, aunque escribió para ellas unas constituciones propias. En esos principios llevaban una vida marcadamente activa, auxiliando a los predicadores, con pujos de predicadoras ellas, y de enseñantes, aunque poco a poco se fueron encerrando en sus clausuras. Su desarrollo fue paralelo al de los varones, acaso demasiado, tanto como para suscitar las quejas de ellos de perder demasiadas energías en su dirección y atención. Con alternativas varias en ese tira y afloja, en 1267 Clemente IV continuó forzándolos a tal dirección, pero sin necesidad de tener en sus conventos una comunidad para ello. Pudiendo invocar precedentes del mismo santo Domingo, el general Munio de Zamora creó en 1285 la tercera orden seglar. Y parece que

para atender a las hermanas de la misma, en algunos casos surgieron conventos de terciarias dominicas regulares desde el siglo XV.

3.7. *Los siervos de la Virgen*

El origen de los siervos de María o servitas es confraternal, y está en la llamada «Sociedad Mayor de Santa María», que parece tuvo vida en Florencia entre 1213 y 1233. El día de la Asunción de este año tuvieron esos penitentes la idea de transformarse en comunidad religiosa bajo un prior, retirándose al monte Senario, bajo la protección del obispo Ardingo. A su muerte, en 1247, se les dio la *Regla* de san Agustín y la facultad de recibir novicios. Por una escritura de 1251 consta que eran mendicantes estrictos, sin poder poner bienes a su nombre. En 1256 Alejandro IV, por la bula *Deo gratia*, les eximió de la jurisdicción diocesana, dándoles licencia para oír confesiones y fundar por doquier. Así las cosas, en 1274, siendo su general Felipe Benicio, el II concilio de Lyon decretó la supresión de todas las órdenes fundadas después del Lateranense IV, menos los franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos. Pero la muerte repentina de Inocencio V conjuró el peligro, llegándose en 1304 por la bula de Benedicto XI *Deum levamus* a su confirmación definitiva.

Sus constituciones, muy centralizadas, se inspiran en las de los premonstratenses y los dominicos, con influencia de la liturgia franciscana, siendo algo originales las prescripciones relativas al capítulo general —compuesto de los provinciales y un «discreto» al menos por provincia— y los poderes de los oficiales o investidos de cargos conventuales. Éstos y los priores provinciales y conventuales eran nombrados por el prior general y sus cuatro definidores, a su vez elegidos por el capítulo, añadiendo un capítulo propio, titulado *De las reverencias a la bienaventurada Virgen María*. La iconografía mariana en sus iglesias y libros corales es obsesiva. Al principio los legos tenían los mismos derechos que los clérigos, pero en los siglos XIV y XV se fue restringiendo mucho su voz activa y pasiva. En 1285 murió san Felipe, médico de profesión, con fama de taumaturgo y a punto de ser elegido papa. Entonces se enfrentaron dos tendencias que él había mantenido apaciguadas, la eremitizante y la meramente cenobítica. Hasta que otro prior general, Mateo de Pieve, volvió a restablecer la paz de 1344 a 1348.

Cuando fue aprobada, la orden tenía cuatro provincias italianas. En el mismo siglo XV se extendió a Francia, Alemania, Suiza y Bohemia, haciendo una fundación en Creta en 1479, cuando los servitas

eran 1.818. Para paliar la decadencia, Eugenio IV aprobó su rama observante, con un vicario general aparte, que había empezado diez años antes por el convento de Brescia. Otra escisión idéntica tuvo lugar en Alemania a fines del siglo XV, y la de los «Hijos de la Observancia» en Cremona ya a principios del XVI. El monte Senario seguía siendo un eremitorio. Luego llegó una cierta reforma del conjunto.

Martín V aprobó en 1424 la regla de sus terciarios seculares, *societas* o *consortium* como se les decía hasta entonces. En 1332 se fundó en Siena su primer convento de monjas, que se extendieron mucho en el siglo siguiente, pasando a ellas incluso otras casas benedictinas e incluso mendicantes, sobre todo en Italia y en España. Hubo también conventos de terciarias regulares, desde santa Juliana de Falconieri (muerta en 1341).

3.8. *Los frailes agustinos*

También orden mendicante y clerical fue la de los agustinos, admitiendo sin embargo como era corriente, según vamos viendo, laicos y donados. Consecuentemente tuvo también su tercera orden, tanto secular como regular. Surgieron al ser unidos en 1256 varios grupos eremíticos en Italia, medida tomada por los papas Gregorio IX e Inocencio IV, en acatamiento al tan citado concilio Lateranense, y recibiendo de los mismos la *Regla* de san Agustín. Ya en 1244 tuvo lugar un capítulo en Tuscia para una unión previa que dio lugar a interpretaciones casuísticas divergentes de los textos pontificios que acabaron por configurar la nueva familia. Concretamente se sostiene por algunos que en 1256 lo que se hizo fue ampliar la unión anterior ya consumada. El capítulo general de Ratisbona aprobó en 1290 las constituciones, con mucha influencia cisterciense. Sus fines consistían en la santificación de sus miembros —una motivación expresa en adelante de mucho porvenir en la vida consagrada— y la del prójimo mediante el apostolado. O sea, en transmitir a los demás lo que ellos recibían de su comunión con Dios y de la fraterna en la comunidad. De su eremitismo inicial les quedaron algunas nostalgias contemplativas y la ubicación en el campo, pero a la postre nada más que el nombre que ha llegado hasta nuestros días. Cuidaban de que la oración no absorbiera el estudio y la vida activa apostólica. Su espiritualidad era naturalmente agustiniana, de manera que la interiorización armonizaba con el dicho anhelo anacorético. Tuvo importancia para ellos un texto de Hugo de San Víctor, la *Expositio in Regulam*. Uno de sus teólogos, Gil Romano (muerto en 1316), escribió:

A nadie se le puede cerrar el camino de pensar de manera distinta, cuando ello es posible sin peligro para la fe, porque nuestro intelecto no está encarcelado en obsequio a los hombres sino en obsequio a Cristo.

Extendidos por Francia, Inglaterra, Alemania y España, en 1295 tenían diez y siete provincias, y veinticuatro en 1320, abarcando toda Europa. Los benedictinos guillermitas, que se les habían unido, retornaron a la observancia de la regla propia. En la peste negra murieron 5.000 agustinos, dando ello lugar a la consiguiente decadencia. Como reacción se fundó la congregación separada llamada «de la Observancia», con un vicario general propio aunque dependiente del de la orden, tendente ello al restablecimiento de la pureza inicial. Los capítulos generales y el superior general eran trienales. Tenían importancia los capítulos provinciales, donde se nombraban los superiores de las casas, habiendo además un definitorio o pequeño comité. Cinco asistentes generales tenían voto consultivo. Mientras el plazo fue trienal, se reunía a mitad de él una llamada congregación intermedia para los asuntos en curso. El general debía aprobar los capítulos provinciales. El capítulo conventual se reunía mensualmente y lo integraban los profesos con más de tres años de sacerdocio. El prior de cada convento tenía dos consejeros oficiales, existiendo los cargos de sacristán, procurador y depositario. Del capítulo general hacían parte los que hubieran antes pertenecido a la curia general. Son notables, según se deduce de estas notas, el predominio capitular, la temporalidad de los cargos y la armonía entre la descentralización y los poderes del general.

Las monjas agustinas eran de clausura, pero desde el principio ejercieron la enseñanza. Estaban muy sometidas al general y los provinciales de los hombres, hasta producirse poco a poco una cierta absorción por la jurisdicción diocesana. Fue corriente que monasterios de canonas regulares agustinas sin vinculación a los masculinos, o casas aisladas en la observancia agustiniana, se unieran a esta rama en busca de amparo y asistencia espiritual. Los terciarios regulares y seculares fueron de ambos sexos.

3.9. Leyenda y realidad carmelitanas

Otra familia religiosa nos trae de Oriente a Occidente. Cuando en 1206 llegó el nuevo patriarca de Jerusalén, san Alberto, nacido en Parma, se estableció en Acre, a los mismos pies del monte Carmelo. Allí

encontró un conjunto de religiosos, de manera de vivir y organización que apenas conocemos, como tampoco el tiempo de su permanencia sobre el terreno. Estando todo propicio a la germinación de algo nuevo, pidieron su aprobación, que al fin obtuvieron de Honorio III en 1216. Habían nacido los carmelitas.

La pérdida de los territorios latinos en Oriente les hizo trasladarse a Europa, traslado que también contó con la aprobación pontificia, teniendo desde entonces la categoría de orden mendicante. La primera casa fue Valenciennes en 1235, siguiendo luego otras en Chipre —ilusión de mantener el recuerdo de la Tierra Santa—, Sicilia, Inglaterra y Provenza. A finales del siglo XIII tenían doce provincias. En 1290 los egipcios acabaron con las piedras y los hombres que en Oriente habían dejado. En Aylesford tuvieron un capítulo general en 1245. Allí adoptaron el apostolado intelectual, estableciendo consecuentemente conventos junto a las universidades de Oxford, Cambridge, París y Bolonia, de 1247 a 1260. A Bautista Spagnoli (1447-1516), uno de los priores generales, con más de 50.000 versos latinos en su haber, Erasmo le llamó el «Virgilio cristiano».

Pero la nostalgia de su libertad eremítica estaba en ellos muy viva. Para satisfacerla surgieron los llamados «desiertos», pequeños conventos en lugares a cual más aislados. No bastó, sino que tal corriente dio lugar a una constante tensión y de vez en cuando a divisiones en la orden, viniendo a ser una complicación de la situación ordinaria de las otras familias religiosas entre el rigor y la suavidad relajante. De 1270 a 1330 tres generales se retiraron al desierto —de 1270 o 1271 es la exhortación clamorosa *Ignea sagitta* de uno de ellos, Nicolás Gallico— y algunos carmelitas pasaron a otras órdenes que les parecían más contemplativas. El concilio II de Lyon, de manera un tanto críptica, les mandó continuar en su estado vigente, «hasta que otra cosa se ordenase». Pero en 1297 Bonifacio VIII ratificó su índole mendicante. El capítulo de Barcelona de 1324 fue decisivo para darles una índole mariana.

Una de sus peculiaridades era la exigencia de un retiro largo a diario en sus celdas. A propósito de éstas, tengamos en cuenta que las había habido en los primeros siglos, pero en la baja Edad Media fueron una novedad. El tiempo intermedio había sido de dormitorios comunes. En el período anterior la *Regla* de san Fructuoso de Braga había considerado al monje en su celda (*in cella residens*) como su estado normal. Por eso resultaba arcaizante y orientalizante. Después de los desastres producidos por la peste y el cisma, los carmelitas obtuvieron sin embargo una bula de mitigación de sus ob-

servancias en 1435 que les quitaba la abstinencia, aminoraba sus ayunos y reducía esa estancia celular. La reacción consistió en la formación de ramas observantes, una en La Selve, cerca de Florencia, luego en Mantua. Unidos esos conventos por una bula de 1442 insistieron en la oración mental y la liturgia; uno de sus vicarios fue Spagnoli.

Mientras tanto, el obispo de Albi, Luis de Amboise, expulsó a los carmelitas de su convento, sustituyéndolos por veinticuatro estudiantes universitarios deseosos de mayor perfección. De esa manera se formaron dos congregaciones independientes, pero al paso del tiempo no se trataba ya de distintas maneras de vivir o enfocar la vocación y el ideal sino de organizaciones y autoridades distintas, ya que los mantuanos siguieron separados aun después de haber aceptado las mitigaciones. El general Juan Soreth (1495-1471) mantuvo las mitigaciones, e incluso las aumentó, pero dentro de las mismas implantó una reforma que dejaba a salvo lo que ellas no habían tocado, como el silencio, el coro, la reducción de las salidas y la supresión del peculio. Una reforma más ardiente vino ya a principios del siglo XVI, de un general chipriota que recordaba aquellas luces orientales originarias: Nicolás Aubert. Quedaba abierto el camino al panorama esplendente de la descalcez ya en la Modernidad.

En cuanto a las monjas, aprobó su estatuto definitivo Nicolás V en 1452 por su bula *Cum nulla*, confirmada por la *Dum attenta* de Sixto V en 1476, aludiendo no sólo a las vírgenes y las viudas de los conventos de clausura, sino a las beguinas y las manteladas. Éstas, y las llamadas conversas o beatas —en sus beaterios—, nos recuerdan a las oblatas penitentes, que habían existido desde muy pronto, empezando por Messina en 1263. Es el panorama intermedio que nos ha venido saliendo al paso por doquier. Las manteladas hacían votos solemnes pero no llevaban vida común, y al surgir los conventos de carmelitas propiamente dichas se convirtieron en terciarias. Mientras, los terciarios seculares, existentes en asociaciones de oblatos desde la segunda mitad del siglo XIII, fueron aprobados por Sixto V en la bula *Mare magnum* de 1476. Donado carmelita fue un héroe nacional portugués, cantado por Camoens en *Os Lusíadas*, el beato Nuno Alvares Pereira (1360-1431).

3.10. *Los monjes jerónimos de la última hora*

En estos tiempos en que el protagonismo de los monjes había sido sustituido por el de los frailes, algunas familias religiosas nuevas adop-

taban la denominación monástica. Fue el caso de los jerónimos en España. Surgieron como desenlace de un movimiento eremítico que hacia 1350 hizo retirarse a la soledad al canónigo toledano Fernando Yáñez y al cortesano Pedro Fernández Pecha. Se establecieron al cabo de veinte años con muchos seguidores en San Bartolomé de Lupiana (Guadalajara), a fin de continuar imitando a san Jerónimo en su cenobitismo. Fueron aprobados por Gregorio XI, con otros que en la Plana de Jávea estaban en el mismo caso el 18 de octubre de 1373. En 1414 Benedicto XIII unió ambos grupos, y en 1415 tuvieron el primer capítulo general. Desde 1423, el general Lope de Olmedo propuso sustituir la *Regla* de san Agustín que se les había impuesto por otra sacada de textos jeronimianos. Obtuvieron la aprobación de Martín V y dando lugar a una observancia distinta que se propagó por Italia, donde absorbió algunos restos jerónimos que quedaban en Roma, pero manteniéndose al margen de ella los monasterios peninsulares. Éstos consiguieron que en 1452 el mismo papa renunciara a su proyecto de ponerlos al frente de los jerónimos de toda la Iglesia universal. Lo cual atrae nuestra atención a la extraña circunstancia de su confinamiento en la península Ibérica, algo nada común en una orden religiosa. Hay que tener en cuenta la abundancia en ella de judíos conversos, algunos de ellos judaizantes, su esmero en los trabajos manuales y su larguísimo coro, prolongando el canto artificialmente hasta obtenerse una duración determinada. Sus monjas remontan los orígenes cuando, en torno a Pecha, María García reunió a otras más en unas casas de Toledo.

3.11. *Las retiradas beguinas*

Hemos de terminar, a propósito de esas maneras intermedias de existencia entre el claustro y el mundo exterior, diciendo algo de las beguinas, esas mujeres —no las únicas en la historia religiosa— solteras o viudas que sin votos ni clausura llevaban una cierta vida monacal, algo equivalente a los beaterios de España, habiéndose un tanto detenido el movimiento beguinal en sus fronteras. Sin perder de vista que tuvieron su paralelo masculino en los begardos —llamados también a veces pobres voluntarios en la misma zona geográfica—, muchos pasaron luego a terciarios franciscanos. Aquí nos ocupamos de quienes se mantuvieron dentro de la ortodoxia.

Comenzaron en la parte valona de la diócesis de Lieja, hacia 1170, aprobándolas, pese a ir en contra de la prohibición lateranense de nuevas órdenes, Honorio III en 1216. Fue a instancias de Jac-

ques de Vitry, un canónigo agustino obispo de San Juan de Acre, que había dirigido a la reclusa y beguina María de Oignies. Al principio se agrupaban en torno a una capilla, un monasterio masculino, una leprosería o un hospital.

En el siglo XIII, desde 1233, las beguinas flamencas se concentraban en los beguinagios, genuinas ciudadelas cerradas —de las que cada ciudad grande tenía por lo menos una— con sus muchas casas pequeñas, un noviciado, un convento donde vivían juntas las más observantes, una iglesia y una enfermería. Estaban gobernadas por una maestra general —la Gran Dama o Gran Señora, *Groot-Meesteres* o *Groot-Juffrouw*—, asistida por varias maestras subordinadas. Se dio entre ellas la mística, trabajaban —mucho en los menesteres textiles— y se dedicaban a la caridad y la enseñanza a las niñas. Ese trabajo textil predominó también en los begardos y en un movimiento semejante y coetáneo, los humillados italianos. Sus actos de piedad y oración apenas se diferenciaban de los conventuales. Una mística cisterciense, Beatriz de Nazareth, fue su inspiradora en el primer tercio del siglo XIII.

En el centro y el norte europeos se desarrollaron ampliamente, teniendo ochocientas beguinas uno de los tres beguinagios que había en Gante. Alcanzaron la cifra del cinco por ciento de toda la población urbana femenina de Renania y Flandes en los siglos XIII y XIV. El clero alemán se mostró descontento de ellas y de los dominicos que habían pasado a dirigirlas, consiguiendo se las condenara en el concilio de Vienne en 1311. Pero una cláusula vaga, permisiva de la vida en común caritativa y penitente de «mujeres fieles» con o sin voto de castidad, hizo inoperante el resto de la bula. Salió al paso inmediatamente, en 1318, el nuevo papa Juan XXII, decidido protector de las beguinas de acuerdo con la jerarquía belga. Para explicarse su tremenda densidad se ha traído a colación la escasez de monasterios femeninos en la zona, y un exceso de mujeres en la composición de aquella población. Ahora bien, cuando se han conocido los últimos vestigios de la civilización y la religiosidad tradicionales, se está en condiciones de afirmar que ese género de vida era una aspiración de ciertas mujeres, dentro de las mentalidades y las condiciones materiales de vida imperantes. Así las cosas, ante unas circunstancias externas favorables, uno se explica el movimiento beguinal y sus consumaciones.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Las clases de monjes y el buen gobierno del monasterio*

I. *Los tipos de monjes*: Es bien sabido que hay cuatro tipos de monjes. El primero es el de los cenobitas, o sea los que viven juntos en un monasterio militando bajo la regla y el abad.

El segundo tipo es el de los anacoretas, llamados también ermitaños, o sea los que mediante la ayuda de Dios se bastan para luchar contra los vicios de la carne y de los pensamientos, sólo con su mano y su brazo, pues ya aprendieron antes a pelear contra el diablo ayudados por la compañía de otros muchos gracias a la prueba cotidiana del monasterio, y al contrario, no dejándose llevar del fervor primerizo del cambio de vida, bien enseñados así en la milicia fraterna y seguros sin la ayuda de nadie para la batalla solitaria del desierto.

El tercer tipo de monjes, y por cierto pésimo, es el de los sarabaítas, que sin ser probados como lo es el oro en el crisol por la experiencia maestra de ninguna regla, sino flojos como el plomo que se ablanda, siguen entregados por sus obras al mundo, estando a la vista que mienten a Dios con su tonsura, los cuales, por parejas o tríos o incluso solos, sin pastor, no son parte de los rebaños del Señor sino de los suyos propios, tomando a capricho sus deseos por ley, calificando de santo cuanto piensan o prefieren y sosteniendo que no es lícito lo que no les apetece.

El cuarto tipo es el de los monjes llamados giróvagos, que se pasan toda la vida vagabundeando por tierras diversas, hospedándose en distintos monasterios por tres o cuatro días, siempre errantes y nunca estables, al servicio de sus propios caprichos y de las avideces de la gula, y más indeseables que los sarabaítas en todo. Por lo cual será mejor callarse que seguir hablando de la vida miserable de todos éstos. De manera que, pasándolos por alto, vamos a ocuparnos con la ayuda de Dios de regular el vigorosísimo tipo de los cenobitas. [...]

XXI. *El mayordomo del monasterio*: Será elegido mayordomo del monasterio uno de la comunidad que sea sensato, de conducta prudente, sobrio, no dado a la glotonería, ni vanidoso, ni inquieto, ni pendenciero, ni perezoso, ni pródigo, sino temeroso de Dios y que para toda la comunidad sea como un padre. Cuidará de todo, no hará nada sin orden del abad, cumplirá lo que le manden, no perturbará a los hermanos, y si alguno de ellos le pide algo que no sea razonable no le entristecerá menospreciándole sino que razonablemente y con humildad le denegará la petición desconsiderada. Y que guarde su alma, acordándose siempre del dicho apostólico según el cual *quien administra bien se conquista un buen escaño*. Tenga cuidado con todo celo de los enfermos, de los niños, de los huéspedes y de los pobres, sabedor sin duda ninguna de que habrá de dar cuenta en el día del juicio por todos ellos. [...] Si la comunidad es numerosa denle ayudantes que le alivien la car-

ga para que desempeñe con ánimo el oficio a su cuidado. Y dense las cosas que han de darse y pídanse las cosas que han de pedirse en el momento oportuno para que nadie sea perturbado ni se entristezca en la casa del Señor.

(*La Regla de san Benito*, versión de A. Linage Conde, Silos, 21994, pp. 41-42 y 73-74.)

2. Soledad y comunidad

Veamos si es más perfecta la vida religiosa en sociedad que la de los que llevan vida solitaria. Se dice en el *Eclesiástico* (IV, 9) *ser mejor dos que uno, pues tienen la recompensa de su compañía*. Además, leemos en el evangelio de Mateo (XIII, 20) que *donde estuvieren dos o tres congregados en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos*. Pero nada puede ser mejor que la compañía de Cristo. Por otra parte, entre los votos de la religión, el de obediencia es el más excelente, y la humildad es la virtud máxima que Dios acepta. Pero la obediencia y la humildad se observan mejor en el trato común que en la soledad. [...] Además no parece que lo que va contra la naturaleza del hombre pueda llevar consigo la perfección de la virtud. Pues el Filósofo dice (*Política*, 1) que el hombre es un animal social. Luego parece que es más perfecta la religión de los que viven en común. Mas en contra está lo que Agustín enseña (*De operibus monachorum*) de *ser los mejores los que se separan de la vista de los hombres, no dando acceso a nadie junto a ellos, viéndolo en la magna dedicación de la oración*.

Yo respondo que la soledad, lo mismo que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino instrumento de la perfección. Por eso en las *Colaciones de los Padres*, dice el abad Moisés que *la soledad se ha de buscar por la pureza de corazón*, como el ayuno y los demás medios. Saltando, pues, a la vista que la soledad no es instrumento adecuado de la acción sino de la contemplación. De ahí que no convenga a los religiosos que son ordenados a las obras de la vida activa, tanto corporales como espirituales. Habiendo además de considerarse que el solitario debe bastarse a sí mismo. Pues es aquel al que nada le falta, lo que compete a la razón de lo perfecto. Por eso es propia del contemplativo que ya llegó a la perfección. [La cual lleva consigo una doble exigencia, por una parte la dedicación al menester divino, por otra la represión de los afectos y las preocupaciones humanas.]

Ahora bien, lo que ya es perfecto está por encima de lo que tiende a la perfección. Por eso la vida de los solitarios, si se asume debidamente, está por encima de la vida en comunidad. Pero si se toma sin un ejercicio previo es peligrosísima, a no ser que sea suplido por la gracia divina lo que otros por el ejercicio adquieren, cual ocurrió con los bienaventurados Antonio y Benito.

[Responderse a los argumentos en contra], haberse escrito (1 Jn IV, 16) que *el que permanece en la caridad permanece en Dios, y Dios en él*. De manera que si Cristo está en medio de los que conjuntamente se asocian por amor al prójimo, también está en el corazón (EPH, III, 17) de quienes por

la divina contemplación llegan a la predilección de Dios. Y si obedecer es necesario a los que piden ejercitarse según la dirección de otros en la perfección, a los que ya son perfectos *les basta el espíritu de Dios* (Rom VIII, 14) por lo cual no necesitan obedecer a otros. Estando contenida la misma obediencia en la disposición de su ánimo. [...] además] los que llevan vida solitaria son muy útiles al género humano. [...] y terminaré diciendo] que el hombre puede vivir solitario de dos maneras. Una por un rechazo a la sociedad humana derivado de una inadaptación del ánimo, lo cual es bestial. Otra por estar integralmente ocupado en las cosas divinas, lo cual está por encima del hombre. Y por eso dice el Filósofo (*Política*, 1) que, *quien no se comunica con otro, o es bestia o es dios*, es decir, un hombre divino.

(Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, q. 188.)

3. Un tributo oriental al patriarca de los monjes de Occidente

Tú has crecido como la palmera, según lo canta David, y te has revelado morada del Espíritu Santo, ¡oh venerable padre!, y él ha manifestado tu gloria a todo el universo. Invoca sin cesar a Cristo por nosotros que con fe y amor celebramos tu santísima memoria, ¡oh bienaventurado padre Benito! [...] Que Nursia se regocije, que Roma se glorifique, pero que el monte Casino se glorifique todavía más, ¡oh sabio!, porque él posee tu cuerpo sepultado y venerado por nuestros cantos, tú que eres celebrado por nuestros himnos, y él salmodia para ti cada día, porque tú eres exaltado gloriosamente.

(*Offices byzantins en l'honneur de Saint Benoît de Nursie*, Cureglia, 1981, pp. 49, 57.)

4. El monte Athos

Llegado al Athos y habiéndolo recorrido en todas las direcciones, vio que allí practicaba la ascesis un gran número de monjes, y le admiró su vida eremítica, ruda y constante. Estos buenos padres no hacían trabajos agrícolas, no se mezclaban a los asuntos del mundo ni tenían preocupaciones materiales; no tenían animales de carga, ni burros ni perros, pero se construían cabañas de paja, donde vivían tanto en verano como en invierno, quemados por el sol y helados por el frío. Si había que llevar un fardo, lo hacían ellos mismos, se lo cargaban a las espaldas hasta dejarlo en el sitio requerido. Su alimento se componía de nueces, castañas y otros frutos. Y si alguien llegaba en barco a la montaña con una intención piadosa, lo que ocurría a menudo, entonces ellos recibían trigo, mijo u otras semillas, y daban fruta a cambio. Esto no se practicaba sin algún temor, de manera muy circunspecta, a causa de las incursiones, en otro tiempo habituales, de los impíos de Creta, los cuales se emboscaban en las hondonadas de los montes y apresaban a los que pasaban, habiendo matado a muchos monjes de la Santa Montaña.

(De *La vie de Saint Athanase l'Athonite*, Abbaye de Chevetogne, 1963, pp. 29-30.)

5. Higiene, alimentación y sangría

En enero, bebe todos los días en ayunas media libra de vino. Bebe jengibre rapóntico, toma del electuario de miel y la poción contra la sofocación. No te sangres porque hace mucho frío y de lo que precisamente se alimenta el cuerpo es del calor de la sangre. En marzo, come cosas dulces, bebe en ayunas poleo claro, come raíces de nabo en dulce y agrimonia cocida, toma un baño seco muy caliente, no te sangres, no tomes disolución porque da fiebre; la bebida que sea a base de ruda, liveche aromado, pimpinela y betónica con miel. En abril hazte una sangría intercutánea con ayuda de sanguijuelas, pincha la vena central para el pecho y el pulmón. Toma un purgante. Come carnes frescas. Toma caliente y no tomes raíces porque dan comezones. Toma betónica y pimpinela. En mayo, pínchate la vena hepática. Sángrate con ayuda de sanguijuelas. No comas la cabeza de un animal porque de ahí vienen los venenos. Púrgate, toma alimentos fríos, legumbres frías y amargas. Bebe ajeno, agrimonia y milenrama y tendrás buena salud. En junio bebe media libra de agua fría; no bebas sidra, ni cerveza ni hidromiel; come lechugas en vinagre, ponte una cataplasma en la cabeza, cuidate los ojos, limpia el prurito, bebe salvia y flores de la vida y del saúco. En julio no te sangres, no tomes disolución, toma jaramago, no te bañes, bebe pociones diuréticas, salvia y ruda, ajeno y flores de apio y de la vid. En agosto no te sangres, no tomes disolución, no comas coles ni malvas porque alimentan la bilis negra; no bebas hidromiel ni sidra ni cerveza si no son recientes, bebe ajeno y poleo. En septiembre come todo lo que quieras, porque los platos de carne se preparan a su tiempo. Bebe leche de cabra cocida. Pínchate la vena mediana. Come puerros crudos y cocidos, pues endulzan la sangre, regulan la evacuación y limpian el pulmón. Bebe jengibre y almáciga.

(*Estatutos de los Canónigos Regulares de Marbach*, Alsacia, siglo XII; tomado de M. Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, 1983, pp. 162-165.)

6. Los alimentos terrestres

Para la ración diaria o la cantidad de la alimentación, han dicho los Padres que cada uno se la fije por sí mismo. Si es excesiva y le produce obesidad, que la reduzca, pero si ve que lo que toma es insuficiente para sostener su cuerpo, que añada algo más de suplemento, y de esta manera, después de haber aprendido por experiencia lo que es saludable, que se señale una cierta cantidad de alimento que pueda sostener el cuerpo, sirviendo no al gusto sino a la necesidad real. Suponiendo que ello es así, se debe comer dando gracias a Dios, juzgándose uno mismo como indigno de esa pequeña consolación. Es imposible asignar a todos una misma y única ración, porque los cuerpos tienen diversos grados de fuerzas y de potencia, lo mismo que son distintos el hierro, el cobre y la cera. Así las cosas, para el primerizo, la mejor medida sería dejar de comer cuando tenga un poco de hambre, pero

si sigue comiendo mientras tiene hambre no peca, aunque debe reprochárselo si la sació del todo. De esa manera se previene contra el asalto de su enemigo y se labra el camino hacia la victoria sobre sí mismo. [...] Según las palabras de Gregorio del Sinaí, los sabios y los sensatos comen un poco de cada plato, como si no tuvieran gusto ni sabor. No eligen uno y rechazan otro. De esa manera dan gracias a Dios por todo y guardan su alma de la arrogancia. Huyendo de la cual nos alejaremos del desprecio a la buena creación del Dios bueno, del creador.

(San Nilo Sorsky, *La vie, les écrits, le skite d'un starets du Trans-Volga*, ed. de S.-F. Jacamon, Bellefontaine, 1980, pp. 69-70.)

7. Acusación cisterciense a Cluny

El mayor de los priores [el abad de Cluny] le envió un notable prior, disfrazado de oveja, pero que por dentro era un lobo rapaz. Los pastores se engañaron, y habiéndole tomado también por oveja, dejaron solos al lobo y el cordero. ¡Oh dolor! Por eso tampoco huyó el cordero. ¿Y entonces qué? El lobo le atrae, le adula, le acaricia, le predica un nuevo evangelio, le enseña la crápula haciéndole ver que la ascesis es mala, que la pobreza voluntaria es miseria, y locura los ayunos, las vigiliias, el silencio y el trabajo de las manos, asegura que la ociosidad es contemplación, y que son discreción la locuacidad, la voracidad, la curiosidad y todas las demás intemperancias. Y le va minando: «¿Desde cuándo se regocija Dios en nuestros sufrimientos? ¿Dónde manda la Escritura que uno se mate a sí mismo? ¿Qué religión es la de cavar la tierra, roturar el bosque y acarrear estiércol? ¿Acaso no es una sentencia de la Verdad la que dice *Quiero la misericordia y no el sacrificio*? Tales cantos de sirena seducen a este joven, lamentablemente crédulo, sigue a su seductor, y le llevan a Cluny. Allí se corta el pelo, se afeita, se baña. Le quitan su hábito sencillo, viejo y andrajoso, le dan otro valioso, nuevo y limpio, y así lo reciben en la comunidad. ¡Con cuánto honor y reverencia le reciben en triunfo! [...] Llevan el asunto a Roma, y para que el Papa esté de acuerdo, argumentan que ese joven había sido ofrecido al monasterio siendo niño. [...] Pero ¿qué debe prevalecer, la voluntad del padre sobre su hijo o el capricho del hijo, sobre todo cuando el hijo ha sido entregado a una dedicación más alta? Ahí está nuestro legislador, Benito, para enseñarnos lo que está más conforme con la Regla.

(San Bernardo, *Carta a su sobrino Roberto, que cambió la orden cisterciense por la cluniacense*, en *Obras completas* VII, BAC, Madrid, 1990, pp. 47-49.)

8. Un santo modelo de caridad

Que el que pueda diga si alguna vez leyó u oyó de algún hombre con el pecho henchido de tan extraordinaria abundancia de caridad, pues en cuanto a mí no sólo soy incapaz de expresarlo en palabras sino incluso de entender

en mi mente tales maravillas. Ya que él nunca alejó a ninguno que a él llegara, ni rechazó a nadie que quisiera vivir con él, ya fuese ciego, mudo, cojo, contrahecho o paralítico, sino que para todos había abrigo en la amplia fronda de su misericordia. No titubeaba en recibir a los que llegaban con su mujer llevando a las espaldas un niño de pecho; ninguno era rechazado por pobre, humilde o aparentemente despreciable que fuera. Por doquier se oía a los niños y a los huérfanos, de los que se pasan la vida mendigando de puerta en puerta o cuidando en los campos los rebaños de los demás, decir consolándose unos a otros: «Vayamos allí que ya sabemos se nos recibirá». Y cuando san Bernardo estaba en medio de ellos —no me avergüenzo de decirlo, hermanos, y no debéis avergonzaros de oír lo que el más misericordioso siervo de Dios no se avergonzaba de hacer, pues para él no había ninguna cosa vergonzosa sino el pecado—, os decía que cuando ellos le estaban rodeando y él veía a un ciego o a un cojo o a un inválido, o a un hombre que sólo tenía el tronco, a un ciego o a un escrofuloso, o a una criatura que había crecido doblada, entonces consideraba para sus adentros que Dios confunde a los soberbios y dijo ser de los débiles el reino de los cielos. Pues Dios ha elegido las cosas débiles de este mundo para confundir las cosas fuertes. Por eso se dedicaba a consolarlos, exhortándoles a sufrir paciente-mente por algún tiempo los malos ratos de esta vida, y decía: «Queridos hijos, sufrid un poco, no desesperéis, y consolaos vosotros mismos con la esperanza en Dios, que a los que confían en él nunca los abandona. Cantad pues al Señor en vuestro corazón diciendo: *Señor, a tus pies está todo mi anhelo, y a ti no oculto mi lamento. Oye mi plegaria, sácame de esta aflicción terrible y sácame de esta arcilla enfangada.* Y Dios os secará todas las lágrimas de los ojos y vuestra tristeza se convertirá en alegría y os complaceréis en la gloria que se os aparecerá.

(Vida [anónima] de san Roberto de Tiron [hacia 1046-1117], en PL, 172, 1441.)

9. Problemas de conciencia, milagros, visiones, la muerte

V, 23. *Del novicio en cuya frente se imprimió la cruz al inclinarse al «Gloria Patri»:* En cierta ocasión en que un novicio de Hemmenrode se inclinó devotamente al versículo de la Santísima Trinidad, sintió que se le imprimía en la frente una cruz, y yo creo que en ese momento estaba meditando en la pasión. Se llama Hartmann y vive todavía.

V, 24. *Del monje pintor que murió el día de viernes santo:* Cierta monje benedictino negro de la diócesis de Maguncia murió hace pocos años. Era ciertamente un buen pintor, y tan devoto de nuestra orden que pintaba crucifijos para diversos altares de varios monasterios sin cobrar más que los gastos. Pues a nosotros nos hizo casi todos los crucifijos y nunca nos pidió nada. Por eso, el sumo crucificado, a cuya imagen todos estamos hechos, queriendo manifestar a su pintor cuánto aquel santísimo trabajo le complacía, el viernes santo, o sea, el mismo día en que se conmemora especialmen-

te la Pasión, se dignó llevarse de este mundo no sin admiración de muchos. Como si el Señor le hubiera dicho: Ya que siempre trabajaste en torno a mi pasión con la mente y con el cuerpo, meditándola y exhibiéndola a los demás en pinturas, he aquí que en el día de mi pasión te voy a llevar del trabajo al descanso, donde ya me contemplarás no mentalmente o representado por figuras, sino cara a cara. Cosas que le dijo para hacer visible cómo el Señor a los que honran la imagen de su pasión les devuelve el honor y se lo paga.

VI, 3. *De Cristián, el deán de Bonn, que sirvió al abad ignorante de ello habas cocinadas con grasa:* El deán de Bonn, Cristián, de buena memoria, hombre de buena vida, y muy culto, que murió siendo novicio de nuestro monasterio, teniendo la virtud de prodigar generosamente la hospitalidad, cierto día invitó a comer a su mesa al abad Germán, de Hemmenrode, que antes había sido deán de los Santos Apóstoles de Colonia, y era también hombre culto y discreto. Y al no haber ningún plato sin carnes, mandó al servidor secretamente que quitara el tocino y sirviera al abad las habas. Estando el abad comiéndolas de buena fe, el monje que le acompañaba, que no era tan sencillo, notó una partícula de tocino en su escudilla y se la enseñó. Una vez vista, apartó inmediatamente la escudilla por imperativo de la conciencia. Y cuando iban de camino, el abad inquieto de la curiosidad del monje, diciéndole: Mal hayas, que hoy me privaste de mi plato. Si te hubieras callado, yo habría comido de buena fe, y al ignorarlo no habría pecado. Pero recuerdo un suceso contrario que le pasó a Daniel de Schönau.

VI, 4. *Del monje Godescalco, que en Siegburg comió de buena fe empanadas cocinadas con grasa:* Cierta día en que dicho Daniel, entonces nuestro prior, almorzaba en Siegburg, y estaba con él el hermano Godescalco de Volmuntsteine, monje sencillo y justo, les fueron servidas empanadas cocinadas con grasa por los hermanos de aquel monasterio. Notándolo el prior por el olfato, no quiso comerlas, pero sin embargo no prohibió al otro monje que las comiera. Terminado el almuerzo, cuando pudieron hablar, dijo Godescalco al Prior: —Señor Prior, ¿por qué no te comiste las empanadas? Estaban muy buenas. Respondió aquél: —No me extraña que estuvieran buenas porque estaban bien cocinadas con grasa. —¿Y por qué no me lo dijiste? —fue replicado. Respondió el Prior: —No quise privarte de tu comida. No te pese, que la ignorancia te excusó. Dicho Daniel era un hombre culto, y había sido profesor antes de entrar en el monasterio.

VIII, 48. *Del lego que vio entrar en el coro a fantasmas del demonio:* En cierto tiempo, en el monasterio de Hemmenrode, se vio al diablo entrar en la iglesia con una grey de cerdos, y salirse luego por la misma puerta por la que había entrado. En otra ocasión, cierto hermano lego, cuyo nombre no quiere se conozca, vio al demonio en la figura del Prior, llevando una corona en el cuello como hecha de paja y legumbres. Le precedía uno de sus amigos, tirándole de esa corona como si fuera un perro. Mientras tanto, estando entretenido en el coro con semejante fantasía, ocurrió que entró en el coro el mismo prior, para despertar a los legos a los que encontrara dormi-

dos. Y al entrar él, esa visión fantástica que el lego tenía ante los ojos, se desvaneció inmediatamente.

XII, 21. *De la monja a la cual rodeaba ardiendo el niño que había matado*: Cierta monja, de un monasterio vecino del nuestro, que no quiero nombrar, al quedarse encinta, para que no se conociera su deshonestidad, dio muerte en ella misma al fruto de su parto. Después se puso enferma muy grave, y haciendo bastante penitencia, confesó todos sus pecados, pero se calló el estupro y el parricidio, expirando de esta manera. Después de lo cual, a una parienta que se esforzaba mucho en beneficio de su alma, se le apareció la muerta mientras estaba en oración, teniendo en las manos al niño que había concebido, el cual estaba ardiendo, y dijo: —A este niño le concebí y parí, y le maté cuando ya tenía alma, por lo cual doy vueltas continuamente alrededor de él, y es para mí un fuego ardiente que me devora. Y si de este el más grande pecado me hubiera confesado, habría encontrado la gracia. De lo que se deduce que los pecados que no fueron detectados en la confesión, serán expiados en el futuro por la confusión.

XII, 47. *De la mano del copista de Arinsburgh*: En Arinsburgh, un monasterio de la orden premonstratense, según oí a cierto sacerdote de su misma comunidad, había un «sriptor» llamado Ricardo, inglés de nación. Éste había copiado en el mismo monasterio a mano muchos libros, con lo cual se había ganado su merced en el cielo. Después de muerto, fue enterrado en un lugar noble, y al cabo de veinte años se abrió su tumba, apareciendo su mano derecha tan entera y tan en sazón como si se la hubiese acabado de cortar de un cuerpo vivo. El resto de su cadáver se hizo polvo. Y en testimonio de ese milagro esa mano todavía se conserva hoy en su monasterio. La mano del copista había estado siempre adornada con la pluma y ahora su obra recibe el fruto de su caridad.

(Cesáreo de Heisterbach, *Diálogo de los milagros* [escrito de 1220 a 1235], ed. del texto latino de J. Strange, Colonia/Bonn/Bruselas, 1851.)

10. Profesión monacal in articulo mortis

[De la muerte de Ansoldo de Maula, antiguo compañero de armas de Roberto Guiscardo que, al cabo de cincuenta y tres años de caballería, sintiéndole llegada la hora, habló de esta manera a su esposa Odelina de Mauvoisin:] Graciosa hermana y amable esposa Odelina, el favor divino nos ha permitido vivir el uno al lado del otro durante más de veinte años. Pero he aquí que mi fin se acerca y, de buen o mal grado, me voy hacia la muerte. Te ruego aceptes mi deseo de hacerme monje, de renunciar a los rimbombantes trajes del siglo para revestir el hábito negro del santo padre Benito. Señora, libérame pues, te lo suplico, de mis obligaciones conyugales, y en virtud de tu fe, déjame darme a Dios, a fin de que desembarazado del fardo de las cosas mundanas merezca el honor de recibir el hábito y la tonsura monásticos.

(Orderico Vital [1075-1142], *Historia ecclesiastica*, V, 20; en PL, 188, 443.)

11. La muerte de los monjes

Cuando el enfermo sienta que sus fuerzas menguan, lo hará saber al convento por el hermano enfermero. Desde entonces, el celebrante de la misa de alba, una vez quitada la casulla, irá todos los días acompañado de otros ministros de la misa a llevarle la comunión. Precedida de cirios y de incienso, toda la comunidad irá también a la cabecera del enfermo, cantando salmos, las letanías de los santos y las oraciones para ello dispuestas. El enfermo recibirá también la extremaunción, pero sólo el primer día, después de la cual se le dará la comunión. Si recupera las fuerzas, cesará esa visita diaria. Pero si su estado no mejora, se mantendrá hasta el final. Cuando el paciente entre en agonía, se tocará la carraca, a fin de que todos acudan al momento para socorrerle en ese extremo. Inmediatamente empezarán las oraciones de la recomendación del alma con el *Subvenite sancti Domini* y todo lo siguiente según el *Ordo commendationis*. Después de la muerte, los encargados de ello lavarán el cuerpo, que será vestido de prendas limpias, a saber, camisa, cogulla, medias y zapatos, sea cual sea el orden a que el difunto pertenecía. Si es sacerdote, se le pondrá además la estola sobre la cogulla si se cree conveniente. Una vez hecho eso, se llevará el cuerpo a la iglesia, salmodiando y al toque de todas las campanas. Si la muerte ha tenido lugar de noche o por la mañana con tiempo para preparar cuanto es necesario para la sepultura, el entierro se hará el mismo día, después de las misas y antes de comer. En otro caso serán designados los hermanos que por turno le velarán ese día y la noche siguiente. Hasta que el cuerpo reciba tierra no se interrumpirá la salmodia. Después de las exequias, los hermanos volverán a la iglesia cantando los siete salmos penitenciales por el difunto, y los terminarán postrados ante el altar. Durante siete días consecutivos se celebrarán las vigiliias de difuntos completas. Que se presenten todos después de la misa de la mañana, y que después de cada hora canónica, los hermanos postrados canten el salmo prescrito con su oración. Durante treinta días se celebrará una vigilia de tres lecciones a la manera acostumbrada, y uno de los coros hará la ofrenda en la misa. El trigésimo día se celebrará la vigilia completa. Durante esos treinta días, cada sacerdote aplicará especialmente la misa por el hermano difunto en los altares del oratorio. Los diáconos recitarán un salterio entero, y los subdiáconos cincuenta salmos con toda devoción. Si les sobreviene un día un impedimento, lo harán al siguiente. Una carta comunicando el día de la muerte del hermano se enviará a los monasterios de la vecindad.

(*Concordia Regularis* de los monasterios ingleses, siglo X; tomado de L. Gougaud, *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930, pp. 69-71.)

12. Cluny en una visión de ultratumba

Hay en España una noble y famosa ciudad llamada Estella, y no exageramos si, considerando su emplazamiento y la fertilidad de las tierras adyacentes y la

densidad de su población, aseguramos estar por encima de todos los demás lugares del contorno. Allí vivía un burgués llamado Pedro Engelberto, quien, famoso por su agitada existencia y lleno de bienes de fortuna, pasó casi toda su vida, incluso la vejez, en la sociedad mundana. Al final, tocado por el que inspira cuando se le escucha, renunció al siglo y tomó la cogulla en un monasterio cluniacense que hay no lejos de allá, Nájera. Allí estuve yo dos años después de la conversión de ese hombre, y me dijeron que había contado una visión memorable que sólo por su relato ha llegado hasta nosotros.

Fue en los días en que Alfonso, el rey de Aragón, se levantó en armas contra sus enemigos en el reino de Castilla. Entonces decretó que todos los caballeros de su reino contribuyeran a su hueste con un jinete o un infante. Obedeciendo esta orden yo mismo mandé a la batalla a Sancho, uno de mis servidores obligados. Después de una ausencia no larga, volvió a casa con el resto de los que habían tomado parte en la expedición, y al poco tiempo le acometió una debilidad corporal que tras un breve agravamiento acabó con él.

Pasados cuatro años, yo estaba en mi cama en Estella, junto al fuego, pues era invierno, apareciendo cuando todavía tenía los ojos bien abiertos Sancho. Él se sentó junto al fuego, y removiendo los carbones una y otra vez, como si quisiera que dieran más calor y más luz, se me mostró con una evidencia que no admitía ninguna duda. No llevaba traje, ni otro indumento que unos miserables andrajos para evitar su desnudez. Yo le pregunté: «¿Quién eres tú?», y él me contestó con mucha humildad: «Yo soy Sancho, tu criado». «¿Qué haces aquí?», le dije, y él me contestó: «Sigo mi camino a Castilla y llevo conmigo una hueste numerosa, pues debemos hacer la penitencia justa por nuestros estragos en el mismo lugar en que los cometimos». «Y ¿por qué has vuelto acá?» «Porque», dijo, «tengo alguna esperanza de perdón, y tú, si tienes piedad de mí, puedes adelantarme la hora del descanso». «¿Cómo?» «Yo te lo diré. En esa expedición de que tú sabes, azuzado por la licencia que la guerra lleva consigo, entré con unos compañeros en una iglesia, donde robamos todo lo que encontramos, llevándonos incluso los ornamentos sagrados, por cuyo pecado yo estoy atormentado con espantosos sufrimientos, por lo cual te ruego que como amo mío hagas cuanto puedas para proporcionarme los beneficios espirituales que necesito. Ante todo te pido que digas a tu esposa, mi señora, de mi parte que sin demora pague los ocho sueldos que me quedó a deber por mi servicio, de manera que ese dinero que en mi vida se habría gastado en mis necesidades corporales, ahora se dé a los pobres, de manera que así me sirva a mí, lo cual me es a cual más urgente.»

Entonces se oyó otra voz fuerte y con un sonido muy áspero, pareciendo venir del lado de la ventana, hablando en estos términos: «A este hombre no le puedes preguntar muchas cosas, pues es poco el tiempo que lleva entre nosotros, pero yo que llevo ya cinco años en esta vida conozco las que además me han contado otros espíritus». Yo estaba sorprendido de oír esa segunda voz, y deseando ver al que hablaba, volví la vista a la ventana. Entonces, a la luz de la luna, que ya estaba alumbrando toda la casa, vi a

otro hombre sentado en la parte baja y vestido como el primero. «¿Y quién eres tú?», le pregunté. Contestando él al momento: «Yo soy compañero de este otro que ves, y con los suyos y otra hueste voy también a Castilla. Y yo sabía dónde estaba el rey Alfonso de Castilla, pero dónde está ahora no lo sé. Pues él estaba padeciendo sufrimientos amargos entre las ánimas en pena, pero entonces le tomaron a su cargo los monjes de Cluny, y yo no he vuelto a saber de su paradero».

(Pedro el Venerable, abad de Cluny de 1132 a 1156, *De los milagros* I, 28; en PL, 189, 903.)

13. *Cuitas de un párroco premonstratense*

Lidvina tenía en su cuerpo tres llagas de un palmo de ancho, de una de las cuales le salían a veces en abundancia los consabidos gusanos. El reverendo Andrés, de la orden premonstratense, era párroco de la iglesia de Schiedam. El cual, hacia la cuaresma, mató cinco o más capones para regalar a los regidores de la ciudad, a los que invitó a comer. Por entonces fue a casa de Lidvina para confesarla, pidiéndole ella la grasa de un capón para emplastar su herida. Él rehusó, diciéndola que esos capones eran demasiado delgados, de manera que toda su grasa no sería bastante para impedir que se quemaran al asarlos. Sin embargo, ella le siguió pidiendo insistentemente la grasa de un solo capón, a cambio de la cual estaba dispuesta a darle la misma cantidad de mantequilla. Y como él volviera a negarse, ella le replicó: «Dios es testigo de que todo va a terminar comido por las ratas». Lo cual se cumplió inmediatamente, según se lo contó regocijadamente enseguida a ella el señor Jan Pot, otro sacerdote con el que por entonces también se confesaba a veces.

La doncella tenía también cierta úlcera, que se aliviaba mediante la aplicación de rodajas de manzana, de las que se llaman *Metzers*, manzanas de las que dicho párroco tenía mucha abundancia. Cuando un día la visitó, y ella le rogó le mandase algunas manzanas para aliviar su necesidad, él la replicó que dudaba si le quedarían algunas, pues ya había dispuesto de ellas. Sin embargo, al volver a casa, y encontrarse ante mucha cantidad de las mismas cuando el mensajero de ella se las pidió, se acordó de la maldición anterior que había recaído sobre él en el asunto de la manteca del capón, y se dijo: «Daré a esta muchacha unas pocas, no vayan a comérselas los gusanos».

(*Vita prior* de santa Lidvina de Schiedam [1380-1433], de las *Acta Sanctorum*, apéndice II, ed. 1866, 275a.)

14. *De las Florecillas*

Cristo bendito quiso publicar la gran santidad de su fidelísimo siervo Antonio de Padua, y lo atentamente que debía oírsele predicar la buena y santa doctrina, incluso por las criaturas desprovistas de razón. Así las cosas, entre otras veces, en una ocasión se valió de los peces para confundir la estulticia

de los herejes, lo mismo que en el Antiguo Testamento dejó al descubierto la ignorancia de Balaam por boca de una burra.

Estando pues una vez Antonio en Rímini, donde había muchos de ellos, y queriendo atraerlos al camino de la fe y la verdad, predicó y disputó mucho con los mismos sobre la fe de Cristo y la sagrada Escritura, pero ellos lejos de convencerse optaron incluso por no escucharle. Entonces un día, Antonio inspirado por Dios se fue a la orilla del mar, cerca de la desembocadura de un río, y empezó a decir, predicando a los peces: —Oíd la palabra de Dios, peces del mar y del río, ya que los herejes no quieren escucharla. E inmediatamente le acudió a la orilla tal multitud de peces, grandes, pequeños y medianos, los pequeños cerca de la orilla, los medianos detrás y los grandes donde cubría más el agua, como nunca en aquel paraje se había visto, sacando todos las cabezas fuera del agua, y atendiéndole inmóviles, pacientes y en orden.

(San Francisco de Asís, *Floreccillas*, 39.)

15. Causas de la decadencia de las órdenes

La gente nos dice: «Nosotros vemos que todas las órdenes religiosas están decaídas en su vida espiritual, incluso las que parecen prósperas en las cosas temporales y en ciertos usos ceremoniales. Y querríamos conocer las causas principales de esa decadencia». Yo contesto: «Toda cosa que no saca su sustancia de su mismo ser, cae y cae más en el no ser, a menos que sea sustentada por el que le da el ser. [...] La primera causa es la multitud de los que entran en las órdenes, pues lo mucho no puede ser gobernado tan fácilmente como lo poco, incluso un barco grande se maneja menos fácilmente que uno pequeño, y donde hay muchas cabezas hay muchos entendimientos diferentes que no se pueden reducir todos al mismo parecer. En segundo lugar, cuando son arrinconados los que mantuvieron la orden en su vigor originario, o se quebranta su influencia, ya los antiguos no pueden dar ejemplo de rigor a los miembros jóvenes, y los recién llegados, que no conocieron las obras de aquéllos, sólo imitan lo que tienen ante los ojos. [...] En tercer lugar, un hombre que no ha aprendido no puede enseñar, y eso ocurrirá cuando el gobierno de la orden llegue a estar en manos de esos jóvenes hermanos. [...] En cuarto lugar, las costumbres poco edificantes van minando poco a poco hasta llegar a convertirse en ejemplos para los demás, y si algunos hermanos, llevados de un buen celo, las reprueban, los demás las defienden. [...] En quinto lugar, las distracciones que surgen a menudo, halagando los oídos, suscitando afectos de devoción profana, aflojando la moral, presentando ocasiones de pecar y haciéndose deslizarse al religioso por pendientes carnales cotidianas, incapacitándole para corregirse, hasta hacerle pensar sólo en esas cosas y oscurecerle el ojo de la conciencia, de manera que correrá en busca de esas cosas mismas, semejante a Sansón ciego y en la cárcel.

»Hay además otras causas particulares para ciertas órdenes. Por ejemplo, la extremada pobreza, que induce a los hermanos a convertirse en propieta-

rios individuales, proveyendo cada uno para sí mismo, ya que la comunidad no es capaz de hacerlo por todos; o por el contrario la riqueza excesiva, que los hace carnales, orgullosos y viciosos de maneras muy diferentes. Además, la familiaridad con las gentes del mundo da lugar a muchas tentaciones de la carne y de las cosas temporales. Por otra parte, el frecuente cambio de los cargos conventuales, pues aunque eso sea bueno en parte, da ocasión al demonio para aprovecharse, por ejemplo el que espera ser sustituido pronto no emprenderá la reforma de la orden, y los súbditos rebeldes se empeñarán más en la deposición del superior que en su corrección propia.

»Por estas y otras causas, el estado religioso está tan decaído que no sólo está degenerado, sino que su situación es desesperada casi. De manera que a menos que Dios no lo remedie hay escasas posibilidades de reforma. Pero, como todas las cosas cooperan juntas para el bien de los que Dios ama, lo que no tiene una solución general puede irse haciendo en particular».

(San Buenaventura [franciscano, 1221-1274], *Quaestiones super Regulam*, en *Opera*, Mainz, 1609, VII, 336.)

16. Exaltación de los dominicos

Había en el convento de los dominicos de Espoleto cierto novicio de nacimiento noble y gran sencillez y pureza. Un día, al repetir en el himno de la Virgen «el que rige el mar, la tierra y el cielo», y fijarse en las palabras «teniendo el mundo entre sus dedos», se quedó asombrado al ocurrírsele que la estatura de Dios era tan alta que le podía caer el orbe entero en las manos. Pero le dio vergüenza consultar la cuestión, de manera que dio en rezar continuamente pidiendo a Dios que le iluminara para entender la verdad de la misma. Una tarde se quedó dormido mientras estaba rezando de esa manera, y le pareció que era arrebatado súbitamente a los cielos. Allí vio una multitud de ángeles que acarreaban un gran trono y lo colocaban en un amplio espacio abierto, y después a otros que llevaban otro trono y lo colocaron frente al primero. En tercer lugar, vio una muchedumbre de los ejércitos celestiales que llevaron a Cristo como juez justo y le sentaron en el primer trono, en el segundo vio enfrente a la gloriosa Virgen, y después la multitud de todos los santos cada uno en su propia orden. Entonces se oyeron en el cielo unos temblores que daban tanto miedo como nunca se había conocido desde el principio del universo. Después de estas ceremonias, el Juez mandó que se abrieran los libros y se vieran las obras buenas del mundo, las cuales eran pocas. Entonces mandó leer las malas, pero eran tantas que no terminó de escucharlas, y cayendo en una cólera súbita, apuñó el mundo como si fuera una pelota, lo estrujó violentamente y dijo: «Cuando esto se juzgue será condenado y echado fuera». El sorprendido novicio se aterró al ver ese espectáculo, y en voz baja imploró a la Virgen: «Santa María, socórrenos en nuestra pequeñez». A cuyo sollozo la bienaventurada Virgen se levantó de su sillón, tomó en su mano el mundo que había sido arro-

jado fuera, y dijo: «¡Oh, Hijo, toma este mundo que tú has redimido con tu propia sangre, y júzgalo otra vez, pues yo acabo de enviar a tus Frailes Predicadores para que le pongan a tus pies!». Maravilloso y estupendo relato, pues fue además el caso que cuando el novicio estaba implorando misericordia ya en voz alta, tuvo lugar un terremoto en la ciudad y en toda la comarca, siendo arrasados muchos edificios y torres, y los hombres y las mujeres huyeron de ella esa noche.

(San Antonino de Florencia [muerto en 1459], *Chronicon*, Roma, 1586; III, 686.)

17. Del dormitorio y de las camas

Todas las hermanas que tengan salud, tanto la abadesa como las demás, se acostarán en el dormitorio común, estando la cama de cada una separada de las otras. Pero la cama de la abadesa a ser posible se colocará en un lugar desde el que pueda ver sin obstáculo las demás camas del dormitorio. Cada una tendrá un colchón de paja o de heno y una almohada —de heno, de paja o de lana o incluso de pluma, según la abadesa lo tenga por conveniente— forrada con un paño de lino.

Toda la noche habrá en medio del dormitorio una lámpara encendida.

En ciertos días se cortarán juntas el pelo en redondo hasta las orejas, y ninguna lo hará de otra manera, a no ser que lo exija una manifiesta enfermedad física.

(Santa Clara de Asís, *Forma de vida*; texto latino de M. de Castro, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 171, pp. 158-172.)

18. De los hábitos y de la tonsura

Las ropas serán blancas y corrientes, y no demasiado finas ni delicadas, de manera que vuestro hábito no sea llamativo, pues no es con los vestidos con lo que debéis agrandar, sino con la manera de vivir y la limpieza de la mente, ya que toda la gloria de la hija del Rey tiene que ser interior.

A la monja deben bastarla dos túnicas y dos camisas gruesas hasta la rodilla con la correspondiente pelliza.

La túnica no debe pasar del calcañar, de manera que no se arrastre descuidadamente por el suelo.

La hermana podrá tener, si su convento se lo quiere tolerar, dos capas, una de ellas con pieles, los escapularios y el calzado necesario y dos velos.

La tonsura de las monjas, y la de los frailes, y la de los legos, se cortará ocho veces al año, a saber en Pascua, Pentecostés, San Pedro y San Pablo, Santa María Magdalena, la Natividad de la Virgen, Todos los Santos y la Purificación de la Virgen gloriosa.

(*Constituciones de las dominicas de San Sixto de Roma*, 3; A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, n.º 9.025.)

19. Orígenes legendarios de los carmelitas

Decimos en testimonio de la verdad que desde los tiempos de los profetas Elías y Eliseo, que vivieron piadosamente en el Monte Carmelo, algunos santos Padres del Antiguo y del Nuevo Testamento se sintieron atraídos a la soledad del mismo para la contemplación de las cosas celestiales. Allí, junto a la fuente de Elías, perseveraron laudablemente en santa penitencia, constantemente acompañada de actos de virtud. Alberto, patriarca de Jerusalén, en el tiempo de Inocencio III, reunió a sus sucesores en comunidad, y les dio una *Regla*, la cual Inocencio y muchos otros papas confirmaron con sus bulas y aprobaron. Nosotros, sus seguidores, observando esta misma *Regla*, servimos al Señor, hasta el día de hoy, en diversas partes del mundo.

(*Constitutiones cap. Londinensis anni 1231*, ed. de L. Saggi, *Analecta Ord. Carm.* 15 [1950], p. 231.)

20. Las armas [biblicas] espirituales

Porque la vida del hombre sobre la tierra es tiempo de tentación, y todos los que quieren llevar una vida fiel a Cristo se ven sujetos a persecución, andando además nuestro adversario el diablo como león rugiente dando vueltas a nuestro alrededor, buscando a quien devorar, procurad con toda diligencia revestiros de la armadura de Dios para que podáis resistir a las asechanzas del enemigo.

Ceñid vuestros lomos con el cingulo de la castidad, fortaleced vuestro pecho con pensamientos santos, pues está escrito: El pensamiento santo te guardará. Revestíos la coraza de la justicia, de manera que améis al Señor vuestro Dios con todo el corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas, y a vuestro prójimo como a vosotros mismos.

Empuñad en todo momento el escudo de la fe y con él podréis apagar los encendidos dardos del maligno, pues sin fe es imposible agrandar a Dios. Cubríos la cabeza con el yelmo de la salvación, de manera que sólo la esperéis del Salvador, que es quien salvará a su pueblo de sus pecados.

Finalmente, la espada del Espíritu, es decir, la Palabra de Dios, habite en vuestra boca y en vuestros corazones en toda su riqueza. Y lo que debáis hacer, hacedlo conforme a la palabra del Señor.

(*Regla de los carmelitas*, de Alberto de Jerusalén, entre 1206 y 1214, en *Constituciones*, Madrid, 1996, pp. 12-13.)

21. La perfección anacorética carmelitana

Esta vida perfecta encierra dos fines: uno lo podemos alcanzar nosotros con nuestro esfuerzo y el ejercicio de las virtudes ayudados de la gracia divina. Conseguimos este fin cuando somos ya perfectos y estamos en caridad. [...] El otro fin de la vida santa eremítica es un don totalmente gratuito de Dios

que él comunica al alma. Consiste en que, no sólo después de la muerte, sino todavía en esta vida mortal, da ya a gustar algo sobrenatural del poder de la presencia de Dios y del deleite de la eterna gloria en el afecto del amor y en el gozo de la luz del entendimiento. Esto significa beber del torrente de la delicia divina. Dios prometió este fin a Elías cuando le dijo: *y allí beberás del torrente.*

Para conseguir estos dos fines, el monje ha de abrazar la vida profética y eremítica, como el Profeta lo dice: *En esta tierra desierta, intransitable y sin agua, me pongo en tu presencia, como si me hallara en el santuario para contemplar tu poder y tu gloria.*

Por lo mismo que eligió vivir en esa tierra, desierta, intransitable y sin agua, para presentarse de esa manera como en un santuario delante del Señor, que es el corazón limpio de pecado, señala el primer fin de la vida solitaria elegida, que es ofrecer a Dios el corazón santo y limpio de todo pecado actual.

En lo que sigue, *para contemplar tu poder y tu gloria*, expresa claramente el segundo fin de la vida eremítica, que dijimos consistía en experimentar de alguna manera en esta vida o ver místicamente dentro del alma algo del poder de la divina presencia y gustar de la dulzura de la eterna gloria.

(Felipe Ribot, carmelita de Gerona, *Libro de la institución de los primeros monjes* [segunda mitad del siglo XIV], Ávila, 1959, pp. 22-24.)

22. El amor conyugal visto desde el claustro

Esta mañana vamos a hablar del amor y el afecto que el marido debe tener a su mujer, y ésta a su marido. Seguro que la que es sensata ha traído a su hija a este sermón de la mañana, y la que es pasota la ha dejado en la cama. ¡Oh, cuánto mejor habrías hecho en traerla para que oyera la doctrina verdadera! Pero vayamos al grano. Voy a enunciaros los tres fundamentos de esta plática. El primero se llama *Provecho*, el segundo *Placer*, y el tercero *Honestidad y Virtud*, lo cual es lo mismo.

Vayamos con lo primero, con el Provecho. Si una cosa te da poco provecho, tú la amas poco. Fíjate ahora en el amor del mundo. ¿Se aman dos viciosos? Sí. ¿Por qué? Porque encuentran en ello algún provecho. ¡Oh gentes mundanas, si el provecho es pequeño, poco será el amor entre vosotros! [...]

Ahora añadamos el Placer al Provecho. Pensemos en el hombre que tiene un ama para guardarle la casa, limpiarle, cocinarle, servirle a la mesa y demás, y que a todo este provecho une el placer de la carne, mayor por lo tanto su estimación. Pero si ella es sucia por naturaleza, descuidada, no se lava y no tiene cuidado de la casa, el amor y la estimación serán mucho menores. Y en el primer caso, será buena para un rato, pero si se pone enferma la mandará al hospital. ¿Moverías tú entonces un dedo por ese afecto? Todo el amor se te ha ido, pues ni provecho ni placer sacas de ella. Ya que

ése no es el amor verdadero. El amor de verdad tiene tres dimensiones. Lo mismo que el amor de Dios no sólo tiene Provecho y Placer sino que a ellos se une la Honestidad.

De manera que lo que uno ante todo debe buscar en la esposa es la bondad, luego las demás ventajas, pero primero la bondad, la bondad por encima de todo. Recapacitad y pensad ahora en los que han elegido mujer por otras razones, por ejemplo el que tomó la suya por el incentivo de una buena dote. Si se casan y falla la dote, ¿qué pasará con el amor entre ellos? Todo ese amor presuntuoso será arrojado como un salivazo. Pero aunque la dote se pague a su debido tiempo, se trataría de un amor desordenado, pues no iba en busca de la verdadera profundidad. ¿Acaso el dinero no ha hecho a los hombres incurrir en conductas de las que luego se han arrepentido amargamente? [...] Por eso yo os exhorto a todos, hombres y mujeres, a que sigáis la virtud, de manera que vuestro amor se funde en esas tres cosas, Provecho, Placer y Honestidad, y es entonces cuando la verdadera estimación reinará entre vosotros. [...]

Y todavía tengo que deciros, mujeres, que tenéis que amar a vuestros maridos más que a vosotras mismas. Primera razón: porque el esposo que tienes es el que te ha destinado Dios. Segundo, por haberte desposado mediante la promesa de la fidelidad. ¿Cuando consentiste en el matrimonio no viste el signo que se te dio de atarte para toda la vida al recibir el anillo de esposa? Tercera razón: el matrimonio es amor. [...]

Y ahora, maridos, leed a Pablo en el quinto capítulo a los Efesios: «el que ama a su esposa, se ama a sí mismo». ¿Cómo puede ser esto? ¿No os he dicho ya que ella ha sido hecha de vuestra propia carne y por las manos de Dios? Parece mentira que haya que salir al paso de ultrajes groseros. Mirando a las mujeres, hay que decir que son más limpias y preciosas que la carne de los hombres, y si algún hombre dice lo contrario habré de decirle que está en las tinieblas y le probaré que no tiene razón. ¿No lo ves así? Bien, ¿pues acaso no creó Dios al hombre del barro? —Sí. Pues entonces, ¡oh mujeres!, la razón está más clara que el día. Ya que al haber sido creada la mujer, en sus huesos y su carne, de Adán, lo fue de un material más precioso que el que se usó para crear a éste.

(Bernardino de Siena, franciscano, *Sermones* 18-22, año 1427, en *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena*, Siena, 1880.)

23. Un franciscano quemado en el patíbulo

Los pobres hermanos de san Francisco establecidos en la Marca de Ancona, que ahora y desde hace mucho tiempo sufren persecución por haber abrazado la pobreza de Cristo, enviaron según su costumbre a Florencia el hermano Miguel y un compañero, para edificar a los fieles de la ciudad, lo cual se pasó el día 26 de enero del año 1388. [...] A la hora de vísperas, el Jefe de los Fariseos mandó por el hermano Miguel para examinarlo y le dijo: «¿Qué clase de gente tienes tú, qué normas sigues, qué doctrina es la tuya y dónde

y con quién andas?». El santo hermano replicó sencillamente que era un pecador, sin tener más derecho que el de Jesucristo, ni profesar otra doctrina que la de Cristo y su Iglesia. Entonces él, interrumpiéndole, le preguntó si era sacerdote y quién le había ordenado y dónde. A lo cual el hermano Miguel contestó toda la verdad, salvo que no dijo dónde. Entonces el Jefe de los Fariseos (o acaso su vicario), con ciertos notarios, redactó una confesión de diez y siete o diez y ocho artículos, que parecía una confesión hecha para gente sencilla, pero que llevaba disimuladas muchas consecuencias heréticas y falsas, y parece había acarreado tiempo atrás la condena de Lorenzo Gherardi. Se la leyeron capítulo por capítulo, preguntándole: «¿Qué piensas de esto?», contestando él a todo con sencillez pero anticipándose a las falsas conclusiones que podrían sacarse. Pero el efecto de esa confesión era que Cristo, como un hombre mortal en la vida presente, lo mismo que sus Apóstoles, enseñó el camino de la perfección no teniendo ninguna clase de propiedad, tanto individual como en comunidad, rechazando cualquier señorío temporal. La confesión iba siendo escrita por un notario, al cual el santo hombre protestaba de que no firmaría nada que él mismo no hubiese dicho. Luego los fariseos, con muchas mofas y escarnios, le dijeron: «¿De manera que la Iglesia está con vosotros?». Y le llevaron a la cárcel. [...] Después de leerle la confesión, le preguntaron si asentía a las doctrinas que habían sido enseñadas por maestros venerables y creía todo el pueblo de Florencia. A lo cual él contestó que creía haber sido Cristo crucificado un hombre pobre y que Juan XXII era un hereje en cuanto decía lo contrario, y que todos sus sucesores que asintieran a sus decretales y las defendieran serían herejes también. [...] En la mañana de su martirio, fue a verle un Gonfaloniero, diciéndole: «Ve hermano Miguel cómo mis gentes están armadas para llevarte a la muerte. Yo no sé qué clase de hombre eres. ¿Por qué no crees lo que cree todo el mundo?». A lo que fue contestado por el santo hermano: «Yo creo en Cristo pobre y crucificado». «Yo también creía y creo eso, y lo mismo las demás gentes», contestó el Gonfaloniero. Respondiendo el santo hombre: «El papa Juan XXII no lo creía, y tampoco ahora lo cree el Obispo». A lo cual el Gonfaloniero se volvió para seguir el camino ordenado diciendo: «Este hombre tiene el demonio en el cuerpo». [...] Y mientras le estaban atando al patíbulo, muchos se llevaban las manos a la cabeza pidiéndole que se retratara, pero él se mantenía más y más firme. Preguntándole uno: «¿Qué es eso por lo que te dejas matar?», a lo que contestó el hermano Miguel: «Es una verdad que llevo en mi alma y de la que sólo puedo dar testimonio con la muerte. [...] Al fin, después de haberle asediado con variados argumentos, prendieron fuego a la leña, y el hermano Miguel, habiendo terminado el *Credo*, empezó a cantar el *Te Deum*, y cuando llevaba ocho versos, pareció como que estornudaba y dijo: «Señor, en tus manos encomiendo mi espíritu». Cuando se quemaron las cuerdas, cayó muerto en tierra sobre sus rodillas, con la cara hacia el cielo y la boca muy abierta.

(De la miscelánea *Scelta di curiosità letterarie inedite e rare*, Bologna, 1864, n.º 50.)

24. Orígenes de los benedictinos olivetanos

Un día, mientras fray Bernardo Tolomei estaba absorto en oración, vio, por revelación divina, esta visión admirable: una escala de plata que bajaba del cielo hasta el lugar donde él estaba rezando y donde ahora se ha construido la iglesia [de Monte Oliveto Maggiore], y en la cumbre estaba el Señor Jesús con su gloriosa Madre, la Virgen María, resplandeciendo en una blancura extraordinaria y llevando vestidos limpios como el armiño. La gloriosa Virgen María llevaba además en el pecho una estrella que irradiaba un resplandor muy grande, el cual parecía iluminar todo el mundo. Y además había una multitud de hermanos que, todos vestidos de blanco, subían y bajaban por la misma escalera. A este espectáculo, el padre venerable fray Bernardo, queriendo dejar constancia del testimonio de tan gran visión, llamó a algunos hermanos, para que también ellos la viesen y admirasen.

(*Orígenes de los monjes de Monte Oliveto. Crónica enviada en 1492 al rey Fernando el Católico*, ed. de G. F. Fiori, Ferrara, 1984, p. 29.)

BIBLIOGRAFÍA

- Backmund, N.: *Monasticon Praemonstratense*, Kloster, Straubing, 1949-1955.
- Cantera Montenegro, S.: *Los Cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563* (Analecta Cartusiana, 166), 2 vols., Universität Salzburg, 2000.
- Colombás, G. M.: *La tradición benedictina*, Montecasino, Zamora, 1991-1996 (los tomos III-VI tratan de los siglos VII a XVI).
- Corpus Consuetudinum Monasticarum*, Siegburg, 1963-1999...; en curso de publicación, ya aparecidos catorce volúmenes.
- Elm, K. y Parisse, M. (eds.): *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Freie Universität, Berlin, 1992.
- Gaussin, P.-R.: *Les cohortes du Christ. Les groupements religieux en Europe et hors d'Europe des origines à la fin du XVIII^e siècle*, Cercor, Rennes, 1985.
- Gougaud, L.: *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Paris/Maredsous, 1925.
- Holzappel, H.: *Handbuch der Geschichte des Franciskanerordens*, Freiburg Br., 1909.
- Hourlier, J.: *L'âge classique, 1140-1378*, en G. Le Bras (dir.): *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église d'Occident X*, Droz, Paris, 1974.
- Knowles, D.: *The Religious Orders in England* (desde 1216 hasta la supresión), CUP, 1962.
- Knowles, D.: *The Monastic Order in England, 914-1216*, CUP, 1963.

- Le millénaire du Mont Athos. Études et mélanges*, Abbaye de Chevetogne, 1963.
- Lemaître, J.-L.: *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, Droz, Genève, 1987.
- Linage Conde, A.: *San Benito y los benedictinos*, São Bento da Porta Aberta, Braga, 1992; los dos primeros tomos tratan de la Edad Media; la obra comprende también los cistercienses y los camaldulenses.
- Maturana, V.: *Historia general de los Eremitas de San Agustín*, Santiago de Chile, 1912-1913.
- Parisse, M.: *Les nonnes au Moyen Âge*, Bonneton, Paris, 1983.
- Penco, G.: *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Jeker, Milano, 21983.
- Primer Congreso Internacional sobre mística cisterciense* (Ávila, 1998), Montecasino, Zamora, 1999.
- Rouët de Chournel, M.-J.: *Monachisme et monastères russes*, Flammarion, Paris, 1952.
- Schmidt, A.: *Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter*, Aschendorff, Münster, 1986.
- Smets, J.: *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmelo*, 5 vols., BAC, Madrid, 1987-1995.
- Walz, A. M.: *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma, 21948.

XII

EL PONTIFICADO
DE BONIFACIO VIII A ALEJANDRO VI

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela

El gran enfrentamiento entre Pontificado e Imperio, que protagonizan Gregorio IX e Inocencio IV con Federico II en los años finales de la primera mitad del siglo XIII, se cierra con un indiscutible éxito pontificio; su colofón será impedir que los Staufen, sea la rama legítima, Conrado IV y Conradino, o la bastarda, Manfredo, controlen el reino de Sicilia. El resultado es, en principio, muy favorable, aunque se logra a costa de adoptar una postura excesivamente supeditada a los intereses de Francia, muy en particular, avalando la instalación de los Anjou en el reino de Sicilia, que será fuente de gran inestabilidad y de severas preocupaciones futuras, que obligan al Papado a enfangarse en la cambiante realidad política italiana.

El resultado para el Imperio es un largo interregno del que saldrá profundamente modificado, abocado a renunciar a los grandes proyectos universales, incapacitado casi para construir una monarquía como las que están naciendo en la Europa del momento. En contraste, el triunfante Pontificado puede abordar ahora tareas de gran envergadura: cuando, en 1274, Gregorio X celebra el concilio de Lyon diseñará un programa que será habitual en las grandes asambleas del siglo XV: cruzada, reforma, unión de las iglesias, aunque, por ahora, los logros queden muy lejos de los objetivos propuestos. Pero el intervencionismo pontificio hace brotar severas críticas a su poder temporal y demandas de una vida de mayor simplicidad y pobreza, no siempre motivadas por elevadas razones espirituales.

Por otra parte, la monarquía angevina tendrá proyectos políticos muy similares a los Staufen, no menos limitadores de la autono-

mía pontificia de lo que lo habían sido los de los emperadores alemanes. La libertad de las elecciones pontificias será la gran damnificada, y el resultado de la tensión política acumulada en Italia serán los largos cónclaves que son precisos para la elección de un nuevo pontífice: esa situación culmina, a la muerte de Nicolás IV, en abril de 1292, con un cónclave de 27 meses en el que es elegido Celestino V; una solución de compromiso tan laboriosa como inviable.

Durante esos años se produce un paulatino alejamiento del Pontificado de su sede de Roma, residencia casi sólo ocasional de los sucesivos pontífices. La situación política romana hace muy difícil, cuando no imposible, la residencia de los papas en la ciudad: sólo los papas pertenecientes o estrechamente vinculados a alguna de las grandes familias romanas pueden residir con tranquilidad en Roma. Incluso institucionalmente se da un distanciamiento de la ciudad; Roma, como símbolo de la unidad de la cristiandad, se halla donde está el Pontífice: *ubi Papa, ibi Roma* es una formulación que resume una realidad que hemos de tener en cuenta para entender futuros acontecimientos.

1. EL ATAQUE A LA TEOCRACIA PONTIFICIA

Las dificultades para la elección papal, fruto de la insalvable división del colegio cardenalicio, tienen su principal origen en el *problema siciliano*: el destino político de este reino puesto en cuestión desde el levantamiento que conocemos como «Vísperas sicilianas». No sólo se juega la vinculación de Sicilia a la monarquía de los Anjou o a la casa de Aragón, sino, en gran manera, el futuro de Italia y del Mediterráneo.

No es Celestino V el hombre adecuado para resolver el grave contencioso siciliano; no lo es porque está absolutamente dominado por Carlos II de Anjou: lo manifiesta el nombramiento de cardenales que realiza, todos proangevinos, incluso la fijación de su residencia en el Castillo Nuevo de Nápoles. No es tampoco el papa que el momento exige: un eremita con fama de santo, que fue saludado por algunos sectores, especialmente los *espirituales*, penetrados de la escatología de Joaquín de Fiore, como el *Papa angélico* que señalaba el comienzo de la *edad del Espíritu*, que aquél vaticinara, un hecho que producirá graves dificultades en el futuro; absolutamente ajeno a la realidad de la curia, se mueve en la inevitable vida de un pontífice con una torpeza que compromete severamente los intereses pontificios.

Su abdicación, apenas cuatro meses después de su elección, era la solución por la que clamaba el dimisionario e inevitable salida a una situación insostenible. Un cónclave muy breve, de un solo día, en llamativo contraste con lo sucedido en las ocasiones inmediatamente anteriores, hacía recaer los votos unánimes de los electores en Benito Gaetani, un fino diplomático, buen conocedor de las negociaciones que se mantenían, desde hacía varios años, para resolver el destino de Sicilia. Es también uno de los principales consejeros que había recomendado a su antecesor la dimisión; y será quien ordene su retención bajo custodia para evitar que el anciano Celestino se convirtiera en una excelente arma arrojada contra su sucesor y, en general, contra el Pontificado. Son aspectos, de gran trascendencia inmediata, que conviene retener para entender los próximos acontecimientos.

Las difíciles relaciones entre Francia e Inglaterra estallan en conflicto abierto en 1294; es el resultado del insostenible estatuto de Gascuña, posesión inglesa en vasallaje de Francia, de los encontrados intereses económicos que se mueven en la ruta del Canal de la Mancha y de la explosiva situación social de Flandes, con fuertes vinculaciones con Francia e importante dependencia económica de Inglaterra. Cuando a estas razones se unan motivos dinásticos, se abrirá el conflicto que llamamos guerra de los Cien Años.

Las necesidades de dinero de ambas monarquías les forzaron a requerir sumas importantes a sus súbditos, incluido el clero: la vacante pontificia facilitó la recaudación sin resistencias, pero no sucederá así después de la elección de Bonifacio VIII, que, siendo legado pontificio en Francia, había jugado un papel importante en este conflicto logrando, con su mediación, un alto en las hostilidades.

A comienzos de 1296, nuevas peticiones de dinero por ambos monarcas auguraban la renovación de los enfrentamientos y la inutilidad de los esfuerzos pacificadores que había reanudado el antiguo legado, ahora papa, al que llegaban las protestas del clero contra las demandas de sus reyes. La respuesta de Bonifacio VIII busca, a la vez, impedir el enfrentamiento, por la vía del corte de recursos, y sentar unos principios de libertad eclesiástica que el avasallador crecimiento de la autoridad monárquica estaba convirtiendo en vestigios de una realidad trasnochada.

Las respuestas de los dos monarcas muestran el diferente grado de maduración monárquica. Eduardo I, agobiado por la presión galesa y escocesa, hizo efectivas sus exigencias económicas gracias a acuerdos con sus obispos: una suerte de claudicación política ante la

aristocracia eclesiástica, similar a la que le impone la nobleza laica. Felipe IV responde con la prohibición de salida de oro y plata de su reino: era una medida que competía al monarca, plenamente justificada por las necesidades económicas de Francia, pero, sobre todo, constituía un rotundo ataque a las finanzas pontificias. Más aún, planteaba un debate sobre los fundamentos mismos de la actuación del pontífice.

Era un momento delicado para Bonifacio VIII. Se veía enfrentado en Roma a un conflicto con los cardenales Pietro y Giacomo Colonna, mezcla de rivalidades familiares y de las derivaciones del problema siciliano. Los cardenales rebeldes sumaron hábilmente el descontento de los *espirituales* franciscanos, a los que el papa acababa de someter a los *conventuales* en un intento de recuperar la unidad de la orden y el arma eficaz que representaba Celestino V: su renuncia habría sido forzada, por tanto inválida, como lo era la elección de su sucesor. La oportuna muerte del anciano Celestino (19 de mayo de 1296) le convertía en un mártir, una víctima del tiránico asesino que le había supuestamente sucedido. Se reclamaba la convocatoria de un concilio ecuménico para juzgar la actuación de Bonifacio: era una novedosa apelación, habitual en los años próximos.

El conflicto con los Colonna obligó a Bonifacio VIII a una dura represión, que dañó su prestigio, y la fuga de los rebeldes al sur de Francia alentó los odios antipontificios que anidaban en la zona desde la cruzada contra los albigenses. Todo, en el momento más delicado de las negociaciones del pontífice con Francia: la debilidad que estos hechos supusieron para el papa se tradujo en el reconocimiento de cierta facultad del rey para reclamar la colaboración económica de su clero.

El primer choque entre Pontificado y monarquía francesa se cerraba con un innegable éxito de ésta; sin embargo, poco después la figura de Bonifacio VIII aparecía acrecentada con la convocatoria del primer jubileo de la cristiandad, que se celebró durante el año 1300 con brillantes ceremonias. La concesión de indulgencia plenaria a cuantos visitasen ese año las basílicas romanas atrajo a Roma a un importante número de peregrinos, lo que contribuyó a incrementar de modo indiscutible el prestigio y la autoridad del papa. El hecho no es ajeno a la dureza con que se desarrollan los acontecimientos inmediatos.

El nuevo conflicto entre el Pontificado y la monarquía francesa tiene su origen en un problema de inmunidad eclesiástica surgido en

torno a la recién creada diócesis de Pamiers, en particular en relación con el ejercicio de señorío del obispo sobre la ciudad. El asunto permite a Felipe IV procesar al obispo por traición, simonía y herejía, condenarle tras un juicio plagado de irregularidades y solicitar del pontífice la sanción canónica y deposición del condenado.

La respuesta de Bonifacio VIII plantea un debate sobre los principios en que se basa la autoridad temporal y la espiritual, absolutamente al margen de la concreta cuestión de la diócesis de Pamiers; el papa restablecía en su plenitud la doctrina expuesta en la bula *Clericis laicos* de 1296, convocaba un sínodo en Roma para estudiar la salvaguarda de la libertad de la Iglesia en Francia, y dirigía a Felipe IV un duro alegato (bula *Ausculta filii*, de 6 de diciembre de 1301) haciendo detallada relación de sus ataques a la inmunidad eclesiástica y de abusos en el gobierno de sus súbditos, que el pontífice, máxima autoridad también en lo temporal, se proponía corregir.

Felipe IV publicó el documento pontificio, con una redacción modificada en términos aún más duros y, junto a él, una humilde respuesta, falsa, supuestamente dirigida al pontífice, que nada tenía que ver con la realmente remitida. En medio de la indignación popular así lograda, Felipe IV reunía los Estados Generales, en abril de 1302, que ofrecen al rey un apoyo masivo: desde distintos ámbitos se dirigen duras misivas al papa, algunas en términos inaceptablemente ofensivos.

La inoportuna derrota de un ejército francés en Courtrai (11 de julio de 1302), a manos de campesinos y artesanos flamencos sublevados, obligó a Felipe IV a moderar su posición y permitir la presencia de algunos obispos franceses, seleccionados, en el sínodo romano. En sus sesiones se aprueba el texto de la bula *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302) que constituye la más contundente expresión de la teocracia pontificia en términos hasta el momento nunca utilizados.

Según la doctrina expuesta en el documento, el cuerpo único de la Iglesia es regido por el vicario de Cristo, que ostenta la plenitud del poder espiritual y temporal, aunque éste sea ejercido por el emperador y los reyes como vicarios del pontífice, a quien corresponde la supervisión y corrección, si es precisa, de las acciones de las autoridades temporales. Es una exposición universal de principios teóricos ya formulados con anterioridad, si bien nunca de modo tan radical, que no provocó respuesta sino del rey de Francia.

Felipe IV plantea el conflicto como un ataque personal al pontífice; en él se ponen en juego todo tipo de argumentos y medios, in-

cluyendo la participación de los Colonna. Entre las acusaciones destacan la de usurpación del solio de Celestino V, de cuya muerte se le hacía indirectamente responsable, a la que se suma una larga relación que incluye simonía, violencia, malversación, herejía y, cómo no, sodomía. No se discutían los principios contenidos en la bula *Unam Sanctam*, cuestión muy problemática; se atacaba la legitimidad del pontífice y, en consecuencia, la de todos sus actos.

Un papa ilegítimo, una sede vacante, ponían al rey de Francia ante la responsabilidad de reunir un concilio de la Iglesia universal que formalizase la condena de aquél y resolviese la orfandad de ésta. Para la lucha que se avecina ambos contendientes acopian apoyos internacionales; Felipe IV reprimía de modo expeditivo las resistencias que, pese a la aplastante propaganda, se registraban en el interior de su reino; con objeto de impedir la publicación de una bula que contenía su excomunión, envió un pequeño ejército al mando de Guillermo de Nogaret que asaltaba la residencia pontificia en Anagni y reclamaba del anciano pontífice, reducido a prisión, la entrega de los bienes de la Iglesia. Es el episodio conocido como *atentado de Anagni*.

Dos días después se producía un levantamiento popular que permitía a Bonifacio VIII refugiarse en Roma bajo la protección de los Orsini, enemigos de los Colonna. Un mes después de estos acontecimientos se producía el fallecimiento de Bonifacio VIII: se abría una azarosa etapa, con cierta sensación de derrota del Pontificado.

El cónclave elegía para suceder a Bonifacio VIII, en primera votación, al cardenal Nicolás Boccasini, un hombre que se había mantenido fiel al difunto pontífice en los momentos más difíciles; para su pontificado elegía el nombre personal de su predecesor, Benedetto, Benedicto XI, una buena muestra del modo en que pensaba ejercer sus funciones, aunque la división en la curia le aconsejaba la búsqueda de un entendimiento con quienes se habían opuesto encarnizadamente a aquél.

Buscando el acuerdo, anuló las sanciones canónicas contra los Colonna y les restituyó su dignidad cardenalicia, aunque no los bienes que les habían sido confiscados; absolvió a Felipe IV y a sus colaboradores, y levantó las sanciones contra el reino, pero se negó a perdonar a los implicados en los sucesos de Anagni y a convocar un concilio en el que se juzgase la actuación de su predecesor.

Trató de suavizar las tensiones planteadas y de hacer presente al Pontificado en todas las grandes cuestiones de la cristiandad; pero hubo de acudir a préstamos de banqueros florentinos para hacer

frente a la difícil situación económica creada por el saqueo de las reservas, que se había producido durante el *atentado de Anagni*, y decidió el abandono de Roma, que se había convertido, desde mucho tiempo atrás, en inhabitable para el Pontificado. Benedicto XI moría el 7 de julio de 1304 en Perugia, donde se había instalado: la brevedad de su pontificado interrumpía el esbozo de pacífica recuperación del control por parte del Papado.

2. EL PONTIFICADO DE AVIÑÓN

2.1. *Condicionantes de una decisión*

El nuevo cónclave tuvo una duración de casi un año; la diplomacia francesa trabajó durante ese tiempo para lograr la elección de un papa más dócil a sus inspiraciones de lo que lo había sido el anterior. El elegido es Bertrand de Got, Clemente V (5 de junio de 1305), hasta ese momento arzobispo de Burdeos, súbdito, por tanto, del rey de Inglaterra. A la vista de lo sucedido es preciso reconocer que sólo parcialmente logró Felipe IV sus objetivos, aunque el carácter conciliador del nuevo pontífice y sus deseos de paz le hagan vulnerable a las exigencias francesas; cederá ante ellas en algunos aspectos, pero parcialmente, y sólo cuando se acumulen sobre él presiones casi insoportables.

Consideraba la cruzada como el gran objetivo de su pontificado, lo que requería previamente el logro de la paz entre Francia e Inglaterra; por el momento estas cuestiones habían de anteponerse al viaje a Italia, deseo que manifestó en múltiples ocasiones. Enseguida se plantean las primeras peticiones francesas; la primera es la apertura de un proceso contra Bonifacio VIII: es una exigencia inaceptable que Clemente V pretendió hacer olvidar ofreciendo la satisfacción de celebrar su coronación en Lyon, entonces territorio imperial.

Con ocasión de la coronación se reiteró la petición francesa, que tampoco fue aceptada en esta ocasión, aunque obtuvo una importante compensación: la anulación de las bulas *Clericis laicos* y *Unam Sanctam*; en cambio, una nueva negativa pontificia fue la respuesta a la petición reiterada durante una entrevista entre Clemente V y Felipe IV que tuvo lugar en Poitiers, en abril de 1307. Es posible que el monarca llegase al convencimiento de que era preciso añadir un nuevo elemento de presión; en el proceso a los templarios, con el

que buscaba obtener ventajas políticas y económicas, hallaría el instrumento adecuado.

En efecto, el 13 de octubre de 1307 todos los templarios de Francia fueron detenidos, acusados de numerosos y muy graves delitos, ratificados por muchos de los acusados, sometidos a terribles torturas. Cuando se entrevistan nuevamente Clemente V y Felipe IV, en junio de 1308, en Poitiers, el monarca presenta simultáneamente la cuestión templaria y el proceso a Bonifacio VIII, incluyendo además la exigencia de celebración en Francia del próximo concilio y el apoyo a la candidatura de su hermano Carlos de Valois como rey de Romanos.

Clemente V, impresionado y desbordado, encomendó al rey la custodia de los templarios y la administración de sus bienes durante el proceso contra ellos, que sería visto por tribunales episcopales y ante la curia. La sentencia final sería emitida en el seno del concilio que se reuniría el 1 de octubre de 1310 en Vienne, en el Delfinado, entonces territorio imperial.

En cuanto a las acusaciones sobre Bonifacio VIII pensó llevarlas a vía muerta a base de abrir una prolongada y meticulosa audiencia, llevada con deliberada lentitud. Se logró el objetivo, pero mediante notables concesiones: se anularon todos los actos de Bonifacio VIII contrarios a Francia, Nogaret fue perdonado y, finalmente, fue canonizado Celestino V; indirectamente, se satisfacía al rey y se arrojaban sombras sobre la actuación del pontífice.

El proceso a los templarios, pese a la presión regia, no discurría de acuerdo con los intereses de Felipe IV. Sintiendo fuerte, el 12 de mayo de 1310 eran ejecutados en la hoguera 54 templarios. Estaba claro que se trataba de un asunto sin retorno; era el mensaje que se deseaba transmitir al concilio que iba a reunirse en fechas próximas, aunque experimentó un notable retraso. Cuando se reunió, en octubre de 1311, Felipe IV volvió a la presión sobre el pontífice con los argumentos de siempre, agitando hábilmente las sesiones conciliares. Por eso Clemente V, en un intento de cerrar tan enojoso asunto, optó por suprimir la orden del Temple, dando satisfacción parcial al rey en ello y plena compensación autorizándole a cargar los gastos del proceso sobre los bienes de la orden, que, de este modo, pasaron en su mayor parte a la Corona.

Acaso es Francia la que proporciona más preocupaciones a Clemente V, pero no es el único punto de atención. Se ocupó de los asuntos ingleses, en particular de proteger sus intereses, muy relacionados con el mantenimiento de la paz con Francia; probablemente fue Italia, y la presencia imperial en ella, uno de los objetivos

esenciales de su actividad diplomática. El fondo de la cuestión era el regreso del Pontificado a Roma, lo que, en las circunstancias del momento, era objetivamente imposible.

Trató Clemente V de neutralizar el creciente poder de la monarquía napolitana, una eventual amenaza para el propio Pontificado, y consideró al emperador Alberto de Habsburgo como un contrapeso frente a las presiones francesas a que nos hemos referido; tras el asesinato del emperador en mayo de 1308, resistió las pretensiones de Felipe IV de lograr el trono alemán para su hermano Carlos de Valois, evitando la confrontación, y se apresuró a reconocer al nuevo rey de Romanos, Enrique VII de Luxemburgo.

La actuación del Luxemburgo en Italia, sin embargo, no contribuirá a la pacificación; a su muerte, en agosto de 1313, se ha incrementado la tensión entre güelfos y gibelinos, y se replantea en toda su crudeza la polémica sobre el papel del Imperio. Clemente V aprovechó la situación para afirmar la superioridad pontificia, utilizando gran parte de los argumentos de Bonifacio VIII, pero no logró el reconocimiento que hubiese permitido intentar siquiera el regreso del pontífice a Roma. Clemente V moría el 20 de abril de 1314, seguramente con el proyecto de ese viaje.

El cónclave reunido en Carpentras, en mayo de 1314, muestra de inmediato las terribles tensiones que lo dividen; al menos tres grupos de cardenales, *gascones*, *provenzales* e *italianos*, ninguno de los cuales reúne la necesaria mayoría, se impiden recíprocamente la elección de papa. La violencia trasciende pronto a la calle y el cónclave se disuelve: serán necesarios casi dos años de difíciles negociaciones para que sea posible reunirlos de nuevo, en marzo de 1316.

Las posiciones seguían irreductibles. Es posible que la amenaza de cisma induzca a un acuerdo que hemos de considerar una tregua: la elección, el 7 de agosto, de Jacques Duèse, Juan XXII, un cardenal de 72 años, que había sido obispo de Aviñón, nos fuerza a suponer que se pensó en un pontificado de tránsito, con medios para situarse en esta ciudad, al menos por el momento. Así fue en lo relativo a su residencia: coronado en Lyon, en el mes de octubre se trasladó a Aviñón para instalarse, poco después de su llegada, en el palacio episcopal de la ciudad.

Por lo demás, como suele ser frecuente, su pontificado constituyó una rotunda sorpresa. En primer lugar por su duración, dieciocho años; en segundo lugar, sobre todo, por la extraordinaria labor desarrollada en aspectos muy difíciles pero de abordaje imprescindible: los amplios problemas de organización administrativa y econó-

mica, la cuestión de la pobreza en el seno del franciscanismo, y un nuevo y estruendoso choque con el Imperio.

Juan XXII desarrolla una acertada gestión económica para enderezar la desastrosa situación, difícil en el momento de la muerte de su predecesor, agravada por la larga vacante; pone en marcha una efectiva fiscalidad, a veces muy expeditiva, pero imprescindible para sostener las crecientes necesidades; en fin, la creación de una eficaz maquinaria administrativa y una activa intervención en el sistema benefical permitieron al Pontificado una adecuada presencia en la cristiandad a través de unos funcionarios leales y una jerarquía eclesiástica de confianza.

El sistema no dejó de suscitar protestas y críticas. La creación de impuestos y derechos variados, y su exacto cobro por una extendida red de *colectores* y *subcolectores*, provocó acusaciones de rapacidad, voracidad fiscal y abandono de la pobreza evangélica; la *reserva* de beneficios quebraba muchas veces las expectativas de promoción del clero local; las provisiones recaían siempre en burócratas capaces, pero no siempre en eclesiásticos dignos: en todo caso, su dedicación administrativa, casi siempre muy lejos de sus beneficios, perjudicaba severamente a la cura pastoral. Irá creciendo el número de quienes critican al Pontificado y claman por una vuelta a la simplicidad inicial: la mayor parte está pensando en un Pontificado pobre y, por ello, a merced de los poderes temporales.

La cuestión de la pobreza en el seno de la orden franciscana, que pasó gradualmente a representar una crítica indirecta al Pontificado, fue otro de los problemas a que tuvo que hacer frente Juan XXII. Condenó a los rigoristas franciscanos en enero de 1318; reiteró su condena en noviembre de 1323, y acabó enfrentándose con el general de la orden, Miguel de Cesena, que huiría a la corte de Luis de Baviera, refugio de notorios enemigos del pontífice. Los *fratricelli*, el sector más radical del franciscanismo, constituyen desde entonces una verdadera iglesia cismática, penetrada de las ideas de Joaquín de Fiore y sus expositores más radicales, que niegan toda legitimidad a Juan XXII y a sus sucesores.

El choque con el Imperio, más que un nuevo episodio de la larga polémica teórica sobre la relación entre los dos poderes, está en función de la política italiana y de los intereses pontificios en ella, y se desarrolla en medio de ataques al pontífice y al Pontificado, nutridos de argumentos antijerárquicos y subversivas demandas de reforma. La doble elección imperial (Federico de Habsburgo y Luis de Baviera) supone un vacío de poder en el norte de Italia que llenan

una serie de poderes locales, gibelinos, nada favorables a los intereses pontificios, especialmente peligrosos porque podían actuar bajo la dirección de Mateo Visconti de Milán. Tampoco eran alentadores los proyectos de Roberto de Anjou, que, aprovechando el desorden político, proyectaba unir Lombardía y Toscana a su reino napolitano para crear el reino de Italia.

Por ello Juan XXII proyectó dar un nuevo orden al norte de Italia, suscitando gobiernos güelfos; el intento le enfrentó a la mayor parte de la población italiana por lo que consideraban una insoporrible injerencia y, desde 1322, con Luis de Baviera, que, triunfador sobre su oponente en el Imperio, proyectaba hacer efectivos sus derechos en Italia, y por ello apoyó la resistencia gibelina.

Al año siguiente, Luis de Baviera era citado ante el pontífice y excomulgado en marzo de 1324, después de fracasar varios intentos de negociación. La respuesta imperial es la apelación al concilio general para juzgar a un papa hereje, nocivo para la paz y enemigo de los derechos imperiales. El emperador reunirá en su corte de Baviera a un nutrido grupo de pensadores antipontificios entre los que se hallan Guillermo de Ockham y dos maestros parisinos expulsados, Marsilio de Padua y Juan Jandún que, con su obra *Defensor Pacis*, le proporcionarán un arma de extraordinaria eficacia.

En mayo de 1327 Luis de Baviera era coronado rey de Italia en Milán y, en enero del año siguiente, emperador en Roma, en una ceremonia laica que era la aplicación efectiva de los principios esbozados en el *Defensor Pacis*. Juan XXII anulaba la ceremonia, confiscaba los feudos imperiales, condenaba aquella obra y llamaba al emperador para comparecer en su presencia. La respuesta imperial fue un proceso contra el papa y promover la *elección* de un papa propio, un franciscano *espiritual*, que adoptó el nombre de Nicolás V; nada representaba: apenas Luis de Baviera volvió a Alemania, a comienzos de 1330, el cismático buscó y obtuvo el perdón de Juan XXII y se acogió a su amparo en Aviñón.

Tampoco obtuvo mejores resultados el proyecto de creación de un reino en el norte de Italia para Juan de Bohemia, un descendiente de Enrique VII, que no eliminó a los gibelinos y fue entendido como traición por los güelfos. La política italiana será, casi únicamente, el sumidero por el que se esfuman los recursos tan laboriosamente obtenidos y la arriesgada apuesta en que se juega el prestigio del pontificado; pero era imprescindible para el objetivo confesado del pontífice: la vuelta a Roma. Juan XXII moría el 4 de diciembre de 1334 sin lograr estos objetivos.

2.2. Aviñón, sede pontificia

En el cónclave para elegir sucesor de Juan XXII se plantea el regreso a Roma, aunque las decisiones adoptadas nos obligan a pensar que, al menos por el momento, se olvida aquel proyecto. El elegido es Jacques Fournier, Benedicto XII (1334-1342), un cisterciense, magnífico teólogo experimentado en las controversias doctrinales de la época. Reformador, se propuso un programa de reforma cuyo éxito habría ahorrado graves daños a la Iglesia: de la curia, dirigido a eliminar la corrupción administrativa y el nepotismo; del clero secular, basado en la reunión de sínodos y en la realización de la visita pastoral por los obispos; del clero regular, insistiendo en la formación intelectual y en la mejor administración del patrimonio.

En las cuestiones políticas se movió con menor acierto; muy sometido a la influencia francesa, adoptó una postura de fuerza ante un Luis de Baviera que, fatigado por el prolongado enfrentamiento, buscaba el acercamiento. Sus esfuerzos por mantener la paz entre Francia e Inglaterra no lograron un objetivo probablemente imposible, aunque sí la suspensión de hostilidades y aminorar el impacto de la guerra.

Abordó Benedicto XII un extenso programa constructivo en Aviñón, el hoy llamado *Palacio Viejo*, con objeto de proporcionar unas instalaciones adecuadas a las crecientes necesidades: parece que se prevé la definitiva instalación del Pontificado en la ciudad, o, al menos, una prolongada o casi indefinida estancia. En él muere Benedicto XII, en abril de 1342.

Le sucede otro excelente teólogo, Pedro Roger, Clemente VI (1342-1352). Con él la corte pontificia adquiere un brillo principesco y la extraordinaria ampliación del palacio apostólico reitera la impresión de un deliberado proyecto de permanencia en la ciudad; en 1348 el papa compraba Aviñón a la reina Juana I de Nápoles: con ello el Pontificado adquiriría una gran libertad de acción y ratificaba la idea de una larga estancia aviñonesa, aunque la presencia política en Italia no sólo no disminuye, sino que vuelve a ser tan intensa como en época de Juan XXII.

La actividad política de Clemente VI, que retorna a la posición de dureza ante el Imperio, culmina con la elección, bien preparada por el dinero aviñonés, de un nuevo emperador, Carlos IV; su proyecto de convertir al Imperio en una monarquía netamente alemana dejará al Pontificado las manos libres en Italia, donde el panorama político había empeorado considerablemen-

te, en particular en el reino de Nápoles que vive el turbulento reinado de Juana I.

El patrimonio conoce un alto grado de inestabilidad del que da idea la sublevación de Colà di Rienzo, pintoresco proyecto de recuperación de la grandeza de una idealizada Roma clásica. Durante unos meses de 1347 Colà impuso una señoría en Roma, benévola vista por el Pontificado como instrumento contra la aristocracia, pero sus proyectos de derrocar a Juana de Nápoles, primer paso para la creación de un Estado italiano, alarmaron al Pontificado y precipitaron su caída en diciembre de 1347, expulsado por los mismos elementos populares que habían permitido su elevación, hastiados de sus procedimientos autoritarios.

Su exilio en los Abruzzos, entre grupos de *fratricelli*, fue decisivo en la consolidación de unas ideas en las que se mezclaba la grandeza de Roma con la llegada de la *edad del Espíritu* contenida en las obras de Joaquín de Fiore. Viajó a Praga para exponer sus ideas al emperador, que lo remitió a Aviñón, donde se le instruyó un proceso del que salió absuelto en parte por la sustitución en el Pontificado y también porque constituía un instrumento adecuado para utilizar en Roma.

También en el norte se reanuda la intervención pontificia con la pugna con Juan Visconti, señor de Milán, por el control sobre Bolognia; el acuerdo alcanzado, caro económicamente, permitía plantearse la recuperación de los Estados de la Iglesia, presupuesto imprescindible para el regreso a Roma, objetivo nunca desmentido. Desde luego la política italiana vuelve a ser la principal preocupación de Inocencio VI (1352-1362), elegido para suceder a Clemente VI, fallecido en diciembre de 1352.

En mayo de 1353 Inocencio VI nombraba al cardenal castellano Gil Álvarez de Albornoz legado en Italia, dotado de amplios poderes que mostraban la decidida voluntad de reorganizar el patrimonio apostólico. Una adecuada dosis de presión militar y medidas de gracia proporcionan al legado sus primeros éxitos en 1354. Como modo de facilitar su acción en Roma, se pensó enviar a Colà di Rienzo; fue triunfalmente recibido en agosto de ese año, pero el nuevo gobierno del tribuno se enajenó rápidamente el apoyo popular: en octubre de ese año, estallaba un violento motín, instigado por la aristocracia, en el curso del cual Colà fue asesinado. Sólo la labor del legado consiguió restablecer el orden y mantener una endeble paz; el año siguiente lo emplea Gil de Albornoz en crear una situación similar en las Marcas y el ducado de Espoleto. Como colofón publica

sus *Constitutiones Aegidianae*, fundamento jurídico de la futura organización del gobierno de los Estados pontificios.

Tras un breve paréntesis abierto por su temporal destitución, Gil de Albornoz volvió a tomar la dirección de los asuntos italianos en diciembre de 1358. Su labor estaba dotando de una mínima estabilidad política a Italia en momentos en que se hacía cada vez más compleja la situación de Provenza, por la que merodean algunas bandas armadas a las que el descenso de actividad militar en la guerra de los Cien Años deja sin empleo. Quizá ese cambio de circunstancias hizo que Inocencio VI expresase en varias ocasiones su deseo de volver a Roma; no obstante, falleció en septiembre de 1362 sin llegar a intentarlo.

Ese regreso constituyó, desde luego, uno de los objetivos esenciales de su sucesor, Urbano V (1362-1370), junto a otros de sus grandes proyectos: pacificación de la cristiandad, cruzada, reforma y unión de las iglesias. Pero las dificultades del empeño, a pesar de la extraordinaria obra de Albornoz, seguían siendo muy importantes, y así lo pudo comprobar Urbano V al intentar la vuelta a Roma.

En septiembre de 1365, venciendo inercias e inevitables problemas prácticos, se iniciaron los preparativos para el retorno: sólo en abril de 1367 fue posible la partida. En junio de ese año se entrevistó en Viterbo, sede provisional en tanto concluían las obras imprescindibles en el palacio apostólico en Roma, con el cardenal Albornoz; en octubre, finalmente, entraba en la ciudad.

La estancia en la ciudad permite acometer una importante obra de restauración de templos y posibilita acordar con el emperador Juan V Paleólogo la unión con la iglesia griega, aunque, por ser una decisión tomada a espaldas de aquella jerarquía y motivada únicamente por el deseo de obtener ayuda contra los turcos, careció de cualquier efectividad. Pero las dificultades para residir en Roma seguían siendo enormes, tanto como los deseos de muchos cardenales de volver a Aviñón o las circunstancias internacionales que aconsejaban el regreso.

En septiembre de 1370 partía nuevamente Urbano V de Roma, rumbo a Aviñón; no era la definitiva vuelta del Pontificado, sólo temporal, aunque lo fue para él, pues falleció en la ciudad del Ródano en diciembre de ese año. De hecho, su sucesor, Gregorio XI (1370-1378), manifestó desde el primer momento su deseo de volver a Roma: la necesidad de organizar una cruzada contra los turcos, el gran objetivo de su pontificado, aconsejaba el retorno a Italia. Sólo las dificultades políticas de la situación italiana retrasaron el proyecto durante seis años.

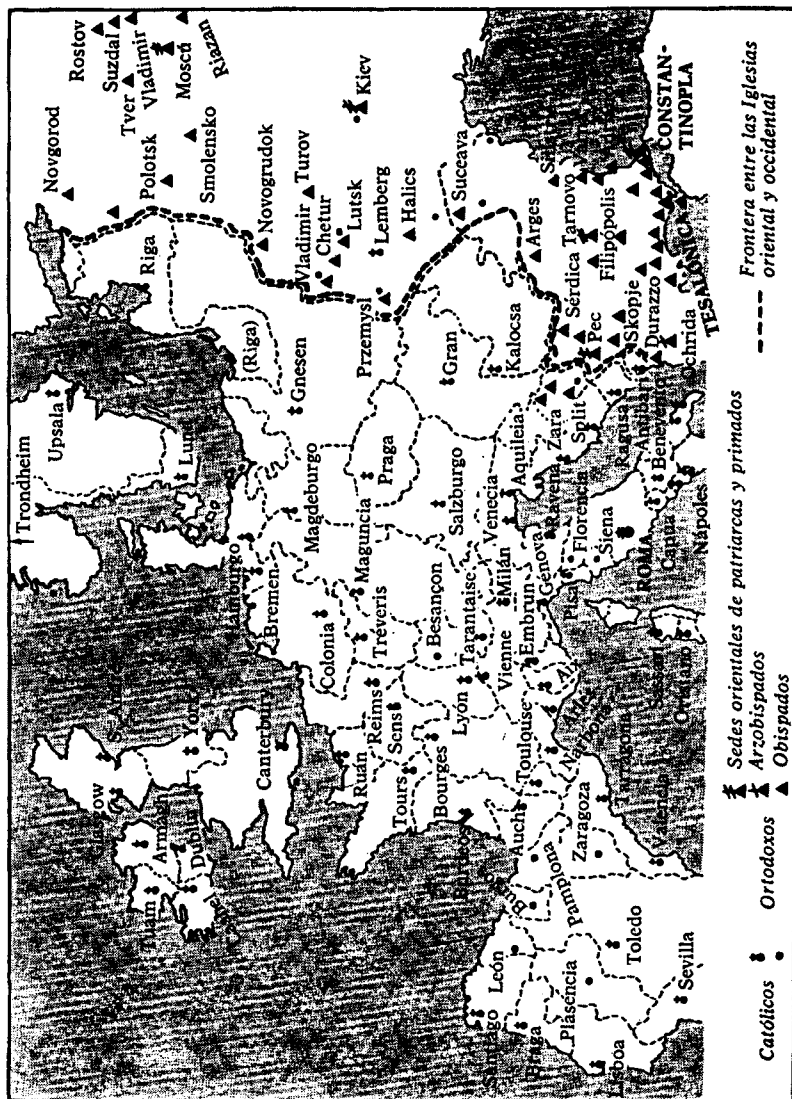
Gregorio XI llegaba finalmente a Roma en enero de 1377. La presencia del pontífice en esta ciudad contribuyó a suavizar las tensiones italianas, pero los avances obtenidos sufrían una violenta detención con el prematuro e inesperado fallecimiento del papa el 27 de marzo de 1378. La elección de un sucesor, que él previó difícil, lo fue en extremo: el violento ambiente en que se desarrolla conduce, pocos meses después de la primera, a una segunda elección que provoca una severa ruptura en la cristiandad, ocasión para que se planteen las ideas más adversas a la autoridad del vicario de Cristo.

2.3. *La obra administrativa*

Durante su estancia en Aviñón el Pontificado lleva a cabo, además de una contundente exposición del carácter y alcance de su autoridad, una decisiva obra de centralización y de creación de los adecuados órganos administrativos que le permite hacerse presente en todos los ámbitos de la cristiandad. Pero tal obra administrativa requiere la incorporación de un importante número de funcionarios cuya remuneración exige la puesta en marcha de mecanismos fiscales y, sobre todo, la utilización del sistema benefical.

La recaudación de un volumen superior de ingresos se hace imprescindible no sólo por el crecimiento burocrático, sino también por los grandes gastos que genera la situación italiana, cuyo control, por otra parte, resulta imprescindible; sin embargo, inevitablemente, genera resistencias y críticas a lo que fácilmente puede calificarse de ambición, temporalismo y abandono de la primitiva simplicidad de la Iglesia.

La intervención pontificia en un creciente número de beneficios se realiza mediante la *reserva*, por la que el pontífice reclama para sí la provisión de determinadas vacantes, y la *expectativa*, gracia concedida a una persona para que ocupe la primera vacante que se produzca en la categoría establecida. El sistema, que venía desarrollándose y ampliándose desde mediados del siglo XIII, permite retribuir a funcionarios de la curia, sin gravamen para ésta, y contribuye a una elevación moral y cultural del clero, pese a abusos y errores que, desde luego, se produjeron. Inevitablemente genera la resistencia de las iglesias locales, movidas por sus propios proyectos de promoción interna, y de los poderes temporales, muy interesados en el control de su clero. Es innegable que tuvo como consecuencia frecuente la acumulación de beneficios y el absentismo de muchos beneficiados,



Organización eclesiástica a fines del Medievo.
Fuente: M. D. Knowles, *Nueva Historia de la Iglesia (II)*,
Crítica, Madrid, 1977, p. -63.

con el consiguiente perjuicio de la labor pastoral; la designación de extranjeros fue también fuente de conflictos.

Los mecanismos esenciales de la administración pontificia, sin duda la mejor de su época, son *Cancillería*, *Cámara*, *Rota* y *Penitenciaria*.

La *Cancillería* se ocupa de la recepción y emisión del gran volumen de documentación que la administración pontificia genera. Dirigida por el vicescanciller, abad u obispo, cuenta con un amplio equipo de funcionarios, desde notarios, escribanos y registradores hasta los funcionarios subalternos que preparan el material empleado en la documentación.

La *Cámara* es el organismo financiero; la dirige el camarero, que supervisa la percepción y custodia de fondos, dirige la gestión económica y es, además, importante consejero pontificio en las relaciones internacionales. Cuenta la Cámara con altos funcionarios como el tesorero y el maestro de la moneda, responsable de las acuñaciones, con una administración de justicia propia, una extensa red de agentes fiscales, *colectores*, y las necesarias y especializadas oficinas para el desarrollo de sus funciones.

La administración de justicia compete esencialmente al tribunal popularmente conocido como de la *Rota*, competente, y última instancia, en todo tipo de causas; existe, además, un llamado tribunal de *réplicas*, que entiende en todas las cuestiones de carácter procesal. Ocasionalmente, actúan como tribunales el consistorio, que es sobre todo alto consejo del pontífice, y los tribunales cardenalicios, comisiones creadas para entender en una causa concreta.

La *Penitenciaria*, que preside el penitenciario, siempre un cardenal, estudia las solicitudes de las diferentes dispensas de edad, parentesco o inhabilidad para contraer matrimonio u ocupar cargos eclesiásticos, así como la imposición o el levantamiento de censuras canónicas. Cuenta con su propia cancillería y equipo jurídico.

Los ingresos tradicionales —rentas del patrimonio, censos de monasterios y reinos, y diezmo de cruzada— tuvieron una importancia económica decreciente. Adquieren progresiva importancia las cantidades pagadas por abades y obispos en el momento de su provisión, los derechos de cancillería por la expedición de documentos, y las visitas *ad limina* y los derechos por la redención de dicha obligación. También se ingresan cantidades por la provisión de cualquier cargo reservado a la Sede Apostólica, así como derecho sobre los bienes muebles de los eclesiásticos nombrados por ella, subsidios ca-

ritativos entregados al Pontificado, y la renta de los beneficios vacantes en tanto dure esta situación.

El volumen obtenido, los imprescindibles contactos con compañías mercantiles y bancarias, las necesarias negociaciones con las autoridades temporales y las inevitables presiones sobre los contribuyentes justificaron muchas veces las críticas al Pontificado, casi siempre interesadas. Burocracia excesiva, corrupción administrativa, ambición temporal y descuido del ministerio pastoral son las acusaciones más frecuentes; proceden muchas veces de reformadores preocupados por la salud espiritual de la Iglesia, pero también de quienes desean una Iglesia sometida al poder temporal, proyectan una monarquía pontificia cuyo poder sea compartido con los cardenales, o de pensadores que ponen sus escritos al servicio de las monarquías que los sostienen.

3. EL CISMA

El conjunto de acontecimientos que conocemos como «cisma de Occidente» es, esencialmente, una división de la Iglesia como consecuencia de una doble elección pontificia, seguida de una división de la cristiandad de acuerdo con las alianzas políticas del momento, lo que prolonga y complica extraordinariamente aquella división. Es un hecho totalmente distinto a situaciones aparentemente similares que se habían producido en los siglos anteriores; no sólo por su dimensión, complejidad y duración, sino porque supone, además de una doble o triple elección pontificia, una ruptura ideológica, nunca plenamente resuelta, que aflorará en dolorosas rupturas doctrinales ya en el siglo XVI.

Es un complejo proceso en cuyo planteamiento influye la estancia del Pontificado en Aviñón, su obra centralizadora y administrativa y las resistencias que genera, y la creciente tensión sobre el lugar que ha de ser residencia pontificia. Las novedades en el pensamiento que tienen lugar a lo largo del siglo XIV, que analizamos en el siguiente capítulo, hacen que el cisma sea también un enfrentamiento entre el trascendentalismo tomista y el inmanentismo ockhamista: el primero, propio de la obediencia clementista, da vida a movimientos reformadores y alienta la correcta doctrina del primado; la obediencia urbanista cede al inmanentismo y al conciliarismo y su resultado es un duro ataque al Pontificado, cuyas últimas consecuencias son la revolución protestante.

Tampoco puede entenderse plenamente el cisma si no se tiene en cuenta la división política de la cristiandad del momento: aunque no tiene relación directa con el problema religioso, explica su profundidad, duración, el diseño de las diferentes obediencias y las dificultades para alcanzar su extirpación. Existe una íntima relación entre el cisma y los grandes acontecimientos políticos de la Europa de finales del siglo XIV y comienzos del siglo XV: la revolución Lancaster; los proyectos lancasterianos sobre la herencia castellana; el enfrentamiento luso-castellano; la caída de Wenceslao; la guerra civil en Francia entre borgoñones y armagnac; la guerra anglo-francesa; la situación en el reino napolitano; las alianzas entre las repúblicas italianas.

3.1. Ruptura de la Iglesia y de la cristiandad

La muerte de Gregorio XI dispara todo tipo de presiones en el perturbado ambiente romano; existe la impresión de que solamente la elección de un italiano, preferiblemente romano, impedirá que el Pontificado abandone Roma de nuevo, asunto en el que se mueven importantes intereses. También se producen presiones francesas para lograr que el nuevo elegido regresase a Aviñón, opción que encierra no menos intereses que la anterior.

Los cardenales residentes en Roma entraron en cónclave en medio de un gran tumulto, con suerte distinta según fuesen considerados partidarios o no de la permanencia en Roma: algunos fueron increpados, incluso hubo conatos de agresión, mientras otros pudieron hacerlo con toda tranquilidad. Antes de cerrarse las dependencias del cónclave, hicieron irregular acto de presencia las autoridades romanas para advertir de las dolorosas consecuencias que podía tener un determinado sentido de la elección.

Durante la noche una turbulenta plebe amenaza a los reunidos y asalta algunas de las dependencias del palacio apostólico, entre ellas la bodega. Por la mañana del 8 de abril el custodio del cónclave advierte, lo que constituye una ruptura de la clausura, de la gravedad de la situación y del riesgo que supone el retraso de la elección; a las nueve de la mañana ya se ha producido la elección; sin embargo, no se hace pública hasta obtener el consentimiento del electo, que no es cardenal, y al que, por tanto, hay que convocar al Palacio Apostólico. El anuncio se hace después de comer, cuando ya ha comenzado el asalto a las mismas dependencias del cónclave: el elegido es Bartolomé Prignano, arzobispo de Bari, aunque un malentendido sobre su nombre produjo un estallido de violencia.

De este modo, el cónclave se dispersa de modo irregular y, como sucediera en la entrada, de modo diferente para cada cardenal: algunos se retiraron tranquilamente a sus casas de la ciudad; otros se refugiaron, perseguidos y golpeados, en Sant'Angelo; otros abandonaron Roma, alejándose de ella hasta sesenta kilómetros. Varias casas de los cardenales fueron asaltadas y saqueadas.

La pregunta esencial es si la elección fue libre y, por tanto, válida o no; si el miedo, que desde luego existió, fue determinante. El cónclave podía haberse reunido en el vecino Sant'Angelo, en condiciones de mayor seguridad; sin embargo los cardenales no quisieron usarlo, o no se atrevieron a hacerlo, porque podría ser interpretado como una provocación. En cualquier caso, todos los cardenales están presentes, el 18 de abril, en la coronación del nuevo papa, que tomó el nombre de Urbano; ninguno de ellos expresó reservas respecto a su legitimidad, como tampoco se registra reticencia alguna en la comunicación que de la elección hacen a sus colegas residentes en Aviñón. Quizá pensaron que era mejor dar por buena una elección irregular que entrar en el torbellino de su anulación con los graves riesgos de división que podría producir.

Lo que sí es cierto es que en las jornadas que siguen se opera una fuerte transformación en la personalidad de Urbano VI, hasta entonces un tranquilo arzobispo curial, un burócrata, acaso cansado de una vida de obediencia hacia aquellos sobre los que ahora se veía elevado, o quizá resultado de alguna enfermedad. En su toma de posesión tuvo palabras desconsideradas con los cardenales, reprochándoles su vida de lujo, y dispensó un trato poco afectuoso, incluso injurioso, a algunos representantes diplomáticos.

Durante el mes de mayo los cardenales van abandonando Roma de modo escalonado, pretextando la llegada del calor; a comienzos de junio las relaciones siguen siendo aparentemente normales y, sin embargo, a finales de ese mes los cardenales, que se han reunido en Anagni, comunican al pontífice que su elección no puede considerarse válida, pues se ha visto afectada por acontecimientos que la vician absolutamente. En este sentido se dirigen ahora a sus colegas de Aviñón y a las potencias de la cristiandad.

La totalidad de los cardenales que participó en la elección de abril, excepto uno de ellos, fallecido, están de acuerdo en la comunicación remitida; todos ellos, reunidos en Fondi, proceden, el 20 de septiembre, con absoluto respaldo de Francia, a la elección de un nuevo papa, Roberto de Ginebra, que tomará el nombre de Clemente VII; es hasta ese momento el jefe del ejército pontificio. Con ab-

soluto sincronismo, Urbano VI responde al abandono de sus cardenales creando, en una sola sesión, un nuevo colegio cardenalicio integrado por 29 cardenales, 20 de ellos italianos.

De este modo se consuma, bajo el indiscutible patronato de Francia, la ruptura de la Iglesia, a la que le sigue la de la cristiandad. Francia será la primera en reconocer al nuevo papa, del mismo modo que Inglaterra, su enemiga, mantiene firmemente la obediencia urbanista. De acuerdo con este criterio Saboya sigue el ejemplo de Francia y también Escocia, por hostilidad a Inglaterra. La posición de Bretaña y de Flandes es inicialmente tan equívoca como enfrentados los intereses que se mueven en esos territorios.

La división política en el seno del Imperio se trasluce en la prestación de obediencia: en general, las regiones occidentales y meridionales reconocen a Clemente VII; el resto del territorio se adscribe a la obediencia romana. Similar división se aprecia en Italia, aunque esencialmente es fiel a Urbano VI, de modo que Clemente VII se verá obligado a abandonarla al fracasar los intentos de crear un reino italiano para Luis de Anjou.

La posición de los reinos ibéricos viene a ser la más matizada. En Castilla, Enrique II, pese a sus compromisos con Francia, se declaró neutral hasta conocer la opinión del clero de su reino, convocado a una reunión; su sucesor, Juan I, teniendo en cuenta aquella opinión y, sobre todo, la conveniencia de estrechar relaciones con Francia en un momento de creciente tensión con Portugal, declaraba, en mayo de 1381, la adhesión de su reino al papa de Aviñón. Castilla quería, además, atraer a su posición a Aragón y evitar una posible alianza de este reino con Inglaterra, que podía apoyar, como así sucedió, a Juan de Lancaster en sus proyectos de obtener el trono de Castilla como heredero de los derechos del *petrismo*; a pesar de la posición clementista del clero aragonés, no era fácil convencer a Pedro IV de Aragón en la toma de una posición idéntica a la de Francia cuando sus intereses le enfrentaban con los Anjou.

También será neutral Carlos II de Navarra; Portugal pasará de una a otra obediencia en función de los fuertes vaivenes políticos que experimenta el reino, aunque finalmente su enfrentamiento con Castilla y la consiguiente alianza con Inglaterra le sitúan en el bando romano.

3.2. *Las vías para la solución*

Las primeras propuestas de solución son la convocatoria de un concilio de la Iglesia universal, llena de dificultades prácticas de realiza-

ción, además de ocultar posiciones revolucionarias respecto al primado pontificio, o el recurso a la fuerza, *via facti* será denominada, que encajaba fácilmente en los numerosos conflictos abiertos, aunque suscitaba importantes reparos morales.

La necesidad de disponer de una base de partida en Italia indujo a Clemente VII a intentar que Luis de Anjou sucediese a Juana I de Nápoles; del mismo modo, Urbano VI ensayará idéntica solución a favor de un candidato propio, Carlos de Durazzo. Son intentos que se desvanecen por la falta de recursos y por las dificultades de las potencias del momento, pero que perturban de modo prolongado la vida política italiana. El enfrentamiento castellano-portugués y la intervención inglesa en Castilla, con cierto aire de cruzada, podían considerarse como formas indirectas de solución de la división de la cristiandad, aunque sus causas próximas nada tuvieran que ver con el cisma.

Desde 1387, sin embargo, se camina hacia la pacificación en Castilla, con renuncia bien remunerada de los Lancaster a sus eventuales derechos, y una prolongada situación de treguas entre Castilla y Portugal, no exentas de sobresaltos. Aragón y Navarra, que conocen relevos en la Corona, se adscriben decididamente al bando clementista y cerraban cualquier posibilidad a la obediencia romana.

Sólo en Italia se mantiene la *via facti* durante más tiempo, con nuevos intentos de conquista de Nápoles por Luis de Anjou, o de creación de un reino en Italia central por Clemente VII para Luis de Orleans. Sin embargo, las dificultades económicas y políticas y el afianzamiento de la paz en Europa desde 1389, treguas de Leulingham, van arrinconando la acción directa, inútil, además de inmoral.

El abandono del uso de la fuerza como solución no significa una mejora de la situación. En octubre de 1389 fallecía Urbano VI; enseguida se esfumó la esperanza de recuperar la unidad porque los cardenales de su obediencia le dieron un sucesor en la persona de Bonifacio IX. Es apreciable, además, el crecimiento de un sentimiento antipontificio que culpa a los papas de la situación y clama por una solución que se mueve, cada vez más, al margen de las vías canónicas. Al menos desde 1390, cuando se comprueba la consolidación de la división, las universidades, en particular la de París, comienzan a plantearse la división de la cristiandad y el papel directivo que ha de haberles en la solución del problema.

La universidad de París se planteó la cuestión en una famosa encuesta-votación cuyo resultado estuvo articulado a comienzos de junio de 1394. La propuesta que se elabora partiendo de las respues-

tas recogidas contiene tres soluciones, de aplicación sucesiva a medida que fuesen fracasando las anteriores; son las *tres vías*: *via cessionis*, *via compromissi* y *via concilii*. El tono general de la propuesta, poco considerado con la autoridad pontificia, refleja las emergentes posiciones antijerárquicas.

La *via cessionis* consiste en la abdicación voluntaria de ambos papas y la elección de nuevo pontífice por los cardenales supervivientes del colegio de Gregorio XI, anteriores a la división y, por tanto, de legitimidad indiscutida. Parecía el procedimiento más simple y rápido; no lesionaba a nadie, no se discutían derechos ni legitimidad alguna: todos, por el bien de la Iglesia, abandonaban sus propias posiciones y aceptaban un nuevo pontífice.

Sin embargo oculta graves dificultades. Requiere la conformidad de ambos papas porque nadie puede obligar a un papa, cuya legitimidad no se discute, a abdicar; si se aceptase que es posible aquella exigencia se entraría en un proceso revolucionario muy subversivo para la autoridad pontificia, además de las dificultades prácticas para definir qué autoridad puede realizarla y por qué medios puede llevarse a cabo la efectiva renuncia o destitución.

La *via compromissi* consistía en la designación de árbitros que estudiaran los respectivos derechos y emitiesen un fallo. Las dificultades son prácticamente insuperables: aceptación del principio de juicio sobre la suprema autoridad, quiénes son los árbitros y quién los designa, presidencia de las sesiones y lugar de celebración, procedimiento de discusión, aceptación del fallo.

La *via concilii*, es decir, la convocatoria de un concilio de la Iglesia universal, está también llena de riesgos y es sumamente larga. Han de despejarse numerosas incógnitas y obstáculos canónicos: quién convoca y por qué medios, presidencia, lugar de celebración, asistentes, procedimientos de discusión y votación, situación de los actuales pontífices, modo de resolver las eventuales resistencias. Un enorme catálogo de problemas a los que era casi imposible dar una respuesta.

El 16 de septiembre de 1394 fallecía Clemente VII; tampoco en esta ocasión se lograría la unidad por la vía de la no elección de sucesor. Doce días después, los votos unánimes de los cardenales de la obediencia avinonesa, menos uno, señalaron a Pedro de Luna, Benedicto XIII, como sucesor del fallecido pontífice.

Enseguida se negó Benedicto XIII a aceptar la *via cessionis*, por considerarla contraria a la autoridad del Romano Pontífice. Firme en sus convicciones resistirá todo tipo de presiones internacionales,

la sustracción de obediencia de algunas naciones, en particular Francia (junio de 1398) y Castilla (diciembre de 1398), y el cerco y ataque a su palacio durante más de cinco años. Entre tanto, negocia con todo aquel que se le ofrece y realiza propuestas alternativas, entre ellas una modificación de la *via compromissi*, que denominó *via conventionis* o *via iustitiae*.

Partiendo de la idea de que nadie puede inducir la abdicación de un pontífice y, menos aún, decidir su destitución, Benedicto XIII propone una reunión de ambos pontífices para discutir, directamente, sus derechos; si no se alcanzase un acuerdo, las sesiones serían proseguidas por comisiones mixtas. Estaba seguro de que de aquellas entrevistas saldría la solución; no obstante, para eliminar los recelos que suscitó la propuesta garantizó que si, en un plazo relativamente corto, no se alcanzaba un acuerdo, él aceptaría cualquier procedimiento conforme a la justicia, incluyendo la abdicación.

La propuesta fue recibida con absoluta frialdad en la obediencia romana tanto por Bonifacio IX, al que fue presentada por una embajada aviñonesa en septiembre de 1403, como por su sucesor Inocencio VII, con el que se negoció infructuosamente durante todo el año siguiente: para ellos sólo la renuncia de Benedicto XIII podía poner fin a la situación. En noviembre de 1406 fallecía Inocencio VII; su sucesor, Gregorio XII, encarna una sustancial transformación en la postura romana.

Aunque muy sometido a presiones y amenazas, Gregorio XII se dirigió a Benedicto XIII proponiéndole la mutua renuncia a su dignidad, sin discutir la legitimidad de ninguno. Aceptó, en principio, Benedicto XIII, pero insistió en la necesidad de una entrevista, acompañados ambos de sus respectivos colegios. Después de intensas negociaciones, se acordó la celebración de la entrevista, el 29 de septiembre de 1407, en Savona, y se regularon estrictamente todos los aspectos materiales de la misma.

En los meses siguientes se produce un intenso intercambio de embajadas a través del cual se aprecia la serena decisión de Benedicto XIII, que contrasta con las dudas de Gregorio XII, sometido a severas presiones para que desista del proyecto: son la consecuencia del debilitamiento de la autoridad pontificia a que conduce la orientación seguida por la obediencia romana en los últimos años. Benedicto XIII acudió puntualmente a Savona; por parte de Gregorio XII únicamente llegó, con retraso, una petición de aplazamiento y traslado de la entrevista, que fue aceptada sin objeciones.

Desde este momento asistimos al dramático forcejeo sobre las condiciones de la entrevista y los nuevos lugares propuestos para ella; los dos papas llegan a estar a sólo cien kilómetros, pero separados por problemas de detalle e insalvable desconfianza, sobre todo por parte de Gregorio XII, que, finalmente, hacen fracasar un intento tan prolongadamente preparado. En mayo de 1408 Benedicto XIII daba por cancelados oficialmente los contactos con Gregorio XII, y convocaba un concilio de su obediencia en Perpiñán, hacia donde se retiraba acompañado únicamente de cuatro cardenales. También Gregorio XII se retiraba hacia su obediencia, casi como un fugitivo, y convocaba un concilio de su obediencia. Ambos papas tendrían que proceder a sendas promociones cardenalicias como medio de recomponer sus diezmados colegios.

El fracaso de la entrevista, proyecto en el que se habían puesto tantas esperanzas, produce una enorme frustración y el rechazo a la actitud de ambos pontífices, indiscriminadamente. La mayor parte de los cardenales de la obediencia romana, reunidos en Pisa con aires de rebeldía, propusieron a Benedicto XIII proseguir el proyecto de unión sin la colaboración de Gregorio XII; cuando éste declinó la oferta, se dirigieron a sus cardenales para proceder conjuntamente a la convocatoria de un concilio, tercera de las vías propuestas, para poner fin al cisma. No conviene olvidar que Francia, gobernada por el duque de Borgoña desde el asesinato del duque de Orleans, en noviembre de 1407, viene adoptando posturas radicales en la división de la Iglesia.

3.3. *La obra del concilio de Pisa*

Se entraba en la tercera de las vías propuestas por la universidad de París, pero no de modo ordinario, ya de por sí complejo, sino en un ambiente antipontificio, revolucionario, con inclusión de algunos elementos nuevos; se sigue hablando de unión de la Iglesia, pero también, cada vez más, de reforma, en la cabeza y en los miembros, deslizándose la idea de que son los defectos de la jerarquía los responsables de la ruptura que padece la cristiandad. En concreto, es la ambición de los dos pontífices la que ha imposibilitado un acuerdo.

Los cardenales reunidos en Pisa iniciaban intensos contactos internacionales para justificar el concilio que iban a convocar, lograr una ciudad sede del mismo y obtener la imprescindible colaboración. En septiembre de 1408 los cardenales convocaban el concilio que habría de reunirse en Pisa, con la aquiescencia de Florencia y la

garantía de Génova. Llegaron bastantes apoyos de las potencias, aunque llenos de matizaciones y reticencias.

El concilio de Pisa se reúne efectivamente el 25 de marzo de 1409. La asistencia es aceptable, mayor que la de los convocados por Benedicto XIII y Gregorio XII, pero con representación muy parcial de las naciones de la cristiandad. El concilio actuará como un tribunal, en un tono muy contrario a la autoridad pontificia, con rara unanimidad, y con absoluta desconsideración hacia cualquier disidencia o matiz.

El acta de acusación contra los dos pontífices recogía las acusaciones de herejía y cisma, junto a otras muchas simplemente fantásticas; el tono era tan duramente hostil al Pontificado, que recuerda plenamente las campañas lanzadas en su día contra Bonifacio VIII o contra Juan XXII. El 5 de junio se hacía pública la condena y consiguiente destitución de ambos pontífices y, tras un duro debate sobre la previa realización de una contundente *reforma*, que fue rechazada, se procede a la elección de un nuevo papa.

El elegido es el arzobispo de Milán, que adopta el nombre de Alejandro V; su origen cretense podía ser un puente adecuado hacia la iglesia griega. Recibía enseguida el reconocimiento de algunas repúblicas italianas, especialmente significativo el de Venecia, patria de Gregorio XII, de Francia, Inglaterra y de algunas diócesis y principados alemanes. Aunque supone un quebranto para sus oponentes, la elección de Alejandro V, viciada por defectos de procedimiento, se halla hipotecada por los compromisos asumidos para obtener apoyos internacionales.

Las medidas de reforma fueron mera teoría: el nuevo papa se limitó a firmar concordatos con las naciones que le apoyaban, un alegre reparto de prebendas, y clausuró el concilio para impedir que se impusiera el proyecto de los más radicales conciliares. De acceder a sus peticiones, el Pontificado habría renunciado a la obra administrativa realizada durante la estancia en Aviñón; el objetivo de los que se llamaban reformadores era un pontificado carente de recursos e influencia, es decir, una serie de iglesias sometidas a sus respectivas monarquías.

El breve pontificado de Alejandro V, hasta mayo de 1410, muestra la sumisión a los intereses de Francia y a los proyectos italianos de Luis II de Anjou: construir un reino en Italia, incluyendo la conquista de Nápoles, y sobre ese soporte político instalar sólidamente en Roma al pontífice elegido en Pisa; en cierto modo, era un retorno a la *via facti*.

Pero la obra de Pisa, más que la resolución del cisma o la provocación de un cisma tricéfalo, plantea nuevos problemas que otorgan un dimensión más radical a la división de la Iglesia. Es la ocasión de quienes entienden la reforma como una acción contundente contra la autoridad monárquica del Pontificado, de quienes desean un cambio radical en la estructura de la Iglesia: es el momento de hacer efectivas las doctrinas que conciben el concilio como la representación misma de la comunidad.

El prestigio pontificio toca por entonces su nivel más bajo, en todas las obediencias: en la romana, con Gregorio XII arrinconado en las Marcas; en la aviñonesa, reducida a los reinos hispánicos, donde Benedicto XIII creía haber construido un firme bastión, cuya debilidad quedará pronto al descubierto; en la romana, donde sólo el breve pontificado de Alejandro V le impidió conocer protestas de importancia. La personalidad de su sucesor, Juan XXIII, no era la más adecuada para dar al Pontificado el imprescindible prestigio. Rímini, Peñíscola o Florencia no son más que los últimos reductos, refugios de una dignidad acosada.

El impulso para salir de esta situación procede del Imperio, donde, en 1411, Segismundo, rey de Hungría y de Bohemia, obtenía la elección como rey de Romanos. Él era la avanzada cristiana frente al expansionismo turco, una agobiante realidad que requería una acción conjunta de toda la cristiandad. Para ello se precisaba su pacificación interna: el fin de las hostilidades entre Francia e Inglaterra, de la guerra civil en Francia, del problema husita, que alteraba la amenazada frontera oriental del Imperio; era imprescindible la unión de las iglesias, único medio de obtener la eficaz colaboración de los griegos, pero, evidentemente, aquella unión requería una previa unión de la Iglesia occidental poniendo fin al cisma.

En opinión del emperador todo ello sólo puede lograrse en el seno de un concilio que no incurra en los errores cometidos en Pisa. Debe ser legítimamente convocado, es decir, por un pontífice: Juan XXIII era el más adecuado para hacerlo, porque su autoridad procedía de un concilio y, también, porque era el más asequible, por más débil. Después de intensas presiones, Segismundo consiguió que el papa de la obediencia pisana convocase un concilio que se reuniría el 1 de noviembre de 1414 en Constanza, ciudad imperial en el momento.

Debía ser un concilio verdaderamente universal, en el que estuvieran representadas todas las potencias de la cristiandad; se precisaba un gigantesco esfuerzo diplomático para convencer a los más

reticentes, en particular Castilla y Aragón, firmemente benedictistas, de la necesidad de acudir al concilio ahora convocado. El ambiente político era absolutamente adverso a la celebración del concilio y el papa que lo había convocado desconfiaba absolutamente de la asamblea a la que acabó asistiendo resignadamente. Las dificultades eran casi insuperables, pero la amenaza turca no dejaba otra opción.

3.4. *El concilio de Constanza*

El concilio de Constanza se abrió en la fecha prevista, bajo la presidencia de Juan XXIII, pero con una asistencia escuálida. Los primeros trabajos se centraron en fijar los objetivos de la asamblea, finalmente fijados en tres capítulos o *causas*: unión, es decir, la solución del cisma y la reconciliación con los griegos; fe, referida a la lucha contra las herejías, y reforma, que abarca las reiteradas demandas de transformación de la cabeza y los miembros de la Iglesia.

Suscitaron vigorosas controversias otras cuestiones de procedimiento sumamente importantes. En especial la forma de emisión del voto: si era individual, tendría un carácter más radical; si por naciones, más conservador. Se decidió el voto por naciones, entendiendo que la cristiandad estaba integrada por cinco: Francia, España, Inglaterra, Alemania e Italia. Las naciones estaban constituidas en varios casos por reinos o señoríos hostiles entre sí, lo que dificultaría el entendimiento interno, imprescindible para otorgar en cada votación un único voto.

Enseguida se inician negociaciones con los tres papas para lograr su abdicación, sin entrar en discusión de derechos o de legitimidad. No se pudieron lograr inicialmente tales renunciaciones, lo que fue ocasión para que las posiciones más revolucionarias pudieran expresar a través de un documento conciliar —decreto *Sacrosancta*— la fuerza del conciliarismo y la amenaza que suponía.

Actuando con la misma irregularidad que en Pisa, Juan XXIII fue procesado por el concilio y condenado en mayo de 1415; afrontó la condena y prisión con extraordinaria dignidad. Poco después se recibía en Constanza la convocatoria del concilio por parte de Gregorio XII e inmediatamente la renuncia a su dignidad, lo que allanaba el camino también por parte de la obediencia romana.

Distinto fue el caso de Benedicto XIII. El papa se negó a dimitir y puso de relieve los peligros de desprestigiar la autoridad pontificia, como estaba manifestando el radicalismo conciliarista de la mayor parte de los reunidos en Constanza. Resistió todas las presiones, inclu-

so las derivadas de una embajada imperial y conciliar, y las de sus propios partidarios que, a lo largo de 1416, aunque sin negar su legitimidad, irán retirándole la obediencia. Tras un largo proceso, sería condeñado y destituido por el concilio en su sesión de 26 de julio de 1417.

Lograr la destitución de los papas no era la solución de todos los problemas: existían fuertes tensiones políticas entre las naciones y en el seno de cada una de ellas; dificultades teológicas y disciplinares; era necesaria la incorporación de Castilla, Navarra y Aragón al concilio, que lo hicieron en los últimos meses de 1416 y primeros de 1417, después de complejas negociaciones; era preciso resolver la espinosa cuestión del procedimiento de elección del nuevo pontífice, y la decisiva disyuntiva de proceder primero a la elección y después a la reforma, o viceversa.

Fue, precisamente, una de las grandes cuestiones. Realizar la reforma antes de proceder a nueva elección significaba imponer reformas radicales, sin duda muy contrarias a la correcta doctrina del primado; si se procedía primero a la elección de papa, éste dirigiría la reforma y el resultado había de ser más acorde con la ortodoxia. Pero la cuestión dividía al concilio de modo insuperable: Alemania e Inglaterra querían la reforma previa, la solución más radical; Italia y Francia, ésta por antagonismo con Inglaterra, preferían la previa elección. En la nación española, Portugal y Aragón apoyaban a los primeros; Navarra a los segundos. De este modo la incorporación de Castilla, mayoría en el seno de la nación española, inclinaría el voto de esta nación en un determinado sentido y, por tanto, decidiría el rumbo de la actuación conciliar.

La incorporación castellana se hizo con garantías de que se procedería previamente a la elección y que ésta tendría lugar por un procedimiento que ofreciese garantías. No era posible pensar que, en esta ocasión, los cardenales fueran electores únicos, pero tampoco la propuesta radical de un papa elegido de modo universal por los conciliares. La propuesta castellana, que fue finalmente aceptada, diseñaba un cónclave integrado por todos los cardenales y un número similar de representantes de cada una de las naciones integradas en el concilio. El elegido debería reunir mayoría de dos tercios de los cardenales y de cada una de las naciones, aparentemente algo casi imposible de lograr.

Para alcanzar el acuerdo de elección previa y establecer el procedimiento electoral fue preciso compensar a los más radicales con la aprobación del decreto *Frequens*, de 9 de octubre de 1417, que establecía la periódica reunión de concilios, primero al cabo de cin-

co años, luego a los siete y, después, cada diez: se abría la puerta a un triunfo del conciliarismo. Además, la complejidad del sistema electoral provocaría sin duda un cónclave largo, durante cuya celebración podrían ser planteadas directrices de reforma que se impondrían al elegido, de modo que los más radicales entendían alcanzar satisfacción también en este aspecto.

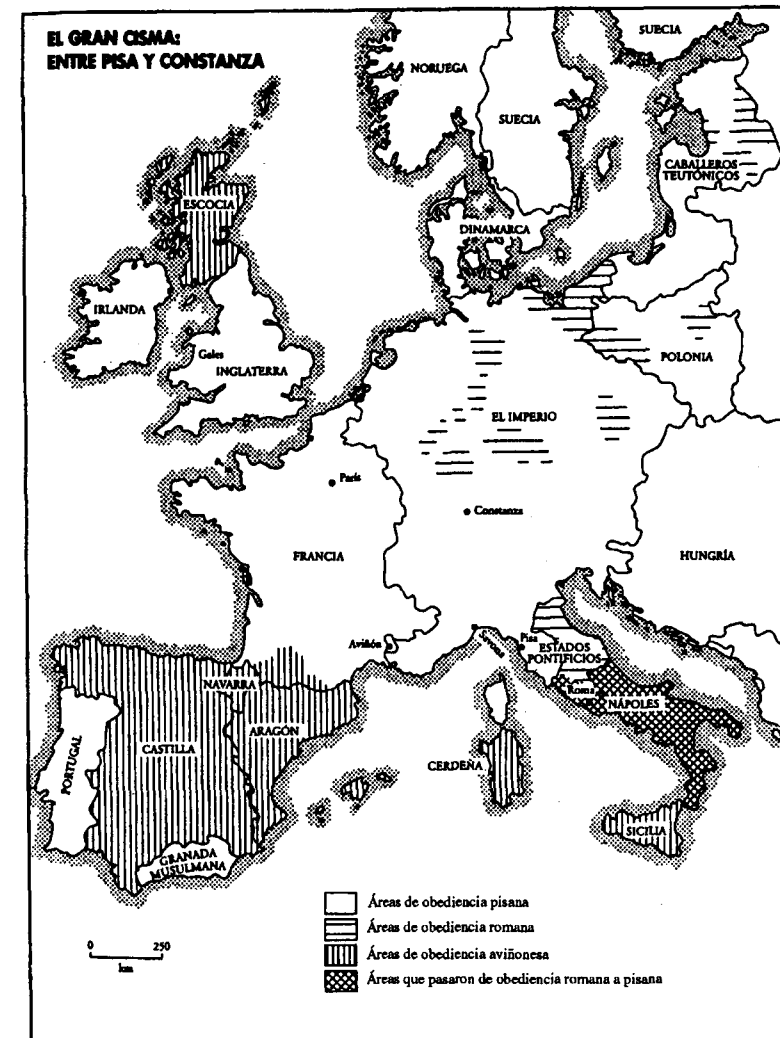
El cónclave se constituía el 8 de noviembre de 1417; lo integraban 23 cardenales y 30 representantes de las naciones, seis por cada una de ellas. Sólo tres días después, el 11 de noviembre, era posible anunciar la elección de Otón Colonna, un cardenal de la obediencia romana, que tomaba el nombre de Martín V en honor del santo del día. Era un miembro de la aristocracia romana, un fino político que habría de utilizar incansablemente sus dotes negociadoras y que podría devolver el Pontificado a Roma sobreponiéndose a extraordinarias dificultades. La elección de Martín V pone fin oficialmente al cisma, pero ante el nuevo pontífice se levanta un gigantesco cúmulo de problemas: relaciones con los reinos cristianos, decididos a ejercer un amplio control sobre sus iglesias y a extraer de la situación las máximas ventajas; recuperación de los Estados de la Iglesia y retorno a Roma; reforma y problemas jerárquicos derivados de la división; las doctrinas subversivas y las aspiraciones de protagonismo de personas e instituciones que se consideran claves en la solución alcanzada; los enfrentamientos políticos de las distintas potencias y sus implicaciones en la política pontificia. Y todo ello en medio de la carencia de recursos.

La reforma era la cuestión más acuciante, puesto que había de formar parte de las tareas del concilio, aunque las monarquías estaban más interesadas en negociar con el nuevo pontífice las máximas ventajas. Martín V presentó un programa de reforma aprobado sin dificultades mientras se negociaban acuerdos bastante onerosos para el Pontificado. Tras la aprobación de Pavía como sede del concilio que había de celebrarse al cabo de cinco años, se clausuraba el concilio de Constanza el 22 de abril de 1418.

4. EL CONCILIARISMO

4.1. Pontificado de Martín V

La imprescindible aplicación de las medidas de reforma aprobadas requería, en opinión del pontífice, el inmediato regreso a Roma, lo



Europa y el Cisma de Occidente.

Fuente: A. MacKay y D. Ditchburn (eds.), *Atlas de Europa Medieval*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 213.

que respondía, además, al sentir general de la cristiandad, aunque le exigió tacto para no desairar al emperador, que abiertamente deseaba una permanencia del Pontificado en tierras del Imperio, o a aquellos que esperaban un retorno a Aviñón. Había que rescatar casi de la ruina los palacios pontificios romanos y era imprescindible recuperar el patrimonio usurpado por numerosos *condottieri* que habían constituido sobre ellos pequeños principados.

Martín V partió de Constanza en mayo de 1418, viajó lentamente hasta Florencia, donde hubo de permanecer más de año y medio, y sólo pudo entrar en Roma en septiembre de 1420: el itinerario muestra la importancia de las dificultades que se oponían al retorno a Roma.

Para lograr la estabilidad, requisito de permanencia en ella, era imprescindible intervenir a fondo en la política italiana, muy en particular en Nápoles, donde, en torno a la sucesión de la reina Juana II, se libraba un nuevo capítulo del enfrentamiento entre los Anjou, apoyados por Florencia y Milán, y la Casa de Aragón. Para Martín V no resultaba deseable una mayor presencia de Aragón en Italia, porque instalaría en ella un poder demasiado fuerte y, sobre todo, por la dudosa actitud de Alfonso V en la situación de la Iglesia: en Aragón seguía viviendo Benedicto XIII, sin ser inquietado y contando con casi la plena adhesión del clero del reino. Pronto pudo comprobar el papa que el monarca aragonés estaba dispuesto a volver a la obediencia a Benedicto XIII si se veían defraudados sus proyectos en Nápoles.

La tensión contenida durante meses estalla a comienzos de junio de 1423; en ese momento se produce un levantamiento en Nápoles contra la presencia aragonesa, que Alfonso V considera instigado por Martín V. Además de la dura represión que desata en aquel reino, toma el monarca aragonés la importante decisión de aceptar —mejor, autorizar— la elección de un nuevo papa en Peñíscola, Clemente VIII, para sustituir a Benedicto XIII, fallecido pocos días atrás, y ordenar a su clero que le tengan por verdadero papa.

El grave conflicto con Aragón implicaba también a Castilla, que, en contraste con la actitud de Alfonso V, constituía, sobre todo desde Constanza, el mejor apoyo para el Pontificado. Los intereses aragoneses en Castilla tensarán las relaciones entre ambos reinos hasta el punto de estallar entre ambos una breve guerra en la que se ventilan tanto esos intereses como la pervivencia del cisma: es lo que se negocia durante varios años, desde 1425, con un legado pontificio, Pedro de Foix, enviado por Martín V a Aragón. En julio de 1429,

con la renuncia de Clemente VIII a su dignidad, podía darse por concluido, finalmente, el cisma, aunque, en los años siguientes, la presencia de Alfonso V en Italia será fuente de graves problemas para el Pontificado.

Durante la ausencia de Italia del monarca aragonés pudo Martín V ordenar los asuntos del patrimonio, eliminar los gobiernos locales en ellos erigidos e incluso eliminar a alguno de los más importantes jefes de *condotta*.

En estricto cumplimiento de lo previsto en el decreto *Frequens*, aunque a remolque de la opinión pública, convocó puntualmente el concilio que había de reunirse en Pavía; abrió sus sesiones el 23 de abril de 1423 ante una insignificante asistencia. No obstante, causaba inquietud al pontífice la proximidad de Milán; una oportuna peste le proporcionó el argumento para trasladarlo a Siena, en el mes de julio, sin que se incrementara el número de asistentes.

A pesar de la escasa repercusión de la asamblea, ésta constituía un inoportuno engorro para Martín V; tenía lugar en el momento en que se desencadenaba la grave crisis napolitana y resultaba indeseable que el concilio se convirtiera en caja de resonancia de las quejas de Alfonso V. También resultaban muy inconvenientes las peticiones de recorte de las rentas de la Cámara en el momento en que se estaba haciendo un esfuerzo económico en la lucha por la recuperación del patrimonio.

El concilio de Pavía-Siena veía dificultados sus trabajos por las rivalidades entre las monarquías y las divisiones internas que vivía alguna de ellas, especialmente Francia. Por eso, después de algunas tímidas medidas de reforma, y tras designar Basilea como sede del siguiente concilio, que había de reunirse dentro de siete años, se clausuró la asamblea el 19 de febrero de 1424.

Otro de los grandes problemas del pontificado de Martín V lo constituye la pervivencia del movimiento husita en Bohemia; tras el juicio y ejecución de Juan Hus en Constanza en julio de 1415, sus seguidores están convirtiendo sus ideas en un problema nacional checo y, en sus expresiones más radicales, en un subversivo movimiento popular. El husismo deriva hacia la fuerza armada y será capaz de derrotar a un ejército cruzado, enviado por Martín V, en 1420, y a las tropas imperiales en 1422. Otras cuatro expediciones cruzadas, hasta 1431, serían derrotadas por los husitas, que, aunque fuertemente divididos en su interior, eran capaces de oponer una feroz resistencia a sus enemigos. Sólo serán derrotados en 1434, previo acuerdo con los sectores moderados del movimiento.

Cumpliendo nuevamente lo dispuesto en el decreto *Frequens*, en febrero de 1431 convocaba Martín V el concilio que había de celebrarse en Basilea; para presidir sus sesiones nombraba al cardenal Julián Cesarini, que estaba precisamente al frente de los ejércitos pontificios que combatían a los husitas. La bula de convocatoria fijaba los aspectos objeto de atención de la asamblea: reforma, extirpación de la herejía, paz entre los reinos cristianos y unión con los griegos.

Pocos días después, el 20 de febrero, moría Martín V. Dejaba planteado a su sucesor el difícil problema de las relaciones entre papa y concilio, no resuelto en el concilio de Pavía-Siena; se convertiría en el asunto más grave del pontificado de Eugenio IV. También dejaba pacificados los Estados de la Iglesia y, con ello, una base de apoyo que otorgaba al Pontificado cierta tranquilidad y libertad de acción. Una extraordinaria obra la realizada por Martín V, abordada en gran parte con los recursos privados de su familia, lo que sitúa en sus justos términos las acusaciones de nepotismo que, a veces, se le hacen.

4.2. *Eugenio IV y el concilio de Basilea*

Con total normalidad se procedió a la elección de Eugenio IV. Eran muchas las circunstancias que dificultaban la celebración del concilio, en especial el desarrollo de la que sería última cruzada contra los husitas, dirigida por el propio presidente de la asamblea; había motivos para aplazar el concilio, pero su apertura tuvo lugar el 23 de julio de 1431, con muy poca asistencia.

Desde luego Eugenio IV no era nada partidario del concilio, pero no hizo nada para impedir su celebración. Son una serie de malentendidos, fruto sobre todo de la lentitud de las comunicaciones entre Basilea y Roma, los que causan el enfrentamiento entre papa y concilio; teniendo en cuenta las dificultades de celebración, y los contactos existentes con los griegos que requerían una ciudad más accesible para ellos, Eugenio IV ordenó el traslado de la asamblea a Bolonia, donde se reuniría año y medio después.

La noticia llegó a Basilea cuando ya había tenido lugar la primera sesión, al tiempo que el papa recibía la noticia de que el concilio había convocado a los husitas. En el enrarecido ambiente los conciliares lo interpretaron como hostilidad del papa hacia la asamblea; como negociación hecha a sus espaldas. El verdadero fondo de la cuestión era el enfrentamiento de dos concepciones de la Iglesia:

una atribuye al vicario de Cristo la plenitud del poder; otra considera que ese poder debe ser compartido con una oligarquía o, interpretación más radical, ejercido por el conjunto de los fieles. El conciliarismo, olvidados los proyectos de reforma, se orienta casi exclusivamente hacia la limitación del poder del Pontificado.

Todo el año 1432 se invierte en debates sobre esa cuestión en un tono crecientemente desconsiderado con la autoridad pontificia. A comienzos de 1433 Eugenio IV optó por aprobar el concilio, pero durante los meses siguientes se discutirá sobre el documento de dicha aceptación que para el concilio es simplemente la aprobación de una verdad, en tanto que para el papa es una simple aprobación condicionada por muchas circunstancias.

Los problemas parecen superados a comienzos de 1434 y, aunque el concilio ha tomado un irreversible sesgo revolucionario, parece restablecido el entendimiento con el Pontífice. Será la situación política de Eugenio IV en Roma y en el patrimonio la que complique de nuevo el precario equilibrio; a finales de mayo de 1434, como si asistiésemos a una insólita repetición del pasado, una revuelta romana imponía un régimen republicano: Eugenio IV huía de la ciudad y hallaba refugio en Florencia. En esa situación de debilidad era previsible un crecimiento de las posiciones de fuerza del concilio.

Las contrapuestas preocupaciones y aspiraciones de los reinos cristianos vendrían a completar un panorama de imposible entendimiento. Las aspiraciones de reforma castellanas o navarras nada tenían que ver con la forma de entender este asunto el concilio, lo que les sitúa cada vez más del lado del papa. Los intereses de Alfonso V en Nápoles, además de sus diferencias con Castilla, le convierten en enemigo del papa, especialmente desde que se alía con el duque de Milán, y le acercan al concilio. Las propuestas portuguesas ante el concilio sobre Canarias y el derecho a la conquista de África provocan inmediatas respuestas castellanas.

Mayor tensión, sin embargo, planteaban en la asamblea el enfrentamiento franco-inglés y la alianza anglo-borgoñona, una fórmula que cada vez convenía menos a Borgoña, que aspiraba a construir una monarquía propia, hecho que molestaba al Imperio. Lograr la paz en ese avispero de intereses era un motivo de prestigio que buscaron alcanzar tanto el papa como el concilio, convirtiendo la búsqueda de la paz en otro motivo de enfrentamiento: Inglaterra, que se siente perjudicada por el concilio, apoyará, desde 1435, al papa; Francia acabará abandonando también al concilio, después de salvar su proyecto de reforma.

Para Alemania el concilio es el medio de pacificar Bohemia, resolver las tensiones entre los reinos cristianos y organizar la cruzada contra los turcos; mantuvo su apoyo al concilio mientras hubo esperanzas de obtener resultados tangibles en aquellos asuntos. Desde 1437, en que el concilio se orienta por vías de radicalidad, el Imperio se apresta también a distanciarse de la asamblea.

Las cuestiones italianas inciden decisivamente en el concilio. Eugenio IV hallaba lógico refugio en Florencia, que se sentía amenazada por el expansionismo milanés, como sucedía al Pontificado y a Venecia. La tensión en el sur deriva del intento aragonés de conquistar el reino de Nápoles, en detrimento de los Anjou; cuando el duque de Milán y el rey de Aragón hagan coincidir sus intereses para controlar, respectivamente, el norte y el sur de Italia, el concilio hallará en ellos los más firmes soportes y los máximos enemigos del papa.

El proyecto de unión de la iglesia griega y romana se convertirá en la causa próxima de la definitiva ruptura entre papa y concilio. La negociación fue conducida de modo paralelo, y frecuentemente contradictorio, por el concilio y el papa, temerosos de verse desbordados o suplantados en ella: la determinación del lugar donde había de celebrarse el concilio de unión, la previsión de recursos para la venida de los griegos y la disposición de tropas para la defensa de Constantinopla frente a los turcos provocaron el insalvable enfrentamiento y la división del propio concilio. Era lógico que los griegos pidiesen que el lugar designado fuera de fácil acceso para ellos, pero el concilio lo consideraba un subterfugio del papa para no tener que acudir a Basilea.

En mayo de 1437, en un ambiente de absoluta ruptura, Eugenio IV, de acuerdo con los griegos, decidía la convocatoria de un concilio en Florencia, y en septiembre decidía el traslado del concilio de Basilea a Ferrara, donde proseguiría sus sesiones desde febrero de 1438; allí permaneció hasta enero de 1439, en que trasladó sus sesiones a Florencia, donde, el 6 de julio de 1439, fue hecho público un acuerdo de unión con la iglesia griega, por otra parte inoperante.

La decisión de traslado del concilio a Ferrara daba paso a que un sector de la asamblea de Basilea, progresivamente disminuido, pero muy radical, iniciase acciones contra Eugenio IV: fue requerido a comparecer ante el concilio, suspendido en sus funciones (enero de 1438) y se le abrió un proceso cuyo final no podía ser otro que la destitución del papa. Era un camino que conducía a un nuevo cisma, lo que provocó un progresivo distanciamiento de las naciones, que, a comienzos de 1439, intentaron evitar semejante desastre.

La respuesta conciliar fue un documento en que se exponía la superioridad conciliar, se hacía memoria de los acontecimientos y, en consecuencia, se rechazaba el requerimiento de las naciones. A pesar de que éstas abandonaron el concilio, éste prosiguió la vía iniciada: el 25 de junio se leía en Basilea la sentencia de deposición del papa. El 5 de noviembre, un esperpéntico cónclave, parodia del reunido en Constanza, procedía a la elección del duque de Saboya, que tomaba el nombre de Félix V.

El nuevo *papa* no contó con apoyo alguno de las naciones de la cristiandad; sólo el duque de Milán y el rey de Aragón, atentos a sus proyectos italianos, mantuvieron una actitud más proclive al epílogo de la asamblea de Basilea, pero ninguno de los dos llegará a reconocer a Félix V. El imparable éxito de Alfonso V, que entre 1440 y 1442 completaba la conquista de Nápoles, hacía cada vez menos interesante para él implicarse en un cisma condenado al fracaso.

En junio de 1443 Eugenio IV investía a Alfonso V como soberano del reino de Nápoles y éste le reconocía como único papa. A pesar de ello el concilio de Basilea, reducido a su mínima expresión, mantuvo su anárquica existencia, incluso trasladándose a Lausana cuando los pocos conciliares que permanecían en Basilea fueron dispersados por las tropas imperiales; allí permanecerían todavía dos años más.

Eugenio IV, que murió el 23 de febrero de 1447, no llegó a ver el fin del concilio ni el del cisma, pero fue consciente de que ambos eran problemas superados. A su sucesor, Nicolás V, le corresponderá alcanzar el fin negociado, sin abandonar ninguna posición esencial. El jubileo de 1450 señala el comienzo de una nueva etapa en la que el Pontificado renovará su prestigio y reconstruirá su influjo en toda la cristiandad.

5. TRIUNFO DE LA MONARQUÍA PONTIFICIA

5.1. *La superación de los problemas heredados*

Las dificultades que comienzan a ser superadas dejan algunas secuelas que marcan la trayectoria del Pontificado durante la segunda mitad del siglo XV. Es imprescindible realizar una adecuada exposición del fundamento teórico de la autoridad papal, misión en la que destacan algunos de los cardenales de Nicolás V; eliminar algunos de los vestigios de los ataques a la autoridad pontificia; disponer de una residencia cuya dignidad exterior sea manifestación de la que es in-

herente al Pontificado, y la que precisa para garantizar su autonomía y la libertad en la toma de decisiones, y contar con una presencia internacional acorde con la autoridad pontificia.

No menos necesario es abrir vías para el establecimiento de la paz en Italia y en toda la cristiandad; unir a la cristiandad occidental para volver a las conversaciones con los griegos, tras la vana declaración de unión de 1439; en fin, es imprescindible impulsar a las potencias cristianas a la lucha contra los turcos que están apagando los últimos alientos de Constantinopla y agudizan su amenaza contra el centro de la cristiandad. Y, además, abordar una ingente tarea de reforma que todos han coincidido en señalar como urgente y que, salvo medidas que sólo están conduciendo al sometimiento de las iglesias *nacionales* a sus propias monarquías, poco parece interesar a nadie; menos interés despierta el cumplimiento de las taxativas prescripciones sobre la frecuencia de concilios, cuya convocatoria nadie reclama: las experiencias vividas parecen aconsejar a todos esa conducta.

El simple enunciado de las tareas pendientes es una muestra suficiente del carácter colosal de la empresa que se plantea al Pontificado; además, habrá de acometerlas en medio de un mapa político extraordinariamente complejo y de encontrados intereses, y ante el desinterés general por las grandes empresas comunes, la cruzada, por ejemplo, a pesar de que el repliegue de la cristiandad es lo suficientemente alarmante como para provocar una adecuada reacción.

El fracaso, o abandono, de una auténtica reforma, que habría consolidado la misión del Pontificado como guía espiritual de la cristiandad, le aboca necesariamente a convertirse en una potencia política más, que precisa de idénticos medios de acción y se mueve en el mismo nivel que el resto. Las consecuencias son muy graves: el Pontificado incurre en un temporalismo que perjudica el nivel moral de su misión, y también el personal de sus representantes; además, al necesitar contar con hombres de entera confianza, los pontífices habrán de promocionar a miembros de su propia familia, lo que lleva a un insoportable grado de nepotismo.

Es indiscutible la talla intelectual y política de los pontífices de la segunda mitad del siglo XV, seguramente la que resultaba imprescindible para moverse en el tiempo que les toca vivir, pero es también notorio el deterioro moral de algunos de sus representantes, que, pese a ello, no debe ocultarnos, como sucede con frecuencia, la importancia de la misión que cumplieron.

Nicolás V (1447-1455) será el elegido, en un cónclave muy difícil, para suceder a Eugenio IV: ante él la tarea ingente que acabamos de resumir. Realizó un importante despliegue de legados en casi todas las naciones de la cristiandad, con resultados más que modestos, por otra parte. No obstante, la negociación con Federico III, que condujo a la coronación imperial de éste en Roma en marzo de 1452, vino a mostrar el declive imperial, la otra formulación de poder universal. También pesaban severas amenazas sobre la autoridad temporal del Pontificado: en enero de 1453 Stefano Porcaro, un visionario de las grandezas de la antigua Roma, en la línea de otros movimientos anteriores similares, protagonizaba un intento de golpe de Estado republicano que fue violentamente sofocado con la ejecución de su inspirador.

Tampoco alcanzó éxito el pontífice, aunque lo intentó denodadamente, en la coordinación de todas las potencias cristianas para acudir en socorro de Constantinopla; la caída de la ciudad en manos turcas, en mayo de 1453, demostración de que los peligros anunciados no eran supuestos, produjo una enorme conmoción en la cristiandad, pero en modo alguno la imprescindible reacción armada.

No es un éxito personal la pacificación de Italia, que Nicolás V quiso obtener con la organización de una conferencia general; llegó, por vía indirecta, con la firma de la paz de Lodi (abril de 1454) entre Milán y Venecia, y la adhesión a ella primero de Florencia y, después, del Papado y de Alfonso V. Su resultado, la *Liga itálica*, traía la paz a la agitada península Italiana, aunque cimentada en un sutil equilibrio.

El éxito, aunque consiste apenas en señalar una vía de futuro, que será desarrollada en las siguientes décadas, hay que atribuírselo a su proyecto de ordenación urbanística y de embellecimiento de Roma, incluyendo el derribo de la ruinosa basílica constantiniana, a su esfuerzo de adquisición y copia de manuscritos griegos y latinos, germen de la Biblioteca Vaticana, y al inicio de una trascendental obra de mecenazgo.

A la muerte de Nicolás V, la división del cónclave condujo, como en tantas ocasiones, a la elección de un papa que podía ser considerado *de tránsito*: la avanzada edad de Alfonso de Borja, Calixto III (1455-1458), hacía pensar que así sería. Para él, con buen sentido, la organización de una cruzada contra los turcos constituía el objetivo esencial, hasta el punto de que, apenas un mes después de su elección, había ordenado su predicación; no era una utopía,

sino la imprescindible respuesta a una agobiante realidad, pero obtuvo una nula respuesta de las monarquías cristianas, de modo que los efectivos reunidos fueron minúsculos: sólo fue posible sostener algunas posiciones costeras que contribuyeron al éxito de Juan Hunyadi en Belgrado y a prolongar la resistencia albanesa.

En cambio, la cruzada agudizó las críticas contra la doctrina y la práctica de las indulgencias, que habían constituido el basamento económico de la pasada convocatoria; se sumaban a las que suscitaba el creciente nepotismo pontificio. Era una práctica útil, pero moralmente muy inconveniente. Una de las más criticadas fue la promoción al cardenalato de su sobrino Rodrigo de Borja: su largo protagonismo como vicescanciller de los sucesivos pontífices, antes de ocupar él mismo el Pontificado, muestra, sin embargo, lo adecuado de la promoción.

Al fallecer Calixto III le sucede Eneas Silvio Piccolomini, Pío II, uno de los grandes humanistas de su época, pero también, como su predecesor, un promotor de la cruzada desde los primeros tiempos de su pontificado hasta el momento mismo de su muerte. Defensor del conciliarismo en sus años jóvenes, doctrina de la que se retractó públicamente, seguramente defraudado por el desbarajuste de Basilea, será ahora uno de los más contundentes defensores de la autoridad monárquica del Pontificado (bula *Exsecrabilis*, de enero de 1460); llevará esa defensa al punto de no ratificar los acuerdos con los husitas, negociados por el concilio de Basilea, sin preocuparse de las posibles repercusiones negativas de su posición.

La muerte de Pío II, en agosto de 1464, en Ancona, a donde había acudido para encabezar una inviable cruzada, cerraba inexorablemente la vigencia de una idea medieval, ahora anacrónica; cuando en el futuro se hable de cruzada, siempre con nula respuesta internacional, no se hace referencia a una empresa común de la cristiandad, sino a una colaboración entre príncipes, uno de ellos el pontífice, políticamente interesados en la contención de los turcos en los Balcanes, pero minados por recelos entre sí. No es de extrañar que el avance turco prosiga en Albania, e incluso en posiciones venecianas como la isla de Eubea.

5.2. *El esplendor de la corte romana*

En la capitulación que el cónclave de 1464, en que es elegido Paulo II, impone al futuro electo se habla, en efecto, de la obligación de luchar contra los turcos, en el nuevo sentido apuntado, pero, sobre

todo, se afirmaba el papel rector de los cardenales, la necesidad de emprender la reforma y la urgencia de convocatoria de un concilio. Eran viejas exigencias, pero con un planteamiento que suponía una nueva mentalidad. El eco que esas demandas tuvieron en el duro lenguaje antipontificio de algunos humanistas provocó un distanciamiento del pontífice respecto a éstos; llegó a la disolución de la Academia romana y la persecución de alguno de sus miembros, por lo que fue injustamente calificado de enemigo de la cultura.

En 1471, a la muerte de Paulo II, el cónclave elige a Francisco della Rovere, Sixto IV. Nuevamente se repite la capitulación previa y también su desconocimiento por el electo; prosigue, desde luego, la marcha iniciada tendente a convertir al Pontificado en un gran principado y su inevitable secuela de nepotismo, proceso natural, dado el abandono de los proyectos de reforma. La creciente necesidad de dinero que la nueva trayectoria requería actuaba en la misma dirección.

El brillo principesco y el nepotismo se ponen especialmente de relieve en el nuevo Pontificado: Sixto IV eleva al cardenalato a tres de sus sobrinos y constituye en favor de uno de ellos, Jerónimo, un dominio personal sobre los Estados de la Iglesia, en torno a Ímola. Era una decisión políticamente lógica, similar a la que años después intentará César Borja, que los Médicis interpretaron como una amenaza a la que respondieron con presiones económicas; la respuesta pontificia fue apoyarse en una familia de banqueros, los Pazzi, enemigos de los dirigentes florentinos.

En abril de 1478 los Pazzi, aliados con Siena, el obispo de Pisa y Jerónimo Riario urdieron una conjura para hacerse con el poder en Florencia en el curso de la cual fue asesinado Julián de Médicis. El oscuro episodio salpicó necesariamente al pontífice, provocó una serie de guerras con Florencia, que absorbieron los recursos pontificios, y puso fin al inestable equilibrio inaugurado con la paz de Lodi; más grave aún, el gobierno florentino se planteó la idea de pedir la intervención de Francia, hecho que determinará la política italiana durante más de medio siglo.

Mientras tanto, había seguido el imparable avance turco, que, en agosto de 1480, conquistaba Otranto, en la propia península Italiana, con el consiguiente sobresalto en toda la cristiandad. Sixto IV, que ya había hecho infructuosos llamamientos a la cruzada, los intensificó ahora con resultados similares: sólo una flota castellano-aragonesa, con apoyos portugueses, acudió en defensa del reino de Nápoles amenazado. Los turcos abandonaban por propia iniciativa

su posición un año después, pero quedaba de manifiesto la debilidad de la respuesta cristiana.

Con Sixto IV vuelve a brillar la actividad cultural; se amplía la Biblioteca Vaticana, se crea el Archivo Vaticano, se recupera la actividad de la Academia Romana y se pone en marcha el primer museo de antigüedades, en el Capitolio. Se inicia también la gran reforma de la Roma medieval: nuevas calles e iglesias, el Puente Sixto y la gran capilla que lleva el nombre del pontífice, con su inicial decoración, constituyen los grandes hitos de una actividad en tantos aspectos brillante.

A la muerte de Sixto IV, un colegio cardenalicio sumamente dividido volvió a imponer una nueva capitulación al electo, similar a las de anteriores ocasiones, que perfila más nítidamente una dirección oligárquica de la Iglesia; también fue incumplida, por las mismas razones de las anteriores ocasiones, en particular por la incapacidad del Colegio para imponerla.

El elegido es Juan Bautista Cibo, Inocencio VIII; con él culmina la venalidad en la curia, el nepotismo, complicado ahora con el mal ejemplo de vida del propio pontífice y la penuria económica. La inutilidad de las llamadas a la cruzada quedaba de manifiesto con los primeros contactos oficiales entre el Pontificado y los turcos; la inestabilidad del propio Pontificado se vio incrementada por las tensiones en torno a la sucesión, previsible dada la mala salud del pontífice.

Los bandos en que se dividía la curia estaban encabezados por el vicescanciller de los últimos pontificados, Rodrigo de Borja, y el inspirador del último, Julián della Rovere. El elegido, tras las habituales capitulaciones y negociaciones económicas, prácticamente simoníacas, pero muy similares a otras anteriores, fue el primero de ellos, que tomó el nombre de Alejandro VI (agosto de 1492). Es difícil susstraerse a la narración de su escabrosa vida personal, pero ello no debe ocultar lo acertado de su actuación política, tendente esencialmente a la preservación del equilibrio político en Italia.

La política italiana, presidida por la creciente tensión entre Francia y los Reyes Católicos, constituye, en efecto, el eje de las preocupaciones de Alejandro VI. La estrecha relación que el nuevo pontífice ha mantenido hasta ahora con los Reyes Católicos debía hacer pensar que su elección era un dato positivo para éstos, aunque ya se habían producido algunos desacuerdos.

El común interés en impedir la presencia del monarca francés, Carlos VIII, en Italia produce una intensificación de las relaciones entre el papa y los Reyes Católicos en el verano de 1493. Es ahora

cuando se realizan interesantes matrimonios para dos de los hijos del pontífice; se otorgan las bulas que respaldan los derechos castellanos a las tierras recién descubiertas y disponen la división del Atlántico entre Castilla y Portugal; se deniega a Carlos VIII la investidura de Nápoles, y los reyes consienten en la provisión de la sede de Valencia a favor de César, otro de los hijos de Alejandro VI.

En la primavera de 1494 Carlos VIII iniciaba su marcha hacia Italia, apoyado por una facción del cardenato, dispuesto a apoderarse de la herencia de Nápoles que él consideraba escalón imprescindible para dirigir una cruzada contra los turcos. Los Reyes Católicos no podían consentir una iniciativa que lesionaba sus derechos: ellos son el alma de una alianza, la Santa Alianza, que, presidida por el pontífice, incluye a los monarcas españoles, al emperador, Venecia y Milán, con objeto de oponerse a aquellos proyectos y defender a Italia de los turcos.

En el fragor del enfrentamiento se enmarcan las fogosas predicaciones de Jerónimo Savonarola contra la corrupción pontificia y también contra la Liga Santa. Su vinculación con la política francesa en Italia, también el extremismo del tiránico gobierno que impuso sobre Florencia, sentenciaron su destino; el fracaso de los proyectos italianos de Carlos VIII (agosto de 1496) y la excomunión que sobre él decretó finalmente el papa (mayo de 1497) prepararon el camino a los florentinos para la eliminación del visionario predicador.

Neutralizado el proyecto italiano de Carlos VIII, se inician negociaciones entre franceses y españoles que apuntan claramente a una división de Italia entre ambos; es esa constatación la que produce la alarma de Alejandro VI, que, desde el verano de 1497, inicia un cambio de bando. El matrimonio de César Borja, para el que se prepara un gran señorío en Italia, con Carlota de Albret, y la dispensa otorgada al nuevo rey de Francia, Luis XII, para casar con Ana de Bretaña y conservar este ducado dentro de la Corona, constituyen el punto de llegada de la inclinación de los Borja hacia Francia. La servil posición filofrancesa de Felipe, el yerno de los Reyes Católicos, constituía un importante punto de apoyo para la nueva situación.

Tenía razón Alejandro VI: en octubre de 1500 Luis XII y Fernando de Aragón firmaban un acuerdo (Chambord-Granada), que suponía el reparto de Nápoles entre ellos, y que el pontífice hubo de confirmar. Por el momento el acuerdo permite a los españoles realizar operaciones contra los turcos que garantizan la navegación en el Adriático. Sin embargo la ocupación efectiva de las respectivas partes fue causa de enfrentamientos que derivan en guerra abierta en la

que la suerte de las armas favorece a los españoles (Ceriñola, abril 1503), que ocupan Nápoles.

La violenta reacción francesa anuncia el enfrentamiento definitivo; antes de que el gran ejército francés enviado a Italia llegue a Roma, en agosto de 1503, fallece repentinamente Alejandro VI. Mientras se lucha en el sur de Italia tienen lugar dos elecciones pontificias, la del efímero Pío III y la de Julio II, cuyo objetivo esencial será liberar Italia de la presencia de franceses y españoles. Hallará en Fernando de Aragón, por complejas razones, un colaborador en sus proyectos de dar paz y equilibrio a Italia.

El Pontificado, superados los graves problemas de la primera mitad del siglo XV, consolida su autoridad, desempeña un gran papel internacional y adquiere, casi forzosamente, un brillo principesco; sin embargo, la imprescindible reforma queda olvidada: las críticas a aquella situación y la demanda reformadora serán causa de graves problemas futuros.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Condiciones para la indulgencia plenaria

Bonifacio, obispo siervo de los siervos de Dios. Para certeza de los presentes y memoria de los futuros. Existe una segura tradición de los antiguos de concesión de amplias remisiones de los pecados e indulgencias a quienes se acercan a la venerable basílica del Príncipe de los Apóstoles de Roma. Por ello, Nos, que de acuerdo con la obligación de nuestra misión buscamos y procuramos la salvación, teniendo de buen grado por ratas y gratas todas y cada una de las remisiones e indulgencias, las confirmamos y aprobamos por la autoridad apostólica, y las renovamos y reforzamos por el vigor de este escrito.

Así pues, para que sean más venerados los apóstoles Pedro y Pablo, y para que sean más frecuentadas por los fieles sus basílicas de Roma, y los fieles mismos se sientan reconfortados por la concesión de gracias, Nos, confiando en la misericordia de Dios y en la autoridad y méritos de estos apóstoles, con el consejo de nuestros hermanos y con la plenitud de la potestad apostólica, concedemos no sólo pleno y amplio sino total perdón de sus pecados a quienes durante el presente año 1300, comenzado en la fiesta de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo próxima pasada, y en cada año centésimo futuro, se acerquen reverentemente, auténticamente arrepentidos y confesados, o a los que se arrepientan verdaderamente y se confiesen en este año o en cualquiera de los años centésimos futuros, y decretamos que quie-

nes deseen ser partícipes de la indulgencia por Nos así concedida, si fueran romanos, acudan a estas basílicas durante al menos treinta días seguidos o intercalados y al menos una vez cada día; si fueren peregrinos o forasteros acudan quince días a dichas basílicas, en las mismas condiciones. No obstante cada uno obtendrá más mérito y lucrará más eficaz indulgencia si se acercase más veces y más devotamente a estas basílicas [...]

Dado en Roma, en San Pedro, VIII de las kalendas de marzo en el año sexto de nuestro Pontificado.

(Bula *Antiquorum habet* de Bonifacio VIII, de 22 de febrero de 1300. Biblioteca Apostólica Vaticana. Archivo Capitulo San Pietro. Pergaminos, caps. I, fasc. 1, n.º 8. Traducción del autor de un facsímil editado por Archivo Vaticano con motivo del Año Santo 2000. Roma, 1999.)

2. Bula Unam Sanctam de Bonifacio VIII, de 18 de noviembre de 1302

Por las palabras del Evangelio somos instruidos que en ésta y en su potestad hay dos espadas: la espiritual y la temporal [...] Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquélla, por la Iglesia misma. Una, por mano del sacerdote; otra, por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual [...] Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena hemos de confesarlo con tanta más claridad cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal [...] Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios sólo, no por los hombres podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: «el hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado». Ahora bien, esa potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fue piedra cuando dijo el Señor al mismo Pedro: «cuanto ligares [...] etc.». Someterse al Romano Pontífice lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura.

(En A. Lozano y E. Mitre, *Análisis y comentarios de textos históricos. Edad Antigua y Media*. Texto 80, Alhambra, Madrid, 1979. Tomado de *Corpus Iuris Canonici*, 1.I, tít. 8. «Extravag. Comm.», C.I. Texto completo en A. I. Pini, *Testi storici medievali*, texto 46, Patron, Bologna, 1973.)

3. Convocatoria enviada a Benedicto XIII por los cardenales reunidos en Pisa. Livorno, 14 de julio de 1408

[Tras una literaria descripción de los males causados por el cisma y de la inútil búsqueda de soluciones, describe el momento actual y propone la solución conciliar.]

[...] Y por todo ello, durante mucho tiempo, fue rechazada la *via cessionis* que permanecía abandonada como puerta más sencilla de acceso [para la solución del cisma], con grave ofensa para Dios e innumerables peligros para las almas. Y, aunque pasados muchos años, esta vía santa, necesaria y preferida por la opinión general de todos los fieles, fue recibida y aprobada por Vuestra Santidad junto con Ángel Correr, llamado Gregorio, sin embargo, se han producido en su deseada ejecución tantas dificultades, variaciones, dilaciones y negativas acerca de la elección de lugares, garantías de una y otra parte, que no se ha obtenido resultado alguno ni es de esperar que se obtenga [...]

Sin embargo, considerando prudentemente los males referidos, y juzgando con piadosa atención, los citados reverendísimos cardenales de Ángel Correr, llamado Gregorio, se retiraron a otro lugar con objeto de intentar cualquier vía de unión posible, con ánimo y propósito firmes, según los divinos mandatos. Ante ellos fueron delegados, con permiso y consentimiento expreso de Vuestra Santidad, cuatro de los nuestros que se reunieron en Livorno con otros cuatro nombrados entre aquellos cardenales, y, finalmente, reunidos todos nosotros y aquéllos, de común y concorde voto, habida madura deliberación con muchos notables prelados y numerosos letrados temerosos de Dios, y teniendo por impulso del amor la paz de la Iglesia, analizamos qué sería necesario para que tan pestilente enfermedad e inveterado engaño, que hieren de pleno con sus errores la fe, sean remediados y resueltos en breve por toda la Iglesia aquí reunida, para que sean preservadas las conciencias de todos los fieles, combatidos los notorios errores, e incrementadas las virtudes, para la debida y saludable reforma de las almas y de la Iglesia y para que sean convocados, por nos en nuestra obediencia y por ellos en la suya, los prelados y otros que hayan de ser convocados en la ciudad de Pisa el próximo 25 de marzo [...]

Y empleando toda cautela, os suplicamos con este tenor, e insistentemente os requerimos que, en cuanto os sea posible, deis aprobación y apoyo a esta convocatoria, que plazca a Vuestra Santidad estar personalmente presente en dicho lugar y término, y acudir a dicho concilio en el que nos ocuparemos de que se os ofrezca plena seguridad en la venida, estancia y regreso y nos encargaremos de certificar todo esto a Vuestra Santidad en un plazo razonable antes de dicho término; y nosotros, o la mayor parte de nosotros, nos dirigiremos humildemente a Vuestra Santidad, con el honor que es debido al Sumo Pontífice [...]

No tendrá efecto dificultar o impedir esta convocatoria en el lugar y tiempo antedichos con pretexto alguno, o diferirla, modificarla o trasladarla mediante maniobra alguna; aun cuando Vuestra Santidad sufriese alguna enfermedad o impedimento, u otras causas justas de ausencia, podrá y deberá, de lo que solemnemente os requerimos y ya fue otra vez por nosotros propuesto, resolver este tan necesario asunto de Dios, más que ningún otro que por Vos haya de ser resuelto, por medio de un diputado vuestro provisto de autoridad suficiente para decidir lo necesario y con procuración y mandato espiritual irrevocable para abdicar en vuestro nombre, una vez hu-

biere abdicado Ángel Correr, llamado Gregorio, por sí mismo o por procurador dotado de potestad similar y mandato especial e irrevocable, o fuere depuesto o canónicamente condenado por la Iglesia.

Si rechazaseis prestar apoyo y consentimiento a esta convocatoria, o comparecer en el lugar y término antedicho, o enviar procurador como se ha dicho, [...] nos y los que acudieren a nuestra convocatoria procederemos en este asunto para alcanzar la unión y en la extirpación de tan horrendo cisma y de los errores que lesionan la fe, junto con el colegio de los cardenales de ambas partes y con la asamblea de los convocados por nos y por ellos, respetados las promesas, juramentos y acuerdos con Vuestra Santidad y el citado Ángel, según dicte la gracia del Espíritu Santo, tal como otras veces fue salutíferamente observado por los Padres en la Iglesia Romana, no obstante vuestra ausencia, la del citado Ángel o de otro cualquiera.

Exhortamos a Vuestra Santidad con renovado vigor, por las entrañas de misericordia de Jesucristo, que fundó su Iglesia con su preciosa sangre y que quiso que fuese una y que permaneciese en la unidad del Espíritu, sin la cual y fuera de la cual no hay salvación, para que, como custodio de la Casa de Dios, mostréis apoyo y ayuda a dicha convocatoria en el lugar y término señalados [...]

Dignaos comunicarnos fehacientemente vuestra intención y propósito sobre lo que pensáis hacer acerca de estas cuestiones para que, habida dicha certeza, podamos disponer cuanto sea posible para vuestra seguridad, libertad y todas las cosas necesarias y oportunas para asunto de tal importancia [...]

Dado y hecho en el sobredicho lugar de Livorno, en el claustro de la iglesia de este lugar, [...] en el año 1408 de la Natividad del Señor, indicción 1, día 14 del mes de julio.

(J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXVI, Paris, 1903, cols. 1131-1136. Traducción del autor.)

4. *Bula de Juan XXIII de convocatoria del concilio de Constanza.*
Lodi, 9 de diciembre de 1413

[...] Nuestro predecesor el papa Alejandro V, de feliz recuerdo, decretó, entre otras cosas, en el concilio general de Pisa que entonces presidía, movido por grandes e importantes razones, con aprobación de dicho concilio, que fuese convocado un nuevo concilio general, por él o por su sucesor, en el plazo y lugar que fuese considerado oportuno; él mismo suspendió por entonces todo lo que restaba por hacer acerca de la reforma, y decidió la continuación del concilio en el plazo de tres años.

Fallecido después nuestro predecesor Alejandro, según voluntad de Dios, elevados Nos por la Divina Clemencia a la cima del Sumo Apostolado cuando se había cumplido el plazo de tres años, nos dispusimos no sólo a seguir las huellas de nuestro predecesor sino también a cumplir con puro corazón y recta voluntad el antedicho ordenamiento hecho por él en el con-

cilio, como se ha dicho; movido nuestro ánimo por claras razones convocamos el concilio en la ciudad de Roma, poco antes recuperada de las manos de nuestros enemigos, y en la que se reclamaba muchísimo nuestra presencia para su conservación.

Cumplido el tiempo establecido, no acudieron preladados y otros que debían asistir al concilio en número suficiente como parecía requerir la gravedad y magnitud de los asuntos a resolver. Nos, después de varios aplazamientos, finalmente trasladamos este concilio y decidimos su celebración en el actual mes de diciembre; sin embargo omitimos durante cierto tiempo declarar el lugar [de celebración] para, entretanto, deliberar más maduramente sobre ello.

Después de esto, trascurrido cierto tiempo, hemos sido requeridos insistentemente por cartas de nuestro queridísimo hijo en Cristo Segismundo, electo rey de Romanos e ilustre rey de Hungría, para que no avanzáramos en la declaración del lugar de reunión del concilio sino que accediéramos a aplazar cualquier decisión tanto en relación con el lugar como con el tiempo de celebración de dicho concilio hasta que él envíe a nuestra presencia embajadores con instrucciones al respecto. Nos, accediendo a las peticiones de este rey, que consideramos inspiradas en el celo de la devoción y en la pureza de la fe, con la voluntad, consejo y asentimiento de nuestros hermanos cardenales de la Santa Iglesia Romana y de los preladados que fueron convocados al Consistorio General en Roma, decidimos esperar la llegada de los citados embajadores.

Después, cuando los embajadores del rey llegaron ante Nos en Florencia, donde entonces residíamos después del lamentable asunto de la ciudad de Roma [velada alusión a la entrada en la ciudad de las tropas de Ladislao de Nápoles y consiguiente saqueo, en julio de 1413], y sugirieron muchas cuestiones de parte de su rey acerca de este asunto, oídos sus informes, enviamos ante dicho rey, para una plena resolución del asunto, a nuestros queridos hijos cardenales de la Santa Iglesia Romana, Antonio [Chalant], presbítero, del título de Santa Cecilia, y Francisco [Zabarella], diácono, del título de Santos Cosme y Damián, con plena potestad para la elección de lugar y fijación del tiempo, y, con ellos, a nuestro querido hijo el noble varón Manuel Chrisolaras, caballero de Constantinopla.

Llegados éstos a su presencia, con consejo y asentimiento de este rey, eligieron de común acuerdo la ciudad de Constanza, provincia de Maguncia, como lugar para la celebración de dicho concilio, y establecieron el día primero del próximo mes de noviembre como fecha para su comienzo.

Finalmente Nos, reunidos personalmente con dicho rey, según deseo nuestro y suyo, para tratar algunos graves e importantes asuntos, hemos sido certificados de la adecuación, capacidad y seguridad de la mencionada ciudad de Constanza, que él promete garantizar y a la que asegura se trasladará personalmente, queriendo y deseando íntimamente que dicha celebración se cumpla felizmente y se logre el deseado efecto, ratificamos, aprobamos y confirmamos la elección de tiempo y lugar, hecha como se ha dicho por la autoridad apostólica, según el tenor presente, y con el consejo y asen-

timiento de nuestros hermanos, y le añadimos la firmeza de la fuerza apostólica, y por la misma autoridad y consejo, establecemos, pronunciamos y decretamos que dicho concilio se inicie en la mencionada ciudad de Constanza el primer día del próximo mes de noviembre y que allí se celebre con la ayuda de Dios.

Ordenamos, requerimos y amonestamos a nuestros venerables hermanos patriarcas, arzobispo, obispos, y a los queridos hijos abades electos y otros eclesiásticos y preladados de monasterios para que acudan personalmente, en virtud del juramento prestado y de santa obediencia. Invitamos y exhortamos a los queridísimos en Cristo reyes, nobles [...] que deben estar en el concilio o que pueden en alguna manera [...] que acudan personalmente o si no puede ser personalmente que se hagan representar en el momento oportuno por solemnes embajadores para que, congregada así una gran multitud de fieles, con la inspiración y la ayuda de Dios, sean provechosamente resueltos los asuntos que competen al concilio [...]

Dada en Lodi el quinto de los *idus* de diciembre del año cuarto de nuestro pontificado.

(J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXVII, Paris, 1903, cols. 537-538.)

5. *Decreto Sacrosancta del concilio de Constanza, sesión V, de 6 de abril de 1415*

[...] Este Santo Sínodo de Constanza, actuando como concilio general para la extirpación del actual cisma y para lograr la unión y reforma de la Iglesia de Dios en la cabeza y en los miembros, congregado legítimamente en el Espíritu Santo para alabanza de Dios omnipotente [...] ordena, define, establece, decreta y declara lo siguiente:

En primer lugar declara que él, congregado legítimamente en el Espíritu Santo como concilio general y que representa a la Iglesia católica militante, recibe la potestad inmediatamente de Cristo, y que está obligado a obedecerle cualquier persona de cualquier estado o dignidad, incluso de condición papal, en aquello que pertenezca a la fe, extirpación de cisma y reforma general de la Iglesia en la cabeza y en los miembros.

Ítem, declara que cualquiera [...] que rechazare reiteradamente obedecer los mandatos, estatutos, ordenamientos o preceptos de este sacro sínodo, o de otro cualquier concilio general, legítimamente reunidos, acerca de lo sobre dicho, [...] sea sometido a adecuada penitencia y debidamente castigado, recurriendo incluso, si fuese necesario, a otras instancias de derecho. [...]

Ítem, ordena y define, por su propia autoridad, que inmediatamente sean nulos, vanos, inútiles y carentes de valor, y de ningún vigor y fuerza, todos y cada uno de los traslados de preladados y las privaciones de éstos o de otros beneficiados, oficiales y administradores, las revocaciones de cualesquier prebendas o donaciones, las moniciones, procesos, sentencias y cua-

lesquier actos [...] hechos o por hacer por el ya citado papa Juan o sus oficiales o comisarios en detrimento de este concilio, de sus partidarios o asistentes [...] y por dicha autoridad los invalida y anula.

(J. Alberigo y otros [ed.], *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1973, pp. 409-410. Traducción del autor.)

6. *Decreto Frequens del concilio de Constanza, sesión XXXIX, de 9 de octubre de 1417*

La frecuente celebración de concilios generales es la principal labor de cultivo del campo del Señor, la que extirpa las zarzas, espinas y cardos de la herejía, de los errores y del cisma, corrige los excesos, reforma lo deformado y lleva a la viña del Señor hacia la abundante cosecha de la fertilidad; en cambio el descuido de aquéllos disemina y favorece éstos. El recuerdo de los tiempos pasados y la consideración de los presentes pone estos hechos ante nuestros ojos.

En consecuencia, por este edicto perpetuo establecemos, decidimos, decretamos y ordenamos que en lo sucesivo se celebren concilios generales, de tal modo que el primero lo sea en el término de los cinco años inmediatamente siguientes a la conclusión de éste; el segundo, dentro de los siete años inmediatos al final del siguiente concilio, y, finalmente, se celebren de decenio en decenio, en los lugares en que el Sumo Pontífice, o en su defecto el propio concilio, debe decidir y designar un mes antes de la clausura de cada concilio, con aprobación y consentimiento del concilio.

Así por esta continuidad siempre o estará el concilio en el ejercicio de sus funciones, o se estará a su espera dentro del plazo fijado. El Sumo Pontífice podrá, con consejo de sus hermanos cardenales de la Santa Iglesia Romana, abreviar los plazos de convocatoria si se presentan circunstancias fortuitas, pero en ningún caso alargarlos. No cambiará tampoco el lugar designado para la celebración del futuro concilio sin evidente necesidad; si casualmente sucediese algo por lo que pareciese necesario cambiar dicho lugar, en razón de asedio, guerra, peste u otro similar, podrá entonces el Sumo Pontífice, con acuerdo y firma de sus mencionados hermanos, o de dos tercios de ellos, elegir otro lugar adecuado y cercano al inicialmente fijado, en la misma nación, a no ser que el mismo impedimento se produzca en toda ella. En este caso podrá convocar el concilio en otro vecino lugar, asimismo adecuado, de otra nación; a él estarán obligados a dirigirse los prelados y las demás personas que suelen ser convocadas al concilio, como si aquel lugar hubiese sido designado desde el principio. El Sumo Pontífice está obligado a publicar y dar a conocer legítima y solemnemente este cambio de lugar o la abreviación del término con un año de antelación al plazo fijado, con objeto de que los citados puedan reunirse para celebrar el concilio en el término establecido.

(J. Alberigo y otros [eds.], *Conciliarum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 438-439. Traducción del autor.)

7. *Decreto Moisés contra el sínodo de Basilea, del concilio de Florencia, sesión VII, de 4 de septiembre de 1439*

Eugenio, obispo, siervo de los siervos de Dios, para perpetua memoria.

Moisés, varón de Dios, guardando la salud del pueblo a él encomendado, temiendo que, a causa del sedicioso cisma de Coré, Datán y Abirón, la ira de Dios cayese sobre el pueblo, si les siguiesen, dijo a todo el pueblo, por mandato de Dios: «Apartaos de las tiendas de estos hombres malvados, y no toquéis ninguna de sus cosas para que no seáis castigados por todos sus pecados» [...]

Así Nos, a quien, aunque indigno, el Señor Jesu-Cristo se ha dignado encomendar a su pueblo, habiendo sabido que algunos hombres depravados que permanecen en Basilea han urdido en los últimos tiempos aquel crimen execrable para romper la unidad de la Santa Iglesia, temiendo que seduzcan con sus mentiras a algún desapercibido, y le envenenen, nos venos obligados a clamar con igual voz al mismo pueblo de Jesu-Cristo a Nos confiado: «apartaos de las tiendas de estos hombres malvados», más aún cuanto sea mucho mayor el pueblo cristiano que entonces el de los judíos, más santa la iglesia que la sinagoga, y superior en autoridad y dignidad el vicario de Cristo que el mismo Moisés.

[Hace a continuación una larga relación de las trasgresiones cometidas por los que permanecen en Basilea y de su propia actuación, y de las razones de la misma, trasladando el concilio primero a Ferrara y luego a Florencia, y condena tres proposiciones heréticas aprobadas por los de Basilea. Son las siguientes:]

— es verdad de fe católica que la autoridad del concilio ecuménico que representa a la Iglesia universal está por encima del papa y de cualquier otro, tal como fue declarado por los concilios ecuménicos de Constanza y Basilea;

— es verdad de fe católica que el papa no puede anular por propia autoridad nada de lo declarado en la anterior verdad por el concilio, reunido por legítima convocatoria, en representación de la Iglesia universal, u otras decisiones sin su consentimiento, o prorrogar en el tiempo, o trasferir de un lugar a otro;

— quien rechace de modo pertinaz las verdades anteriores debe ser reputado como hereje. [...]

Nos, que no podemos pasar por alto tales cosas en la Iglesia de Dios sin gravísima ofensa a Dios e inminente peligro de condena y abominación, según lo propio de nuestro oficio pastoral, empujado por múltiples impulsos de celo divino, deseando impedir tantos males, proveer oportuna y salubremente cuanto a Nos es posible, y eliminar de la Iglesia de Dios la impiedad y la perniciosísima plaga, siguiendo las huellas de nuestros predecesores [...] con la aprobación de este sacro concilio de Florencia, renovamos el solemne y salubre decreto por Nos aprobado, por la autoridad apostólica, en el sacro concilio general de Ferrara, el 15 de febrero [de 1438] contra aquellos sacrílegos.

En su virtud hemos declarado, con aprobación del concilio de Ferrara, que todos y cada uno de los reunidos en Basilea bajo el pretendido nombre de concilio, que dijimos ser verdadero conventículo, [...] han incurrido en las penas contenidas en nuestro decreto de traslado de excomunión, privación de dignidades, beneficios y oficios e inhabilitación futura, incluso si ostentaren dignidad cardenalicia, patriarcal, episcopal, abacial u otra cualquier dignidad eclesiástica o secular.

Decretamos y declaramos que todo lo hecho y decidido por aquellos impíos que permanecen en Basilea, de lo que se hace mención en nuestro citado decreto de Ferrara, y del mismo modo todo lo hecho por ellos después, especialmente en dos pretendidas sesiones, más bien conspiraciones [...] y lo que en el futuro puedan hacer [...] ha sido y es nulo, inválido, de manera que de hecho carece de todo valor, efecto y fuerza.

Condenamos y reprobamos, con aprobación de este sacro concilio, y declaramos condenadas y reprobadas aquellas proposiciones más arriba descritas según el torcido entendimiento de aquellos de Basilea [...]

Decretamos y declaramos que todos y cada uno de los citados han sido y son cismáticos y herejes y que han de ser castigados con penas adecuadas, además de las declaradas en el concilio de Ferrara, tanto ellos como quienes les apoyan, inducen y defienden [...] para que tengan la parte merecida con Coré, Datán y Abirón.

J. Alberigo y otros [eds.], *Conciliarum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 529-534. Traducción del autor.)

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Palenzuela, V. A.: *Extinción del cisma de Occidente. La legación del cardenal Pedro de Foix en Aragón. 1425-1430*, Universidad Autónoma, Madrid, 1977.
- Álvarez Palenzuela, V. A.: *El cisma de Occidente*, Rialp, Madrid, 1982.
- Álvarez Palenzuela, V. A.: *La situación europea en época del concilio de Basilea. El informe de la delegación del Reino de Castilla*, Centro de Estudios de Investigación «san Isidoro», Archivo Diocesano, León, 1992.
- Boase, T. S. R.: *Boniface VIII*, London, 1933.
- Caravale, M. y Caracciolo, A.: *Lo Stato Pontificio da Martino V a Pio IX*, UTET, Torino, 1978.
- Colliva, P.: *Il Cardinale Alborno, lo stato della Chiesa, le «Constitutiones Aepidianae» (1353-1357)*. *Studia Albornoiana*, Real Colegio de España, Bologna, 1977.
- Dupuy, P.: *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, Paris, 1655, reproducido, Phoenix, AR, 1963.
- Favier, J.: *Philippe le Bel*, Fayard, Paris, 1978.

- Fliche, A. y Martin, V. (dirs.): *Historia de la Iglesia XV y XVI*: E. Delaruelle, P. Ourliac y E. R. Labande, *El gran cisma de Occidente; La crisis conciliar*, EDIPEP, Valencia, 1977 y 1976, respectivamente; XVII: R. Aubenas y R. Ricard, *El Renacimiento*, EDIPEP, Valencia, 1974.
- Glorieux, P.: *Le Concile de Constance au jour le jour*, Desclée de Brouwer, Paris/Tournai, 1964.
- Guillemain, B.: *La Cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, E. de Boccard, Paris, 1962.
- Lévillain, Ph.: *Dictionnaire historique de la papauté*, Fayard, Paris, 1994.
- Mollat, G.: *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Letouzey et Ané, Paris, 1950.
- Pacaut, M.: *Histoire de la Papauté. De l'origine au concile de Trente*, Fayard, Paris, 1976.
- Renouard, Y.: *La papauté à Avignon*, PUF, Paris, 1969.
- Suárez Fernández, L.: *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, CSIC, Madrid, 1960.
- Valois, N.: *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vols., A. Picard, Paris, 1896-1902.

XIII

INNOVACIÓN INTELECTUAL: DE LA ESCOLÁSTICA AL HUMANISMO

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela

El 7 de marzo de 1277 Esteban Tempier, obispo de París —ya se ha adelantado en un capítulo anterior— publicaba un decreto episcopal en el que se condenaban los errores enseñados por diversos maestros parisinos, en particular las doctrinas que distinguían entre la verdad de la fe y la verdad filosófica; constituía una dura y apresurada respuesta a la misión que le encargara Juan XXI de investigar los errores que se enseñaban en la universidad de París, y sobre los que el Papa había hecho una severa advertencia en enero de este año. El decreto condenaba como heréticas 219 proposiciones que habían sido señaladas como tales por una comisión de dieciséis miembros designada al efecto, y sancionaba como inaceptable la tesis de la *doble verdad*, en virtud de la cual se admitía que una misma proposición fuese, al mismo tiempo, falsa según la fe y verdadera según la razón.

Es una reacción contra el *nuevo Aristóteles* que venía siendo incorporado al saber de la cristiandad; para algunos suponía la amenaza de un nuevo paganismo asimilado con lo que juzgaban una tranquilidad suicida: la condena de ideas aristotélicas incluye otras de Avicena y Averroes y, naturalmente, algunas de las afirmaciones de santo Tomás y otros maestros *tomistas*, por su esfuerzo de conciliación entre las verdades de la fe y la comprensión racional de las mismas.

Esta decisión fue secundada por el obispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, dominico, quien, unos días después de la condena parisina, prohibía la enseñanza en Oxford de diversas tesis tomistas. La

condena fue reiterada por su sucesor, Juan Peckham, franciscano, en dos ocasiones, en octubre de 1284 y en abril de 1286.

Estas condenas marcan una profunda inflexión en el pensamiento europeo. Se rompía la confianza en la razón como instrumento del conocimiento especulativo, que había permitido la incorporación de Aristóteles a la filosofía cristiana; se la reducía al conocimiento del mundo sensible a través de los sentidos por considerarla incapaz de demostrar las verdades de la fe a las que el hombre debe simplemente adhesión. El decreto desarraigó de la universidad la interpretación averroísta del aristotelismo y reforzó con ello la ortodoxia doctrinal, pero también retrasó la aceptación del tomismo. Su efecto fue el impulso de una ciencia puramente experimental, pero también de un aristotelismo ecléctico y de un pugna entre escuelas que alumbró ideas que acaban poniendo en cuestión la doctrina de la gracia y la capacidad del hombre para merecer, y son fuente de serenos problemas teológicos en el futuro.

Casi cincuenta años después, en febrero de 1425, otro obispo parisino, Esteban de Bourret, anulaba una parte de la sentencia de su predecesor, la que hace referencia a las tesis tomistas, pero no anula el resto, ni impide las consecuencias ya consolidadas del decreto. Entre otras, la pugna entre la escuela dominicana, firmemente asida al tomismo, y la franciscana, que exhibe un fuerte neo-agustinismo; una rivalidad que no se ciñe estrictamente al terreno intelectual y que deriva en ocasiones en un conflicto entre ambas Órdenes.

Es el punto de llegada de un debate intelectual sostenido entre quienes defienden y quienes niegan la posibilidad de alcanzar por vía racional la verdad revelada por Dios. El gran esfuerzo realizado por santo Tomás para incorporar la obra de Aristóteles había alarmado a quienes ahora lograban la condena de aquel propósito; para otros, la intervención del autor de la *Summa Theologica* había desvirtuado de tal forma el pensamiento del filósofo griego que lo hacía irreconocible.

La querrela es una manifestación más del proceso de renovación institucional, intelectual y espiritual que experimenta la cristiandad, que dará lugar a una *vía moderna*, en cada uno de aquellos aspectos, en contraposición a la *vía antigua*, con respuestas que se mantienen dentro de la ortodoxia y también otras que se apartan abiertamente de ella, de todo lo cual nos ocupamos en este y en el siguiente capítulo.

1. EL DEBATE INTELECTUAL

1.1. *La vía moderna*

El decreto de 1277 era la respuesta inevitable al peligroso camino iniciado por algunos filósofos, por ejemplo Siger de Brabante (1235-1284), al distinguir entre las conclusiones alcanzadas por la filosofía y las verdades de la fe; en su caso, cuando se produzca conflicto entre ambas, no existe vacilación en aferrarse a la verdad revelada por Dios, que no puede engañarnos, de modo que no puede atribuírsele, en sentido estricto, que haya defendido nunca la teoría de la *doble verdad*. No era ése, sin embargo, el caso de otros filósofos; además, el propio Siger admitía una serie de afirmaciones como el determinismo astrológico, la eternidad del mundo y de las especies, o la eterna repetición de los acontecimientos, que resultaban de todo punto inaceptables para la Iglesia, como lo era afirmar que las verdades de la fe podían ser contrarias a conclusiones alcanzadas por la razón.

Una de las primeras consecuencias del enfrentamiento dialéctico es la formación de *escuelas filosóficas*, esencialmente coincidentes con cada una de las principales órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, empeñados en la defensa de su posición intelectual tanto como en el prestigio de la propia orden. Para los tomistas la teología es un saber deductivo, mientras para sus oponentes agustinianos su misión es la defensa de la Revelación; ambos se oponen a las posiciones aristotélicas radicales, abiertamente heterodoxas.

Ejemplo de esta pugna intelectual es el *Correctorium fratris Thomae*, obra del franciscano Guillermo de la Mare, en que criticaba 117 tesis extraídas de la obra de santo Tomás, enfrentándolas a otras tesis antagónicas de su propia escuela. La lectura de la *Summa Theologica* quedaría poco después prohibida para los franciscanos si no iba acompañada del *Correctorium*. Sería respondido desde el lado dominicano por Juan de París con su *Correctorium corruptorii*, en el que se defienden los postulados tomistas, en particular la capacidad de la razón, apoyada en las Escrituras, para acceder a las verdades de la fe.

Forman parte de la corriente agustiniana otros intelectuales franciscanos, como Roger Marston, y no franciscanos, en particular Enrique de Gante, un sacerdote secular, maestro durante más de veinte años en París, expresión de un agustinismo muy influido por el pensamiento de Avicena. También otros pensadores que, a pesar

de ser: franciscanos, toman ciertas distancias respecto al agustinismo y se dejan influir por el tomismo: es el caso de Ricardo de Mediavilla, Vital de Four o Guillermo de Ware.

La escuela dominicana sufre un importante eclipse como consecuencia de las condenas episcopales; en los años inmediatos forman parte de esta escuela personajes de menor altura como Gil de Lessines, Bernardo de Trilia, Bernardo de Auvernia o Ricardo Clapwell. La obra de santo Tomás ejerce también gran influencia en otras figuras fuera del ámbito dominicano, si bien todos ellos muestran una gran libertad de pensamiento y se alejan del tomismo cuando lo consideran oportuno, tal es el caso de Gil de Roma, Godofredo de Fontaines o Pedro de Auvernia.

La profundización en el debate lleva al diseño de una *via moderna* en contraposición al tomismo, considerado como la *via antiqua*. La gran figura de esa nueva vía es Juan Duns Scoto, al que nos referiremos brevemente. Otra gran figura franciscana, Guillermo de Ockham, extraerá las últimas conclusiones de sus postulados, siguiendo, eso sí, un camino de abierta ruptura; sus discípulos convertirán en revolucionarias algunas de sus ideas llevándolas a un extremo quizá ni imaginado por el maestro.

Juan Duns Escoto nace en 1265; franciscano desde 1281, estudia en las universidades de Oxford y París y ejerce como maestro en estas mismas universidades, en Cambridge y finalmente en Colonia, donde falleció en 1308. Ante la situación intelectual de su época y las controversias que la agitan, optó, dentro de las líneas de la escuela franciscana, por un análisis de la obra de Aristóteles teniendo muy en cuenta el pensamiento de Platón, Avicena y, desde luego, san Agustín.

Distingue el objeto de la filosofía, que es ciencia de lo empírico, cuyo órgano es la razón, y el de la teología, que se ocupa de las realidades suprasensibles y se fundamenta en la Revelación. El objeto de la filosofía es el ser, aunque a causa de la debilidad de nuestra naturaleza debido al pecado original lo sea sólo el de las cosas sensibles, porque la razón conoce únicamente a través de los sentidos, que únicamente perciben esas realidades.

El objeto de la teología es Dios, el *Ser infinito*. Dentro de la teología distingue la teología como ciencia de lo divino, considerado en sí mismo, una teología sobrenatural, propia de los bienaventurados, que se resuelve en el amor a Dios, y una teología natural en la que la razón, iluminada por la fe, rebasa sus propios límites y se acerca al conocimiento del ser divino. Toma así distancias tanto del más es-

tricto agustinismo, que había señalado la esencia divina como primer objeto del saber filosófico, como del aristotelismo, que lo había situado en la esencia de lo material.

A través de las cualidades de un ser es posible llegar a un cierto conocimiento de ese ser; ese conocimiento no es certeza, sino probabilidad de certeza. El intelecto humano puede percibir la necesidad de Dios, pues de la existencia de los seres contingentes se deduce la existencia de un ser necesario, infinito, y causa primera, pero nunca entender la esencia de Dios, objeto de la teología, que se halla más allá del conocimiento racional que, siendo sensible, sólo alcanza a conocer la realidad del mundo sensible.

En efecto, las verdades de la fe no son accesibles al conocimiento racional, sino mediante la adhesión a la verdad revelada como un acto de fe; el conocimiento racional permite apoyar la fe en razones de credibilidad: no es posible conocer a Dios en sí mismo, pero sí demostrar su existencia remontándonos de los efectos a la causa. Aparentemente existe un paralelismo entre Escoto y santo Tomás, ya que ambos admiten la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, pero mientras santo Tomás admite como demostración suficiente la que procede de los efectos a la causa, de los seres finitos al ser infinito, Escoto, al separar en orden distinto el ser infinito y los seres creados, considera que sólo podemos conocer las propiedades del ser en cuanto tal, lo que nos llevará a un ser primero, necesario e infinito: las pruebas de la existencia de Dios son únicamente relativas.

Existen según Escoto varias clases de ciencia. Una ciencia, la filosofía o la física, que estudia los seres creados; otra, la metafísica, que estudia los seres en su aspecto general, y que en cierto modo coincide con la teología natural, que es la ciencia del ser supremo, distinta de la teología sobrenatural, que estudia a Dios como Ser supremo a través de la Revelación. Además, una ciencia superior, la de los bienaventurados que conocen directamente a Dios.

Estas diferencias y la radical distinción entre la filosofía y la teología limitan mucho el campo de esta última, muchas de cuyas afirmaciones se basan en un acto de fe. Esa absoluta separación y la absoluta *libertad* de Dios, que impide su concepción como cumbre de un sistema racional cognoscible, planteará severos problemas a la doctrina de la gracia y del mérito de las obras del hombre: mostrará sus últimas consecuencias en Ockham, para quien es imposible una ciencia teológica sobre el Dios revelado, objeto que pertenece únicamente a la fe; la teología es para él apenas un ejercicio intelectual que facilita el acto de fe.

Coincide con santo Tomás en la individuación de los seres dentro de su especie, pero discrepa de él en cuanto a la causa de individuación: no procede de la cuantificación de la materia, como había afirmado el autor de la *Summa*; tampoco, como afirmara Enrique de Gante, de la indivisión intrínseca y la comunicabilidad, sino de un elemento perteneciente a la propia esencia, una actualización ontológica que Escoto denominó *haecceitas*, que posibilita la singularidad tanto de los seres materiales como de los espirituales. Una doctrina compleja que abre una división entre sus propios discípulos, alguno de los cuales retorna al *realismo platónico* y en otro caso da lugar al nominalismo.

1.2. Guillermo de Ockham

Algunas de las ideas contenidas en el pensamiento de Duns Escoto, aunque nunca hubieran sido expuestas por él en sus últimas consecuencias, fueron desarrolladas unos años más tarde por Guillermo de Ockham, del mismo modo que algunas de las revolucionarias conclusiones a las que necesariamente conducía el pensamiento de Ockham nunca fueron formuladas por él sino por sus discípulos y continuadores. De él se deriva el rechazo de la metafísica y de la teología racional, la que Escoto denominara teología natural, como medios para el conocimiento de la existencia de Dios, que es únicamente accesible mediante la fe.

Ockham establece una distancia insalvable entre teología y filosofía, y entre sus respectivos cultos, hasta considerar imposible la comprensión racional de las verdades de la fe; de este modo, sintoniza con corrientes de pensamiento, muy difundidas en su época, que consideran más seguro la adhesión incondicional a la Revelación y la contemplación mística como iluminación de aquella que confiar en la especulación racional para conocer unas verdades que, al escapar a su objeto propio, la convierten en engañosa: la única verdad se halla en la Escritura, que contiene la Revelación.

Su teoría de los *universales* y la consecuente afirmación de que la Iglesia no es más que una sociedad humana, una yuxtaposición de individuos que carecen tanto individual como colectivamente de criterios absolutos de certeza, ha de llevar a la conclusión de que sólo es posible una aproximación personal a la Escritura; todo ello unido a la ya referida incapacidad de la razón como medio de iluminar las verdades de la fe hace inútil, cuando no nocivo, el trabajo de la Iglesia para lograr una mejor comprensión de la Revelación, y el

Magisterio mismo. La banalidad de algunas cuestiones en las que se pierden las discusiones escolásticas podía abonar alguna de estas afirmaciones.

La implicación personal de Guillermo de Ockham en los más graves problemas de su época, como la querrela que divide internamente a su orden, o el enfrentamiento entre el Papado y el Imperio, en las que toma partido a favor de las posiciones más antijerárquicas y antipontificias, imprime un carácter revolucionario a su pensamiento político y un matiz heterodoxo a su sistema filosófico-teológico.

Guillermo de Ockham nace en la población de la que lleva el nombre, en el sudeste de Inglaterra, en el condado de Surrey, hacia 1290; ingresa en la orden franciscana y realiza estudios en la universidad de Oxford, donde probablemente tuvo como maestro a Duns Escoto. Desde muy pronto sus enseñanzas le hacen muy conocido y también sospechoso de sostener proposiciones erróneas, razón por la que, seguramente, su universidad no le otorgó el título de *magister*.

Una denuncia del canciller de la universidad de Oxford entre 1317 y 1322, John Lutrell, ante el papa Juan XXII, en 1323, provoca que, al año siguiente, Ockham sea convocado a Aviñón para responder acerca de la ortodoxia de sus afirmaciones ante un tribunal pontificio designado al efecto. El proceso va a ser llevado con una extraordinaria lentitud durante tres años al cabo de los cuales el tribunal condena solamente seis proposiciones del acusado de los 51 artículos denunciados; sobre todo condena el nominalismo, advirtiéndose de la peligrosidad de su lógica, en particular de la *suppositio*, es decir, de la variable dimensión significativa de los términos en las proposiciones.

Una benévola sentencia que no satisfizo al acusador, que prosiguió la acción acusatoria en la Curia romana, aunque no alcanzaría solución alguna, dados los acontecimientos que están produciéndose, en particular el enfrentamiento entre papa y emperador y la querrela en la orden franciscana en torno a la pobreza.

Desde 1314 se halla al frente de la Iglesia un papa que será decisivo en la historia del Pontificado medieval a pesar de que sus electores consideraron que el suyo sería un pontificado de tránsito, aunque sólo fuese por la edad del nuevo pontífice. A pesar de que, por alguna de sus decisiones —fijación de la residencia en Aviñón, obras de ampliación en el palacio episcopal, ahora convertido en pontificio—, se tiene la sensación de que el Pontificado abandona

la idea de regreso a Roma, ésta es formulada como uno de los objetivos irrenunciables, a pesar de las objetivas dificultades que a ello se oponen.

Para allanar esas dificultades, en 1318 Juan XXII mantendrá conversaciones con Roberto de Nápoles y, decidido a dar a Italia un orden *güelfo*, nombrará un legado pontificio, Bertrand de Pouget, quien, con un importante despliegue de fuerza, actuará contra los gobiernos *gibelinos* italianos con objeto de propiciar las condiciones para un retorno del Pontificado. El *gibelinismo* depositó entonces sus esperanzas en una nueva intervención imperial en Italia y llamó a Luis de Baviera, lo que provoca un duro enfrentamiento entre Papa y emperador.

La querrela interna del franciscanismo vino a añadir un segundo elemento a tener en cuenta. En 1318 Juan XXII condenó los excesos de los *espirituales* franciscanos, a los que denominó *fratricelli*; cuando en 1323 el capítulo general de la orden franciscana, gobernada por Miguel de Cesena, declaró correcta la doctrina de la pobreza absoluta de Cristo, el Papa la declaró herética (bula *Cum inter nonnullos*) el 12 de noviembre de 1323.

Casi al mismo tiempo que Ockham era citado a la curia pontificia estallaba el conflicto del pontífice con los radicales franciscanos y también con el emperador Luis de Baviera, que en mayo de 1324 publicaba un violento manifiesto en que acusaba al pontífice de invadir la esfera del poder político, en la que carecía de toda atribución, y de estar incurso en herejía por su condena de los *fratricelli*; en consecuencia, reclamaba la inmediata convocatoria de un concilio ante el que debía ser juzgado.

Desde diciembre de 1326 se desarrolla la aventura italiana de Luis de Baviera que culmina, en enero de 1328, en una coronación laica en Roma que tuvo su epílogo en una Asamblea del *pueblo romano* que decidió la destitución de Juan XXII. Era una total ruptura política e ideológica para la que se acopian todo tipo de recursos, sin olvidar, desde luego, los ideológicos. Papa y emperador contarán con el apoyo de pensadores que elaboran doctrinas defensoras de la respectiva autoridad pontificia o imperial y que confieren, como veremos, notable intensidad al debate político.

Era el momento de cerrar los problemas pendientes antes de abordar el conflicto con el emperador; por ello Juan XXII convocó a su presencia a Guillermo de Ockham y a Miguel de Cesena, el general de los franciscanos. La respuesta es lógica: ambos personajes, acompañados de algunos *fratricelli*, huyeron de Aviñón en la noche

del 27 de mayo de 1328 y se refugiaron en Pisa bajo la protección del emperador que, tras elevar al *pontificado* a Nicolás V, regresaba a Alemania. Con él se instalan en Múnich, en 1330, formando parte del grupo de intelectuales al servicio del emperador, entre los que se encuentran Marsilio de Padua y Juan Jandún, a los que nos referiremos más adelante.

La estancia de Ockham en Múnich, excomulgado desde 1329, es el momento de la redacción de sus obras políticas, lógicamente muy contrarias a la autoridad pontificia. En esta ciudad permanecerá aún después de la muerte de Luis de Baviera y el acceso al poder de Carlos IV, a pesar del acercamiento que éste opera hacia las posiciones pontificias. También Ockham evoluciona en la misma dirección, solicita el perdón del nuevo pontífice Clemente VI y, tras devolver el sello de su orden, pide ser reconciliado con ella. Recibió el perdón pontificio, que fue condicionado a la firma de un documento de retractación, aspecto éste que no consta si llegó a producirse. Su muerte se produjo seguramente en Múnich en torno a 1350.

Dos grandes bloques pueden señalarse en la obra de Guillermo de Ockham, cronológicamente separados por su fuga de Aviñón y su entrada al servicio del emperador, las obras filosófico-teológicas y las políticas. Al primero pertenecen la *Ordinatio* y la *Reportatio*, comentarios a los libros primero y segundo, respectivamente, de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; *Quodlibeta septem*, *Summa logicae*, *Expositio aurea*, sobre la *Lógica* de Aristóteles; *De sacramento altaris*, un tratado sobre la predestinación, y *De corpore Christi*. En la segunda etapa de su vida redacta un *Compendium logicae* y *Elementarium logicae*, así como un par de libros en defensa de su posición dentro de su orden, y, sobre todo, los libros políticos: *Diálogo entre un maestro y un discípulo acerca del poder de los emperadores y de los pontífices*, *Breviloquio sobre el principado tiránico*, *Sobre la potestad y derechos del Imperio romano* y *Sobre la potestad del Sumo Pontífice*.

Podemos destacar como ideas esenciales de la obra filosófico-religiosa de Ockham las siguientes: Dios es absolutamente libre, es la *Omnipotencia omnimoda*, su voluntad no está regulada por nada ni por nadie; el mundo no está regido por leyes universales y necesarias, sino únicamente por la voluntad de Dios, que podría modificarlas cuando guste, pues es omnipotente; no es posible deducir unas normas ni metafísicas ni morales: el bien y el mal son tales no porque lo sean en sí mismos, sino porque Dios ha querido que sean así, como podía haber querido lo contrario.

Esas afirmaciones conducen a conclusiones de extraordinarias consecuencias, aunque muchas de ellas no fueron nunca formuladas por Ockham: la absoluta libertad de Dios no puede ser limitada por una acción humana; de este modo las buenas obras del hombre no pueden ser meritorias en orden a su salvación, ya que eso supondría la posibilidad de «torcer» la voluntad de Dios. En consecuencia la salvación del hombre depende únicamente del querer de Dios: tal conclusión abre paso a la predestinación, niega la doctrina de la gracia, que no sería una ayuda divina para el obrar meritorio del hombre, sino una gratuita liberalidad de la omnipotencia divina, que el hombre recibe de modo pasivo; en fin, genera inexorablemente en el hombre una angustia derivada de su insalvable distancia de Dios y de su ignorancia respecto a su destino eterno, sobre el que, incapacitado para merecer, ha de quedar abandonado a la voluntad divina.

En cuanto al conocimiento, partiendo de conceptos que en estricto sentido son agustinianos —nuestro conocimiento del mundo depende de una iluminación de Dios que es, además, imprescindible para ese conocimiento, pues las cosas son así por el simple querer de Dios—, sostiene un empirismo radical que niega toda realidad que no sea lo singular; los *universales* no son más que construcciones de la inteligencia humana partiendo de los seres individuales: son términos abstractos mediante los cuales agrupamos teóricamente seres concretos.

Dios es anterior y está por encima de toda realidad; por tanto, no es objeto de conocimiento racional; por ello, desde el punto de vista científico, la existencia de Dios es una mera probabilidad. La metafísica y la teología racional, que se ocupan de lo universal, no de lo singular, carecen de consistencia. Para el acceso a las verdades de la fe el hombre depende únicamente de la Escritura, a la que accede sin criterios de certeza que no pueden serle proporcionados por la Iglesia, un concepto abstracto, que no es más que la mera suma de los creyentes.

De esta teoría del conocimiento derivan serias dificultades del hombre, durante su vida en la tierra, para conocer a Dios, puesto que ese conocimiento de Dios sólo puede alcanzarse por medio de conceptos que son comunes a Dios y a las cosas creadas. Ahora bien, los conceptos que podemos afirmar de Dios y de las cosas sólo expresan su diferencia. A través de la afirmación de que Dios es totalmente otro, de la incapacidad del hombre para conocer racionalmente a Dios y de la inutilidad de probar racionalmente los funda-

mentos de la fe, el proceso puesto en marcha por Ockham conduciría al agnosticismo moderno.

El nominalismo se inscribe en un conjunto de corrientes antiintelectuales muy difundidas en la baja Edad Media que, desconfiando de la posibilidad de conocer racionalmente a Dios, prefieren el conocimiento afectivo y la iluminación mística; en ese sentido *via moderna* y *devotio moderna* tienen evidentes conexiones, pese a las amplias variantes que muestra esta última.

En sus obras de filosofía política, redactadas todas ellas durante los años en que estuvo al servicio de Luis de Baviera, se contiene una crítica sistemática a la forma de ejercicio de la autoridad pontificia, en particular a sus competencias civiles y a las pretensiones de poseer una autoridad superior a la de los emperadores; es también un ataque a la autoridad pontificia, y no sólo a Juan XXII, de quien afirmó que sostenía doctrinas erróneas y cometía injusticias contra la libertad y los derechos de los creyentes, sino contra la institución en sí misma, cuya autoridad limita excesivamente y a la que niega la imposibilidad de errar cuando define la fe.

En su *Breviloquium*, ateniéndose a su consideración de la Escritura como fuente de la Revelación, hace una detenida crítica sobre dos de los argumentos utilizados para explicar el poder pontificio: el breve versículo del evangelio de Lucas (22, 38) que se refiere a las dos espadas, y la *Donación de Constantino*. Respecto al primero, niega cualquier interpretación alegórica o, aun admitiéndola, que se refiera a los dos poderes, en la forma en que lo utilizaban los teóricos del poder pontificio. En cuanto a la *Donación*, la considera apócrifa, con toda probabilidad; en caso de ser auténtica, es ilegítima porque sólo el pueblo romano, depositario de la autoridad, podría delegar ésta y no el emperador, que es un mero usufructuario.

Para Ockham, todo poder, tanto el civil como el eclesiástico, procede de Dios, que lo confía a los hombres quienes lo delegan, a su vez, en los gobernantes. En el caso del Imperio, los súbditos confiaron su potestad al emperador, que, por ello, la ejerce legítimamente; igual sucede en el caso del Pontificado, cuyo poder no es omnímodo, ni fue como tal confiado por Cristo a Pedro: es un poder de servicio, cuyos límites estaban configurados en la primitiva Iglesia a la que es preciso volver. La *Iglesia universal* es la verdadera depositaria del poder que Cristo le transmitió, es quien está libre de error y quien elige al pontífice; éste es un hombre, y, como tal, está sujeto a la posibilidad de errar, de incurrir en mal gobierno, en cuyo caso puede y debe ser depuesto; todo fiel está sujeto a la autoridad

del Pontificado porque Cristo quiso que su Iglesia fuese jerárquica, pero no necesariamente a un Pontífice concreto: en determinados casos tiene el derecho y aun la obligación de resistirse a sus decisiones.

Pontificado e Imperio reciben el poder de Dios a través de los fieles o los súbditos que se lo han confiado; son independientes en su estructura y en sus fines, exclusivamente espirituales o temporales, respectivamente, y ninguno ha de estar sometido al otro. No niega la institución divina del Primado, pero limita su poder exclusivamente a lo espiritual y admite una potestad temporal únicamente en lo que hace referencia al cumplimiento de su misión espiritual.

Ambos poderes colaborarán habitualmente, ya que deben cumplir el mismo fin, el bien común, temporal o espiritual; sin embargo, tanto el emperador como el pontífice, como hombres que son, pueden errar, de modo que, en determinados casos, el primero deberá responder de sus actos ante la jurisdicción eclesiástica, pero sólo en la materia que le es propia; del mismo modo el pontífice puede incurrir en responsabilidades civiles que le sitúen bajo jurisdicción del emperador hasta el punto de la destitución. Admite también como prerrogativa imperial el uso de los bienes de la Iglesia, en definitiva donación de los fieles, para el logro de fines políticos ordenados a la consecución del bien común.

Aunque Ockham afirma la independencia de los dos poderes y señala la eventual responsabilidad del uno ante el otro, es patente su posición de servicio a las tesis imperiales: el emperador ha de responder ante el pontífice en cuestiones muy concretas y siempre de carácter espiritual, como otro fiel más; el Pontificado, en cambio, queda sujeto a la intervención de aquél en circunstancias muy aleatorias y con consecuencias mucho más tangibles. Además sitúa por encima de la Iglesia jerárquica a la Iglesia *espiritual*, expresada en el común de los fieles, punto de arranque argumental de la posición conciliarista que se planteará con toda contundencia en el siglo XV, impulsada por los males que provoca el cisma.

1.3. *El ockhamismo*

Las ideas de Ockham alcanzaron una gran difusión en la universidad de París y ejercieron una notable influencia; prueba de ello es que en 1339 y 1340 recayeron sobre su obra sendas sentencias condenatorias. Tal difusión se debe en gran parte a la precisión de algunas de sus afirmaciones y también a la radicalización del pensamiento ockhamista realizado por muchos de sus continuadores. En algunas

ocasiones hallamos en ellos afirmaciones que nunca fueron hechas por Ockham, o conclusiones a sus postulados a las que él nunca llegó; a veces sostienen tesis nunca sostenidas por el maestro y que probablemente él nunca habría defendido o a las que podría haberse llegado sin la existencia de su previo magisterio.

Dentro del ockhamismo agrupamos, en efecto, a numerosos autores, unos ciertamente discípulos, otros coincidentes en algunos aspectos, con el único denominador común de un radical empirismo empeñado en disolver la concepción de la naturaleza y del mundo contenida en la obra de Aristóteles. Además del debate intelectual, contribuyeron a la difusión de la obra de Ockham algunos acontecimientos políticos, las divisiones espirituales de la cristiandad y la utilización de las mismas como arma de combate: la pugna entre Pontificado y emperadores, el cisma, el problema husita y el desarrollo del conciliarismo fueron algunos de esos factores.

La dureza del debate intelectual provoca el desplazamiento de algunos maestros que abandonan sus universidades ante el acoso a sus ideas; generalmente serán bien recibidos en las de nueva creación, o en otras pertenecientes a reinos u obediencias, en el caso del cisma, enfrentados a aquellos en que se halla la universidad de procedencia. Por ello es posible afirmar que, en líneas generales, la obediencia aviñonesa se mantendrá alineada junto al tomismo y, desde ella, se defenderá la correcta doctrina del Primado, mientras el nominalismo predomina en la obediencia romana o ha de ser tenido en cuenta para explicar ciertas posiciones proclives a la sustracción de obediencia o al conciliarismo radical.

El pensamiento de Ockham aportaba argumentos que negaban a la razón natural capacidad para alcanzar el conocimiento de Dios y, con ello, daba fuerza argumental a quienes venían viendo con preocupación la intromisión de la filosofía en el ámbito de la teología; supuso también un retorno al agustinismo, muy presente en el debate teológico. En fin, su desconfianza hacia todo lo que trasciende la experiencia sensible y la consideración como verdadera ciencia de sólo aquella que se basa en la comprobación empírica facilitaron un desarrollo de las ciencias particulares que se presentaron a sí mismas en oposición a la tradición filosófica. Los seguidores de Ockham serán *nominalistas*, o también *modernos*, porque interpretaban a Aristóteles de un modo nuevo, en oposición a los *realistas* o *tomistas*, a los que, por oposición, se denomina también *antiguos*.

El pensamiento de Ockham reforzó el empirismo propio de la universidad de Oxford, donde adquirieron temprano desarrollo los

estudios físicos. Allí realizan sus descubrimientos Tomás Bradwardine, que formula el principio de crecimiento geométrico de la resistencia ante un crecimiento aritmético de la velocidad de un objeto móvil; o tiene lugar la formulación del llamado «teorema de Merton» (Merton College) por Guillermo de Heytesbury, que permite medir la velocidad de un móvil que se desplaza con un movimiento uniformemente acelerado, y otros como los principios de acción y reacción o el estudio de la caída de los cuerpos sólidos.

Entre los discípulos o seguidores de Ockham en Inglaterra podemos citar a Adam Woodham, teólogo de Oxford, o al dominico Roberto Holkot, teólogo de Cambridge. Más numerosos son los maestros ockhamistas en la universidad de París, entre cuyas figuras más importantes se hallan Juan de Mirecourt, cuyas conclusiones sobre el principio ockhamista acerca del poder absoluto de Dios provocaron su condena, y Nicolás de Outrecourt, cuya teoría del conocimiento parte de admitir únicamente como conocimientos ciertos los que son inmediatamente evidentes.

Juan Buridan, maestro de la Facultad de Artes y rector de la universidad parisina en dos ocasiones, notable por sus estudios sobre el movimiento, precursor de la dinámica moderna, se planteó la posibilidad del movimiento de rotación de la tierra, que rechazó por una serie de consideraciones teóricas y experimentales. También rector de aquella universidad fue Alberto de Sajonia, célebre por sus estudios sobre la gravedad. Nicolás de Oresme, verdadero precursor de Copérnico, realizó importantes estudios matemáticos, en particular en lo referente a los números fraccionarios, y esgrimió argumentos para demostrar la rotación terrestre. Exponentes de la irradiación del ockhamismo parisino son, por ejemplo, Marsilio de Inghen, rector de Heidelberg, Enrique de Haindubuch, maestro en Viena, o Gregorio de Rímini, exponente de las conexiones entre las ideas de Ockham y algunos sectores del agustinismo.

Podemos concluir esta breve relación de pensadores ockhamistas, o influidos por su sistema filosófico, mencionando a figuras representantes de los albores del Humanismo, que nos introducen ya en el siglo XV, como Pedro de Ailly y su discípulo Juan Gerson, inspiradores de las doctrinas conciliaristas, o Nicolás de Clamanges, defensor como ellos de un retorno al estudio de los clásicos.

2. TEORÍA POLÍTICA

2.1. Posiciones enfrentadas

A finales del siglo XIII y comienzos de la siguiente centuria se abre un amplio debate en el ámbito de la teoría política similar al que hemos visto en el terreno filosófico y teológico. Es reflejo y fundamento de la confrontación que viene produciéndose a lo largo de aquella centuria entre el Pontificado y el Imperio e inmediatamente entre el Pontificado y las monarquías, especialmente la de Francia, que están experimentando un notable crecimiento de poder, un gran desarrollo administrativo y fiscal, y un visible reforzamiento jurídico.

Del mismo modo que se produce una radical distinción entre filosofía y teología, en sus métodos y en sus objetivos, entre lo que pertenece al ámbito de la razón y al de la fe, se ahonda la distinción, ya establecida con anterioridad, entre los dos poderes, espiritual y temporal, y sus respectivos fines y medios; se plantean, además, nuevos problemas tales como el derecho a resistir a los poderes tiránicos y el límite al que puede llegar esa resistencia, y, sobre todo, la definición de las relaciones entre ambos poderes, una cuestión largamente debatida que experimentará un grave recrudecimiento a comienzos del siglo XIV.

El agustinismo, distinguiendo entre la sociedad terrena y la celestial, había definido a ésta como una *ciudad de Dios*, que está en el mundo sin pertenecerle y que triunfará necesariamente sobre la ciudad terrena, y definido la legitimidad del Estado en tanto que cumple su fin de buscar y defender la justicia, de acuerdo con la ley divina que rige el orden del Universo. La Iglesia conserva una plena independencia respecto al Estado; le corresponde el poder espiritual y la interpretación de la fe, en tanto que al Imperio le compete plenamente el poder temporal, pero en cuestiones doctrinales debe subordinarse a la Iglesia.

El gregorianismo había distinguido plenamente ambos poderes: el temporal es apenas una necesidad para garantizar el orden y proteger a la Iglesia, depositaria de la Revelación y el Magisterio, cuya misión es guiar a los hombres hacia la salvación; su poder es superior a todo otro poder, del mismo modo que el sol emite luz propia en tanto que la luna sólo refleja la que recibe.

La *plenitudo potestatis*, enunciada por Inocencio III, había definido a la Iglesia como sociedad autosuficiente, independiente de la sociedad civil por sus fines y superior a ella tanto por los propios fi-

nes, superiores los espirituales a los temporales, como por su dignidad, más elevada la sacerdotal que la civil, y había formulado el principio de intervención de la Iglesia, basándose en aquellos factores de superioridad, cuando el superior orden espiritual se viese amenazado.

El trascendentalismo tomista, recogiendo la doctrina ampliamente afirmada, reconoce la diferente esfera de actuación de los dos poderes y los diferentes fines y medios de cada uno de ellos, pero rechaza la separación radical de ambos; del mismo modo, considera esencial la distinción entre fe y razón, imprescindible su concordancia, y absolutamente rechazable su total separación. Precisamente esa independencia entre teología y filosofía, que los averroístas latinos establecían en el campo de la especulación pura, y que condenaba el tomismo, es la que había de tener como consecuencia práctica la afirmación de la absoluta independencia del poder temporal respecto al espiritual.

El orden social y político son tanto más perfectos cuanto de modo más íntegro se acerquen al orden natural; es decir, donde todos y cada uno de los ciudadanos ocupen el lugar que les corresponda y gobernantes y gobernados cumplan su misión dentro del orden querido por Dios. El Papa tiene autoridad sobre lo espiritual y el Príncipe sobre lo temporal y a cada uno corresponde llevar a la sociedad al cumplimiento de su fin respectivo; como el fin espiritual es superior al temporal y éste se ordena a aquél, el poder secular está sometido al espiritual en lo que se refiere a la salud del alma, pero, en lo referente al bien civil, el poder espiritual debe obedecer al poder civil. Hace salvedad del Papa, que ocupa la cúspide de ambos poderes, aunque la interpretación de este pasaje puede variar si se considera la autoridad pontificia extendida a toda la tierra o solamente como soberano de los Estados pontificios.

El hecho de hallarse incompleta la obra política de santo Tomás, en particular su *De regno*, también denominada *De regimine principum ad regem Cypri*, dificulta la exposición de las que podrían haber sido sus conclusiones últimas al respecto. No obstante, sus afirmaciones de que ambos poderes proceden de Dios y de la legítima autonomía de lo natural respecto a lo sobrenatural parecen llevar a la conclusión, aunque él no haya llegado a expresarlo en su obra, de que la potestad eclesiástica está subordinada a la civil en las situaciones ordinarias, a pesar de que todos los poderes temporales deben someter su actuación al proyecto divino y, en consecuencia, al vicario de Cristo, pero únicamente en aquellos aspectos de lo temporal

que afecten a la fe o la moral. En todo caso, la doctrina tomista parece conducir a una justa secularización que la hace diferir de las doctrinas teocráticas.

A comienzos del siglo XIV el grave enfrentamiento entre Felipe IV y Bonifacio VIII, una nueva muestra de pugna entre el poder espiritual y el temporal, ahora encarnado por una monarquía en lugar del Imperio, muestra del desarrollo del poder monárquico en la última centuria, iba a avivar de nuevo el debate político que, en esta ocasión, alcanzaría una enorme violencia verbal, incluso física, como hemos analizado en el capítulo correspondiente. La doctrina teocrática conocería ahora nuevas exposiciones en las obras de Gil de Roma y Jacobo de Viterbo principalmente.

Gil de Roma expone una variada gama de argumentos teocráticos en su *De regimine principum* y, especialmente, en su *De ecclesiastica potestate*, concluida en 1301, que constituye la base argumental de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. Uno de esos argumentos era precisamente la superioridad de la teología sobre las demás ciencias porque su objeto es la consideración de Dios en cuanto cognoscible con el apoyo de la Revelación: del mismo modo, afirmaba, el poder temporal debe estar sometido al espiritual. La Iglesia tiene la potestad universal aunque habitualmente no la ejerza de modo directo en los asuntos temporales; éstos son regidos por los poderes políticos, pero la Iglesia puede reclamar para sí esta facultad cuando lo considere oportuno. La Iglesia posee el *dominio real* sobre todas las cosas; todos los demás poderes poseen únicamente el *dominio útil*, y sólo lo ejercen legítimamente bajo la autoridad de aquélla, cuando orientan sus acciones al cumplimiento del fin superior del poder espiritual.

Jacobo de Viterbo, en su *De regimine christiano*, concluido en 1302, llegaba a conclusiones quizá menos radicales aunque muy similares. Aplicando la idea de subordinación de lo imperfecto a lo perfecto, en consecuencia, la del poder temporal al espiritual, venía a concluir que para que la autoridad temporal ejerciese su autoridad con plena legitimidad era preciso que estuviera sometida a la orientación del poder espiritual. Los reyes han de estudiar la sabiduría cristiana que debe regir sus actos, y los preladados, doctores en ella, deben ser sus guías en ese aprendizaje.

La defensa de la autoridad pontificia recibe una amplia contestación por parte de juristas al servicio de la monarquía francesa, como unos años después sucederá con los pensadores al servicio de Luis de Baviera. Partiendo de la plena autonomía del poder tempo-

ral, pasaron a reclamar la tutela sobre el poder espiritual en aquellos asuntos que tenían un cierto aspecto temporal, el control sobre los bienes del clero y la provisión de beneficios; atacaron después el centralismo y la fiscalidad pontificia y, finalmente, pusieron en tela de juicio el fundamento y alcance de la autoridad pontificia y la constitución misma de la Iglesia.

Al servicio de Felipe IV se redactan escritos como la *Disputatio inter clericum et militem, Antequam essent clerici* o *Rex pacificus*, así como el *De recuperatione Terrae Sanctae* de Pierre Dubois. En esta línea regalista se halla Juan de París; aplicando principios supuestamente tomistas, naturalmente muy distorsionados por la posición política a cuyo servicio se halla el autor, trató de demostrar la autonomía del reino. En su *De potestate regia et papali* concibe a la Iglesia como cuerpo místico, unido por el vínculo de la fe, cuyos ministros tienen una misión meramente sacramental, distinto del cuerpo político natural, unido por vínculos naturales, con fines meramente naturales procurados por los gobernantes.

La Iglesia enseña las verdades absolutas, que están por encima del tiempo y de las variantes territoriales; el Estado se basa en lo que decide la comunidad que lo integra, es decir, en lo relativo, ya que lo decidido por una comunidad no necesariamente es aplicable a otra. Ambos ámbitos son autónomos de tal modo que los clérigos no pueden intervenir como tales en la vida de los laicos; las enseñanzas de los clérigos —la fe y la moral— son exhortaciones que los fieles pueden seguir y las sanciones canónicas carecen de repercusiones civiles; en cambio, las leyes del Estado, garantía del bien común, obligan a su cumplimiento.

Partiendo de la idea de que el poder sólo se ostenta con el consentimiento de los gobernados, sostiene que el concilio tiene derecho a deponer a un papa hereje o nocivo para la Iglesia porque la autoridad del pueblo, expresada por el concilio o por los cardenales, es superior a la del papa. Desde luego al rey, encarnación del pueblo, le asiste ese mismo derecho, también deber.

La política italiana de Enrique VII, que parece producir una revitalización de la idea de universalidad del Imperio, será ocasión de la redacción por Dante Alighieri de su tratado *De monarchia*, muy alejado del tono combativo de los escritos antes mencionados. Poco después, los mismos intereses imperiales en Italia provocarán un nuevo enfrentamiento entre el Pontificado y el Imperio, en este caso protagonizado por Juan XXII y Luis de Baviera; aunque el enfrentamiento no es un episodio más de la pugna teórica entre ambos po-

deres, sino una confrontación de intereses políticos, producirá un duro debate teórico al que se aportan algunas de las más interesantes obras del pensamiento político medieval, en particular el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua.

Al servicio del pontífice se hallan algunos pensadores, que elaboran una doctrina de la superior autoridad pontificia con una argumentación hasta ese momento no plenamente articulada. Álvaro Pelayo, autor de *De statu et planctu Ecclesiae*, en el que defiende la teoría de que el poder espiritual es el depositario de toda legitimidad y le compete la regulación y supervisión del poder de los príncipes y el uso que hacen de su autoridad. Agostino de Ancona (*Augustinus Triumphus*), autor de la *Summa de potestate ecclesiastica*, admite la separación de los dos poderes, pero afirma que la autoridad del papa procede directamente de Dios; por tanto, no existe autoridad alguna que pueda nombrarle o deponerle: la deposición de un papa indigno no podrá ser dictada por la autoridad conciliar, que no le es superior, sino sólo dispuesta por la voluntad divina. El emperador es la superior autoridad en lo temporal, pero, como todo cristiano, debe estar sometido al pontífice en lo espiritual; su actuación, y la de todos los príncipes, y las leyes que ellos promulguen, han de estar de acuerdo con la ley divina y ese dictamen sólo corresponde al papa.

2.2. Dante Alighieri

En momentos en que la política italiana de Enrique VII parecía traer consigo una revitalización de la idea de universalidad del Imperio, sin duda a lo largo de la segunda década del siglo XIV, redactaba Dante Alighieri su *De monarchia*, una de las obras cumbre del pensamiento político medieval; una respuesta a problemas muy concretos planteados en su época y una profunda reflexión sobre la paz universal entre las naciones, las vías para lograrla y los medios para mantenerla.

Resumen de doctrinas políticas medievales, presenta, sin embargo, nuevos planteamientos políticos; para algunos constituye la primera aplicación al pensamiento político del dualismo averroísta: tal sería la distinción de dos fines del hombre, el natural y el sobrenatural, últimos cada uno de ellos en su propio orden, reflejo de la dualidad de la naturaleza humana, al tiempo corruptible e incorruptible. Sin embargo, son claramente visibles ideas provenientes del to mismo, como la concepción de la naturaleza como un *todo* obra del

intelecto divino, y el quehacer humano como otro *todo*, ambos independientes, pero con semejanzas entre ellos, puesto que ambos tienen una misma causa primera y porque el segundo se atiene a las leyes de la naturaleza; tanto más perfecto será el segundo cuanto más se aproxime al primero. Es lógica la utilización de estos esquemas de pensamiento que Dante conoció a fondo, sin duda, durante su estancia en Santa María Novella y por la proximidad vital a núcleos de pensamiento hierocrático.

De monarchia está compuesta de tres libros en los que su autor se plantea la justificación de la monarquía universal, la consecución de tal monarquía por los romanos y la directa procedencia de Dios del poder monárquico. Para Dante, la monarquía universal era la mejor garantía del bienestar y progreso de la humanidad; la autoridad del monarca universal, situado por encima de los demás príncipes y de toda ambición de poder, constituye un poder arbitral y la garantía de la paz.

Esa monarquía por excelencia es el Imperio, encarnado, en primer lugar, en el romano. En efecto, explica en el segundo libro, los romanos habían alcanzado el Imperio por el juicio de Dios y porque por naturaleza estaba destinado a mandar: la *paz romana* y su capacidad de crear el derecho son prueba de una y otra afirmaciones.

El tercer libro demuestra que la autoridad del emperador tiene su origen directo en Dios, de modo que no tiene sentido alguno defender la existencia de derechos del papa sobre el emperador. Ambos poderes son independientes, dotados de sus propios medios y con objetivos específicos: la Iglesia tiene su finalidad en conducir a las almas a la felicidad eterna; el Imperio, en permitir que el hombre, mediante el desarrollo de la virtud, alcance la felicidad en esta tierra. Ni está el emperador sometido al pontífice, ni tampoco éste está sujeto al poder temporal; ambos poderes son, desde luego, independientes, lo que no excluye la necesidad de una conveniente colaboración entre ambos que ha de suponer un mejor funcionamiento del poder temporal. Es la misma doctrina de santo Tomás sobre la naturaleza y la gracia: no están enfrentadas; al contrario, la naturaleza es perfeccionada por la gracia.

Se aparta netamente de las teorías teocráticas y critica con dureza algunos de sus habituales símiles y alegorías: la de las dos espadas, porque considera absolutamente erróneo el sentido en que se utiliza el texto evangélico, o la del sol y la luna, porque ambos son independientes, aunque aquél refuerza a ésta, del mismo modo que sucede cuando ambos poderes, independientes, actúan en colabora-

ción. En cuanto a la *Donación de Constantino*, el gran documento tantas veces invocado, no se hace todavía una crítica sobre su autenticidad, pero sí le niega legitimidad porque ni la Iglesia podía recibir en propiedad, ni el emperador podía alienar parte del Imperio, lo que suponía su desmembración.

El elemento más novedoso del pensamiento de Dante era señalar la dualidad de la naturaleza humana, mortal e inmortal, y, por consiguiente, la distinción de dos fines del hombre, últimos en su propio orden: el de la naturaleza mortal del hombre es hallar la felicidad en este mundo; el de su naturaleza inmortal, alcanzar la bienaventuranza eterna. Cada fin se alcanza por medios diversos y bajo la dirección de autoridades diferentes: el temporal, mediante la razón y la adecuación de nuestros actos a la virtud, dirigidos por el emperador; el espiritual, por medio de la revelación y la práctica de las virtudes teológicas, siguiendo al Sumo Pontífice. Eran dos poderes universales, cada uno con su propio ámbito, fines y medios, ambos directamente procedentes de Dios y bajo su suprema autoridad.

Al distinguir la dualidad de fines, medios y autoridades, planteaba el debate con absoluta novedad, de modo muy diferente al de quienes hasta entonces habían combatido las doctrinas teocráticas utilizando los mismos argumentos que sus oponentes, en lugar de referirse al solo orden natural. Novedoso es también el sentido dado al término *civilitas*, que Dante identifica con la humanidad toda, incluyendo a judíos, musulmanes y paganos, cuyo origen es natural; por el contrario, el conjunto de los creyentes, la *christianitas*, no es un hecho natural, sino supranatural.

Son, por tanto, órdenes distintos, con fines diferentes, medios diversos, y regidos por autoridades independientes, de modo que nada justifica la intromisión de uno en el ámbito propio del otro. La actividad política, es decir, la que el hombre realiza para la consecución de sus fines en este mundo, tiene valor por sí misma y se orienta al servicio del hombre mismo; supone el redescubrimiento del hombre como sujeto de su propio destino humano, al margen, aunque no antagónico, de su destino eterno.

2.3. *El Defensor pacis*

La distinción hecha por el tomismo entre el orden natural y el espiritual, y sus fines y medios respectivos, en la que después había insistido Dante, puede parecer el comienzo del camino seguido después por Marsilio de Padua en su *Defensor pacis*. Existen, sin em-

bargo, profundas diferencias entre ellos; entre otras: la afirmación de la necesidad de una actuación coordinada del poder espiritual y el temporal, o la de su absoluta independencia; la consideración de Dios como causa inmediata de los dos poderes, o que la causa inmediata sea el pueblo y Dios solamente la remota; la necesidad de adecuación de la ley civil a la ley natural, o su absoluta autonomía.

Por tanto, la obra de Marsilio se opone absolutamente a las tesis sostenidas por el tomismo y no parece lícito considerar a éste como precedente de aquél; tampoco tiene nada que ver la obra del maestro paduano con la utopía de la pobreza absoluta propugnada por los sectores *espirituales* del franciscanismo; sin embargo utilizará hábilmente sus postulados de una Iglesia carente de toda propiedad y ajena a todo poder temporal y sus críticas y ataques al Sumo Pontífice. Tiene plena justificación que coincidan en la corte bávara los teóricos del averroísmo político y los ideólogos más conspicuos del más duro movimiento de pobreza.

Mayor relación tiene el *Defensor pacis* con la obra de Juan de París, muchos de cuyos argumentos se recogen en esta obra; por ello, más que como conclusión final del camino iniciado por el tomismo, debe ser considerada como la más acabada exposición del averroísmo político: abre una distancia insalvable entre el poder temporal y el espiritual, atribuye a aquél funciones en todo lo temporal que invaden la esfera de éste y remite a la conciencia individual, y por tanto al ámbito meramente privado, las cuestiones espirituales. Obra de excepcional importancia, concluida en 1324, constituye un ataque a la autoridad temporal del Pontificado, enseña condenada por éste, ya en 1327, y sanción nuevamente reiterada en 1343.

Marsilio nace en Padua poco después de 1275; estudió en su ciudad, y sobre todo en París, medicina, filosofía y teología; fue profesor de esta última universidad, de la que llegó a ser rector en 1312. Desde muy pronto sus enseñanzas debieron suscitar sospechas porque, en 1315, fueron ya objeto de una investigación inquisitorial, acaso motivada también por su posición favorable a Luis de Baviera.

Poco después inicia la redacción de su *Defensor* contando con la colaboración de su compañero de claustro y amigo Juan Jandún. Es un maestro averroísta, escéptico en lo que se refiere a la posibilidad de demostrar racionalmente las verdades de la fe, cuyo valor reside precisamente en la aceptación de lo que no es demostrable; aunque no llega a negar las verdades de la fe, afirma que la verdad está del

lado de la razón y, con su ironía sobre aquéllas, encubre probablemente una personal incredulidad.

Después de una breve estancia en Padua, Marsilio regresa a París en 1320, de donde huye en 1326, en compañía de Juan Jandún, al conocerse la autoría del *Defensor pacis*, concluida dos años atrás, precisamente en el momento en el que Luis de Baviera era excomulgado por Juan XXII y éste era declarado hereje por el emperador, que apelaba al concilio general (manifiesto de Sachsenhausen). Acaso Marsilio se sentía también personalmente defraudado por el pontífice sobre ciertas expectativas beneficiosas en su ciudad natal y por las opiniones contrarias a la intervención pontificia en las cuestiones temporales, muy difundidas por las ciudades de la Italia del norte.

Ambos fugitivos se acogen a la corte del emperador, que está viviendo su aventura italiana, en la que va formándose un núcleo de pensadores antipontificios de los que formarán parte también Ockham y un nutrido grupo de *fratricelli*, atraídos por la argumentación en la cuestión de la pobreza que el emperador no había dejado de utilizar contra el pontífice. Las ideas contenidas en el *Defensor pacis* constituyen, desde luego, una base argumental en apoyo de las acciones del emperador bávaro, en particular su coronación laica en Roma en 1328, y su esperpéntico intento de provocar un cisma designando a Pedro de Corvara como papa, Nicolás V.

Después, siempre en seguimiento del emperador, se traslada a Múnich, donde residirá hasta su muerte, ocurrida en 1343 o muy poco antes. Autor también de un *Defensor minor* y de un *Tractatus de translatione Imperii*, escribirá también en la corte bávara un *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* en el que defiende la prerrogativa imperial en esta materia; es una servil argumentación, en relación con los acontecimientos que tienen lugar en 1341, para justificar la pretensión del emperador de disolver el matrimonio de Juan Enrique, marqués de Moravia, cuyos proyectos políticos en Italia chocaban con los del emperador, con Margarita Maultasch, heredera de Carintia y del Tirol, con objeto de casarla con su hijo, Luis de Brandeburgo. Era una maniobra de extraordinaria importancia porque, al tiempo que dificultaba los incómodos proyectos de la familia rival, situaba a la suya en un territorio de gran importancia. A pesar del apoyo ideológico desplegado, fue una operación de elevado coste político.

El *Defensor pacis* se compone, esencialmente, de dos partes. La primera estudia la naturaleza del Estado, el origen y estructura de la comunidad civil y las clases de gobierno; la segunda combate la in-

tervención pontificia en los asuntos temporales, muestra la carencia de base escriturística para justificar tales intervenciones y señala estos hechos como causa de perturbación de la paz. Añade, finalmente, una recapitulación de los argumentos expuestos a lo largo de la obra y de las conclusiones obtenidas.

Lo esencial es la comunidad humana, el cuerpo político natural; es un *todo*, en el sentido tomista de este concepto, pero absolutamente independiente y no perfectible por la gracia divina. Esta comunidad humana está integrada por *ciudadanos*, no por *creyentes*, sino por personas que son miembros de esa comunidad, que como tales ciudadanos son iguales en derechos y deberes, independientemente de su función social (artesanos, campesinos, funcionarios) a través de la cual satisfacen las necesidades materiales de aquélla.

La ley constituye el elemento esencial de la organización social; tiene fuerza de obligar por el hecho de que es el resultado de la voluntad de los ciudadanos, lo que Marsilio denomina el *legislador humano*, expresada por la totalidad o por una parte relevante de los mismos, una parte de la que están excluidos niños, mujeres y forasteros, entre otros. La ley nace del pueblo que es soberano, ostenta la *plenitudo potestatis*, expresión tomada de los teocráticos, y es totalmente autónomo para definir las normas que regulan la vida de la comunidad, de acuerdo con los objetivos que se proponga alcanzar. Afirmación esencial de la que se derivan principios de suma importancia.

En primer lugar, una esencial contraposición a las teorías de poder descendente en las que la autoridad procedente de Dios, que la confiere a un gobernante, otorga a ésta capacidad de dictar leyes y la fuerza coercitiva. Al ser la ley resultado de la voluntad de los ciudadanos, es diferente de unos lugares a otros, lo que confiere una enorme relatividad al concepto de lo que es justo o no, según coordenadas de tiempo y lugar. La ley, en fin, está destinada a regular exclusivamente asuntos temporales y nada tiene que decir respecto a las verdades trascendentes ni en el orden de la salvación, ámbito que corresponde a la moral; ahora bien, las normas morales, que no son resultado de la voluntad popular, no tienen capacidad de obligar al ciudadano sino solamente en el ámbito de la propia conciencia.

El pueblo decide el tipo de gobierno que desea darse y delega su poder en un príncipe o en un conjunto de personas, de modo permanente o sólo por un tiempo determinado. Este gobierno ejerce el poder ejecutivo y también el legislativo ordinario, siempre de acuerdo con la forma de Estado elegida por el pueblo. Naturalmente, el gobernante es responsable ante el pueblo, que sigue siendo el depo-

sitario de la autoridad y puede, si lo considera necesario, limitar o revocar los poderes otorgados, destituir a los gobernantes y modificar la forma del Estado.

El sacerdocio cumple también una función en la sociedad: debe enseñar el Evangelio y, a través de las enseñanzas eternas y de la esperanza de la justicia ultraterrena, instar al respeto de la moral privada y colaborar en el mantenimiento del orden social. Su misión se limita por tanto al orden trascendente; ninguna de sus decisiones puede tener consecuencias temporales ni las sanciones canónicas repercusión civil: niega el valor de las excomuniones y la doctrina de las indulgencias. El pecado no tiene por tanto dimensión civil alguna ni hay juez humano alguno al que corresponda juzgarlo sino a Cristo, salvo que ese pecado constituya, además, un delito, en cuyo caso entra en el ámbito civil y su castigo, en virtud de la ley civil, corresponde al gobernante.

Como en toda sociedad humana, en la Iglesia el poder reside en la comunidad; está integrada por clérigos y laicos, lo que supone una diferencia de función, no de dignidad, como sucede en los diferentes órdenes sociales, de modo que el poder no reside sólo en aquéllos, sino en la totalidad de los fieles, cuya expresión última es el concilio. Combate duramente la jurisdicción eclesiástica, que considera basada en documentos que califica de falsos, en erróneas interpretaciones de la Escritura o en simples usurpaciones.

Niega la potestad de los obispos, a los que considera investidos de la misma dignidad sacerdotal que al resto de los presbíteros, y considera que la jerarquía no es de institución divina, sino simple creación humana para regular la vida de la comunidad: por las mismas razones en el caso de la comunidad política las autoridades eclesiásticas son responsables ante el conjunto de los fieles, sus poderes son revocables y modificable la forma de su organización. Siendo los clérigos un orden social que goza de ciertos privilegios y al que están encomendadas determinadas funciones, corresponde al Estado determinar su número en proporción al de ciudadanos, seleccionar a los candidatos al sacerdocio, vigilar su actividad y, desde luego, disponer de los bienes eclesiásticos en la forma que estime oportuno, todo ello para garantizar la actuación del clero dentro de sus límites e impedir la perturbación del orden.

Las más duras afirmaciones se referían al Pontificado, al que niega todo poder y cuya supresión propone en la práctica; su dignidad procede solamente de ser obispo de la capital del Imperio no de sucesor de Pedro, extremo que niega. Las pretensiones pontificias no

se basan, en su opinión, en argumento escriturístico alguno y son responsables de largas y profundas perturbaciones de la paz. El papa, como hombre que es, está sujeto a error; en cambio la comunidad de los fieles, asistida por el Espíritu Santo, es infalible, y, del mismo modo que el poder reside en la comunidad política, corresponde a la Iglesia la fijación de las verdades que atañen a la fe.

En algunos aspectos el pensamiento de Marsilio es oscuro o se ve enfrentado a contradicciones importantes o a conclusiones indeseadas a las que le conducen sus propios postulados y de las que sale con dificultades o con argumentos en exceso distorsionados. Afirma, por ejemplo, la total autonomía del poder temporal y considera la ley como resultado de la voluntad del *legislador humano*, causa primera específica y eficiente de la ley, por lo tanto sin referencia alguna a la ley natural. Sin embargo, implícitamente se refiere a ella al hablar de lo justo como condición indispensable para la validez de las decisiones colectivas y, en consecuencia, de la ley. Impresionado, sin duda, por la ausencia de cualquier límite a la voluntad popular, introduce el concepto de *lo justo*; ahora bien, ¿qué es lo justo, o quién decide lo que es justo? No puede ser el propio pueblo, porque el concepto está por encima de él y es un límite a su libérrima autoridad, de modo que ha de ser un principio superior, de naturaleza trascendente.

También le causa una repugnancia mal disimulada el hecho de que las decisiones en la comunidad humana se tomen, de acuerdo con su propia argumentación, solamente por un criterio mayoritario. Naturalmente no puede afirmar que la mayoría, por el hecho de serlo, esté en posesión de la verdad que, a veces, es sostenida por una minoría, incluso por una sola persona. Por ello ha de dar paso al concepto de *maior et sanior pars*, de modo que una mayoría, por muy amplia que sea, sólo ostenta la legitimidad cuando sus decisiones coinciden con una moral sana. La situación conduce al mismo callejón sin salida que en el caso anterior: la necesidad de admitir la existencia de una ley natural, anterior al hombre y superior a las decisiones de la comunidad, que constituye condición indispensable para su legitimidad.

Otro aspecto al que no se da una respuesta clara es la conveniencia o necesidad de un poder universal como legislador supremo. Por su propia argumentación —relatividad de la ley en el espacio y el tiempo, autonomía de las comunidades humanas— se entiende que una multiplicidad de poderes responde mejor a la realidad política y garantiza mejor el orden social y el bien común que un Estado uni-

versal. Sin embargo, esa posición entra en conflicto con su condición de pensador al servicio del Imperio y con la confesada conveniencia de un Imperio universal en el que las decisiones de un concilio, también universal, tengan fuerza de ley.

Tampoco da respuesta a la cuestión de si las monarquías son plenamente soberanas en su propio ámbito, postulado que en aquella época ninguna monarquía estaba dispuesta a admitir que fuese puesto en duda, o han de reconocer la superioridad del Imperio, posición que estaría obligado a defender, y en ese caso cuáles han de ser las relaciones entre ellos y qué tipo de normas las regularán. Restan, en fin, otras cuestiones no plenamente resueltas como el gobierno de la Iglesia cuando el gobernante es infiel, o los problemas planteados por la existencia de súbditos no creyentes, más cuando se plantee la eventualidad de que constituyan un peligro para el orden social.

El *Defensor pacis* ejerció una extraordinaria importancia. Desde luego en la política de Luis de Baviera, aunque algunos de los postulados de esta obra, considerados excesivamente revolucionarios, presentaron dificultades insalvables para su aplicación práctica. De su contenido extraerán una eficaz batería de argumentos los críticos con la autoridad del Pontificado, los reformadores más radicales y los teóricos del conciliarismo, teoría que se desarrolla a lo largo del siglo XIV y cobra extraordinaria fuerza a impulsos de los acontecimientos que vive la Iglesia a partir de 1378. El conciliarismo pretenderá no sólo situar al concilio por encima del Pontífice, sino transformar al Pontificado en una suerte de monarquía constitucional. Muchos de sus argumentos son reconocibles también en los movimientos heterodoxos bajomedievales, por ejemplo en Wyclif y Hus.

3. LAS UNIVERSIDADES

La vida universitaria experimenta importantes modificaciones en la baja Edad Media. Frecuentemente se habla de crisis, afirmación que no es más que la aplicación de un cómodo esquema utilizado en el ámbito político, demográfico, económico o espiritual. Es una etapa de importantes transformaciones, una crisis de crecimiento, al menos en lo que se refiere al número de universidades, también, en menor proporción, al de alumnos. Ese crecimiento no supone necesariamente que la universidad goce de buena salud: es un hecho que requiere una delicada matización porque es el resultado de la influencia de una compleja serie de factores que actúan sobre la vida universitaria.

Tienen una gran repercusión la guerra entre Francia e Inglaterra, que constituye como un decorado de fondo que incide sobre toda la vida de la Europa bajomedieval; la ruptura de la cristiandad, que constituye el cisma, supone también una gravísima fractura en el orden universitario: su influencia es tan decisiva que 1378 es considerado el hito que marca la pérdida de su universalidad, similar al proceso sufrido por la Iglesia; tal pérdida obliga a renunciar a una de las aspiraciones más queridas, la unidad de enseñanza y de pensamiento. La pérdida de la unidad en la enseñanza y de la universalidad de la cultura constituyen una nota de la universidad a finales de la Edad Media, en contraste con su trayectoria anterior.

Las innovaciones en el pensamiento, las discrepancias teológicas y el debate en torno a las concepciones políticas son esencialmente querellas intelectuales que repercuten directamente en la vida de la universidad; la fractura que supone la condena de 1277, que hemos elegido como punto de partida de nuestra exposición, es también un punto de arranque para el estudio de la universidad en la baja Edad Media. No menor repercusión tienen las nuevas propuestas espirituales, resultado de aquellas innovaciones en el pensamiento, y las propuestas heterodoxas teñidas en ocasiones de nacionalismo. Naturalmente, las divergencias entre las órdenes mendicantes, cuyos miembros son responsables de un gran número de cátedras, y las tensiones en el seno del franciscanismo contribuyen a agitar notablemente el mundo universitario.

La primera observación es, desde luego, el crecimiento en el número de universidades. Las nuevas fundaciones se producen en territorios que ya cuentan con universidades y se extienden también a otros hasta ahora carentes de ellas, en especial los países eslavos y escandinavos, Irlanda y Escocia. Al finalizar el siglo XIII han sido fundadas en Europa unas veinte universidades, alguna de ellas con una existencia efímera como Reggio, Vicenza o Palencia; mantienen su actividad quince, entre ellas las que serán grandes centros universitarios durante toda la época medieval, por ejemplo: Bolonia, de finales del siglo XII; París, Montpellier y Oxford, a comienzos del siglo XIII; Cambridge, Salamanca y Padua, en la segunda década de esa centuria; o Lisboa-Coimbra, fundada en el último decenio del siglo.

En los tres primeros cuartos del siglo XIV, hasta la ruptura que supone el cisma en el mundo universitario, se duplica el número de las existentes, tanto mediante la consolidación definitiva de algunas ya fundadas en la etapa anterior, Orleáns, en 1306, o Valladolid, en 1346, como por la fundación de otras nuevas entre las que se en-

cuentran Lérida (1300), Aviñón y Roma (1303), Perugia (1308), Pisa (1343), Praga (1347), Florencia (1349), Huesca (1354), Siena (1357), Cracovia (1364) o Viena (1365), algunas con existencia azarosa o suprimidas incluso un tiempo después, como Treviso, Florencia o Verona.

La mayor parte de las universidades ahora fundadas son resultado de la voluntad de una autoridad eclesiástica o, sobre todo, civil; la universidad se ha convertido en un centro de formación de funcionarios, eficaces auxiliares que precisan los nacientes Estados, crecientemente burocratizados. Su importancia hace que las monarquías, o las ciudades-estado, consideren a las universidades como un centro de formación imprescindible a cuyo control no pueden renunciar; por esta razón cada una de ellas aspira a disponer de su propio centro universitario que resuelva la dependencia del exterior en tan delicada materia: impedir que los estudiantes nacionales se eduquen en otra universidad es una aspiración de todos los poderes en la baja Edad Media.

Esta orientación profesional significa que es la Facultad de Derecho la que adquiere un mayor desarrollo, ya que de ella proceden los profesionales que requieren los poderes políticos; algunas universidades cuentan con esta sola Facultad o las otras presentan un grado de desarrollo notablemente inferior. Quienes fundan las nuevas universidades o sostienen las ya existentes —monarquías o grandes mecenas— les confieren, en la mayor parte de las ocasiones, un nuevo esplendor, pero también suponen una limitación de su libertad: necesariamente la universidad se convierte en un instrumento al servicio de las ideas o de los intereses políticos o ideológicos de quien la sostiene.

El desarrollo del nacionalismo, los grandes enfrentamientos militares (Francia-Inglaterra), las divisiones internas (Borgoñones y Armagnacs, luchas urbanas en Italia), la ruptura de la Iglesia, las convulsiones intelectuales o las propuestas heterodoxas constituyen factores que inducen a la fundación de universidades al servicio de aquellos proyectos o ideas, o determinan la ruptura de algunos claustros universitarios, con el consiguiente desplazamiento de parte de sus miembros, y en consecuencia el refuerzo de otros ya existentes o el nacimiento de nuevos centros.

En 1347 nace la universidad de Praga por deseo de Carlos IV, con el propósito de lograr la fusión cultural de germanos y eslavos y difundir entre éstos el estudio de la teología; para lograrlo se organiza la universidad en cuatro *naciones*: bávara, sajona, checa y po-

laca, inestable porque otorga a la *nación* checa, que aporta las tres cuartas parte del alumnado, una representación de un veinticinco por ciento. El nacionalismo checo y la expansión del *husismo* provocarán un cambio radical en su organización.

Otros príncipes quisieron seguir su ejemplo fundando universidades en sus Estados. Es el caso del duque de Austria, fundador de la de Viena; de Casimiro el Grande de Polonia, que funda Cracovia; o de la húngara de Pécs, de efímera duración. La fundación de Upsala (1477) y Copenhague (1479) responde al deseo de que los estudiantes suecos y daneses dejen de asistir a las de Colonia y París, sus habituales destinos hasta el momento; y son las rivalidades entre las Repúblicas italianas del norte las que provocan la creación de nuevas universidades o dificultan el nacimiento o desarrollo de otras. El desarrollo comercial de algunas ciudades, especialmente las hanseáticas, motiva el nacimiento de sus propias universidades, caso de Rostock y Greifswald.

La guerra anglofrancesa y la consiguiente división de Francia, y la ruptura generada por el cisma, influyen decisivamente en la orientación ideológica de algunas universidades y en la fundación de otras. La universidad de París se comprometió gravemente al justificar el asesinato del duque de Orleáns y en el desarrollo de la revolución «cabochiana»; su abierta simpatía hacia la causa anglo-borgoñona provocará un cierto declive, especialmente tras el triunfo de Carlos VII, que guardará un profundo rencor hacia aquella institución, al igual que Luis XI.

El futuro Carlos VII, siendo delfín, funda la universidad de Poitiers (1431), que, naturalmente, constituye el principal soporte de la legitimidad de los Valois; los ingleses responden fundando las de Caen (1432) y Burdeos (1441), una vez que, perdido el control de la de París, desean contar con apoyos intelectuales al proyecto de la *Doble Monarquía*. El duque de Borgoña, Felipe «el Bueno», fundará las universidades de Dôle (1422) y Lovaina (1425) para acoger a los estudiantes borgoñones expulsados de París a la caída del régimen borgoñón tras el asesinato del duque Juan sin Miedo. Leipzig (1409) nace como consecuencia del abandono de Praga por los maestros y estudiantes alemanes ante la presión del nacionalismo checo.

El distanciamiento anglo-irlandés y la expulsión de los estudiantes irlandeses de Oxford da lugar a la fundación de Dublín; lo mismo sucede, en el caso escocés, con las universidades de Saint Andrews, Glasgow y Aberdeen. La posición de París a favor del pontificado aviñonés provocó su abandono por parte de muchos

maestros que nutrirán los claustros de universidades alemanas, defensoras de la obediencia romana: Erfurt, Heidelberg, Colonia. El apoyo pontificio explica el auge, y también la decadencia, de algunas universidades como Aviñón, estrictamente vinculada a la presencia del Pontificado en la ciudad, o la romana de *La Sapienza*, que cobra nuevo impulso gracias al apoyo de Eugenio IV, que la considera un imprescindible instrumento en su pugna con el concilio.

Las querellas entre tomistas, escotistas y nominalistas produjeron serias divisiones en los claustros universitarios y la vinculación de algunas universidades a una determinada *vía*. Estas cuestiones tuvieron decisiva importancia en el campo de la teología: el casi absoluto monopolio de París en esta materia, en gran parte justificado por constituir una garantía de ortodoxia, perdía ahora su razón de ser; la presión de algunas monarquías para disponer de Facultades de Teología en sus propias universidades actuará en la misma dirección: en muchas ocasiones este deseo se inscribe en el esfuerzo que desarrollan para impulsar la reforma dentro de sus Estados.

Por decisión pontificia nacen numerosas Facultades de Teología, como las de las universidades de Toulouse, Bolonia, Salamanca, Lisboa o Montpellier, entre otras. En muchas ocasiones la posición de los reinos en apoyo del pontificado frente al conciliarismo o durante las convulsiones del cisma, o para poner fin a sus últimas consecuencias, explican el favor de algunos papas, por ejemplo Clemente VII, Benedicto XIII o Martín V, hacia determinadas universidades como Valladolid, Salamanca o Lérida.

En resumen, desde 1378 a finales del siglo XV se fundan cuarenta y siete nuevas universidades, algunas de las cuales son reaperturas de otros centros ya creados anteriormente pero cuya precaria existencia había provocado su cierre. Entre las nuevamente fundadas o reabiertas se hallan Roma (1431), Pisa (comienzos del siglo XV), Pavía (1412), Heidelberg (1385), Colonia (1388), Leipzig (1409), Saint Andrews (1411), Lovaina (1425), Poitiers (1431), Burdeos (1441), Barcelona (1450), Bourges (1464), Zaragoza (1474) o Alcalá de Henares (1499).

Esta proliferación, que no responde a un similar incremento en el número de estudiantes, hace que algunas vean una vida languidescente, porque no consiguen captar un número aceptable de alumnos o maestros, o porque en un momento cesan las circunstancias, a veces muy transitorias, que motivaron su creación; otras, demasiado visiblemente vinculadas a posiciones filosóficas o políticas, vie-

ron afectado su prestigio intelectual como consecuencia de esa dependencia intelectual.

Una de las instituciones de mayor interés en el mundo universitario es la de los Colegios; ya existían estas instituciones en la universidad de París a finales del siglo XII y su número creció en la siguiente centuria, aunque casi exclusivamente limitado a París (Sorbona, Harcourt), Oxford (Merton, Balliol) y Cambridge (Peterhouse); son instituciones destinadas al alojamiento de algunos estudiantes, pobres las más de las veces, o a los procedentes de determinadas órdenes, dotados de una organización que los hace similares a prioratos.

Durante los siglos XIV y XV crece notablemente el número de Colegios y se transforma en cierto modo su carácter; su objetivo sigue siendo la formación de estudiantes bien dotados, independientemente de su origen social y de su condición económica, que han de constituir valiosos auxiliares del Pontificado o de las monarquías, pero también la constitución de verdaderas élites intelectuales. Las condiciones de estudio, las importantes bibliotecas con que cuentan, fruto de los recursos que les han otorgado sus fundadores, les convierten en grandes centros del saber y focos de innovación en la orientación de los estudios, y de difusión del Humanismo.

Uno de los primeros grandes ejemplos de esa nueva orientación de los Colegios es el fundado en Bolonia por el cardenal Gil Álvarez de Albornoz. Entre los más famosos podemos citar, además de los mencionados, los de Navarra, Clermont o Montaigu en París; en Oxford, Queen's College, New College, o Madelen; en Cambridge, King's College y Trinity College; en Praga, el Collegium Carolinum; en Salamanca, San Bartolomé, Anaya y Pan y Carbón; en Valladolid, el de Santa Cruz.

La universidad goza en general de un gran prestigio y de elevada consideración por parte del Pontificado y de los poderes públicos, que la protegieron y mostraron su interés por disponer de sus propias universidades, aunque en algunos momentos se convierte en un problema político o, incluso, de orden público. Apenas se producen críticas a la universidad y las existentes proceden de algunos reformadores o de los humanistas, en este caso por la falta de espíritu innovador y por la esclerosis en el método.

Ese prestigio intelectual no tiene su correspondencia en la escala social. La docencia universitaria constituyó una vía de promoción para muchas personas procedentes de estratos humildes o medios, pero parece que los sectores más poderosos se sintieron poco atraí-

dos por la vida universitaria. Ésta prepara ciertamente a quienes han de desarrollar actividades de gran influencia en la jerarquía eclesiástica, donde cada vez de modo más preciso se requieren ciertos grados académicos para el acceso a determinados beneficios o al servicio de los Estados, pero las cátedras universitarias, pese a su brillo intelectual, proporcionan a sus titulares solamente una modesta consideración social.

La universidad aporta a la sociedad medieval un aire de renovación, al mostrar una nueva jerarquía social, la del saber, junto a las tradicionales basadas en el nacimiento, la posesión de tierras y el poder; no obstante, la universidad no vendrá a subvertir, ni siquiera a conmovir, esas bases sociales. Los universitarios ocuparán posiciones sociales de cierta importancia, a veces personalmente relevantes, pero no modificarán las estructuras dirigentes de la sociedad.

4. EL HUMANISMO

Las transformaciones que se producen en la baja Edad Media no sólo se refieren a las novedades en el pensamiento, tanto filosófico como político, a las nuevas formas de piedad o las demandas de reforma, sino también a cambios en lo referente a la concepción del hombre y la visión del mundo, a una renovación del saber basado en el cultivo de la elocuencia y en el retorno a los clásicos, tanto en su estudio como en su imitación; todo ello con una orientación ética y pedagógica que aspira a la formación de un *hombre nuevo*. En fin, todo lo que abarcamos en el concepto de Humanismo.

Es un fenómeno plenamente medieval, cuyos más remotos orígenes se hunden en el siglo XIII. El Humanismo nace en ambientes burgueses, muy desarrollados en la Italia del Trecento, como respuesta a inquietudes culturales no satisfechas por la cultura clerical y el método escolástico y que no aceptan, sin argumentos, el concepto de *autoridades*. Es una mirada entusiasta hacia el pasado clásico y hacia las obras ya conocidas o recuperadas de los autores de la Antigüedad, a los que se toma como modelo e inspiración.

Pero es también una determinada concepción histórica. Partiendo de una admiración de la antigua Roma, a la que sigue un período de decadencia y oscuridad, se vislumbra un retorno, un renacimiento de aquel antiguo esplendor; se trata de una concepción cíclica de la historia netamente diferente de la concepción lineal propia del cristianismo. No es la historia de la humanidad una línea que va des-

de su inicial caída, alcanza su punto central en la Redención y concluye en el *final de los tiempos*, sino una sucesión de ciclos de esplendor y decadencia.

El Humanismo es una forma de entender la vida y el hombre, que pasa a ser protagonista de un devenir histórico menos teocéntrico que hasta ese momento. Crítico con algunas posiciones escolásticas, el Humanismo tiene un matiz anticlerical, pero no contrario a las verdades de la fe. Expresa un cambio ético y moral respecto a algún modelo de perfección que se ha desarrollado en el siglo XIII, en concreto, el modelo de pobreza, que algunas interpretaciones han convertido casi en el único medio de vivir la perfección cristiana. Para el Humanismo el éxito es una manifestación de la virtud; la riqueza honestamente adquirida es prueba de las virtudes humanas del hombre y base de virtudes sobrenaturales, puesto que permite hacer el bien a los demás.

El término «humanista» se difunde a partir de la segunda mitad del siglo XV y se utiliza para designar a quienes se dedican a la enseñanza, en particular la de la literatura clásica, y también a sus alumnos. En la Italia del siglo XV los humanistas proceden de familias nobles y, sobre todo, de profesionales y mercaderes, sectores acomodados de la sociedad urbana, y se dedican a la enseñanza y también a la creciente burocracia; en menor número son copistas y libreros.

Los estudios humanísticos tienen la finalidad de servir al hombre: a través del estudio se alcanza la sabiduría que permite al hombre conocerse a sí mismo y descubrir la divinidad; la filosofía es un saber práctico, aplicable a la vida del hombre, un concepto muy alejado de las enseñanzas universitarias de la época. Abarca cinco disciplinas: Gramática, Retórica, Historia, Poesía y Filosofía moral, cuya sistematización va precisándose a lo largo del siglo XV en diferentes niveles, siempre manteniendo la más absoluta libertad en la elección de autores y obras clásicas objeto de estudio. A lo largo de esa centuria los estudios humanísticos irán integrándose en el ámbito universitario.

Dada la profesión docente de muchos de los humanistas, la preocupación por la renovación de los estudios y la formación de los jóvenes ocupa muchas de las obras humanísticas; basado siempre en el estudio de los clásicos y el rechazo a los métodos escolásticos, el objetivo de los humanistas es la educación del hombre en la virtud y el logro de su transformación. Entre los pedagogos más famosos podemos citar a Pier Paolo Vergerio (1368-1444), autor de un tra-

tado pedagógico de gran difusión, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*; creadores de centros educativos y difusores de los ideales humanísticos son Gasparino Barizza (1360-1430), Guarino Guarini (1374-1460) y Vittorino da Feltre (1373-1446), que contaron entre sus discípulos con los miembros de las más elevadas familias dirigentes de la Italia de la época.

El desarrollo humanístico debe mucho al crecimiento de los Estados, y viceversa; la necesidad de una creciente burocracia se vio resuelta por las personas formadas en estos centros y ellos contribuyeron a difundir el modo de concepción de la vida y del gobierno humanísticos. Reyes y señores de los Estados italianos comprendieron su utilidad y se convirtieron en mecenas de estos centros y de las manifestaciones artísticas, lo que les proporcionaba, además, un considerable prestigio. Todas las grandes familias principescas del siglo XV son, desde luego, también grandes mecenas: los Médicis, Sforza, Gonzaga, Este son grandes ejemplos, como también lo es Alfonso V, rey de Aragón y Nápoles, y desde luego la Curia pontificia, especialmente desde mediados del siglo XV, cuando las circunstancias lo hacen posible, con pontífices de tal calado humanístico como Nicolás V (1447-1455), Pío II (1458-1464), Sixto IV (1471-1484) o Alejandro VI (1492-1503), cuya importancia como pontífice se incrementa por constituir el alma de varios pontificados anteriores.

Característica de los humanistas es su deseo de conocimiento más directo y completo de las obras de los autores de la Antigüedad; por ello se convirtieron en grandes bibliófilos y a través de sus investigaciones en muchas bibliotecas, especialmente monásticas, lograron redescubrir muchas obras de la Antigüedad desconocidas y reunieron importantes bibliotecas.

Además del latín, el conocimiento del griego, iniciado por Boccaccio en los primeros años de la segunda mitad del siglo XIV, abrió nuevos horizontes y permitió el acceso a un amplio catálogo de obras de la Antigüedad. Los contactos entre las dos Iglesias, en particular desde el concilio de Constanza, tan intensos en los años siguientes, van a permitir la llegada de diplomáticos, eruditos y monjes griegos y con ellos una enseñanza más profunda del griego y también la llegada de muchas obras hasta ese momento desconocidas en Occidente. Sobre todo tendrá decisiva importancia la estancia de numerosos humanistas en Bizancio que, al regresar, vuelven cargados de manuscritos en griego, y, más aún, la toma de Constantinopla por los turcos, lo que provoca un importante desplazamiento de refugiados, portadores de grandes tesoros cultura-

les. No es preciso subrayar la importancia que tuvo la traducción al latín de este enorme legado, desconocido en Europa en su práctica totalidad.

4.1. El Humanismo italiano

Los orígenes del movimiento humanista se localizan en Padua, Vicenza y Verona, en la segunda mitad del siglo XIII, entre personas dedicadas al derecho, muy interesadas por el conocimiento de la literatura clásica y en su imitación. Los valores del Humanismo se hallan también en Dante Alighieri, cuya *Divina comedia* y sobre su *De monarchia* nos muestran un prototipo de hombre como centro de la historia, y argumentos que definen los nuevos valores: el amor plenamente humano, la pasión política y una monarquía laica independiente de la jerarquía eclesiástica.

Las principales características del Humanismo se hallan ya en la obra de Francisco Petrarca (1304-1374), a quien los propios humanistas consideraron como el comienzo de los nuevos tiempos salidos de la oscuridad medieval. En él hallamos el gusto naturalista por el paisaje, la ambición por el logro de la gloria personal a través del desarrollo de la *virtud*, el recuerdo de la grandeza de Roma, el renacimiento del latín clásico y de modelos de la Antigüedad pagana, el interés por la historia y la utilización de las fuentes originales. Su ideal es conectar con la civilización romana que había sido interrumpida por la época medieval dominada por la Escolástica.

El origen de su formación está conectado con el círculo de Padua, con el que está vinculado su padre; educado en Aviñón, Montpellier y Bolonia, desarrolla su carrera jurídica al servicio del cardenal Giovanni Colonna, lo que le permite un conocimiento directo de amplios territorios europeos y acceder a importantes bibliotecas; tras su regreso definitivo a Italia, desempeña misiones políticas al servicio de varios Estados del norte, Milán, Venecia, Pavia y Padua. La visita a Roma en 1337 y la fascinación que sobre él ejercen sus ruinas completa la admiración por la Antigüedad clásica, el deseo de imitación y la apertura de un diálogo directo con personajes de aquella época.

Estudia los clásicos y reúne cuidadosamente textos de diversos autores clásicos, muy en especial Tito Livio y Cicerón, pero también san Agustín, en particular su *De civitate Dei* o las *Confesiones*, que constituyeron una de sus lecturas habituales, o las *Etimologías* de san Isidoro. Su admiración por el mundo clásico queda de manifies-

to en sus grandes obras, ambas inconclusas, *De viris illustribus* y *Africa*; su *De vita solitaria*, que recoge su ideal de una vida dedicada al estudio, expresa sus propias vivencias personales. La crítica a los métodos escolásticos se contiene en muchas de sus cartas y en particular en su *De ipsius et multorum ignorantia*, en la que exhorta a la reflexión sobre el hombre; su vertiente moralista la muestra en una de sus obras más conocidas e influyentes, *De remediis utriusque fortunae*.

Estrechamente relacionado con Petrarca se halla Giovanni Boccaccio (1313-1375), que siempre reconoció el magisterio y la influencia que aquél ejerciera sobre él. Aparece Boccaccio como una síntesis de concepciones medievales y humanísticas: inmoral en las formas y moralizante en el fondo, anticlerical, pero también satírico con la burguesía. Buen conocedor de los autores clásicos, en particular de poesía, notable bibliófilo, es un gran compilador de datos de la Antigüedad.

La difusión que alcanzó su *Decamerón*, en el que se funden temas de la literatura medieval y novedosos planteamientos, muestra la sintonía con los valores de su época. Más importantes en lo que se refiere al desarrollo del Humanismo son, sin embargo, otras de sus obras mucho menos conocidas como *De casibus virorum illustrium*, colección de anécdotas históricas de intención moralizante; su erudición clásica se muestra en *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et de nominibus maris*, que proporciona los nombres con los que éstos aparecen en las obras clásicas. Valioso auxiliar para el estudio de la poesía y el arte de la Antigüedad es su enorme corpus mitológico *De genealogiis deorum gentilium*.

El Humanismo adquiere a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV una dimensión más activamente integrada en el mundo, en contraste con un cierto aire de aislamiento intelectual que tuviera en sus primeros momentos. Es lo que se ha llamado *Humanismo cívico*. Una de las grandes figuras es Coluccio Salutati (1331-1406), amigo de Petrarca y Boccaccio; su cargo como canciller de Florencia le permite difundir los ideales humanísticos en el amplio campo de las relaciones políticas de su ciudad.

Su concepción del hombre, arraigado en la sociedad a través de la familia, la plasmará en su *De vita sociali*. Su importancia, además de su trabajo de crítica textual, se debe a la gran biblioteca, más de 800 volúmenes, que reunió, y a la introducción, gracias a sus desvelos, de la enseñanza del griego.

Discípulo suyo es Leonardo Bruni (1370-1444), también canciller de Florencia, cuyas glorias culturales canta en su *Laudatio urbis florentinae*. Su obra clave es *Historiarum Florentini populo libri XII*, que constituye el inicio del modelo historiográfico humanista, en la que vincula el origen de Florencia a las ideas de la República romana, garantía de la libertad frente al poder autocrático de un único gobernante, que viene a suponer una interesante revisión de la historia de Roma. Decisiva fue su aportación como traductor de originales griegos y la depuración de antiguas traducciones griegas al latín, que suponen no sólo nuevos conocimientos, sino, en ocasiones, nuevos planteamientos doctrinales, en particular sobre obras de Aristóteles.

Los avances filológicos del Humanismo tienen su máxima expresión en Lorenzo Valla (1407-1457); profesor de retórica en la universidad de Pavía, y secretario de cartas latinas de Alfonso V, estuvo también al servicio del papa Nicolás V. Su obra más conocida, *Elegantiae linguae latinae*, en la que el latín es elevado a base de todo el saber, alcanzó una extraordinaria difusión. Su obra se extiende más allá de lo filológico para entrar en la lógica, con *Disputationes dialecticae*, a la que aplica un depurado análisis gramatical; en la ética, planteándose en *De vero bono* la definición del auténtico bien; o en la polémica política, con *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, obra en la que, utilizando argumentos filológicos, jurídicos y lingüísticos, demuestra la falsedad de la *Donación de Constantino*: no es una obra erudita sino una poderosa arma de propaganda política al servicio de Alfonso V en los momentos de máximo enfrentamiento con Eugenio IV; la lógica consecuencia era reclamar del Pontificado la renuncia al poder temporal.

En su *De professione religiosorum* critica muy duramente la disciplina y la inmoralidad que se habían difundido entre los clérigos; sus acusaciones son ciertas, pero era lógico que sus aceradas críticas y su servicio a Alfonso V le convirtieran en un enemigo de la Iglesia. También lo es que muchos humanistas, deslumbrados por su admiración hacia la Antigüedad, aparezcan como nuevos paganos y susciten desconfianza, motivando una reacción defensiva ante el Humanismo.

La vertiente arqueológica y artística del Humanismo tiene su expresión en Flavio Biondo (1392-1463), al que debemos descripciones de las más importantes ciudades antiguas de Italia, y en Leone Battista Alberti (1401-1472), exponente de las nuevas tendencias artísticas. Lleva los postulados humanistas al terreno ético definiendo

la dignidad del hombre por su capacidad de crear y por su trabajo en beneficio de todos los demás hombres.

A mediados del siglo XV se aprecia una cierta reorientación del Humanismo. Son numerosos los factores responsables de esa transformación: esa desconfianza que comienzan a suscitar algunos círculos humanísticos, el desarrollo de los estudios helenísticos y la difusión del pensamiento platónico, la constitución de poderes más fuertes y personales y la crisis de la ciudad-estado, la desconfianza en las fuerzas del hombre, que sustituye la tranquila confianza del primer Humanismo en la plena capacidad del hombre para hacerse a sí mismo, visible en la frecuencia del tema de la fortuna. La difusión del invento de la imprenta, en la segunda mitad del siglo XV, constituye una gran transformación cultural, decisiva también en el ámbito humanístico.

Figuras de esta nueva época son Angelo Poliziano (1454-1494), poeta, profesor de la universidad de Florencia y protegido de Lorenzo de Médicis, que le encargó la educación de sus hijos. El platonismo, muy difundido desde el concilio de Florencia, tuvo una gran acogida en la ciudad; próxima a ella se funda la Academia platónica, núcleo de reunión de un grupo de intelectuales. Entre sus figuras se halla Marsilio Ficino (1433-1499), traductor al latín de toda la obra de Platón; intentó una conciliación entre las teorías platónicas y las verdades de la fe y plantea la existencia de una filosofía próxima a la religión, ya que, a través de la razón, Dios se revela a los gentiles del mismo modo que a los fieles a través de la Escritura. En sus obras *Theologia platonica de immortalitate animae* y *De christiana religione* pretende realizar aquella conciliación explicando las verdades cristianas en el marco de la filosofía platónica.

Discípulo de Ficino es Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494). Cursó estudios de derecho canónico y filosofía, en círculos del aristotelismo averroísta, así como de hebreo y árabe. Incorpora al pensamiento humanista la cábala y la interpretación simbólica de la Escritura; su sincretismo, que le lleva a afirmar que todas las religiones contienen una parte de verdad, fue causa de alguna de sus dificultades. La influencia del pensamiento judío se reforzó con la instalación en Florencia del grupo de intelectuales judíos, en particular el círculo de Isaac Abravanel.

A pesar de las cautelas respecto al Humanismo, especialmente el anterior a mediados del siglo XV, la corte pontificia se convierte, en la segunda mitad de ese siglo, en uno de los más importantes focos humanísticos. Nicolás V, un gran bibliófilo antes de ser elegido

papa, desarrolló la idea de creación de una gran biblioteca, aunque no pudo llevarse a efecto hasta época de Sixto IV, creador de la Biblioteca Vaticana, a cuyo frente situó a Platina, pronto convertida en la más importante de Europa.

Además de las figuras de algunos pontífices, humanistas y mecenas, como Nicolás V, Pío II, que acuña el término «europeo» en su obra *De Europa*, sobre el concepto de civilización, Sixto IV o Alejandro VI, ya señalados, en la corte pontificia podríamos mencionar la figura de Nicolás de Cusa, expositor de la teoría del heliocentrismo mucho antes que Galileo, o Flavio Biondo, innovador de la metodología histórica.

La corte milanesa fue un gran centro humanista, en el que destacaron figuras como Francesco Filelfo (1398-1481), impulsado por los duques que lo gobiernan durante el siglo XV, en particular Felipe María Visconti, Francesco Sforza y Ludovico el Moro. Mayor brillo tuvo posiblemente la corte napolitana, donde, además del ya mencionado Lorenzo Valla, destacó Antonio Beccadelli el Panormita (1394-1471), muestra de un Humanismo cortesano, o el historiador del reinado, Bartolomeo Fazio, así como numerosos eruditos griegos. No menor importancia tuvo la corte de Urbino en la segunda mitad del siglo XV, donde Federico de Urbino reunió una extraordinaria biblioteca; en ella residieron Pietro Bembo y Baltasar de Castiglione, que reflejará, en su *Cortesano*, el esplendor de esta corte.

4.2. El Humanismo europeo

Los contactos diplomáticos y económicos y la presencia de humanistas italianos en diversos países europeos difunden los estudios humanísticos; los desplazamientos de clérigos a la curia pontificia y la estancia de estudiantes en Bolonia contribuyen notablemente a esa difusión que, a veces, se enfrenta a importantes resistencias. La celebración de los concilios de Constanza y Basilea, ambos en territorio imperial, contribuyeron poderosamente a la difusión del Humanismo.

El Humanismo alemán, debido a los intensos contactos en razón de los intereses imperiales en la península Itálica, es de los más tempranos del continente, aunque no anterior a finales del siglo XIV. Características del Humanismo alemán son su notable vinculación con las universidades y también con los monasterios, el fuerte sentimiento antipontificio y el arraigo de ideas ockhamistas, elementos que deben ser tenidos en cuenta para explicar, más adelante, el arraigo del luteranismo.

Entre los humanistas alemanes podemos citar a Peter Luder (1415-1472), que enseñó en varias universidades alemanas: Heidelberg, Ulm, Erfurt y Leipzig; Sebastián Brandt, Roelof Huisman, llamado *Agricola* (1442-1485), Jacobo Wimpfeling (1450-1528) y Conrad Celtis (1459-1508), iniciador en Alemania de las descripciones topográficas al modo de Flavio Biondo; todos ellos muy preocupados por el estudio de los clásicos y la puesta en marcha de nuevos sistemas pedagógicos. Es destacable en la mayor parte de ellos un fuerte sentimiento *nacional* germano. En Núremberg las inquietudes intelectuales habituales del Humanismo se asocian a las ciencias matemáticas, la física y la astronomía; figuras importantes son Martín Behaim, Conrado Peutinger y Willibaldo Perkheimer.

La universidad de Heidelberg ve nacer en torno a ella un importante grupo de humanistas muy críticos con la situación eclesiástica y ganados por ideas ockhamistas, lo que hará que alguno de sus miembros se una al luteranismo en los compases iniciales de la revolución protestante. La figura más destacada es Juan Reuchlin, aristotélico; conoció directamente el ambiente humanista florentino y trabajó en la biblioteca de los Médicis con Marsilio Ficino y Pico della Mirándola, de quien recibió el interés por el hebreo y aprendió la utilización de los métodos cabalísticos, que recoge en su *De verbo mirifico* y en *De arte cabalística*. Introdujo en Alemania el estudio del griego y del hebreo, y defendió el estudio del segundo en *Rudimenta hebraica* y en *Lexicon hebraicum*, lo que acabó provocando un enfrentamiento con los teólogos alemanes y la prohibición de difusión de su obra.

Los Países Bajos, en contacto con la zona renana y con el Humanismo italiano, conocen también el desarrollo del Humanismo, vinculado sobre todo a las escuelas urbanas de las principales ciudades, Brujas, Gante, Deventer, Groninga, a la universidad de Lovaina y también a los Hermanos de la vida común. El uso de la imprenta, extraordinariamente desarrollado, está vinculado directamente a la difusión del Humanismo en la región. Entre sus figuras, el ya mencionado Rudolf Husman y sus continuadores Rudolf Langen y Alejandro Heek, que fue maestro de Erasmo.

Erasmo de Rotterdam es la máxima figura del Humanismo de la Europa del norte. Estudió teología en París, viajó por Inglaterra, donde conoció a Tomás Moro y enseñó en la universidad de Cambridge, y por Italia. Sus estudios filológicos sobre textos de los clásicos griegos y latinos, y también sobre los Padres, y su exégesis del Nuevo Testamento le llevan a sostener que la Escritura ha de ser estudiada e interpretada como cualquier otro texto, y también a la crí-

tica de las falsas devociones, de las desviaciones en el sentimiento religioso o de ciertas prácticas como las indulgencias.

Su concepción de la religión como experiencia personal, expuesta en su *Enchiridion militis christiani*, le lleva a proponer una reforma de costumbres, que es consecuencia de un cambio de la actitud interior del hombre; esa actitud es la que expone en su *Elogio de la locura*, en la que se contiene una dura crítica contra teólogos y eclesiásticos mundanos. Rigurosamente ortodoxo, su dura ironía y su silencio ante la heterodoxia luterana, de la que está, no obstante, abismalmente alejado, como demuestra de modo irrefutable su *De libero arbitrio*, le hicieron sospechoso, y molesto, e indujeron a la proscripción de su obra.

A través de sus contactos con Cisneros, que le invitó a participar en la Biblia Políglota, y de su amistad con Carlos I y con Luis Vives, ejerce Erasmo una decisiva influencia en el Humanismo español, donde despertó una gran admiración; la ruptura luterana y la reacción reformadora provocaron una desconfianza hacia su obra, que hubiera posibilitado otras medidas reformadoras dentro de la ortodoxia.

La difusión del Humanismo en Francia e Inglaterra se produce más tardíamente y halla la resistencia de sus antiguas y poderosas universidades. En Francia, a pesar del temprano conocimiento de las corrientes humanísticas en la curia pontificia en Aviñón, la difusión del Humanismo no es anterior al siglo XV, y, aún así, se desarrolló con gran lentitud. Guillermo Fichet impulsó la introducción de la imprenta en la universidad parisina, en la que se imprimieron las obras de muchos autores clásicos y de humanistas; otra figura del Humanismo francés es Robert Gaguin, conocedor del Humanismo italiano, y, sobre todo, Jacques Lefèvre d'Étaples, conocedor de las grandes figuras del Humanismo italiano de la segunda mitad del siglo XV e introductor de la influencia de Erasmo en el Humanismo francés.

El Humanismo inglés se halla muy apegado a la tradición medieval y al estudio de los textos de la Escritura más que a la traducción de obras de autores paganos. Oxford y Cambridge son los principales centros humanistas, aunque son los Colegios los que acogen con más entusiasmo estas enseñanzas; no obstante se registra la presencia como maestros de humanistas italianos en estos centros universitarios, y también la presencia de estudiosos ingleses en Italia, como Thomas Linacre y William Grocyn, introductor de la enseñanza del griego en Inglaterra.

Figuras del Humanismo inglés son John Colet, maestro de Oxford; John Fisher, rector de Cambridge, uno de los grandes refutadores de las tesis de Lutero, y, sobre todo, Tomás Moro, amigo personal de Erasmo y autor de *Utopía*, descripción de una sociedad ideal que es una crítica de la perversión de los ideales cristianos. Tanto Fisher como Moro, que se oponen a la orientación autocrática de Enrique VIII, serán víctimas de su autoritarismo.

Muy tardío es también el Humanismo portugués, aunque las nuevas corrientes italianas son conocidas en Portugal desde comienzos del siglo XV; con ellas entra en contacto también el Humanismo castellano, que tiene aquí una de las vías de transmisión. Se aprecia la influencia de Petrarca en el *Cancioneiro geral*, que, no obstante, sigue inscrito en valores muy medievales; huellas del Humanismo en la prosa didáctica del *Libro del leal Conselheiro*, de Duarte, y en el *Tractado da virtuosa benefeytura*, del infante don Pedro.

Portugués es también el judío León Hebreo, aunque ha de ser adscrito al Humanismo napolitano. El Humanismo cortesano tiene su exponente en el panegírico del Infante don Enrique el Navegante, en el que se aplica por primera vez a los viajes portugueses el concepto *descubrimiento*. Las hazañas náuticas portuguesas fueron materia adecuada para los humanistas del momento, como Matteo Pisano, traductor al latín de la *Crónica da tomada de Ceuta*. Figuras portuguesas del Humanismo portugués de esta época son Damião de Góis, Estevão Cavaleiro y Arias Barbosa, primer catedrático de griego en la universidad de Salamanca.

También es lenta la introducción del Humanismo en España, donde se produce un pausado tránsito de los modelos medievales a las nuevas formas de pensamiento, nuevas concepciones artísticas y nuevas formas de creación literaria. Los primeros contactos con las corrientes humanísticas se producen a mediados del siglo XIV como consecuencia de las tensiones políticas del reinado de Pedro I: importantes clérigos castellanos abandonarán Castilla y buscarán refugio en Aviñón, donde desempeñarán destacados cargos al servicio del Pontificado: es el caso del cardenal Gil Álvarez de Albornoz, eficaz instrumento de la política italiana del Pontificado, organizador de los Estados de la Iglesia y fundador del Colegio de San Clemente en Bolonia. En su entorno se forman una serie de clérigos que serán el germen de la reforma castellana.

A partir de la llegada al trono de los Trastámara la activa participación de Castilla en la política internacional, en Francia, Italia, Inglaterra, Portugal y el Imperio, será un factor de transmisión de

ideas, desde luego del Humanismo; el mismo efecto tendrá la participación hispana en los grandes acontecimientos internacionales del primer tercio del siglo XV, en particular los concilios de Basilea y Constanza, en los que jugará un decisivo protagonismo.

La presencia aragonesa en Sicilia, desde finales del siglo XIII, crea un temprano vínculo de comunicación con Italia, ya nunca interrumpido, que alcanza su plenitud, ya en el XV, durante el reinado de Alfonso V. La presencia de maestros del Hospital será, a lo largo del siglo XIV, otro importante vínculo con el exterior; la vocación mediterránea de la Corona de Aragón aportará a su Humanismo una fuerte impronta helenista.

En el desarrollo del Humanismo en España podemos distinguir tres etapas, prácticamente coincidentes en las Coronas de Aragón y de Castilla, con cierta prelación cronológica a favor de la primera, teniendo siempre en cuenta la prolongada convivencia de ideas y valores *medievales* con otros propios del Humanismo, *modernos*. Una primera etapa corresponde a la segunda mitad del siglo XIV y las dos décadas iniciales del siglo XV, en la que predominan las traducciones del griego y del latín; la segunda etapa, hasta mediados del siglo XV, se caracteriza por un gran desarrollo de la poesía; la tercera, que corresponde a la segunda mitad del siglo XV, es la consolidación de un *espíritu caballeresco* abierto a la crítica social y política, transido de una cierta nostalgia del pasado.

La primera etapa, en la que predomina el didactismo moralizante, *medieval*, contiene sin embargo novedades propias del Humanismo, como la consideración del hombre como objetivo esencial y la preocupación por la precisión en el análisis histórico. Las traducciones constituyen el elemento central de esta primera etapa. Es obligada referencia el reinado de Juan I de Aragón, creador de las condiciones necesarias para el desarrollo humanístico, él mismo destacado bibliófilo y admirador de clásicos, que reunió una notable biblioteca con libros en varios idiomas, y también el de su hermano y sucesor, Martín I, ambos rodeados de letrados admiradores de los primeros humanistas italianos.

Figura destacada es la del maestro del Hospital Juan Fernández de Heredia (1315-1396), tanto por el importante patrocinio de traducción de obras griegas, romanas y de la primera Edad Media (Tucidides, Plutarco, Orosio, Paulo Diácono), como por ser autor de obras históricas dotadas de novedoso enfoque, como la *Grant Crónica de Espanya*. Importantes son las traducciones de Antonio Canals de obras de Séneca, Valerio Máximo y Petrarca; de Mi-

quel Nicolau, que traduce a Ovidio, y de Ferrán Valentí, traductor de Cicerón.

Bertrat Metge, miembro de las chancillerías de Pedro IV y Juan I, traducía a Petrarca, y en su obra *El sueño* se plantea los nuevos temas, habituales en el Humanismo: la inmortalidad del alma, el destino eterno, la actitud ante la vida, y asume una mordaz crítica hacia las mujeres. Francisco Eiximenis, en sus obras de fuerte contenido moralizante *El cristiano* y *El libro de las mujeres*, se plantea también de modo muy *humanístico* temas como la bondad femenina, la brevedad de la vida y la inexorabilidad de la muerte.

En el ámbito castellano la gran figura es Pedro López de Ayala (1332-1406), traductor de las *Décadas* de Tito Livio, de las *Moralia* de san Gregorio y de parte de la obra de Boccaccio; su obra histórica destaca por la modernidad de su planteamiento, en el que el hombre aparece como protagonista de su devenir, capacitado para modificarlo.

La extraordinaria internacionalización que viven en la primera mitad del siglo las Coronas de Castilla y de Aragón, tanto por su absoluta intercomunicación como por su presencia en Italia, en Aviñón y en los grandes concilios de la época, difunde en ellas los modos de hacer y los valores humanísticos. No es preciso insistir en lo ya dicho sobre la altura intelectual de la corte de Alfonso V.

En el entorno castellano, aunque en el ámbito cultural no existen los límites entre ambas Coronas, la figura inicial de esta segunda etapa es Enrique de Villena (1384-1434), moralizante como hombre de la Edad Media y de curiosidad universal como humanista. Traductor de la *Eneida* y también de la *Divina Comedia*, es autor de *Los doze trabajos de Hércules*, en la que se aprecia la influencia del Humanismo *cívico* italiano, que conocía con detalle.

Medieval y *humanista* es también Juan de Mena (1411-1456), en cuya obra se hace muy palpable la influencia del Humanismo *cívico* italiano. Su obra más conocida, *Laberinto de Fortuna*, es una mezcla de elementos moralizantes, sin duda predominantes, y de influencias clásicas, Virgilio y Lucano, y humanísticas, Petrarca y, sobre todo, Dante.

Íñigo López de Mendoza es un verdadero modelo de humanista, hombre de armas y letras, bibliófilo y mecenas, impulsor de traducciones de autores de la Antigüedad, autor él mismo de obras en las que se recogen las nuevas inquietudes, e introductor de los modelos literarios italianos en detrimento de los tradicionales provenzales. Su obra literaria cuenta con manifestaciones de la cultura po-

pular, *Serranillas*; su obra histórica, con la *Comedieta de Ponza*, y su obra política y satírica, que se anticipa a su tiempo, con el *Doctrinal de Privados*.

Probablemente la máxima figura del momento es Alfonso García de Santa María (1384-1456), jurista, diplomático, traductor de Cicerón, Séneca, Platón, introductor de los modelos humanistas y creador de un entorno culto en el que se forman las figuras más importantes de la última fase del Humanismo hispano. Es también el iniciador de un cierto sentimiento hispano, ensalzador de su pasado, que se percibe tanto en su obra histórica, la *Anacephaleosis*, una genealogía de la casa real castellana, como en alguno de sus memorables discursos como *De preeminentia*, en el concilio de Basilea, sobre el derecho de preferencia de asiento de los representantes de la nación española sobre los de la inglesa, y las *Allegationes*, un informe jurídico sobre los derechos castellanos sobre las islas Canarias.

La tercera etapa cuenta ya con un número de humanistas, en los diferentes campos literario, jurídico, e histórico, difícil de resumir. Legistas como Rodrigo Sánchez de Arévalo, también historiador (*Compendiosa Historia Hispánica*), Rodrigo Maldonado o Díaz de Montalvo. Historiadores como Alonso de Palencia, traductor, filólogo humanista (*De synonymis elegantibus*) e historiador con un nuevo estilo superador de la mera crónica (*Gesta Hispaniensia*); Joan Margarit, autor de tratados políticos como *Corona Regum*, dedicado a Fernando el Católico, en el que propone una monarquía fuerte, y obras históricas como *Paralipomenon Hispaniae*; Hernando del Pulgar, destacado autor de biografías como sus *Claros varones de Castilla*; Gonzalo García de Santa María, autor, entre otras obras, de una biografía sobre Juan II de Aragón.

La corte de los Reyes Católicos es, además, foco de atracción de humanistas italianos como Pedro Mártir de Anglería o Lucio Marineo Sículo, y en ella destaca, además de algunos de los anteriormente citados, Elio Antonio de Nebrija, seguidor de las ideas de Valla, autor de la *Gramática sobre la lengua castellana*, y también historiador: *Muestra de antigüedades de España*.

La novela adquiere un gran desarrollo en esta tercera fase. Los ejemplos más destacados son *Curial y Güelfa* y *Tirant lo Blanch*, que combinan acontecimientos históricos y elementos fantásticos, además de realismo e ironía, en el segundo caso. La producción literaria, en fin, recoge algunas de las preocupaciones esenciales del Humanismo: la nostalgia, en las *Coplas por la muerte de su padre*, de Jorge Manrique; el pesimismo y la preocupación por la muerte, que

recogen las populares *Danzas de muerte*; las reacciones moralizantes, de las numerosas *Ars moriendi*; la sátira, en las *Coplas de ¡Ay panadera!* y de *Mingo Revulgo*, y la misoginia, moderada como en el *Corbacho*, o radical como en las *Coplas del Provincial*, o sobre todo la del *Maldezir de mujeres*, obra de Pedro de Torrellas.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Univocidad del ente

A) Puede tenerse de Dios un concepto *quidditativo*

Digo en primer lugar que no sólo se puede tener naturalmente un concepto en el que se conciba a Dios como accidentalmente, por ejemplo, en algún atributo, sino que se puede tener algún concepto en el que sea Dios concebido por sí y *quidditativamente*. Lo pruebo porque, al concebir «sabio», se concibe una propiedad o una cuasi propiedad, perfeccionando en acto segundo una naturaleza; luego al entender «sabio» necesariamente hay que entender previamente algún «qué» en el que entiendo esta propiedad como inherente; y así, antes que el concepto de cualquier propiedad o cuasi propiedad, es necesario hallar un concepto *quidditativo* del que se entiendan aquellos atributos: y este otro concepto *quidditativo* lo será respecto de Dios, puesto que en ningún otro podría apoyarse.

B) Del concepto unívoco respecto de Dios y de la criatura

Digo, en segundo lugar, que no sólo es concebido Dios en un concepto análogo al concepto de criatura, es decir, tal que sea totalmente otro que el que se dice de la criatura, sino también en algún concepto unívoco a él y a la criatura. Y para que no se dispute sobre el nombre de univocación, digo que llamo concepto unívoco al que de tal modo es uno que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; es suficiente también para ser medio silogístico, de modo que los extremos por él unidos de tal manera lo sean por un medio único que se concluya, sin falacia de equivocación, que se unen entre sí.

Y entendiendo así la univocación la pruebo con cinco argumentos:

En primer lugar: todo entendimiento que tiene certeza sobre un concepto, y está dudoso respecto de otros diversos, tiene el concepto sobre el que está cierto como otro que los conceptos acerca de los que está dudoso; el sujeto incluye el predicado. Pero el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de si es ente finito o infinito, creado

o increado; luego el concepto de ente aplicado a Dios es otro concepto que éste o aquél, y así es de suyo ni uno ni otro, y se incluye en uno y otro; es, pues, unívoco [...]

En segundo lugar, se arguye principalmente así: ningún concepto real es causado naturalmente en el entendimiento del viador sino por lo que es naturalmente motivo de nuestro entendimiento; pero tales son las imágenes, o bien el objeto que reluce en las imágenes, y el entendimiento agente; luego ningún concepto simple se forma naturalmente en el entendimiento según nuestro modo, sino el que puede ser formado por virtud de estas causas motivadas. Pero un concepto que no fuese unívoco al objeto que reluce en la imagen, sino totalmente otro, anterior, y al cual tuviese aquél analogía, no podría formarse por la virtud del entendimiento agente y de la imagen; luego tal concepto otro que el formado por entendimiento agente sobre las imágenes, y que se afirma que es análogo con éste, nunca se daría naturalmente en el entendimiento del viador, y así no podría nadie tener naturalmente concepto alguno sobre Dios, lo cual es falso [...]

(Juan Duns Escoto, *Comentario a las Sentencias*, dist. III, p. 1, cuest. 1-2, en F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 190-191.)

2. Lo universal no existe como sustancia

[...] que ningún universal es una sustancia que existe fuera del alma se puede probar evidentemente. Primero, así: ningún universal es una sustancia singular y numéricamente una, pues si afirmásemos que lo es, se seguiría que Sócrates sería un universal, porque no existe mayor razón para que sea universal una sustancia singular más que otra cualquiera. Por consiguiente, ninguna sustancia singular es universal, pues toda sustancia es numéricamente una y singular, porque toda cosa es una cosa y no muchas, y pues es una cosa y no muchas, es numéricamente, pues esto es lo que todos dicen uno numéricamente.

Pero si una sustancia es muchas cosas, o es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales. Si lo primero, se sigue que una sustancia sería muchos hombres, y entonces, aunque el universal se distinguiera de un particular, no se distinguiría, sin embargo, de los particulares; y si alguna sustancia fuera muchas cosas universales, como una de aquellas cosas universales y pregunto: o es muchas cosas, o una y no muchas. Si lo segundo, se sigue que es singular; si lo primero, pregunto si es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales; y así se tendría un proceso infinito, o se concedería que ninguna sustancia es universal de modo que no sea algo singular.

Igualmente, si lo universal fuera algo existente en las sustancias singulares, distinto de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque toda cosa anterior a otra naturalmente puede existir sin ella según la potencia divina. Mas el consiguiente es un absurdo [...]

Igualmente, si esa opinión fuese verdadera, ningún individuo podría ser

creado, si algo del individuo preexistiera, porque no recibiría todo su ser de la nada, si el universal que existe en él existió antes en otro [...]

[*Después de aducir el testimonio de autoridades, prosigue:*] También puede ser esto confirmado por medio de la razón, pues todo universal puede ser predicado de muchos, mas solamente la intención del alma o un signo voluntariamente instituido puede ser predicado de muchos, y no sustancia alguna. Luego solamente la intención del alma o un signo voluntariamente instituido es universal [...] asimismo la proposición está en la mente, o en la voz o palabra, o en el escrito, y así no son sustancias particulares. Consta por tanto que ninguna proposición puede estar compuesta de sustancias porque se compone de universales. Por consiguiente, los universales no son sustancias en manera alguna.

(Guillermo de Ockham, *Suma de la lógica*, cap. 15, en F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, cit., pp. 217-220.)

3. Independencia de la jurisdicción temporal frente a las pretensiones de la Iglesia

[...] la verdadera jurisdicción temporal puede darse fuera de la Iglesia. Y la razón es que es más espiritual y más propio de la Iglesia el poder de bautizar, de celebrar el Cuerpo de Cristo y de conferir las órdenes que la misma jurisdicción temporal. Y, a pesar de ella, permanece en los sacerdotes y obispos herejes, fuera de la Iglesia, aunque no la ejerzan. Luego puede existir una verdadera jurisdicción temporal fuera de la Iglesia. Ni se alegue por tanto que, no estando ahora el Imperio romano fuera de la Iglesia, aunque en otro tiempo lo estuvo, fuera de la Iglesia no existe de hecho ninguna jurisdicción temporal ni ningún verdadero dominio o propiedad de los bienes temporales. Porque en un tiempo el Imperio romano no estuvo fuera de la Iglesia y, sin embargo, fuera de ésta, es decir, en tiempos de Constantino, existió la verdadera jurisdicción temporal y, de modo semejante, el dominio de los bienes temporales. Convertido Constantino al cristianismo, los que permanecieron infieles retuvieron su jurisdicción y dominio temporales, ya que no fueron privados de ellos ni por derecho divino ni por derecho humano. Nadie, ni Constantino ni ningún otro, dictó sentencia de privación contra ellos.

Del mismo modo, todavía hoy muchos infieles tienen jurisdicción temporal no sólo sobre las mujeres y los hijos, sino también potestad judicial sobre otros, ya sean criados, ya hijos.

(Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, ed. de P. Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1992, p. 124, en E. Mitre Fernández, *La Iglesia en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2003, p. 247.)

4. La monarquía y la capacidad del gobernante

Nuevo argumento: aquel que está más capacitado para el gobierno es el que mejor puede disponer a los demás, pues en toda acción lo que ante todo

procura el agente, ya por necesidad de su naturaleza, ya por voluntad propia, es reproducir su propia semejanza [...] de donde se infiere la necesidad de que se disponga óptimamente el que quiere conducir óptimamente a los demás. Pero el monarca es el único que puede estar óptimamente dispuesto para el gobierno. Lo cual se prueba así: cada cosa se acomoda con tanta mayor facilidad y perfección al hábito y a la operación cuanto menor es la contrariedad que ofrece a tales disposiciones [...]

No teniendo [...] el monarca ocasión alguna de apetitos o teniendo, al menos, ocasión mínima entre los mortales [...] y siendo los apetitos la única causa de corrupción del juicio [...] resulta que el monarca es quien puede estar totalmente o máximamente capacitado para reinar, pues es quien entre todos conserva con mayor firmeza el juicio y la justicia [...]

La unidad en la acción es preferible a la pluralidad.

Y lo que puede ser hecho por uno es mejor que lo haga uno y no que lo hagan muchos. Lo cual se declara de la manera siguiente: hay uno que puede hacer algo, A, y varios que pueden hacer lo mismo, A y B; si pues lo que hacen A y B puede ser hecho por A solamente, ha sido vano el esfuerzo de B, pues de su actuación nada se obtiene, ya que antes A solo lograba el mismo efecto. Y como esta acumulación es ociosa o superflua, y todo lo superfluo repugna a Dios y a la naturaleza, y todo lo que repugna a Dios y a la naturaleza es malo, como es evidente por sí mismo, resulta no sólo que es mejor que uno actúe, cuando es posible, en vez de muchos, sino que lo primero es bueno, y lo segundo malo, simplemente por sí mismo [...]

[...] cuando se dice que el género humano puede ser regido por un único príncipe supremo no debe entenderse que los pleitos menudos de cualquier municipio hayan de ser sometidos a su decisión inmediata [...] Las naciones, reinos y ciudades poseen cualidades propias que conviene regular con leyes diferentes, pues la ley es una regla directiva de la vida [...] ha de entenderse en el sentido de que el género humano, en lo que tiene de común y a todos compete, debe ser regido por el monarca y conducido por una regla común a la paz, la cual regla o ley deben recibirla de él los príncipes particulares [...]

(Dante Alighieri, *La Monarquía*, Libro I, caps. XIII y XIV, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1973, pp. 706-708.)

5. De las cualidades o condiciones del gobernante perfecto

Dos son los hábitos intrínsecos del gobernante perfecto, los dos inseparables en la realidad, a saber, la prudencia y la virtud moral, máxime la justicia [...]

Es, pues, necesaria la prudencia para el futuro gobernante, pues por ella puede magníficamente ejercer su oficio propio, a saber, el juicio sobre lo útil y lo justo civil. Porque en aquellos actos civiles humanos donde un acto o un modo particular no está determinado por la ley, el gobernante es dirigi-

do por la prudencia en el juzgar y el ejecutar el acto o el modo, o ambos, en los que podría errar careciendo de prudencia [...]

Es, además, necesaria para el gobernante la bondad moral, a saber, la virtud y entre otras máximamente la justicia. Porque, si es depravado en lo moral, mucho se dañará a la política, cualesquiera que sean las leyes que la informan. Porque ya dijimos que no es fácil ni aún posible determinarlo todo por las leyes, sino que algunas cosas hay que dejarlas al arbitrio del gobernante, en las cuales puede lesionar a la comunidad política si es de inclinaciones torcidas [...]

Y es también conveniente al futuro gobernante que adquiera la virtud que se llama *epikeya*, por la cual se guía el juez, mayormente según el afecto, en aquello en lo que la ley es deficiente [...] Todavía, junto con esas cosas se exige al futuro gobernante un singular amor y benevolencia hacia la comunidad política y a los particulares ciudadanos. Por esto las acciones del gobernante se dirigen a la utilidad común y de los particulares con solicitud y bondad.

Fuera de estos hábitos y disposiciones dichas es necesario al gobernante algún instrumento externo, a saber, un cierto número de hombres armados con los cuales pueda poner en ejecución sus sentencias civiles contra los rebeldes y desobedientes por medio de un poder coactivo [...] Y este poder armado del gobernante debe ser determinado por el legislador como todas las demás cosas civiles, que sea tal que supere el poder de cada particular tomado aparte y el de algunos juntos, pero no tan grande que exceda el de todos juntos o el de la mayor parte, no sea que el gobernante presuma de sí o pueda violar las leyes y gobernar despóticamente al margen de ellas o contra ellas [...] Habrá que entender el «muchos juntos» no comparativamente, es decir, la mayor parte, sino muchos juntos positivamente, en cuanto derivados de la pluralidad, es decir, cierta multitud, pero no la parte prevalente de los ciudadanos. Porque, si no se entiende de esta manera, habría contradicción en sus dichos. Pero no es necesario que este poder coactivo lo tenga el que va a gobernar antes de su elección, como tiene que tener sus cualidades personales, de las que antes hablamos. Si no, nunca podrían ser asumidos para el mando los virtuosos pobres.

(Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Parte I, cap. XIV, 2-8, ed. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 67-71.)

6. Abusos del Primado por parte de los pontífices y su intrusión en los asuntos civiles

A la manera de Cristo y de los apóstoles vivieron, pues, los obispos romanos y los de las demás provincias, los sacerdotes, y todo el colegio de los clérigos, bajo el régimen coactivo de los gobernantes con la autoridad del legislador humano. Pero por persuasión y estímulo del príncipe de este mundo, primer engendro de la soberbia y de la ambición e incitador a todos los demás vicios, el diablo, algunos obispos de los romanos se desviaron, mejor se dejaron seducir hacia otro camino distinto del de Cristo y los

apóstoles. Porque, apoderándose de sus almas la codicia y la avaricia, echó fuera la suma y meritoria pobreza que Cristo había plantado y establecido en su iglesia [...] y también, invadiéndolos la soberbia y la ambición de gobernar secularmente, puso fuera a la suma humildad que Cristo había indicado y mandado observar a la universal iglesia, o a todo el conjunto de los sacerdotes.

El primero movido por esta pasión, si no hubo alguno antes que él, leemos que fue un tal Simplicio¹, por sobrenombre Tiberino, obispo romano. Porque éste [...] estableció que ningún clérigo debía recibir la investidura de un laico, entendiendo por investidura la de los beneficios y oficios [...] El sucesor de éste, aunque no inmediatamente elegido, Pelagio I², decretó que los herejes fueran castigados por los poderes seculares. Sobre el cual edicto es de admirar que no se le ocultaba a él que una tal ley contra los herejes había sido promulgada en tiempos de Justiniano, príncipe romano, y que no pertenecía a su autoridad dar estas leyes, en cuanto obispo, a no ser que le hubiera sido otorgado por la autoridad del humano legislador [...] Al cual sucedió de nuevo Adriano III³, aunque no inmediatamente, y le siguió en la usurpación de la autoridad. Porque estableció que ningún emperador se entrometiese en la elección del papa [...] Tal decreto, empero, fue nulo por emanar de quien no tenía una tal autoridad, a saber, la legislativa [...]

De aquí, y por la ocupación de ciertos bienes temporales, en lo que nos es dado conocer por las crónicas e historias probadas, surgieron muchas desavenencias entre los emperadores romanos y sus obispos [...] La emprendió más que otros un obispo romano, por nombre Pascal⁴, contra Enrique IV⁵, rey de los teutones. Según la historia prohibió dicho obispo su ascensión a la sede imperial, concitando al pueblo romano contra él, hasta que, como coaccionado, estando en la Toscana [...] concedió al dicho obispo las investiduras de los obispos, de los abades y de los otros clérigos [...] Al sucesor de éste, un cierto Calixto⁶ [...] el emperador⁷ [...] vuelto en sí, libremente le concedió la investidura de los obispos y de los otros preladados por el anillo y el báculo y concedió que en todo el Imperio, en todas las iglesias, se hiciera la elección canónica.

[...] queriendo revocar, y revocando del todo o en parte, estas concesiones y privilegios por causa acaso legítima, Otón IV⁸ y Federico II⁹, emperadores romanos, sufrieron muchas insidias, persecuciones y trabas de

1. Simplicio, papa (468-483).
2. Pelagio I, papa (556-561).
3. Adriano III, papa (884-885).
4. Pascual II, papa (1099-1118).
5. Enrique IV, emperador alemán (1056-1105).
6. Calixto II, papa (1119-1124).
7. Enrique V, emperador alemán (1106-1125).
8. Otón IV, emperador (1198-1218).
9. Federico II, emperador (1215-1250).

parte de los obispos y del clero romano [...] Es éste y fue [...] el incentivo primero del presente litigio y discordia entre los emperadores y los romanos pontífices, una vez extinguidas las controversias en torno a la ley divina y a la herejía de algunos príncipes. Porque quieren los obispos de los romanos [...] poseer bienes temporales y no someterse a las leyes y edictos de los príncipes y del legislador humano, contra el ejemplo de Cristo y de los apóstoles [...]

Ni contentos con los bienes temporales concedidos por los príncipes [...] ocuparon muchas cosas temporales de las provincias pertenecientes al derecho imperial como la de Romaña, de Ferrara y de Bolonia [...] sobre todo durante la sede imperial vacante. Y lo que es el colmo de todos los inconvenientes civiles, se constituyeron a sí mismos en príncipes y legisladores, de modo que puedan someter los reyes y los pueblos a su servidumbre intolerable y en extremo torpe [...]

Todavía más. Creyendo que todo les es lícito, apoyados en su plenitud de potestad que afirman se les debe, determinaron y determinan ciertas ordenaciones oligárquicas llamadas *decretales*, con las que mandan observar todo lo que juzgan que les conviene, para su provecho temporal [...] y a los que no les desobedecen los fulminan con su anatema [...] y dieron finalmente en tanta demencia algunos de ellos, que declararon en sus decretales que todos los príncipes y pueblos del mundo están sometidos a ellos con jurisdicción coactiva y que creer esto como verdadero es para cualquiera necesario de necesidad de salud eterna.

(Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Parte II, cap. XXV, 7-15, ed. de L. Martínez Gómez, cit., pp. 422-430.)

7. La lengua latina como fundamento de la civilización

Tantas veces considero conmigo mismo las hazañas de nuestros antepasados y las de otros pueblos y reyes, se me hace evidente que los nuestros aventajan a todos los demás no sólo en la extensión de su dominio, sino en la de su lengua [...] Ésta [la lengua latina] instruyó [...] a todos los pueblos en todas las artes liberales; ésta enseñó leyes óptimas; ésta les abrió el camino de la sabiduría; ésta, finalmente, hizo posible que depusieran su barbarie [...] Grande es el sacramento de la lengua latina, grande es, a su vez, su divino prestigio ante extranjeros, bárbaros, enemigos; santa y religiosamente se guarda a lo largo de tantos siglos, por lo que nosotros los romanos no hemos de dolernos, sino alegrarnos, y ha de gloriarse el mundo entero, que le presta oídos. Perdimos Roma, perdimos el reino y el dominio; pero no por culpa nuestra, sino de los tiempos; mas por medio de este poder más ilustre reinamos hasta hoy en gran parte del mundo. Nuestra es Italia, nuestra es la Galia, nuestra es Hispania, Germania, Panonia, Dalmacia, Iliria y muchas otras naciones. Pues allí está el Imperio romano donde domina la lengua romana [...] durante muchos siglos no sólo nadie ha podido hablar latín, sino tampoco lo ha podido leer; así, los estudiosos de la filosofía ni

entendieron ni entienden a los filósofos, los abogados a los oradores, los leguleyos a los jurisconsultos, los demás lectores los libros antiguos, como si, tras la caída del Imperio romano, no fuese conveniente saber o hablar latín [...] Muchas son las causas que hombres prudentes han atribuido a este fenómeno. Yo, que no oso pronunciarme al respecto, ni apruebo ni desapruuebo ninguna de ellas, sólo aduciré una: aquella por la que las artes que son vecinas de las liberales, la pintura, la escultura, la arquitectura, durante mucho tiempo hayan degenerado y quedado, junto con las letras, amortecidas o, sin embargo, en este momento se animen y reaviven y, a su vez, florezca la abundancia de buenos artistas o buenos escritores.

(Lorenzo Valla, *In sex libros Elegantiarum praefatio*, en E. Garin (ed.), *Pro-satori latini del Quattrocento*, Torino, 1976, pp. 594-596, en L. Fernández Gallardo, *El Humanismo renacentista. De Petrarca a Erasmo*, Arco, Madrid, 2000, pp. 86-87.)

8. *Un ejemplo de «elaboración» de la historia.*
El marqués de Santillana hace confesar a don Álvaro de Luna sus pecados políticos y personales

[...]
Casa á casa iguay de mí!
é campo á campo allegué:
cosa agena non dexé;
tanto quise, quanto vi.
agora, pues vet aquí
quánto valen mis riqueças,
tierras, villas, fortaleças,
tras quien mi tiempo perdí!

¡O fambre de oro rabiosa!
¿Quáles son los coraçones
humanos, que tú perdones
en esta vida engañosa?
Magüer farta, querellosa
eres en todos estados,
non menos a los passados
que á los pressentes dapñosa.

¿Qué se fiço la moneda
que guardé, para mis daños,
tantos tiempos, tantos años...
plata, joyas, oro é seda?
Ca de todo non me queda
sinon este cadahalso...
mundo malo, mundo falso,

non es quien contigo pueda!
Á Dios non refferí grado
de las graçias é mercedes
que me fiço quantas vedes,
é me sostuvo en estado
mayor é más prosperado,
que nunca jamás se vio
en España, nin se oyó
de ningund otro privado.
[...]

D'este favor cortesano
lo que nunca supe, scé:
non advertí nin pensé
quánto es caduco y vano;
assí que de llano en llano,
sin ningún temor nin miedo,
quando me dieron el dedo,
abrascé toda la mano.

Lo que non fize, fazed,
fauoridos y priuados:
si queredes ser amados,
non vos teman, mas temed;
tremperad cupida sed,
consegat rectos juicios,
escusat los perjuycios,
la razón obedeced.
[...]

Pero bien lo merecí
pues a quien tanto me fizo,
fize porque me desfizo:
itánto me soberbescí!
Pues si yo non gradescí
los bienes que me fizieron,
si no me los gradescieron,
non pido lo que non di.
[...]

Ca si de los curiales
yerros tanto me repiento,
¿qué faré, si bien lo entiendo,
de mis peccados mortales,
que fueron tantos y tales
que sin más detenimiento

non dubdo mi perdimiento,
senyor, si tu no me vales?

(Íñigo López de Mendoza, *Doctrinal de Privados*, en *Poesías completas II*, ed. de M. Durán, Castalia, Madrid, 1982, pp. 158-172.)

BIBLIOGRAFÍA

- Batlloori, M.: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona, 1987.
- Baudry, L.: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, J. Vrin, Paris, 1949.
- Fernández Gallardo, L.: *El Humanismo renacentista. De Petrarca a Erasmo*, Arco, Madrid, 2000.
- Ghisalberti, A.: *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma, 1976.
- Gilson, É.: *Jean Duns Scot*, J. Vrin, Paris, 1952.
- Martínez Gómez, L. (ed.): *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Merino, J. A.: *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid, 2001.
- Quillet, J.: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, J. Vrin, Paris, 1970.
- Rábade Obradó, M. P.: *Las universidades en la Edad Media*, Arco, Madrid, 1996.
- Rábade Romeo, S.: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1966.
- Rico, F.: *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993.
- Ruegg, W. (ed.): *Historia de la universidad en Europa I*, H. de Ridder-Symoens (ed.), *Las universidades en la Edad Media*, UPV, Bilbao, 1994.
- Saranyana, J. I.: *La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Stelling-Michaud, S.: «L'histoire des Universités au Moyen Âge et à la Renaissance au cours des vingt cinq dernières années», en *Rapports du XI Congrès des Sciences historiques*, vol. 1, Stockholm, 1960.
- Torres Vicente, L. F.: «Poder político e Imperio en Dante Alighieri», en J. M. Ayala (coord.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996.
- Ullman, W.: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.
- Verdú Berganza, I.: «El pensamiento político en el siglo XIV. De Dante a Marsilio de Padua», en J. M. Ayala (coord.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996.
- Vergier, J.: *Les Universités au Moyen Âge*, PUF, Paris, 1973.
- VV. AA.: *Università e società nei secoli XII-XIV*, Atti del nono convegno internazionale di studio (Pistoia, 20-25 de septiembre de 1979), Pistoia, 1982.

XIV

NUEVOS HORIZONTES ESPIRITUALES:
DEMANDAS DE REFORMA Y RESPUESTAS HETERODOXAS

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela

Los extraordinarios acontecimientos que tienen lugar en la vida de la Iglesia durante los siglos XIV y XV hubieron de tener una gran repercusión no sólo en sus estructuras jerárquicas sino también en la vida de los fieles. Los problemas que provoca la estancia en Aviñón, la obra allí realizada por el Pontificado, lesiva para numerosos intereses, el enfrentamiento con el Imperio y, sobre todo, la ruptura que supone el cisma, la revuelta conciliar, las demandas de reforma apenas atendidas y el temporalismo pontificio, sobre todo en la segunda mitad del siglo XV, tuvieron que ejercer una influencia negativa.

Si tomamos los manuales de predicación de la época, o el contenido de muchos sermones, como indicadores de la religiosidad de los siglos XIV y XV, llegaremos a conclusiones muy negativas sobre la situación de la Iglesia en ese tiempo; sin embargo, aunque muchas de las lacras morales denunciadas en ellos son ciertas, es indiscutible que se exageran los males con objeto de obtener un efecto moralizante; la repercusión de las conductas transgresoras, muy minoritarias, está muy por encima de la que alcanza una mayoría fiel a su vocación y estado, que pasa sin dejar huella capaz de convertirse en noticia.

En realidad es una época de profunda religiosidad, muy objetivada y jurídicista, desde luego, pero más personal de lo que lo había sido hasta entonces; con importantes aspiraciones de perfección, que generan críticas a la situación del momento, en particular la del clero, al que se considera responsable de muchos males, y también

demandas de reforma, que, a veces, se concretan en iniciativas heterodoxas o antijerárquicas, en prácticas religiosas enfermizas, o en disparatadas supersticiones.

No obstante, tales críticas tienen pocas veces matices antijerárquicos, en contraste con situaciones anteriores; manifiestan unas aspiraciones de mayor perfección espiritual, de una fe más personal y plenamente vivida, y también una insatisfacción por no lograrse plenamente esas aspiraciones. Las demandas de reforma, cuya precisión siempre es necesaria por el diferente concepto que de ella tienen quienes la exigen, se hacen generales y permanentes; amplios sectores de la jerarquía intentan esas reformas que, en muchos lugares, en particular en los reinos hispanos, venían tomando forma desde mucho tiempo atrás: si no alcanzaron su plenitud, fueron esenciales en la solución de muchos de los problemas de la Iglesia en estos dos siglos a los que hemos dedicado atención.

El resultado es una práctica religiosa más personal, en el camino iniciado en el siglo anterior por los mendicantes; apoyada en la lectura y meditación de la vida de Cristo y, sobre todo, en la voluntad del hombre para el ejercicio de las virtudes. También una piedad laical, que llama a la perfección a los laicos en su propia situación, aunque asimilándolos en cierto modo a la forma de vida del clero regular. Una *devotio moderna*, sin duda con conexiones con la *via moderna* que el nominalismo venía oponiendo a la *via antiqua*: el abandono de la especulación escolástica por la observación y experimentación; el olvido de las normas litúrgicas antiguas para entrar en un diálogo más personal del hombre con Dios.

A pesar de los evidentes defectos, se trata de una etapa de gran religiosidad, visible incluso en aspectos materiales tales como la construcción de nuevas iglesias, las importantes obras de reconstrucción o ampliación de otras, la dotación de elementos nuevos como vidrieras, retablos, órganos, ornamentos y objetos litúrgicos, y la construcción de grandes capillas, familiares o de cofradías, que constituyen, además, un rasgo de la religiosidad del momento.

1. FORMACIÓN RELIGIOSA

1.1. El clero

Es posible afirmar que se cuenta con un clero muy abundante, poco formado y, en su mayoría, viviendo en situación económica muy es-

trecha. En efecto, es alto el número de clérigos, movidos muchos de ellos por el afán de obtener los privilegios inherentes al estado clerical; hay que tener en cuenta, sin embargo, que una gran parte sólo han recibido órdenes menores y, aunque tienen estatuto clerical, viven como laicos: de ellos procede un elevado porcentaje de los que causan escándalo por su modo de vida y a ellos se refieren habitualmente las quejas de las Cortes.

La formación del clero es superficial, en su mayoría; aunque una parte del clero recibe formación universitaria, generalmente no muy prolongada, la mayor parte se forma en las propias parroquias, sin demasiadas garantías. No obstante conviene destacar el esfuerzo realizado en su formación, la introducción de *exámenes* en muchas diócesis antes de confiar una parroquia a los clérigos aspirantes, y, sobre todo, la adopción de normas que exigen un determinado nivel de estudios para ocupar determinados beneficios. En cuanto a la formación intelectual, una minoría tiene cierto nivel, incluyendo algunas individualidades excepcionales, pero la mayoría cuenta con un bagaje bastante reducido.

Algo similar ocurre en lo referente a la situación económica. Una parte del clero vive en un nivel muy alto: es un clero que acumula beneficios, habitualmente absentista, apartado de la labor pastoral; su modo de vida justifica las críticas que se hacen al clero de modo generalizado. No obstante, hay excepciones muy notables en el alto clero: existe un episcopado que, independientemente de su extracción y modo de vida aristocráticos, se preocupa de la dirección de su diócesis y de la vida espiritual de su clero y del pueblo cristiano que les ha sido confiado.

El estudio de miembros del episcopado, apenas iniciado, ha de proporcionar pruebas concluyentes de esta afirmación. Sólo en el reino de Castilla se cuenta un censo de obispos de extraordinaria categoría: Gil de Albornoz, Juan García Manrique, Pedro Tenorio, Gutierre de Toledo, Diego de Anaya, Juan Serrano, Fernando de Illescas, Pablo y Alfonso de Santamaría, Lope Barrientos, Álvaro de Isorna, Alfonso de Madrigal. Es una mínima muestra de una larga relación posible en el propio reino y en los demás peninsulares: la aportación hispana en las grandes conmociones de la Iglesia no fue, sin duda, resultado de la casualidad. Con toda seguridad se hallan ejemplos similares en el resto del clero; sólo la elaboración de biografías en un número aceptable hará posible disponer de datos que permitan ir más allá de las generalizaciones habitualmente reiteradas.

La necesidad de reforma será una constante de la época. Conviene tener en cuenta que algunas de esas demandas son utópicas apelaciones a un *cristianismo primitivo* sólo existente en la mente de los demandantes; otras, al reclamar una Iglesia pobre, están pensando en una institución a merced de los poderes temporales respectivos. Cuando se plantea la necesidad concreta de reforma, aparte el desacuerdo en las medidas a adoptar, suelen señalarse como males de la curia la corrupción económica, abusos en la colación de beneficios, en realidad un sistema necesario para garantizar la retribución de la desarrollada estructura administrativa, y acumulación de los mismos.

En cuanto al clero, se menciona el abuso del privilegio eclesiástico, especialmente sensible en los ordenados de menores; malas costumbres: vida mundana en el alto clero y violación del celibato en el bajo; absentismo, inherente a la acumulación de beneficios, que, además, supone la existencia de un clero en situación ínfima encargado de la *cura* de esos beneficios, que vive con una parte de sus rentas, a veces muy devaluadas; y la falta de instrucción, con la inevitable secuela de la difusión de doctrinas erróneas.

Sin negar esos males, que son evidentes, conviene considerar la situación económica general. La fuerte devaluación de las rentas hace que la estructura económica de la Iglesia, esencialmente basada en rentas agrícolas, se vea especialmente afectada. Es un hecho que afecta especialmente al clero regular, cuyo estudio se hace en otro capítulo de esta obra, pero también al clero secular: muchos miembros de familias aristocráticas buscan en la carrera eclesiástica reforzar el poder familiar; además, la devaluación de las rentas exige la acumulación de beneficios para mantener el deseable nivel, y esa práctica supone que cada beneficio sea atendido directamente por otro clérigo en ínfima situación económica, al que no es posible exigir un elevado grado de dedicación ni de formación. De este modo los males se encadenan.

Para completar el panorama general sobre la formación y nivel espiritual del clero conviene tener en cuenta otro dato, al que apenas se hace habitualmente referencia, que es la extraordinaria actividad sinodal. Eso muestra una seria preocupación por la solución de los problemas señalados, tanto por parte de los obispos como, en general, del clero de la diócesis; es cierto que la reiteración de prescripciones es una muestra del reducido efecto de las mismas, pero ello no reduce el deseo de mejora y la importancia del intento de llevarlo a cabo.

1.2. *Los laicos*

La falta de instrucción religiosa de los laicos presenta deficiencias aún mayores que en el clero, salvo algunas contadas excepciones; la actividad pastoral se orienta esencialmente a proporcionar una formación doctrinal básica y, sobre todo, a mover las conciencias para obtener el cumplimiento de algunas obligaciones que se consideran básicas en la vida del cristiano.

La predicación es el elemento esencial de la formación de los laicos; el sermón tiene lugar habitualmente en los numerosos días festivos del año, en la festividad de un santo, con especial referencia a su vida, sin demasiado rigor histórico sino admitiendo numerosas noticias legendarias, y también, a modo de misión, generalmente a cargo de predicadores itinerantes, especialmente frailes mendicantes, en las grandes ocasiones litúrgicas del calendario, muy en particular en cuaresma y adviento. Eran generalmente largos, muy largos para lo que hoy sería aceptable, pero muy populares, especialmente los de algunos predicadores que alcanzaron fama auténticamente estelar; llenos de anécdotas y apelaciones a quienes escuchan, buscan el arrepentimiento con descripciones muy vívidas de los sufrimientos de la pasión del Señor o los tormentos infernales.

La predicación itinerante, uno de los caracteres originarios de los mendicantes, conoce un renovado incremento desde finales del siglo XIV; parte de la obediencia aviñonesa pero se incrementa desde la conclusión del cisma. A ella se asocian los grandes predicadores de la época: Vicente Ferrer, Bernardino de Siena, Juan de Capistrano, y tantos de sus discípulos e imitadores, la mayor parte de ellos plenamente ortodoxos, aunque en las predicaciones de algunos hallen cabida críticas antijerárquicas, dudosas afirmaciones en el dogma o en la moral, apelaciones al arrepentimiento de difícil conciliación con el orden social, o ciertas implicaciones políticas. Y otros tan famosos e influyentes como John Wyclif, Jan Hus o Jerónimo Savonarola.

Los predicadores van acompañados de otros frailes que les ayudan y oyen las numerosas confesiones que sus predicaciones producen y de muchas otras personas, laicos, frecuentemente vinculados a las órdenes terceras; también causan, en muchas ocasiones, multitudinarias manifestaciones públicas de arrepentimiento con actos penitenciales, a veces con cierto aire apocalíptico o supersticioso, abigarrados cortejos de *disciplinantes* que siguen durante un tiempo al predicador, y también rectificaciones de conducta privadas y públicas, por ejemplo, por parte de las autoridades de una ciudad.

Los numerosos sermonarios conservados, propios de un determinado predicador, o colecciones elaboradas para uso general, constituyen un elemento precioso para el estudio de la técnica y el contenido de la predicación, así como de la mentalidad religiosa de la época. También lo son los numerosos *Artes praedicandi*, manuales de predicación muy difundidos, en los que se establecen las normas básicas de la predicación; el predicador tendrá orden en el desarrollo del pensamiento, pero su preocupación esencial no es meramente retórica, sino la eficacia espiritual, sólo posible con el soporte de la ejemplaridad de su vida.

Los Evangelios y la Biblia constituyen, lógicamente, la base esencial de la predicación; junto a estos textos, son también muy importantes numerosas Vidas de santos, llenas de pasajes legendarios, y amplias colecciones de narraciones de contenido ejemplarizante, que conectan el mensaje esencial de la predicación con la vida diaria de quienes escuchan y permiten obtener conclusiones moralizantes o relajar, en determinados momentos, la tensión positiva para atraer su atención.

La formación de los laicos se apoya también en las celebraciones litúrgicas cuya sucesión en el *año litúrgico* permite explicar las verdades de la fe, dar a conocer el contenido de las festividades en él celebradas, y vivir los momentos esenciales de la vida de Cristo y de los santos más populares. Además, las celebraciones paralitúrgicas son un elemento formativo de primera importancia; aunque a veces tales representaciones tengan contenidos paganizantes o supersticiosos, o, simplemente, presten más atención a lo anecdótico que a lo esencial, cuentan, generalmente, con textos muy importantes, en lengua vulgar, a cuyo desarrollo contribuyeron de modo notable. Estas representaciones escenifican los acontecimientos rememorados en cada fiesta; se celebran muchas veces como actos independientes, a las puertas de las iglesias, pero también dentro de la liturgia propiamente dicha, incluso sin una separación suficientemente establecida, en una mezcla abigarrada pero pedagógica.

También estas paraliturgias tienen sus ciclos. El de Navidad es el más importante y también el más lleno de pintoresquismo; en él se representa el parto de la Virgen, la presencia de los pastores, la procesión de profetas que anuncian la venida del Señor, la fiesta de San Esteban, la fiesta de los Inocentes, llamada en muchos lugares *del obispillo*, ocasión de burlas y parodias muchas veces irrespetuosas, y Epifanía. El ciclo de Pascua se refería, naturalmente, a los momentos principales de la pasión del Señor, sobre todo a los vincula-

dos a su resurrección, como la *visita al sepulcro*, o los discípulos de Emaús; representaciones muy plásticas tenían lugar también en la fiesta de la Ascensión y en Pentecostés. Del mismo modo se celebraban algunas fiestas de la Virgen, de algunos santos, y se divulgaban con gran fidelidad, muchos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, de otro modo difícilmente comprensibles para una mayoría iletrada.

Estas representaciones de temas religiosos, que, en ocasiones, siguen modelos muy antiguos, aunque cada vez más desarrollados, pretenden una mayor proximidad al auditorio e involucrarle en la trama dramática de la pieza representada; su elevado carácter didáctico no excluye, sin embargo, amplias digresiones de carácter anecdótico, incluso satírico y burlesco, que les situaron muchas veces bajo el punto de mira de las críticas de la jerarquía; su armazón dramático y la utilización de recursos escénicos constituyen elementos decisivos para el desarrollo del teatro.

2. PRÁCTICA RELIGIOSA

Las prácticas de la vida cristiana tienen como centro la parroquia; es la unidad social de encuadre y participación en la vida ciudadana y, sobre todo, el marco en el que se desarrolla la vida religiosa y en el que tiene lugar la formación en las verdades de la fe. La vida de fe se concreta en una serie de prácticas de piedad prescritas por la Iglesia, la celebración de los sacramentos y el respeto a unas normas morales apoyadas en aquellos preceptos.

2.1. *Vida de piedad y sacramentos*

La misa se configura como el eje de la vida cristiana, aunque la actitud de los fieles es de sola presencia, ya que la mayor parte de las oraciones son privadas del sacerdote; *oír misa* los días que se señalan es el precepto fundamental establecido por la Iglesia. Es una práctica frecuente, porque es obligatorio asistir a misa todos los domingos y días festivos, muy frecuentes en el calendario medieval, además de no ser extraña la misa diaria entre los fieles, hecho del que existen numerosos testimonios.

El punto culminante de la celebración lo constituye la consagración y elevación de la hostia, hecho teológicamente correcto, que, además, satisface la piedad eucarística de los fieles, muy desarrolla-

da en los siglos de la baja Edad Media. Se difunde en esta época la costumbre de la *Exposición* del Santísimo, como práctica con personalidad propia, al margen de la misa; la *visita* de alguna iglesia en la que Éste se halle *expuesto* o *reservado*; las procesiones eucarísticas y en particular la del *Corpus Christi*, difundida por toda la cristiandad desde el segundo cuarto del siglo XIV, culminación de esta festividad, instituida en la Iglesia a mediados del siglo XIII.

La devoción al Santísimo Sacramento, que desplaza ampliamente la que despiertan las más veneradas reliquias, introduce modificaciones esenciales como la conservación de las especies eucarísticas en un lugar preferente de la propia iglesia, en un tabernáculo instalado en el propio altar, para su adoración; para señalar la presencia del Señor, se introduce la costumbre de que, ante el tabernáculo, arda permanentemente una lámpara. A esta época pertenecen numerosas noticias sobre milagros eucarísticos, todos ellos dirigidos a manifestar la presencia real de Cristo en la eucaristía, varios himnos y oraciones eucarísticas, y una profusión de representaciones artísticas, todo lo cual viene a mostrar el desarrollo de estas devociones.

La prohibición de trabajar en los días festivos venía a completar el carácter sagrado de dicha jornada; sobre esta obligación se desarrollará una amplia doctrina que trata de precisar el alcance de la obligación e introducir los matices que se consideran imprescindibles. En las regiones en que existen poblaciones no cristianas es frecuente que la prohibición de trabajar se extienda también a éstas o, al menos, se establezcan fuertes limitaciones al trabajo en público.

Mucho menos frecuente es la comunión; existe la prescripción de comulgar al menos una vez al año, en Pascua, precedida de la confesión, también ordenada, como mínimo, una vez al año, aunque se recomendaba mayor frecuencia. En esta época se registran numerosas iniciativas que reclaman una comunión mucho más frecuente; aunque sin llegar a ser una práctica habitual en cada una de las misas —comunión frecuente es la práctica mensual—, es cierto que tiende a superarse el viejo temor a una comunión demasiado frecuente, o para la que es necesaria una preparación extraordinaria, como siguen asegurando todavía algunos predicadores.

La confesión anual había sido prescrita por el IV concilio de León en 1215; el cumplimiento de esta obligación fue lo normal para la mayor parte de los fieles, aunque, a lo largo del siglo XIV, la confesión se hace mucho más frecuente, impulsada por la práctica de la dirección espiritual, acorde con la búsqueda de perfección que mue-

ve a muchos fieles y su necesidad para la obtención de indulgencias, muy generalizadas en la época, como es sabido. La creciente importancia de la confesión hace que proliferen los manuales de confesión, destinados a servir de guía a los confesores, las guías para el examen de conciencia que se ofrecen a los penitentes, y también los libros de moral o didáctico-morales.

Todavía en esta época algunos pecados, como el homicidio, requieren penitencia pública, o reparación colectiva, caso del sacrilegio, aunque ha cedido definitivamente el primitivo rigor penitencial a favor de la penitencia privada. Algunos exigen la peregrinación a alguno de los grandes santuarios de la cristiandad; otros tienen la categoría de *reservados*, para cuyo perdón ha de acudir al obispo, incluso al propio pontífice.

Completan estas prescripciones de la Iglesia la de ayunar determinados días del año, así como abstenerse de comer carne, y el pago de ciertas cantidades en concepto de diezmos. La primera, como manifestación tangible de un espíritu de penitencia y preparación inmediata para las más importantes ocasiones del año litúrgico; la segunda, como práctica del deber de sostenimiento de la Iglesia.

Además de los sacramentos prescritos por la Iglesia con regularidad, confesión y comunión, la vida de fe cuenta con unos hitos que señalan ese itinerario. El bautismo, comienzo de la vida cristiana, había sido administrado durante los primeros siglos en fechas muy determinadas del año, Pascua y Pentecostés, salvo peligro de muerte; sin embargo, desde el siglo XII se viene insistiendo en un temprano bautismo de los niños y en la baja Edad Media se aconseja reiteradamente su administración en los primeros días de vida.

Menos fijada en el tiempo es la confirmación; al ser el obispo el ministro ordinario de este sacramento, su celebración está sometida a la presencia de aquél en las parroquias, de modo que su administración atañe a un heterogéneo grupo de edades. La extremaunción, además de un comprensible rechazo, fue origen de algunas creencias supersticiosas combatidas por la jerarquía. Orden sacerdotal y matrimonio cuentan con ritual plenamente establecido en los siglos bajomedievales: se perfila jurídicamente las obligaciones de los ordenados y de los esposos, las condiciones e impedimentos para recibir las órdenes sagradas y para contraer matrimonio, y los vicios que atentan contra la rectitud de vida del clérigo, causa de un anticlericalismo de cierta importancia, y contra la estabilidad matrimonial.

2.2. Año litúrgico y devociones

Toda la vida del hombre está organizada a lo largo de un año litúrgico cuidadosamente elaborado. Se estructura en torno a dos grandes momentos, el de Pascua de la Natividad y el de Pascua de Resurrección, ambos precedidos de un tiempo de preparación; comprende un número de fiestas fijas, las que se celebran siempre el mismo día, y fiestas móviles, variables, aunque fijas con respecto al día en que se celebre Pascua de Resurrección, móvil ella misma por ser fijada en relación con el calendario solar y el lunar, al mismo tiempo.

El año litúrgico comienza con la Pascua de la Natividad. Se inicia con los cuatro domingos de adviento, que son el tiempo de preparación; sigue el tiempo de Navidad propiamente dicho, en el que se celebran, especialmente, las fiestas de Navidad y Epifanía, y concluye con el tiempo de Epifanía, que se prolonga, hasta el comienzo del ciclo de Resurrección, por un período variable que abarca dos domingos como mínimo y seis como máximo.

El ciclo de Resurrección gira en torno a la fecha de esa Pascua, que es el domingo siguiente al primer plenilunio de primavera; puede oscilar, en consecuencia, entre el 22 de marzo y el 25 de abril. Se inicia el ciclo con una preparación remota, que abarca tres domingos, el primero de los cuales se sitúa a 63 días de Pascua; le sigue, a partir del miércoles de ceniza, una preparación próxima, la cuaresma, de cuarenta días de duración, como indica su nombre, que contiene cinco domingos, y culmina en la semana que va del Domingo de Ramos a Pascua de Resurrección, momento en el que se revive la pasión del Señor. La Pascua va seguida de siete domingos, el último de los cuales es Pentecostés, en cuyo tiempo se celebra la Ascensión (40 días después de Pascua), y dos domingos después de Pentecostés, en cuyo tiempo se celebra la festividad del Corpus Christi (60 días después de Pascua). El año litúrgico concluye con una serie de domingos, entre 24 y 28, del llamado *Tiempo ordinario*, que nos conducen hasta el comienzo del adviento del año siguiente.

En ese calendario general se engarzan las fiestas y devociones generales, locales y particulares. La primera de las devociones es, desde luego, el propio Cristo; la evidente humanización de la religiosidad tiene su centro en Cristo, principalmente sufriente en la Pasión, en torno a la que se desarrollan nuevas devociones, pero también en relación con su infancia, lo que nos lleva necesariamente a su Madre, y con su resurrección.

El culto a Cristo, más próximo al hombre que las otras dos personas de la Santísima Trinidad, adquiere un gran desarrollo; en especial se reviven los momentos de su pasión, avivados por las numerosas reliquias y por los relatos de los viajeros a Tierra Santa, una peregrinación que adquiere considerable desarrollo, en la que se pueden seguir materialmente las huellas de la vida de Cristo como hombre.

La pasión del Señor se enriquece con muy numerosas representaciones artísticas en las que Cristo aparece no como Dios en majestad, al modo de la época románica, sino como hombre que sufre atrozmente los tormentos de la crucifixión; con nuevos personajes y nuevas escenas, lógicas en la secuencia de los acontecimientos, aunque no directamente incluidas en el relato evangélico; y con nuevas devociones, en particular el *via crucis*: un recorrido por la pasión del Señor, realizado a través de diversas *estaciones*, cuyo diseño va perfilándose en estos años aunque su articulación definitiva sólo concluye a comienzos de la Época Moderna. Todos los viernes del año, muy especialmente los días de semana santa, son ocasión de la práctica de esta devoción.

Aunque desde mucho antes la cristiandad veneraba reliquias de la Pasión, adquiere ahora un gran desarrollo la veneración de las espinas de la corona, de los numerosos fragmentos de la cruz, de diversas reliquias de la sangre del Señor, u otras como la Sábana Santa de Turín o el Santo Sudario de Oviedo. El culto al Sagrado Corazón, que comienza a dar sus primeros pasos ahora, es otra muestra de la devoción a Cristo.

Esta devoción a Cristo-hombre lleva necesariamente a un incremento del culto a su madre la Virgen. Desde mucho antes la devoción a la Virgen se ha traducido en la dedicación de diversas fiestas a lo largo del calendario: Anunciación, Asunción; la espiritualidad mariana ha sido impulsada por los cistercienses y por los mendicantes, y la piedad cristiana la ha convertido en fundamento de su fe desde el siglo XIII: desde entonces se difunden las colecciones de sus milagros y proliferan las poesías a ella dedicadas. Siguen realizándose representaciones de la Virgen con el Niño en brazos, en tierno diálogo, como gusta a la iconografía gótica, pero, además, se multiplican las escenas de su vida: la Anunciación, numerosas representaciones del Nacimiento o de la vida en Nazaret y, desde luego, las dolorosas escenas del Calvario, subrayando su papel mediador y corrededor. La introducción de la fiesta de la Inmaculada Concepción, que se impone en el siglo XIV, viene a completar este desarrollo mariano.

Paralelo desarrollo se produce en las oraciones dedicadas a la Virgen. El *Ángelus*, habitualmente rezado al caer la tarde, se generaliza desde el pontificado de Juan XXII y amplía su horario de recitación a la mañana; el *Avemaría*, conocida desde el siglo XII, se completa ahora con una serie de invocaciones que van perfilando su redacción actual, prácticamente concluida al final de la Edad Media. Muy popular también la *Salve*, oración de comienzos del siglo XII, cuyo rezo, especialmente a última hora del día, se generaliza también en el siglo XIV.

La oración mariana por excelencia es el *rosario*, práctica antigua pero cuya difusión se debe a los cistercienses y, muy especialmente, a los dominicos. Esta oración reúne en sí la meditación de las escenas —misterios, en su prístino sentido de representaciones— de la vida de Cristo y de la Virgen, la recitación repetitiva del *Avemaría* y la enumeración de las invocaciones con que el pueblo cristiano aclama a la Señora. En esta época adquiere la configuración definitiva, vigente hasta tiempos muy recientes, de tres partes, de cinco misterios cada una, con diez avemarías en cada misterio, precedidas del *Paternóster* y seguidas del *Gloria Patri*, y alguna invocación a la Virgen.

También crece notablemente el culto a los santos; siguen siendo muy populares los santos mártires, a los que se rinde culto desde los primeros tiempos del cristianismo, entre ellos los mártires locales y, desde luego, los Apóstoles, muy en especial san Pedro, y también san Pablo, aun no siendo uno de los Doce. A ellos se han ido sumando santos de los primeros tiempos medievales, vinculados a la cristianización o al origen, que casi siempre es lo mismo, de los reinos europeos; santos dinásticos, algunos reyes, a los que, naturalmente, se tributa culto muy especial en los respectivos reinos; y otros vinculados a las peregrinaciones.

Un cambio esencial se registra en el concepto y el culto a los santos en la baja Edad Media. Dejan de ser seres muy lejanos para convertirse en personajes próximos a la vida y las necesidades del hombre; experimentan el mismo proceso de humanización que la piedad bajomedieval en su conjunto: son protectores de la ciudad, patronos de alguna profesión, especialistas en la curación de ciertas enfermedades, abogados para determinados asuntos, o garantía contra catástrofes naturales. Se les invoca en función de esa misma especialización y sus celebraciones esmaltan el calendario cristiano de fiestas y devociones.

La *materialización* de la piedad requiere disponer de representaciones escultóricas o pictóricas de los diferentes santos, hecho que

adquiere un notable desarrollo: todo un repertorio iconográfico permite la fácil identificación de cada uno de los santos. Naturalmente las reliquias son el vehículo por excelencia de la presencia de los santos, hasta el punto de situar la importancia de un santuario o iglesia en función del número e importancia de las reliquias que custodia. La proliferación de santos y de sus reliquias produce algunos excesos que son duramente fustigados por los reformadores de la época. La exhibición de estas reliquias en exposición o en procesión, especialmente en algunos días del año, constituye un punto crucial del culto y también motivo de atracción de devotos y peregrinos.

Las procesiones son una importante manifestación de la religiosidad. Procesiones como la del Corpus Christi, a la que nos hemos referido, en honor de un santo o de sus reliquias, que llevan el sentimiento religioso a las calles de la ciudad; también las que se desarrollan en el interior de los templos, en particular las que organizan los cabildos en sus iglesias ante alguno de sus altares o capillas en determinados días y las que, frecuentemente, tienen lugar *sobre* las tumbas de capitulares que han dejado un legado al cabildo con objeto de que se recen solemnes responsos y oraciones por sus almas en días determinados.

La peregrinación es otra de las manifestaciones importantes de la piedad bajomedieval, aunque no es, ni mucho menos, una práctica novedosa; peregrinar permite visitar santuarios famosos, por sus reliquias o por sus milagros, pedir gracias o curaciones y también expiar pecados o, incluso, cumplir sanciones judiciales por determinados delitos. Los grandes centros de peregrinación siguen siendo Jerusalén, Roma y Compostela, que atraen el mayor número de peregrinos, a gran distancia del resto, especialmente en los años jubilares o santos. Existen otros muchos santuarios importantes en la peregrinación como Montserrat, Rocamadour, El Puy, Mont-Saint-Michel, Aquisgrán, Colonia o Canterbury, cuyo radio de acción es más local, o se insertan en la ruta de las tres grandes peregrinaciones.

Las peregrinaciones sufrieron importantes problemas a causa de las alteraciones bélicas y muy especialmente como consecuencia del cisma, que afecta al movimiento de peregrinos fuera de su obediencia, en particular a la peregrinación a Roma para los fieles de la obediencia aviñonesa. También porque suscitan críticas por los abusos y exageraciones que en torno a ellas tienen lugar y, desde luego, porque las nuevas expresiones de piedad reclaman más la conversión interior que aparatosas prácticas externas; no obstante es preciso ad-

mitir sus resultados espirituales reconociendo que los verdaderos peregrinos, mucho más numerosos, dejan mucha menos huella que los escasos pero ruidosos episodios escandalosos.

También suscitan críticas las indulgencias y fueron una práctica muy generalizada. Herederas de la indulgencia de cruzada lo son las concedidas con ocasión del jubileo y las que se multiplican desde finales del siglo XIV, especialmente las indulgencias parciales, concedidas por los más variados motivos; tal multiplicación, a pesar de que la doctrina de las indulgencias está clara —no se ofrece nunca el perdón de la culpa, sino sólo el de la pena que resta después de perdonados los pecados—, dio lugar a abusos, en particular un cierto mercadeo de indulgencias, o apariencia de tal, que constituyó uno de los argumentos de ataque a las indulgencias y, muy especialmente, al Pontificado. La prudente gestión de las indulgencias hizo que en varias ocasiones se intentase, con escaso éxito, su limitación, la represión de las conductas desviadas y, sobre todo, la reiteración de la correcta doctrina.

2.3. *La asistencia caritativa*

La sociedad bajomedieval, más urbana, supone unas actividades económicas generadoras de riqueza, pero también ocasión de situaciones de pobreza, más anónimas y lejanas que en las sociedades rurales, y por ello de mayor dureza. Una de las nuevas exigencias espirituales de esta sociedad será la atención a las diferentes circunstancias de indigencia que sitúan a una persona, de modo permanente o transitorio, en condiciones de aislamiento o indefensión, derivadas de infortunio económico, enfermedad, orfandad, viudedad o simplemente viajeros y peregrinos fuera de su propio ámbito personal.

Las corporaciones de oficio, cuyos miembros, dada su agrupación en la geografía urbana, pertenecen frecuentemente a una misma parroquia en la que cuentan con capilla o altar propio, cumplen, entre otras funciones, las asistenciales a favor de los miembros de la corporación, tanto en los momentos amables de la vida como, sobre todo, en las adversidades, en particular en el momento de la muerte: asistencia a actos fúnebres, ayuda económica a la viuda y los hijos, formación de éstos, etcétera.

Las cofradías son similares a las corporaciones de oficio por su organización formal y su labor asistencial, pero muy diferentes por sus motivaciones, origen y objetivos últimos. Son la respuesta a las

exigencias de una religiosidad más íntima y de una moralidad más personal que tiene en la limosna una de sus prácticas más valiosas. Algunas cofradías son devocionales: centran su objetivo en la solemnización del culto al Santísimo Sacramento, a la Virgen, o a algún santo; otras son benéfico-asistenciales, cuyo objetivo es la realización de la caridad, primero hacia los cofrades y después hacia todos los necesitados, y el mantenimiento de obras asistenciales específicas. Todas, en diferente grado, cumplen todos esos fines.

Las cofradías son estructuras corporativas que acogen en su seno a personas de diferente condición social y nivel económico, de distintas profesiones, rasgo que las diferencia esencialmente de las corporaciones de oficio, con fines exclusivamente religiosos, benéficos y asistenciales definidos por sus estatutos. Teóricamente todos los cofrades son iguales, tienen los mismos derechos y están sujetos a las mismas obligaciones, aunque, en la práctica, se traslucen las diferencias sociales existentes.

La pertenencia a una cofradía da derecho a disfrutar de todos los beneficios materiales y espirituales y obliga a participar en su mantenimiento, fiestas, actos de culto y obras de caridad desarrolladas por la cofradía. Intervienen en las fiestas más importantes del año litúrgico y en los actos públicos organizados con ese motivo, con especial relieve, naturalmente, en la fiesta patronal propia; muestran una solidaridad entre sus miembros en todas las ocasiones de la vida, especialmente en casos de enfermedad, viudedad, catástrofes, asistencia legal, cautiverio y peregrinación.

Los móviles que inducen a cada uno a formar parte de una cofradía pueden ser muy distintos: las personas de recursos más escasos hallan cierta seguridad ante la adversidad; los carentes de familia, unas relaciones de familiaridad y un encuadre social; los más acomodados, una afirmación de su prestigio social; los ricos, formas de ejercer la caridad.

La caridad es el objetivo esencial de las cofradías, de modo prioritario a favor de los cofrades. Para cumplir ese fin desarrollan una labor asistencial: distribución de alimentos en determinadas ocasiones, mantenimiento de albergues, hospitales, sepelio de los que carecen de recursos, y oraciones por los que carecen de familiares. Para cumplir estos fines cuentan con recursos y patrimonio propios, procedentes de sus cuotas, de donaciones y de mandas testamentarias, y con una organización adecuada que incluye cargos jerárquicos, oficiales electivos e incluso personal que desempeña diversos oficios y percibe por ello un salario.

Existen también obras asistenciales específicas, generalmente vinculadas a las cofradías o a los cabildos catedralicios. Mención especial ha de hacerse a los hospitales destinados al cuidado de leprosos, término que abarca un amplio conjunto de patologías dermatológicas, situados bajo la advocación de san Lázaro: son los lazaretos, *malaterías* o leproserías; situados siempre fuera de la ciudad, han dejado huella en la toponimia suburbana. A este grupo de obras asistenciales pertenecen las destinadas a recoger niños expósitos, hasta situarlos en un nuevo marco familiar o capacitarlos para una vida autónoma, y las de acogida de doncellas desasistidas, para su educación y, en su caso, adecuada dotación para el matrimonio.

En su conjunto dan respuesta a unas inquietudes de carácter espiritual propias de una época marcada por la activa incorporación de los laicos a las vías de perfección espiritual, no vinculadas ya, necesariamente, al estamento clerical.

Indulgencias y obras de caridad preparan una buena muerte, es decir, un tránsito hacia una eternidad feliz. La religiosidad de la época está penetrada de un cierto sentimiento trágico sobre la vida y ofrece una cierta actitud de angustia ante la muerte, inexorable e igualitaria, como insistentemente recalcan las *Danzas de muerte*, piezas muy difundidas en la época. Esta angustia se refiere a la muerte en sí misma: no es ya la liberación de un mundo de sufrimiento, sino la dolorosa ruptura con una existencia, pese a todo, placentera; el arte y la literatura representan a la muerte con sus matices más macabros y repulsivos.

Esta actitud está también en relación con el destino futuro; una escatología en la que la severidad del juicio y la obsesiva presencia del infierno, dramáticamente representadas por el arte de la época, reclaman la necesidad de actos meritorios que preparen una buena muerte: ahora se difunden numerosos manuales piadosos, llamados *Ars moriendi*, para prepararla efectivamente.

Además de las obras piadosas durante la vida, es preciso tomar algunas medidas en el momento del tránsito: la recepción de los sacramentos, en primer lugar; además la inclusión de disposiciones piadosas en el testamento, destinadas a la caridad o al oficio de funerales y sufragios por la propia alma y la de otros difuntos, a veces extraordinariamente numerosos, constituye, en cierto modo, garantías de una felicidad eterna. También es cierto que aquella presencia obsesiva es, a veces, responsable de determinadas desviaciones del sentimiento religioso y de supersticiones.

Las nuevas actitudes ante la muerte son también el resultado de nuevas concepciones de la vida, características de la baja Edad Media, de las que son acabado exponente las *Coplas* de Jorge Manrique, verdadero resumen de la mentalidad de su época en estos aspectos. Tales son, por ejemplo, la fugacidad de la vida y su carácter de etapa para ganar méritos para la definitiva, la nostalgia del tiempo pasado, la inutilidad de las realidades materiales; pero también la necesidad de una vida virtuosa, no sólo para ganar la vida eterna, sino para ganar *otra vida*, dejar fama, que, aunque no puede ser comparada con la eterna, es de considerable valor. Y también un nuevo concepto de muerte, casi amiga, que conforta a quien ha vivido virtuosamente, recordándole sus méritos, para hacerle más llevadero el doloroso e inevitable trance.

2.4. *Desórdenes morales y desviaciones del sentimiento religioso*

La profunda religiosidad que penetra todos los aspectos de la vida en la baja Edad Media no impide que se produzcan graves transgresiones del código moral, por otra parte comunes a todos los tiempos; lo que la época no perdió en ningún momento, y en ello se distingue de otras sociedades y otras épocas, es el sentido del pecado y las vías para salir de una situación moralmente desordenada; el hombre medieval puede transgredir gravemente las normas morales, pero tiene conciencia cierta de su desorden, no pretende una actuación autónoma respecto a Dios, y menos aún desconocer su existencia.

La violencia es un problema esencial; una realidad casi institucionalizada en determinados estamentos o situaciones. Esa violencia se traduce en agresiones con resultado de severas lesiones o muerte, robos, rapiñas y destrucciones; otro tipo de pecados de carácter económico son la falsificación de moneda o la usura, no sólo imputable a la minoría judía. Especial gravedad tienen los incendios intencionados de cosechas o viviendas, y las acciones contra los clérigos o los bienes de las iglesias. Capítulo importante es el relacionado con los pecados sexuales, habitualmente mencionados por los moralistas y predicadores: adulterio, concubinato, raptos de mujeres, violación e incesto, que normalmente tiene el sentido de matrimonio en grado de parentesco prohibido, constituyen el repertorio más citado habitualmente.

No tan graves, pero muy generalizadas, son las creencias supersticiosas, que suponen a veces importantes desviaciones y, otras ve-

ces, simples prácticas, casi folclóricas, aunque profundamente ancladas en el sentimiento popular; tanto que una parte muy importante de estas creencias, pese al enorme esfuerzo de cristianización, permanecen como substrato popular en muchas regiones. Una parte de esas creencias supersticiosas proceden de una ingenua concepción de la Divinidad, cuya intervención directa cree descubrirse en muchos acontecimientos de la vida diaria, y se hallan extendidas incluso en los sectores más cultos de la sociedad.

La propia exacerbación del sentimiento religioso, la presencia angustiosa de la enfermedad y de la muerte, la mentalidad anticlerical y un cierto descrédito de la jerarquía contribuyeron al crecimiento de las prácticas mágicas para la preservación de la propia vida y la de los ganados, la fertilidad de la tierra, la lucha contra la enfermedad o, simplemente, el éxito en el amor, la fertilidad conyugal o la adivinación del futuro; se desarrollan también prácticas mágicas para causar males a los demás, de contenido similar, aunque antagónico, a los señalados anteriormente.

Permanecen vivas en la religiosidad de la época muchas creencias y prácticas antiguas que la difusión de las creencias cristianas no ha sido capaz de erradicar; es el caso de las creencias en las posibilidades de causar o sufrir daños por prácticas mágicas, la de adivinar el futuro por procedimientos muy diversos, la atribución de formas humanas a las fuerzas de la naturaleza y los diversos medios de controlarlas o desviarlas, y, desde luego, la creencia en las propiedades de ciertas piedras como talismanes, así como las propiedades curativas o tóxicas de ciertas hierbas, hecho éste, por lo demás, avalado por la experiencia cierta y origen de la farmacopea.

Lo mismo cabría decir de la consideración sacra de muchos lugares, bosques y fuentes especialmente, cristianizados como santuarios en honor de la Virgen o de algún santo, conservando por ello, modificado, su antiguo origen religioso; o con numerosas prácticas destinadas a la obtención de novio, a procurar la felicidad matrimonial, la fertilidad de la mujer, el feliz desarrollo del parto o de la lactancia. Son muy numerosos los rituales realizados en diversos momentos de la vida, con las finalidades señaladas, que, en realidad, son rastros de prácticas paganas que contaminan el ritual cristiano.

Naturalmente es la muerte la que reúne quizá el más importante número de supersticiones o, simplemente, prácticas ancestrales; desde la adivinación del momento en que se producirá el tránsito, al amortajamiento y la conservación del cadáver, el depósito de diversos objetos, incluso alimentos, en el féretro, o los actos sociales or-

ganizados con este motivo, o el consumo de determinada repostería en alguna época del año. Son creencias habituales la presencia de las almas de los difuntos en el mundo de los vivos, que enlaza con el cristiano ofrecimiento de sufragios por su felicidad eterna.

Son numerosas las fiestas de carácter pagano que se incrustan en el calendario, aunque muchas de ellas se mantienen con apagados ecos de su origen o revestidas de cristianismo, incorporadas al calendario litúrgico. Cabe destacar las fiestas celebradas a final del año y comienzo del nuevo, desde diciembre a marzo, caracterizadas por mascaradas que pretenden una subversión pasajera del orden social establecido, huella de festividades muy antiguas profundamente arraizadas, tanto que las festividades cristianas situadas sobre ellas no las habían borrado, a lo sumo incorporado a los actos litúrgicos: carnavales, lucha del Carnaval y la Cuaresma, fiestas de locos, del obispillo, etcétera.

Otras fiestas están en relación con el calendario agrario y la sucesión de las estaciones: fiestas de primavera, de los «mayos», fiestas del solsticio de verano (noche de San Juan), en la que el fuego es el elemento dominante, y a las que están vinculadas una infinidad de las más variadas creencias, muchas de las cuales perviven siquiera como elementos del folklore; fiestas dedicadas a propiciar la abundancia de las cosechas y, concluida la recolección, a festejarla, objeto de las celebraciones otoñales.

3. DEMANDAS DE REFORMA

Es casi general la aceptación de la idea de que existe una «profunda crisis de la Iglesia» desde la segunda mitad del siglo XIV; esta interpretación se apoya en múltiples textos de contemporáneos que parecen ofrecer un panorama desolador de la realidad espiritual en que viven. El esquema es cómodo, porque encaja en otra útil construcción, la «crisis del siglo XIV», y porque parece estar plenamente justificado por los testimonios de los contemporáneos. Creo que el panorama general de crisis de esa centuria ya está siendo revisado, como debe serlo en lo referente a la Iglesia, y que los testimonios contemporáneos, ya lo hemos dicho, deben ser moduladamente entendidos, teniendo en cuenta el concepto clerical de Iglesia, la concepción providencialista de sus explicaciones, su falta de perspectiva histórica, las utópicas apelaciones al «cristianismo primitivo» y el objetivo moralizante de quienes los escriben, que es mover a la conversión.

Es habitual también situar las raíces de los males señalados, de algunos de los cuales hemos explicado su génesis y razón de ser, en la cabeza de la Iglesia: la «sed de poder» del Pontificado, la multiplicación de las reservas, el predominio de las preocupaciones temporales, el servilismo ante determinadas potencias, o las costumbres mundanas; tampoco queda excluido el cardenalato, aparente cabeza de la reforma y, después, profundamente desacreditado en su conjunto, especialmente después del concilio de Basilea, y, muchas veces también, la jerarquía en general. La conciencia de que era necesaria una reforma surgida «desde abajo» es la causa de importantes experiencias reformadoras, místicas, pero también apelaciones reformadoras confusas o abiertamente heréticas.

3.1. *Iniciativas reformadoras*

Época de profunda religiosidad, en la que se hace un diagnóstico de los males espirituales detectados y de la necesidad de su corrección, se caracteriza esencialmente por las reiteradas demandas de reforma y las numerosas iniciativas puestas en marcha; cierto que, en algunas ocasiones, esas demandas de reforma pueden parecer, y lo son, un estribillo mecánicamente repetido, que muchas de las propuestas están simplemente al servicio de las monarquías, deseosas de contar con iglesias sumisas a sus directrices, o también que, al servicio de la obediencia romana, pretenden culpar al cisma, y con ello al pontificado aviñonés, de la supuesta decadencia de la Iglesia. Pero, por encima de interpretaciones interesadas, existe una verdadera conciencia de la necesidad de introducir reformas y múltiples iniciativas en ese sentido.

Los primeros impulsos reformadores proceden, precisamente, del pontificado aviñonés, muy en particular de Juan XXII y Benedicto XII, y obtienen un amplio eco que muestra la importancia y difusión del espíritu reformador: nula hubiese sido la repercusión de esas iniciativas de no incidir en un ambiente general reformador. Esos primeros impulsos se materializan en un considerable número de concilios provinciales cuya labor reformadora es ampliada y mantenida por sínodos diocesanos muy frecuentes, aunque, ciertamente, a mucha distancia del ideal muchas veces propuesto de una periodicidad anual. La convocatoria de concilios y sínodos se produce en toda la cristiandad, pero es, probablemente, en los reinos hispanos, en particular en Castilla, donde es mayor el número de sínodos celebrados; también donde, como hemos dicho, se cuenta,

desde mediados del siglo XIV, con una nómina de obispos de excepcional calidad.

Las reformas sobre las que se insiste son el cumplimiento de sus deberes pastorales por parte de los clérigos, la adecuada formación de los mismos, así como la de los laicos, y la honestidad de vida en el vestido, en los hábitos de vida y, muy en especial, en el respeto al celibato. En lo que a la formación se refiere son destacables las disposiciones que establecen que un cierto número de clérigos de los cabildos catedralicios hagan estudios universitarios, o la reserva de ciertos beneficios para los graduados de diversos niveles. También es cierto que la reiteración de disposiciones, repitiendo casi textualmente las disposiciones sinodales, da la impresión de una muy escasa efectividad de lo dispuesto; no obstante, esta afirmación requiere más estudios particulares que permitan emitir una opinión más razonada.

Otra cuestión que comienza a repetirse en los diferentes concilios provinciales y sínodos diocesanos es el señalamiento de los peligros que se derivan para la fe cristiana de la convivencia entre cristianos y judíos, por —se dice— las malas artes de éstos y el peligro de contaminación que suponen para la verdadera fe. La consecuencia inevitable será recomendar la total separación de ambas comunidades, la prescripción de signos distintivos externos y una larga serie de limitaciones que, en el clima de coexistencia crecientemente enrarecido, irán preparando el ambiente para explosiones de irracional ira colectiva, progresivas medidas coercitivas o la final expulsión de los judíos, aspecto del que nos ocupamos más adelante.

En las grandes asambleas conciliares del siglo XV la reforma constituye siempre uno de los capítulos esenciales. Incide en las mismas cuestiones arriba apuntadas, pero también, y ello es un eco del concepto de reforma que tienen las potencias cristianas, en el problema que supone la entrega de beneficios en un reino a quienes no son naturales del mismo, el absentismo, la acumulación de beneficios o la salida de metal precioso de cada reino.

Uno de los aspectos más interesantes de los proyectos reformadores, el que atiende a la formación, es la redacción de catecismos destinados a todos los fieles, pero muy especialmente a los clérigos, con objeto de introducirles en los rudimentos de la fe, de la que, al tiempo, han de ser trasmisores; combinan las verdades teológicas básicas, y la doctrina sobre sacramentos, con ejemplos moralizantes, al modo de proverbios, y repeticiones versificadas como ayuda para la memorización. Entre los catecismos hispanos más conocidos de

esta época figuran el del obispo Pedro de Segovia, de 1325, el llamado de Albornoz, de hacia 1340, el de don Gutierre, obispo de Oviedo, de 1377, o el de don Pedro Gómez Barroso, obispo de Cartagena (1326-1327), promovido este último año al cardenalato por Juan XXII.

Parte esencial de las medidas de reforma es la creación de nuevas órdenes religiosas, la difusión de otras ya existentes o, más aún, las profundas reformas introducidas en muchas de las órdenes fundadas en los siglos anteriores, aspecto éste que es abordado en otro capítulo de esta obra.

3.2. *La devotio moderna*

En cuanto a los laicos, aunque también es esencial en la reforma de los religiosos, resulta del máximo interés el movimiento después denominado *devotio moderna*, iniciado en los Países Bajos. Su punto de partida es la vida contemplativa y la unión mística del alma con Dios, a través del conocimiento de las Escrituras, y la iluminación divina, al margen del estado laico o clerical de la persona: esta afirmación y otras numerosas relativas a la unión mística produjeron frecuentemente la desconfianza de la jerarquía.

Las primeras iniciativas se desarrollan en Renania, donde surgen grupos de clérigos y laicos, autodenominados *Amigos de Dios*, que pretenden volver a la pureza de la vida cristiana tal como había sido enseñada por diversos maestros espirituales medievales, pero aportando novedades muy importantes: insisten en las virtudes evangélicas, en la experiencia mística y en el protagonismo de los laicos en la vida de la Iglesia; pretenden potenciar la vida interior en detrimento de la práctica sacramental, que puede llegar a ser formulista, pero algunos lo hacen hasta el punto de llegar a negarle cualquier importancia, de desconocer el valor de la penitencia y aceptar, en cambio, la confesión con cualquier laico.

No hay duda de la ortodoxia de muchas de estas iniciativas, pero tampoco de la desviación que suponen algunas propuestas como las mencionadas; ello, además de lo indefinido de su situación, justifica la desconfianza de la jerarquía hacia estos grupos. Es sumamente difícil distinguir los grupos de *Amigos de Dios*, y dentro de ellos su oportuno grado de ortodoxia, de los *Hermanos del libre espíritu*, que pretenden terminar con la Iglesia como institución y que incluyen en sus ideas una compleja mezcla de viejas doctrinas panteístas, gnósticas y maniqueas; también lo es la adecuada valora-

ción de los grupos de *begardos* o *beguinas*, que llevan piadosa vida en común, pero en muchas ocasiones penetrados de quietismo, y considerándose a sí mismos por encima de la ley, libres de pecado y, desde luego, al margen de la disciplina jerárquica. Y, por supuesto, es casi imposible diferenciar a los anteriores grupos de otras comunidades de terciarios que llevan vida común, grupos de valdenses, *fratricelli*, o simples curas o monjes fugitivos que viven al margen de toda disciplina.

La devotio moderna hunde sus raíces en el pensamiento del dominico alemán *Juan Eckhart*, nacido en 1260 cerca de Gotha, estudiante en Colonia y París y maestro en Colonia, donde falleció en 1327; es considerado el creador de la terminología filosófica alemana. Su pensamiento resulta bastante oscuro, roza en muchas ocasiones el límite mismo de la ortodoxia, y atrajo pronto las miradas desconfiadas de los teólogos: dos años después de su muerte fueron condenadas como erróneas 17 de sus proposiciones y otras 11 fueron declaradas confusas desde el punto de vista doctrinal. Las resonancias panteístas de su pensamiento justifican plenamente la desconfianza que suscitó y la condena parcial, aunque en todo momento se mostró dispuesto a retractarse de cuantos errores le fueren demostrados.

Particular desconfianza suscitaban sus afirmaciones de que el fondo de todas las cosas es Dios mismo, que la creación es un proceso necesario y no un acto de la voluntad de Dios y, especialmente, su doctrina sobre el conocimiento de Dios por el hombre y las afirmaciones sobre la *pasividad* del alma, descansando en la fe y el amor, que era interpretada como un menosprecio del valor de las obras. Para alcanzar su verdadero fin, que es el conocimiento de Dios, el hombre debe apartarse de lo sensible; así encuentra la *chispa*, la *ciudadela*, que es la parte del alma que participa de la razón divina que le une a Dios; es una parte del Entendimiento divino. Encerrándose en esa *ciudadela*, lo que logra mediante una ascesis, a través del desprendimiento de las criaturas, el hombre se une a Dios, hasta que no hay distinción, y puede desentenderse de todo lo demás. En ese sentido resultan superfluas las prescripciones morales tradicionales, y la fe, la oración y los sacramentos, inútiles desde el momento en que el alma se une a Dios.

El problema esencial de la obra de Eckhart, audazmente especulativa, es la pretensión de explicar las experiencias místicas con un lenguaje que utiliza instrumentos inadecuados, de modo que resulta inexacto y casi ininteligible. A pesar de la condena parcial, su obra

se difundió sin obstáculos, fue ampliamente utilizada por los teólogos, aunque a veces evitaron citarle, y ejerció una profunda influencia, a través de las obras de sus discípulos directos, en la *devotio moderna*.

Uno de ellos es *Juan Tauler*; nacido en Estrasburgo hacia 1300, es muy probable que recibiese enseñanza personal de Eckhart en los años de estancia del maestro en aquella ciudad; en todo caso resulta patente la honda influencia de sus escritos en la obra y la predicación de Tauler. Predicador en su ciudad natal, en Basilea y en Colonia, mantuvo estrechos contactos con los *Amigos de Dios*, cuyo modo de vida considera la plasmación de una contemplación que se realiza en la vida activa, que no es sino la imitación de Cristo, una de las ideas centrales de su predicación.

El fundamento de su mística se halla en Eckhart, pero es más realista en su exposición, y se aleja del radicalismo verbal de su maestro cuyas ideas, sospechosas más por la forma en que habían sido expuestas que por su propio contenido, se aplicó a defender, criticando al mismo tiempo el uso distorsionado que de ellas se hacía. Tauler, mucho más práctico que especulativo, es, sobre todo, un maestro de vida espiritual que busca la aplicación práctica de sus enseñanzas místicas.

Enrique Suso (1295-1366) fue también dominico y discípulo directo de Eckhart, cuyas enseñanzas siguió tan de cerca que, tras la censura de aquél, las autoridades de su orden le llamaron la atención al respecto; fue la causa de que abandonase la carrera académica y de que, en adelante, se dedicase únicamente a la predicación y a la dirección espiritual de algunos conventos de su orden y de grupos de vida devota.

El objetivo de la ascesis espiritual que propone es exactamente el mismo de Eckhart, es decir, la entrega del hombre a Dios, el despojo de la criatura, la formación con Cristo y la transformación en Dios. Sin embargo, la línea fundamental de sus enseñanzas, en las que es apreciable su mentalidad caballeresca, es la imitación de Cristo en su pasión y la unión a su Madre al pie de la Cruz: son acontecimientos y situaciones accesibles a la meditación e imitación, que anulan cualquier acusación de panteísmo y que fueron reiteradamente representados por el arte de la época, inspirado en la *devotio moderna* e instrumento plástico a su servicio.

Las ideas de los maestros místicos no permanecen en el mero dominio del pensamiento; ejercen influencia en las obras de los teólogos y humanistas como Juan Gerson (1363-1429) y Nicolás de

Cusa (1400-1464), y son visibles en la floración de numerosas iniciativas de vida piadosa no sujetas a las normas de las órdenes religiosas, sino resultado de una espontaneidad que testimonia la vitalidad religiosa de la época. Tal es el caso de los *amigos de Dios*, dirigidos por el sacerdote Enrique de Nordlingen, o los numerosos grupos que rodean a figuras espirituales de la talla de Ángela de Foligno, Catalina de Siena o Brígida de Suecia, u otros tan influyentes desde sus escritos como Hermann de Fritzlar, recopilador de una importantísima colección de hagiografías, o Ludolfo de Sajonia, conocido en España como el Cartujano, cuya *Vita Christi* es una de las fuentes de la mística española del siglo XVI.

Esa misma efervescencia y espontaneidad causan a veces heterodoxas desviaciones, extravagantes exageraciones o, simplemente, rentables supercherías; su destructivo efecto se veía incrementado, como hemos dicho, por la dificultad de distinguir, muchas veces, las correctas iniciativas de otros movimientos del tipo de los indicados. Es el deseo de contrarrestar los efectos de esas desviaciones lo que mueve a *Juan Ruysbroeck* (1293-1381), cuya obra muestra también una notable influencia de Eckhart, a la fundación del priorato de Groenendael, propuesta de un modelo de vida cristiana, culminación de esta primera mística y soporte de la *devotio moderna*.

Juan Ruysbroeck nace cerca de Bruselas; canónigo y vicario de Santa Gúdula, escribe durante los años de servicio a esta iglesia la mayor parte de su importante obra. Su pensamiento está relacionado con el de Eckhart, pero se diferencia de él en el radical distanciamiento de cualquier equívoco panteísta y en la forma en que subraya la libertad del hombre para corresponder a la gracia de Dios, inicio de toda vida espiritual, y por tanto, la diferencia sustancial con cualquier forma de pasividad del alma, mera receptora de la gracia.

A los cincuenta años de edad se retira a la ermita de Groenendael, diócesis de Cambrai, donde convivirán un reducido grupo de clérigos y laicos para llevar una vida que pueda ser propuesta como modelo a todos los cristianos y dar adecuada respuesta a las necesidades de reforma de la Iglesia, que no es de las estructuras, sino de la calidad del espíritu. El cristiano ha de buscar a Dios; esa búsqueda ha de primar sobre la idea del cristiano como miembro de una comunidad, preocupado exclusivamente por el exacto cumplimiento de los preceptos establecidos, pero no puede excluirse la práctica sacramental, imprescindible para la adquisición de virtudes necesarias para recorrer el itinerario místico. En el ascenso de la criatu-

ra hacia el Creador, lejos de quienes entienden como inmediata la unión mística, señala tres etapas: *vida activa*, *ejercicio místico* y *visión*, que deben recorrerse mediante una vida de piedad y la transformación de la vida cotidiana en una contemplación constante.

Sobre estas bases, a finales del siglo XIV, se configura la *devotio moderna*, en indudable relación con la denominada *via moderna*, que rechaza los procedimientos especulativos de la Escolástica y prefiere métodos empíricos, en la línea del nominalismo; pero, junto a esa modernidad, se subraya que se trata de una *devotio*, es decir, la búsqueda de una práctica religiosa, una intimidad con Dios por medio de la penitencia y la práctica de la caridad, al margen de grandes especulaciones teóricas pero también de un pesimista abandono en Dios al que lleva el nominalismo radical.

La especulación teórica de Eckhart y la vida práctica propuesta por Ruysbroeck alcanzarán una adecuada síntesis en *Gerardo Groote* (1340-1384), que recibe más propiamente el nombre de *devotio moderna*. Groote estudió en París; disfrutó de varios beneficios eclesiásticos en diversas diócesis y desempeñó misiones diplomáticas en varias ciudades europeas. Conoció la doctrina de Eckhart a través de sus discípulos y, tras un largo proceso de conversión en contacto con un antiguo compañero de estudios, prior de la cartuja de Monnikhuizen, donó su casa a una comunidad de beguinas, germen de las *Hermanas de la vida común*; conoció también la forma de vida de la comunidad de Groenendael, donde llegó a vivir un tiempo, aunque no se incorporó a ella.

Ordenado diácono por el obispo de Utrecht, pudo dedicarse a la predicación contra la piedad meramente ritual, la herejía y la inmoralidad, en particular los defectos del clero. Propone una reforma personal lograda a través de la caridad, la recepción de los sacramentos, la piedad y la dirección espiritual, para culminar en un permanente diálogo con Dios. Su radicalidad, sin embargo, le hizo incurrir en excesos verbales que traslucían la idea heterodoxa de que los sacramentos obran en relación con la santidad del ministro, lo que indujo al obispo a prohibirle la predicación.

Fue un discípulo suyo, *Florencio Radewijnns*, quien, siguiendo los consejos de su maestro, organizó en Deventer una pequeña comunidad de clérigos y laicos, sin regla determinada, que comenzaron a ser llamados *Hermanos de la vida común*; no obstante, vestían un hábito, rezaban en común, tenían un horario y vivían de su trabajo, en particular de la copia de libros, rechazando la mendicidad de modo tal que provocó la irritación de los franciscanos. Para evitar suspi-

cias y enemistades que pusiesen en peligro esta iniciativa, poco antes de su muerte Groote recomendó a su discípulo que diese a su comunidad una vida reglada, la de los canónigos regulares.

Atendiendo esta recomendación, Radewijnns fundó en 1387, en Windesheim, una comunidad bajo la *Regla* de san Agustín; plenamente inspirada en el espíritu de la vida común, pero con una forma canónica más aceptable, que siguió el modelo del convento de Emstein, dependiente de Groenendael, lo que conecta con la espiritualidad de Ruysbroeck, que, efectivamente, fue inspiradora principal de los canónigos de Windesheim.

En 1398 recibirá el reconocimiento del obispo de Utrecht y enseguida se desarrolla una congregación —Marienborn, Nieuwlicht, Agnetenberg— de la que también formará parte, desde 1417, el convento de Groenendael, lo que deja clara su filiación espiritual, en la que se integraban las nuevas corrientes de piedad, emanadas de la mística renana, y la consolidada tradición de la Iglesia. Ejercieron una extraordinaria influencia; no sólo elaboraron y difundieron la *devotio moderna*, sino que popularizaron, mediante sus traducciones, el conocimiento y uso de las sagradas Escrituras, hasta entonces terreno exclusivo de los clérigos.

Hubieron de hacer frente a importantes dificultades, una vez superada la difícil etapa de la propia definición y el reconocimiento por la autoridad jerárquica. Los mendicantes les criticaron porque su rechazo de la mendicidad podía ser interpretado como una censura al principio inspirador de su vida; también lo hicieron muchos clérigos y miembros de la jerarquía, porque se sentían aludidos en sus predicaciones; y, por fin, la importancia que adquirieron en el comercio de libros les valió la hostilidad económica de diversos sectores. En el concilio de Constanza se vio una causa contra ellos, de la que salieron airosos, por la acusación de traducir las Escrituras a lengua vulgar.

Por otra parte, la mentalidad clerical de la época, incluyendo en cierto modo a los propios miembros de la congregación, hacía muy poco viable llevar una vida laical como se propusieran los Hermanos de la vida común; los canónigos de Windesheim recibirían del concilio de Basilea el encargo de reformar la orden de los agustinos, que cumplieron con eficacia, aunque ello les incluyó definitivamente en el ámbito de una orden religiosa.

La espiritualidad de la *devotio moderna* se contiene en diversas obras, muchas de ellas resultado de una elaboración continuada de los miembros de la congregación, destinadas a la lectura y meditación diarias de los mismos; entre ellas podemos mencionar un *Bre-*

viloquium y un *Soliloquium*, atribuidos a Gerlach Peters (1378-1411), la *Epistola de vita et passione Christi*, de Juan Vos, y la *Imitatio Christi*, la más acabada síntesis de la *devotio moderna*, atribuida a Tomás de Kempis, quien al menos fue su último elaborador, sin duda tomando materiales previos y recogiendo la experiencia de meditaciones propias y ajenas.

Tomás de Kempis había nacido en Kempen, Renania, hacia el año 1380, de familia humilde. Entró en la fraternidad de Deventer, recibió formación inicial del propio Radewijnns, fue ordenado sacerdote hacia 1414 y permaneció toda su vida en el convento de Agneteneberg, donde falleció en 1471. Su *Imitación de Cristo* es un conjunto de cuatro libros, elaborados entre 1424 y 1427, en los que, recogiendo enseñanzas de la Iglesia, propone una espiritualidad personal, que requiere un método de vida y una dirección espiritual; un ejercicio espiritual para alcanzar el diálogo con Cristo, y una religiosidad de lo habitual.

Su enorme difusión le permite influir sobre todos los movimientos de reforma, tanto laicos como de las diversas órdenes religiosas, en el siglo XV y también en el XVI, a pesar de que las aspiraciones de la *devotio moderna* tenían como objetivo más el hombre individual que la reforma de las estructuras, y que el apostolado sobre el mundo en general no aparece como uno de sus objetivos esenciales.

4. SOLUCIONES HETERODOXAS

Una etapa de profunda espiritualidad, plagada de iniciativas reformadoras, que alumbró 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, 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, incluso 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.

4.1. 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, como hemos visto, alimenta las más diversas críticas contra la jerarquía; en el caso de Inglaterra, la posición claramente pro-francesa del Pontificado 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 el alcance de las doctrinas de éste.

Durante los primeros años de su producción escrita, a partir de 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 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 lectura directa 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*, escrita en torno a 1378. Entre las más importantes afirmaciones se hallan que el *regnum* no admite carencias internas ni inje-

rencias 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 sólo posee legítimamente los bienes en función de la adecuación de su voluntad a la de 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 sólo 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 quién 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, dónde 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, facultada-

do 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, cuya doctrina criticó con dureza. En *De Eucharistia* 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 transubstanciación.

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 transubstanciación, 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 wyclifitas 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 más importantes obras, fue citado por Urbano VI, al que respondió en tono de insumisión, 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, analizaba los escritos de Wyclif, en particular los no comprendidos en la condena de 1382; en él se condenaban 18 nuevas proposiciones tomadas del *Triologus*. 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 1412 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 *Triologus*, 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 las 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.

4.2. 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 eleva-

ción 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 uni-

versidad 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 Wenceslao, hecho que amenaza con romper la vinculación de Bohemia con el 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.

Wenceslao 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

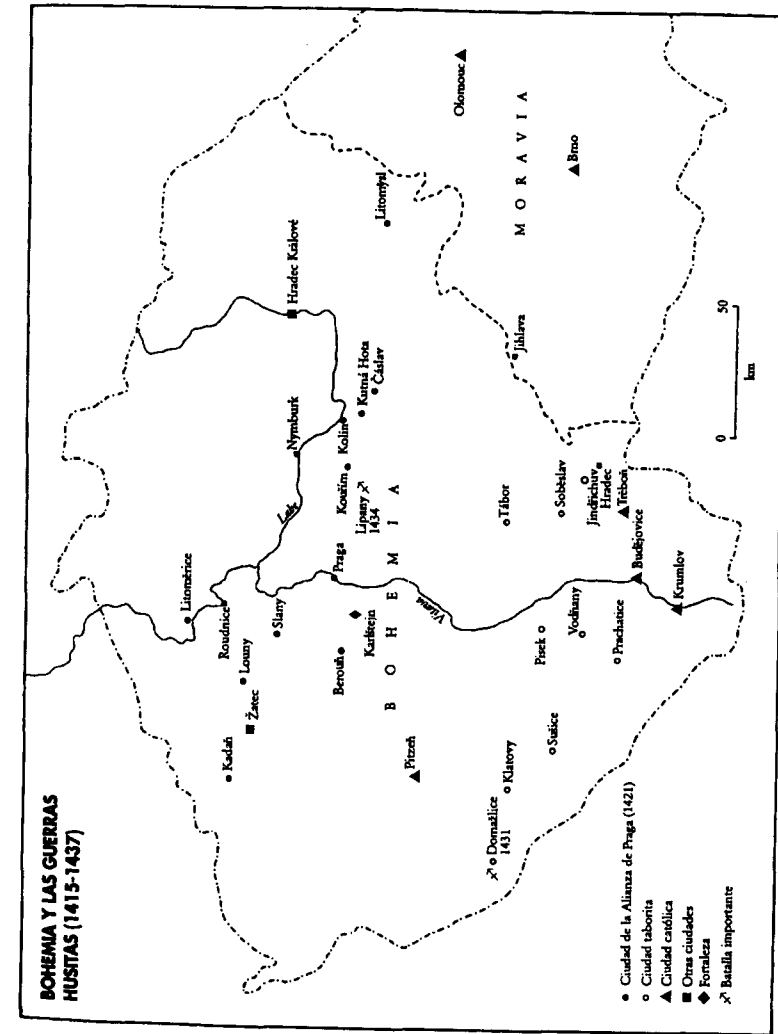
sustracción de obediencia; la *nación* checa, por el contrario, secundando los deseos del monarca, se inclinó a favor de la propuesta y al reconocimiento de la obra que el concilio iba a realizar.

Para evitar ulteriores problemas, probablemente por inspiración de Hus, decidió Wenceslao 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 la tesis de Wyclif contra la transubstanciación, como puede verse en su tratado *De corpore Christi*, ni contra las prácticas externas de piedad, ni rechazó 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.



Las guerras husitas.

Fuente: A. MacKay y D. Ditchburn (eds.), *Atlas de Europa Medieval*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 218.

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 Wenceslao 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 *via 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, además de una campaña contra el pontífice, llena de excesos verbales, en los 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.

4.3. *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 Wenceslao. 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 Wenceslao (16 de agosto de 1419) y la reclamación del trono checo por Segismundo complican 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— es partidario 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 *pragueeses*, 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, Tabor, 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 de lo 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. Aun así todo se remitía a una ulterior discusión en el concilio. La corrección de los pecados públicos se haría por quien tuviera jurisdicción, y 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 pre-

dicación 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 *Compactata* 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 retrasan 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, aun 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 compleja. 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 su riqueza ampliada como resultado de las confiscaciones de bienes eclesiásticos. En lo cultural, el incremento del sentimiento antialemán y la desaparición de la minoría germana suponían 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 Poděbrady, 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.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Los pecados «mortales» en la mentalidad de finales del siglo XIV

Otrosí, Señor, pequé en los siete pecados
muy malos e muy feos, de muerte condenados,
que son dichos mortales, por su nombre llamados,
quales yo aquí diré, ca los he bien usados.

El primero es soberbia, en que el angel pecó,
muy limpio e muy noble, qual Dios a él crió,
Luçifer en el çielo, e luego en sí pensó
de ser egual de Dios, e por ende cayó.
[...]

El rrey de los pecados soberbia es llamado;
de todos es señor e príncipe coronado;
su fijo, el diablo, por él es heredado
en los baxos abismos, do yaze condenado.
[...]

Avariçia es pecado, rraíz e fundamento
de todos los males, éste es muy grant çimiento;
esquivar lo debe omne de buen entendimiento;
ca deste nasce al alma muy grant destruimiento.

E a este pecado se cuenta la usuría,
e las fuerças e furtos e toda rrobería,
echar los grandes pechos, falsa mercadería,
aquí son abogados en esta cofradía.
[...]

Luxuria es pecado de la carne mortal,
que destruye el cuerpo e faze mucho mal
al alma e a la fama; a todos es egual
en darles perdimiento, por lo que çedo fal'.

Es de muchas maneras este feo pecado;
en él es adulterio, que es de omne casado;
otro es el estupro de monja de sagrado,
del santo monesterio, que a Dios está fundado.
[...]

Envidia es un pecado, que muchos males ha:
de bienes de tu próximo, grant pesar te fará,
e de sus grandes daños siempre te alegrará;

ésta pierde al alma e al cuerpo gastará.
[...]

Gula e tragonía es un mortal pecado;
por éste fue Adam del paraíso echado,
porque quiso comer lo que le era vedado,
maguera lo él comió, caro costo el bocado.
[...]

Ira es un pecado que a muchos escarnece;
pierden por ello el alma e el cuerpo padesçe;
al que la ha usada, nunca le ella fallesçe,
con mala compañía, qual él della meresçe.

Ésta trae discordias e guerras toda vía,
e toda malquerencia e toda rrobería;
ésta quema los regnos e destruye en un día,
lo que en grant tiempo, cobrar non se podría.
[...]

Açidia es un pecado en que viene tristura;
de bien fazer, pereza e una grant floxura
muy muelle e sin pro, que pierde omne cura
de fazer buenas obras: si las faz', poco dura.

Ésta faz' a los omnes bivir en negligencia;
Nunca en bien trabajan nin en ninguna sciencia;
a sí mesmos malquieren e han poco paçiencia;
si algunt mal les contesçe, súfrese sin conçiencia.

(Pedro López de Ayala, *Rimado de Palacio*, ed. de G. Orduna, Castalia, Madrid, 1991, selección de las coplas 64-127.)

2. Sobre la penitencia

Así pues, ya que la penitencia es la segunda tabla de salvación tras el naufragio, ordenamos que los sacerdotes exhorten al pueblo para que, si alguno pecare mortalmente, reciba la penitencia del propio confesor o de los Predicadores o Menores a quienes se les haya dado licencia para oír confesiones [...]

Y que los sacerdotes, cuando hayan de oír confesiones, elijan para sí un lugar adecuado, de modo que habitualmente sean vistos por todos. Pero, fuera de la iglesia, nadie oiga confesiones a no ser en caso de grave necesidad o enfermedad.

Además, mientras escucha la confesión, en razón de la debida consideración, el sacerdote tendrá una actitud humilde y los ojos hacia el suelo, y

no mirará al rostro de los penitentes, especialmente a las mujeres. Escuchará pacientemente lo que dijeren, sobrellevándolos con espíritu benigno. No se sorprenderán de los actos cometidos por muy indecentes que fueren, sino que les persuadirá del mejor modo posible para que confiesen íntegramente [...]

Oída la confesión, el confesor interrogará siempre al penitente si desea abstenerse de todo pecado. En otro modo no absuelva, ni imponga penitencia, ni en consecuencia confiese; y le amonestará para que entretanto haga cuanto bien pueda, porque no se puede imponer penitencia si el penitente no se propone firmemente no volver a pecar.

Al imponer penitencia cuidarán los sacerdotes de que ésta sea conforme a la gravedad de la culpa y las posibilidades del penitente [...]

Deben imponer ayunos, limosnas, indulgencias, oraciones, peregrinaciones y similares. Exhórtenles para que ayunen en adviento y cuaresma, y que viernes y sábados no coman carne, salvo enfermedad; que observen los ayunos ordenados, y guarden las festividades de guardar, den diezmos y primicias, vengan a la iglesia con agrado, paguen íntegramente sus derechos a sus señores, pues de otra forma pecarán gravemente [...]

Asimismo ordenamos a los sacerdotes que reserven los pecados mayores a los más experimentados o más expertos en confesión, tales como homicidios, sacrilegios, pecados *contra natura*, incesto, estupro de monjas, ruptura de votos, violencias contra los padres, adulterios y similares. Y con la cautela que si los pecados muy graves fuesen públicos, los penitentes han de ser remitidos, de modo similar al penitenciario del obispo.

Asimismo, todos los incendiarios, maltratadores de clérigos o religiosos, simoníacos, los que llevan armas a los sarracenos [...], herejes, supersticiosos, [...] sacrilegos y quienes blasfeman o maldicen a Dios, a los santos o, sobre todo, a la Santísima Virgen, deberán ser enviados ante el obispo [...]

En los casos de hurto, rapiña y fraude los sacerdotes pondrán atención de no imponer penitencia si no restituyen previamente lo que deban, porque no puede ser perdonado el pecado si previamente no es restituido lo quitado [...]

Asimismo cuidarán los sacerdotes de no averiguar los nombres de las personas con quienes hayan pecado los penitentes, sino solamente las circunstancias y condiciones.

Ningún sacerdote osará revelar una confesión, pública ni privadamente, por ira, odio, o amenaza de muerte. Si lo hiciere, sea depuesto [...]

Provea el sacerdote de modo que cada parroquiano confiese al menos una vez al año, especialmente en cuaresma [...] y después comulgue en la fiesta de Pascua [...]

(Pedro de Albalat, *Summa septem sacramentorum*, en P. Lineham, «Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona y su *Summa septem sacramentorum*»: *Hispania Sacra* 22 [1969], pp. 19-22. Traducción del autor.)

3. Las siete virtudes cardinales

Las virtudes son siete. E destas siete las quatro son las que pertenesçen a buenas constumbres et dizenlas cardinales a *cardine*, que quiere decir queçial, porque así commo la puerta se abuelve en el queçial así la vida del omne bien ordenada se deve volver en estas quatro virtudes. Et son estas: la primera es prudencia, que quier dezir sabidoria; a esta pertenesçe escoger derechamiente en los fechos lo que debe fazer. La segunda es justicia; a la qual pertenesçe dar a cada uno lo suyo. La terçera es fortaleza; a la qual pertenesçe fazer al omne estar firmemiente en el bien et en las cosas que son de razon et perseverar en ellas et las non dexar por ningun miedo. La quarta es temperancia; a esta pertenesçe atemprar las cobdiçias desordenadas, sennaladamiente en los movimientos desordenados de la carne et de la gargantería.

Las otras tres virtudes son theologicas et divinales et dizenlas asi porque derechamiente ordenan al omne en Dios; et son estas: la primera es fe; por la qual cree el omne en Dios. La segunda es esperanza; por la qual espera el omne en Dios, así commo en su bien, porque atiende aver dél perdón de todos sus pecados et la gloria del paraíso. La terçera es caridad; por la qual ama el omne a Dios sobre todas las cosas et a su christiano commo a sí mesmo por lo de Dios.

(*Cuaderno de catequesis* que don Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo, ordenó entregar a los sacerdotes de su diócesis para enseñar al pueblo. Sínodo de Oviedo, 19 de diciembre de 1377. En F. J. Fernández Conde, *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias Bajomedieval*, Oviedo, 1978, p. 455.)

4. Devoción y culto a la Virgen

[...] fue propuesto ante los dichos señores en el dicho cabildo por don Rodrigo Alfonso, tesorero susodicho, por sy e en nonbre del dicho maestrescuela, e dixo que bien sabían los dichos señores del dicho cabildo en commo les dieron por mandado en que tractassen con el dicho don Iohan Bondrevilla, abad de Sant Marçiel, que por quanto el abia devoción en la Virgen Santa María e porque se dezian en la dicha iglesia quatro sábados en cada mes missas solemnes cantadas con organos e con capas de seda las quales ordenaron la primera missa del primer sabado don Velasco Perez, dean que fue de la dicha iglesia, la segunda missa don Garçia Rodríguez, arcediano de Çea, la terçera misa don Pero Estevanez, arcediano de Benavente, la quarta missa don Diego Ximenez, dean que fue de la dicha iglesia, e por quanto quedavan quatro sabados en algunos años que se non dezian missas de Santa Maria en la manera susodicha, el dicho don Iohan Bondrevilla, abad de Sant Marçiel, pedio por merced a los dicho señores de la dicha iglesia que les pruguesse de las decir e mandar cantar, por la manera e a uso de provi-dat que se cantavan las otras missas de Santa Maria de cada sabado, que ordenaron e establecieron los señores susodichos, porque fuesse todo el año

conplido e cada sabado de todos los años perpetuamente fuesse la Virgen Santa Maria onrrada e alabada de missas suyas e a su vocación en los dicho sabados e el año en que non veniessen quatro sabados de más, segund dicho es, que las otras missas que quedavan para el numero quatro, que fuesen dichas de réquiem por los dichos señores del dicho cabildo, por memoria del dicho don Iohan Bondrevilla, abbad.

E más, que las missas acabadas así de Santa María commo de réquiem, que los dichos señores saliesen en procesión del coro e con la cruz e preste e diácono e subdiacono cantando el responso de *Gaude María Virgo* ante la imagen de Santa María *la Preñada* deziendo su oración el preste.

E [...] dixieron que les plazia e prometian de fazer cantar e celebrar las dichas quatro missas de Santa Maria o de réquiem segund copiessen en los años avenientes solennemente e por la manera susodicha e prometieron por sy e por sus susçessores de lo fazer e cumplir todo assy perpetuamente.

(Acuerdo capitular del cabildo de la catedral de León, sábado, 23 de noviembre de 1420, Archivo Catedral de León, n.º 9.747, fols. 680-690. Transcripción del autor.)

5. Sentido de la vida

[...] Este mundo es el camino
para el otro, qu'es morada
sin pesar;
mas cumple tener buen tino
para andar esta jornada
sin errar.
Partimos cuando nacemos,
andamos mientras vivimos,
y llegamos
al tiempo que fenecemos;
así que cuando morimos
descansamos.

Este mundo bueno fue
si bien usásemos dél,
como debemos,
porque, según nuestra fe,
es para ganar aquel
que atendemos.
Y aun el Hijo de Dios
para subirnos al cielo,
descendió
a nacer acá entre nos
y vivir en este suelo
do murió.
[...]

6. *El concepto de mérito*

[Dice la muerte:]

No se os haga tan amarga
la batalla temerosa
que esperáis,
pues otra vida más larga
de fama tan gloriosa
acá dexáis;
aunque esta vida de honor
tampoco no es eternal
ni verdadera,
mas con todo es muy mejor
que la otra temporal
percedera.

El vivir que es perdurable
No se gana con estados
mundanales,
ni con vida deleitable
en que moran los pecados
infernales;
mas los buenos religiosos
gánanlo en oraciones,
y con lloros;
los caballeros famosos,
con trabajos y aflicciones
contra moros.

Y, pues, vos, claro varón,
tanta sangre derramastes
de paganos,
esperad el galardón
que en este mundo ganastes
por las manos;
[...]

(Jorge Manrique, *A la muerte del Maestro don Rodrigo Manrique.*)

7. *Fiesta ofrecida por el infante don Enrique en honor de su hermana Leonor, que viaja a Portugal para casarse con el príncipe don Duarte. Valladolid, mayo de 1428*

[...] la primera justa hizo el Infante don Enrique, la qual mandó hacer a la una parte de la plaza de Valladolid un castillo muy hermoso de madera cubierto de lienzos en que había muros e torres con sus petriles e almenas ha-

cia la parte de fuera e pintado todo de tal manera que parecía de piedra; e de la parte de dentro salas e cámaras así bien ordenadas como sería en una buena fortaleza; e a la otra parte hizo hacer una torre de la mesma obra e a cada parte mandó poner sus tiendas, de donde de la parte del castillo estuviesen él e los Caballeros que con él mantenían, e de la otra parte saliesen los aventureros, y encima de la puerta del castillo donde se subía por unas gradas mandó poner una campana para que cada uno de los aventureros mandase dar tantos golpes en la campana quantas carreras quisiese hacer: a los quales el Infante e seis caballeros de su casa que con él mantenían eran tenidos de satisfacer, según la carta que el Infante en el palacio mandó poner.

En esta justa se hicieron muchos e muy señalados encuentros, e murió en ella Gutierre de Sandoval, sobrino del Conde de Castro, de un encuentro muy grande que le fue dado por un Caballero de los mantenedores. E la justa pasada, el Infante hizo sala al Rey e a la Reyna e al Rey de Navarra e a la Reyna doña Blanca, su muger, e al Príncipe e a las Infantas, sus hermanas e su muger, e a la Infanta doña Leonor, e a todos los Grandes e Dueñas generosas que entonces en la Corte se hallaron; e dio el Infante ese día asaz dádivas, así a Caballeros e Gentiles-hombres de su casa, como a Caballeros extranjeros e a menestres e trompetas; la qual fiesta se afirma que costó al Infante Don Enrique de doce mil florines arriba.

(A. García de Santa María y L. Galíndez de Carvajal, *Crónica de Juan II* [1428], ed. de Cayetano Rosell, BAE, vol. 68, Madrid, 1947, cap. VII, p. 446.)

8. *Disposiciones episcopales para la formación del pueblo*

[...] fallamos que los nuestros predecesores, como zeladores de la dicha nuestra santa fe e de la salut e salvación de las animas de los sus subditos deste nuestro obispado [...] fizieron e ordenaron ciertas sus ordenanças e constituciones muy santas e provechosas, por las quales ordenaron e establecieron que en ciertos domingos e fiestas de cada un anno el capellan mayor e cura de la dicha nuestra iglesia e los otros curas e rectores de las otras iglesias parrochiales [...] declarasen a sus pueblos los articulos de la dicha nuestra santa fe [...] lo qual por negligencia de los dichos curas e rectores e capellanes o por ygnorancia de las dichas constituciones [...] non se ha fecho ni conplido asi ni se faze ni cumple agora de presente [...] nos [...] *sacrosancta sinodo aprobante* establecemos e ordenamos que el dicho cura e capellan mayor de la dicha nuestra iglesia e todos los otros curas e rectores del dicho nuestro obispado [...] que desde el primero domingo de la Septuagésima fasta la dominica in Passione exclusive, en cada domingo dellos, después del ofertorio a la misa, declaren e explanen, por si o por otro en cada un anno, a sus pueblos e feligreses e parrochianos, en romance e a alta e yntelegible boz, los dichos articulos de la dicha nuestra santa fe e los diez mandamientos e los siete sacramentos e las siete obras de misericordia.

E que esto se entienda salvo en los días que oviere sermones en las dichas sus iglesias en los cuales los dichos curas e los dichos sus capellanes ayan de encomendar e encomienden a los predicadores que explanen e publiquen lo suso dicho en sus sermones, e, si ellos non lo fizieren en los dichos sermones, los dichos curas e capellanes lo fagan e cumplan como dicho es. E entiendase, asimismo, que en cada domingo de los suso dichos los dichos curas e capellanes non sean tenidos de declarar a los dichos sus pueblos todo lo suso dicho, salvo un domingo lo uno e otro domingo lo otro fasta lo acabar e continuarlo asi fasta que sean acabados los dichos domingos [...]

(Sínodo de la diócesis de Segovia, presidido por don Juan Arias Dávila, Aguilafuente, 1-10 de junio de 1472, en A. García García [dir.], *Synodicon Hispanum*, VI, 437-438, Madrid, 1993.)

9. Dios, fuente de todos los bienes y consuelo del hombre

Cuanto más limpias y puras sean las fuerzas del alma, más perfecta y abiertamente recibirá en sí el alma, mayor solaz alcanzará y más íntimamente se unirá con aquello que recibe; tan íntimamente que la más alta potencia del alma, libre de todas las cosas y sin la menor afinidad con ellas, no recibirá en sí nada que no sea Dios mismo en su propio ser. Y dicen los maestros que con la delicia de esta unión y este desbordamiento nada puede compararse. Por eso Nuestro Señor afirma con tanta claridad en el Evangelio: «Bienaventurados sean los pobres de espíritu». «Pobre» es el que nada tiene y «pobre de espíritu» es aquel que, estando vacío en su espíritu, es capaz de recibir todos los dones espirituales y la plenitud misma del espíritu (al igual que el ojo, que es pobre y desprovisto de todo color, es susceptible, sin embargo, de recibirlos en sí todos). Los dones del espíritu son el amor, la paz y la alegría, y el espíritu en su plenitud es Dios. El ser simple y pobre, el no tener nada, el estar vacío transforma la Naturaleza: el vacío hace que el agua suba a la montaña y produce otros admirables efectos, de los que no hemos de tratar aquí.

Si quieres encontrar consuelo y alegría completo, procura vaciarte de todas las criaturas, de todo consuelo de las criaturas, pues, en verdad, no encontrarás jamás un auténtico consuelo mientras lo busques en las criaturas. Nadie más que Dios puede consolarte y sólo Él y con Él encontrarás la plena felicidad. Si buscas el consuelo en lo que no es Dios, no lo hallarás en ninguna parte; en cambio, si no buscas el consuelo en la criatura, ni te deleitas en ella, encontrarás el consuelo por doquier.

(J. Eckhart, *El libro del consuelo divino*, ed. de A. Castaño Piñán, Madrid, 1977, p. 34, en E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 238-239.)

10. La cruz, único camino de salvación. Modo de llevarla

Cuán pocos son los que aman la cruz de Cristo.

Jesucristo tiene ahora muchos amadores de su reino celestial, mas muy pocos que lleven su cruz. Tiene muchos que desean la consolación, y muy pocos que quieran la tribulación. Muchos compañeros halla para la mesa, y pocos para la abstinencia. Todos quieren gozar con Él, mas pocos quieren sufrir algo por Él. Muchos siguen a Jesús hasta el partir del pan, mas pocos hasta beber el cáliz de la pasión. Muchos honran sus milagros, mas pocos siguen el vituperio de la cruz. Muchos aman a Jesús cuando no hay adversidades. Muchos le alaban y bendicen en el tiempo que reciben de Él algunas consolaciones: mas si Jesús se escondiese y los dejase un poco, luego se quejarían o desesperarían mucho. Mas los que aman a Jesús por el mismo Jesús, y no por alguna propia consolación suya, le bendicen en toda la tribulación y angustia del corazón, tan bien como en consolación.

(Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, Libro segundo, cap. XI.)

11. Del camino real de la santa cruz

Si de buena voluntad llevas la cruz, ella te llevará, y guiará al fin deseado, adonde será el fin del padecer, aunque aquí no lo sea. Si contra tu voluntad la llevas, cárgaste, y te la haces más pesada: y sin embargo conviene que sufras. Si sacudes una cruz, sin duda hallarás otra, y puede ser que más grave. ¿Piensas tú escapar de lo que ninguno de los mortales pudo? ¿Quién de los santos fue en el mundo sin cruz y tribulación? Nuestro Señor Jesucristo, por cierto, en cuanto vivió en este mundo, no estuvo una hora sin dolor de pasión. Porque convenía, dice, que Cristo padeciese, y resucitase de los muertos, y así entrase en su gloria. Pues ¿cómo buscas tú otro camino sino este camino real, que es la vida de la santa cruz? Toda la vida de Cristo fue cruz y martirio, y tú ¿buscas para ti holganza y gozo? Ya verás, te engañas si buscas otra cosa sino sufrir tribulaciones; porque toda esta vida mortal está llena de miserias, y por todas partes señalada de cruces. Y cuanto más altamente alguno aprovecharse en espíritu, tanto más graves cruces hallará muchas veces, porque la pena de su destierro crece más por el amor.

(Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, Libro segundo, cap. XII.)

12. Autoridad y recta utilización de la sagrada Escritura

Para que la cristiandad tenga un fundamento autónomo, Dios puso la ley de la Escritura como reglamento, en que los cristianos deben basarse en todo lo que se refiere a su hablar y al significado de sus conceptos [...]. A pesar de que algunos profesores opinan que en tiempos del Anticristo y sus seguidores los cristianos idearían muchas maneras para hacer frente a sus intrigas, a mí me parece que la fe en la Biblia es el mejor medio para discernir si un hombre enseña y vive en armonía con la ley de Cristo [...]

Si el amor por la ley corresponde al amor por el legislador, ¿cómo entonces un hombre puede amar a Cristo sobre todas las cosas, si desprecia su ley o la abandona para seguir la ley de los hombres? ¿Acaso no ama más el fruto de la ley que más adora, y por consecuencia, ama más los bienes efímeros que los eternos? Es exactamente lo mismo con el estudio que el hombre dedica a ampliar su conocimiento, porque éste significaría más amor por Dios si estuviera dirigido a la ley de Cristo, y por ende, un bien mayor. Y lo mismo se puede decir de los que multiplican las leyes de los hombres, con lo cual hacen pedazos el estudio de la teología. ¿Acaso la ley de Cristo, tal como es legada a la posteridad en la Biblia, no es suficiente? [...] ¿Acaso hay que creer que aquellos que estudian las leyes ajenas bajo el pretexto de conocer mejor la ley de Cristo, conservarla y protegerla, tendrán una disculpa creíble ante el tribunal del máximo juez? ¿Acaso no son sus propias acciones las que los denuncian? Deberían, en primer lugar, examinarse a sí mismos si entienden tanto de la ley de Cristo como deberían, siempre que se esfuercen por el conocimiento práctico de los mandamientos del Señor en la misma medida que conocen los reglamentos de los hombres. Deberían examinar, en segundo lugar, si el objetivo de sus estudios es llevar la vida pobre y esforzada de Cristo, o vivir en el goce y la pompa del mundo y quedarse con los ingresos y ganancias para sí y sus familias. Deberían examinar, en tercer lugar, si se esfuerzan para la realización y defensa de la ley de Cristo, que es la que siempre los guía, en la misma medida con la que defienden su propia ley! Al contrario, ¿no es muy evidente en la política que los juristas se pelean sobre la superioridad y el rango superior de su ley por encima de la ley de Cristo, y por ende persiguen con más severidad a los que fomentan la ley de Cristo? Y si uno les pregunta por los diez mandamientos, ¡generalmente no saben el número ni el orden de ellos! De esto se deduce que los culpables son especialmente nuestros teólogos, nuestros monjes adinerados y nuestros curas juristas, que cierran el camino a la ley de Cristo.

(Juan Wyclif, *De veritate Sacrae Scripturae*.)

13. Sobre el papa, la Iglesia y la condena de Wyclif

Si un papa, obispo o prelado se encuentra en estado de pecado mortal, no sigue siendo papa, obispo o prelado.

La gracia de la elección es el lazo que une indisolublemente al cuerpo de la iglesia y a cada uno de sus miembros con la cabeza.

Si un papa es malo o, incluso, abyecto, entonces es, como el apóstol Judas, un diablo, un ladrón y un hijo de la podredumbre [...] y un pastor sólo de nombre.

Un papa no es y no puede ser llamado «santísimo» a raíz de su ministerio, porque si así fuera, también podrían llamar al rey «santísimo» a raíz de su ministerio, y torturadores, guerreros y diablos podrían ser llamados «santos».

Si un papa lleva una vida contraria a Cristo, ha llegado a su cargo no por Cristo sino por otra vía, aunque, humanamente visto, su elección haya sido legítima, canónica y de acuerdo con las normas.

La condena de los cuarenta y cinco artículos de Wyclif por los doctores no es razonable ni justa, y el motivo citado por ellos —que ninguno de los artículos es católico, sino cada uno herético, equivocado o molesto— es inventado.

(Juan Hus, *Tratado contra el magister Esteban Paletsch*.)

14. Sobre el Papado

No existe ni el más mínimo indicio de que tenga que haber una cabeza que oriente a la Iglesia en cuestiones espirituales y esté siempre presente en la Iglesia militante.

Sin esas cabezas extrañas, Cristo orientaría a su Iglesia mejor a través de sus discípulos en todo el mundo.

Pedro no era el pastor universal de las ovejas de Cristo, y tampoco era obispo romano.

Los apóstoles y sacerdotes fieles al Señor han dirigido eficientemente a la Iglesia en todos los asuntos importantes para la salvación antes de que se introdujera el ministerio papal. Y así lo harían hasta el día del juicio, si el Papado se extinguiera por alguna razón bien posible.

(Juan Hus, *Tratado contra el magister Estanislao de Znaim*.)

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandre-Bidon, D.: *La mort au Moyen Âge. XIII-XVI siècle*, Hachette, Paris, 1998.
- Beonio Brocchieri Fumagalli, M. T.: *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Firenze, 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*, Península, Barcelona, 1982.
- Delumeau, J.: *La Reforma*, Labor, Barcelona, 1985.
- De Vooght, P.: *L'hérésie de Jean Hus*, Publications Universitaires, Louvain, 1975.
- Fliche, A. y Martin, V.: *Historia de la Iglesia XIV: A. Forest, M. de Gandillac y F. van Steenberghen, El pensamiento medieval*, EDICEP, Valencia, 1974; XVI: E. Delaruelle, P. Ourliac y E. R. Labande (eds.), *La crisis conciliar*, Valencia, 1976.
- García Villoslada, R.: *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid, 1969.

- Garganta, J. M. y Forcada, V.: *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer*, Editorial Católica, Madrid, 1956.
- Kenny, A. (ed.): *Wycliff in his times*, Clarendon, Oxford, 1986.
- Lambert, M. D.: *La herejía medieval. Movimientos populares, de los bogomilos a los husitas*, Taurus, Madrid, 1986.
- Leclercq, J., Vandenbrouke, F. y Bouyer, L.: *La spiritualité du Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1970.
- Mitre, E. y Granda, C.: *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Istmo, Madrid, 1998.
- Rapp, F.: *Iglesia y vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1973.
- Schmitt, J. C.: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Vaucher, A.: *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987.
- VV. AA.: *S. Bernardini Senensis opera omnia*, estudio y ed. PP. Colegio San Buenaventura de Quaracchi-Florenca, 9 vols., 1956-1965.
- VV. AA.: *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa medieval*, XIX Semana de Estudios Medievales (Estella, 1992), Gobierno de Navarra, Pamplona, 1993.

XV

LAS IGLESIAS DE ORIENTE
ANTE LA PRESIÓN OTOMANA

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela

Los dos últimos siglos de la vida del Imperio bizantino, desde la desaparición del Imperio latino (1261) hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453), están presididos por el proyecto recurrente de una aproximación a Occidente y una recuperación de la unidad con la iglesia romana, siempre fallida. La creciente presión turca, que va aislando progresivamente a Constantinopla hasta convertirla en un islote, exige la búsqueda de ayudas exteriores, que no pueden proceder sino de los reinos cristianos de Europa; pero esa ayuda no puede ser eficazmente demandada si no se acompaña tal petición con la oferta de poner fin al cisma que separa a las iglesias griega y latina. Por esta razón es imposible separar las iniciativas religiosas de las meramente políticas; inexorablemente, son motivaciones políticas las que mueven los contactos con Occidente y las que marcan su ritmo e intensidad.

En varias ocasiones será posible anunciar oficialmente la recuperación de la unidad, aunque en todas ellas constituirá un fracaso. Es que los orientales sólo vuelven sus miradas hacia Occidente en los momentos en que la amenaza turca se hace más agobiante; en ningún caso se trata de la búsqueda de la unidad por sí misma, sino como incentivo para lograr apoyo. Además, la unión con la iglesia romana provoca un rechazo muy notable en amplios sectores de la sociedad bizantina, de modo que se convierte en argumento de la lucha política: los sectores populares, dirigidos por el clero, en particular por los monjes, rechazarán siempre de modo rotundo cualquier aproximación a los occidentales, haciendo fracasar las diferen-

tes uniones, logradas siempre tras un difícil equilibrio en cuestiones de dogma, liturgia y disciplina.

El fracaso de la unión y, en consecuencia, la ausencia o insuficiencia de la ayuda occidental sellaron el destino de Constantinopla, como acertadamente suponían quienes preconizaban una calculada aproximación hacia los latinos. Pero la desconfianza que éstos suscitaban entre los griegos, el recuerdo de la toma de Constantinopla por los cruzados en 1204, la situación creada por el Imperio latino y los acontecimientos protagonizados por los *almogávares* hicieron que la mayor parte de la población bizantina prefiriese el sometimiento a los turcos, que permitía, aparentemente al menos, conservar la propia identidad religiosa, que la obtención de una ayuda que exigía lo que se percibía como pérdida de la rica tradición teológica y litúrgica de Oriente.

En esa situación la caída de Constantinopla, aplazada por diversas circunstancias, era un hecho inevitable. La conquista turca supone el fin de Bizancio, a pesar de que la ciudad mantenga, e incluso supere, su pasado esplendor; el territorio imperial, como una parte importante de Europa, es apartado de su trayectoria cultural, histórica y religiosa para ser incluido en otra diferente, ajena a lo europeo. La propia iglesia ortodoxa, que había previsto salvar su identidad aceptando el dominio turco, se verá convertida en la religión de los vencidos, bien aceptados pero, al cabo, sometidos a diversas normas discriminatorias; el centro cultural y religioso se trasladará de Constantinopla a Moscú, la tercera Roma, que se considera a sí misma heredera del legado bizantino.

1. LOS INTENTOS DE APROXIMACIÓN DE LAS IGLESIAS

1.1. *Primeros contactos*

Desde la separación de las iglesias, en 1054, se realizarán diversos intentos de aproximación para resolver dicha situación. El primero, a raíz de la derrota bizantina en Mantzikert a manos de los turcos selyúcidas, y de la toma de Bari, última posición bizantina en Italia, por los normandos, ambos acontecimientos ocurridos en 1071. El destronamiento de Miguel VII en 1078, y el cambio de política impulsado por su sucesor, Nicéforo III, a quien Gregorio VII excomulgó como usurpador, como haría también con Alejo I, sucesor de aquél, hicieron fracasar el intento de aproximación.

La preparación de la primera cruzada fue ocasión de una nueva aproximación, pero la diferencia de objetivos la imposibilitó: para los griegos, la cruzada debía proporcionarles, únicamente, tropas auxiliares; los occidentales pensaban en la conquista de Jerusalén. El desarrollo de la cruzada generó insuperables recelos y odios: de los griegos, por el comportamiento de los occidentales y por su desconocimiento de la realidad política oriental; de los latinos, que explicaron el fracaso de la expedición a causa de la *perfidia de los griegos*.

Los ulteriores acercamientos por parte griega serán siempre un recurso para la obtención de apoyo militar; son, además, iniciativa de la minoría dirigente, siempre rechazada por la jerarquía eclesial y por la sociedad en general. La repulsa hacia lo occidental, de tan profundas raíces, iba a incrementarse aún más a medida que las repúblicas italianas, especialmente Venecia, imponen su control económico al Imperio, haciendo imposible el éxito de los intentos de unión.

La conquista de Constantinopla por los cruzados en 1204 permitió la creación de un Imperio latino; pero éste no controló nunca la totalidad del territorio del Imperio, no fue considerado un poder legítimo por sus teóricos súbditos, ni el patriarca de Constantinopla impuesto por los latinos aceptado como tal por la iglesia griega. La lucha entre griegos y latinos generada por tal situación hizo aún más difícil cualquier acercamiento. Por otra parte, tampoco el dominio latino se reveló favorable para el diálogo con el Pontificado, atentos los emperadores latinos a sus propios intereses o a causa de la inestabilidad del propio Imperio.

La conquista occidental produjo también la división del territorio del Imperio griego en diversos Estados, lo que añade dificultades para el entendimiento. Los más importantes Estados griegos son el despotado de Epiro, bajo la autoridad de Miguel I Ángel (1204-1215), pariente del emperador Isaac II Ángel (1185-1195 y 1203-1204), y el Imperio de Nicea, creado por Teodoro I Láscaris (1204-1222), yerno del emperador Alejo III Ángel (1195-1203), que se considera a sí mismo como la genuina prolongación del auténtico Imperio.

No obstante no faltaron contactos por iniciativa de ambas partes. En el mismo año 1204 el cardenal Pedro de Capua intentó un diálogo que fracasó a causa de la resistencia de los monjes de la capital; idéntico resultado se obtuvo en los encuentros organizados a finales de 1205 por el legado papal, Benedicto de Santa Susana: los

monjes estaban dispuestos a aceptar la soberanía temporal del emperador latino, pero rechazaban absolutamente el primado pontificio y se mostraban inflexibles en las diferencias dogmáticas.

En 1214 un nuevo legado papal, Pelayo de Albano, negoció con el emperador de Nicea, Teodoro I Láscaris, que acababa de vencer a los turcos, había llegado a un acuerdo con el emperador latino y estaba interesado en la negociación; sin embargo, hubo de desistir ante la rotunda oposición del clero griego. El interés de los pontífices que suceden a Inocencio III, Honorio III y Gregorio IX en el mantenimiento del Imperio latino hacía muy difícil el acuerdo, ya que la recuperación de Constantinopla era objetivo irrenunciable para el emperador de Nicea.

Prosiguieron los contactos, aunque las diferencias dogmáticas imposibilitaron ahora el difícil acuerdo: hubo intercambio de misivas en 1232, y, dos años después, una embajada integrada por cuatro mendicantes se trasladó a Nicea para asistir a un concilio de la iglesia griega. La experiencia constituyó un completo fracaso: las propuestas dogmáticas y disciplinares de los occidentales fueron acogidas con burlas. No se interrumpieron los contactos, pero éstos no cosecharon resultado alguno.

Inocencio IV (1243-1254) modificó la actitud del Pontificado ante el problema, en parte movido por su enfrentamiento con el emperador alemán, Federico II, el verdadero enemigo: era conveniente dejar caer al inoperante Imperio latino y aproximarse al emperador griego, de modo que éste se apartara del alemán y fuera más fácil combatirle. Esta nueva actitud se hace realidad en el I concilio de Lyon, de 1245, donde se condena a Federico II al tiempo que se expresa la buena voluntad de la asamblea hacia los griegos.

Las negociaciones se reabren una vez más; aunque progresan muy lentamente, se fijan unas condiciones para la reconciliación bastante aceptables, que incluyen admitir que los griegos reciten el credo sin incluir la fórmula del *Filioque*, siempre que afirmen compartir la misma fe que la iglesia romana sobre la Trinidad. El acuerdo está a punto de firmarse en 1254, cuando fallecen el pontífice y el emperador de Nicea, Juan III, hecho que lo aplaza una vez más.

La crisis política del Imperio de Nicea, abierta en 1258 al morir Teodoro II y ser proclamado Miguel Paleólogo teórico regente del heredero, Juan IV, suponía otro nuevo obstáculo. Pero a finales de ese mismo año el regente era proclamado emperador con el nombre de Miguel VIII, aunque por el momento se mantenía la ficción de que actuaba como coemperador con Juan IV. El objetivo era la conquis-

ta de Constantinopla, cuya previsible caída y consiguiente eliminación de los latinos suprimía una parte muy importante del interés de los griegos en negociar con el papa un acuerdo siempre difícil.

El Imperio de Nicea se ha configurado, efectivamente, como protagonista de la recuperación del Imperio griego. Se ha beneficiado de su posición muy próxima a Constantinopla y a la ruta de los Estrechos, de una política de alianzas con los poderes occidentales, en particular con el emperador Federico II, y también del infortunio de sus vecinos, turcos o griegos, presionados por el expansionismo mongol. También el despotado de Epiro aspira a la reconstrucción en su favor del legitimismo bizantino y en el momento de su enfrentamiento con los nicenos, además de la alianza con Guillermo de Villehardouin, príncipe de Morea, cuenta con el apoyo de los Staufen, en este caso Manfredo, rey de Sicilia; el matrimonio de Manfredo con una hija del déspota de Epiro, Miguel II, consolidaba la alianza al interesar personalmente al soberano napolitano en los asuntos orientales.

El enfrentamiento entre las tropas de Nicea y Epiro se salda a favor del primero (Pelagonia, 1259); esa victoria deja claro que será Miguel VIII el conquistador de Constantinopla. La conquista será preparada diplomáticamente por medio de una aproximación a Génova (tratado de Ninfeo, marzo de 1261) que sustituirá a los venecianos en su hegemonía económica sobre el Imperio. Tras la conquista de Constantinopla (julio de 1261), Miguel VIII desarrollará un gran esfuerzo para la reconstrucción de la ciudad, la recuperación de la autoridad imperial y la restauración del Imperio, que exige borrar los males provocados por la presencia de los latinos y una adecuada defensa frente a serbios y búlgaros.

Ese esfuerzo se verá dificultado por la propia situación del Imperio: poco después de su éxito, Miguel VIII ordenaba que fuese cegado y encerrado en prisión Juan IV Láscaris, con quien teóricamente había compartido el poder en Nicea. Esta dura decisión le ganó la áspera resistencia de importantes sectores de la población griega que le había recibido como legítimo emperador, especialmente en Asia Menor, y también de parte importante del clero y, a su cabeza, del patriarca de Constantinopla, Arsenio, que le había coronado solemnemente en la capital. Esa resistencia se incrementará cuando, en 1264, Miguel VIII deponga al patriarca: durante medio siglo el cisma *arsenita* agitará gravemente la vida política del Imperio.

Más complejas son las relaciones con Occidente. El depuesto emperador latino Balduino II recorrió las cortes europeas solicitando ayuda para la empresa de recuperación de su capital, desde lue-

go con poco éxito. Le apoya el pontífice Urbano IV, que, pensando en una acción similar a la cruzada de 1204, ordenó una nueva predicación en mayo de 1262; también era partidario de la intervención Manfredo, cuyos proyectos políticos, en claro paralelismo con los de su padre, Federico II, alcanzaban incluso la dignidad imperial de Oriente.

No obstante, el enfrentamiento entre Manfredo, cabeza natural del *gibelinismo*, y el Pontificado, especialmente tras la elección de Urbano IV en agosto de 1261, fue hábilmente explotado por Miguel VIII para paralizar cualquier acción coordinada contra su Imperio. Contaba el emperador griego, además, con un señuelo que necesariamente influía poderosamente sobre la voluntad pontificia: la oferta de reanudar las conversaciones para la unión de las iglesias griega y romana. Sin embargo, los cambios que se operan en la situación política italiana van a alterar esencialmente las relaciones entre el Pontificado y el emperador griego.

Urbano IV entabla negociaciones con Carlos de Anjou, hermano de Luis de Francia, en relación con el reino de Sicilia; los mutuos recelos alargaron enormemente las conversaciones: el pontífice no quería un rey de Sicilia demasiado poderoso y exigía la renuncia previa a cualquier pretensión al Imperio alemán y a todo proyecto de dominio sobre el resto de Italia; Carlos no deseaba ser un simple instrumento en manos del papa. Los acuerdos se firmaron en octubre de 1264; aunque Urbano IV moría inmediatamente, dejaba sentadas las bases de la intervención francesa en Italia.

La elección de Clemente IV, un provenzal, antiguo consejero de Luis IX, facilitó los proyectos de Carlos de Anjou, quien, con el decisivo apoyo de los banqueros toscanos, penetró en Italia y derrotó a Manfredo, que muere en combate (Benevento, febrero de 1266). Dos años después Carlos derrotaba en Tagliacozzo a Conrado V, que era hecho prisionero en la batalla. Llevado a Nápoles, el último Staufen era condenando y ejecutado.

Era completo el éxito de la operación *güelfa*, que trataba de dar un nuevo orden político a Italia y, en particular, de desplazar del reino meridional a los Staufen. Sin embargo, los ambiciosos proyectos de Carlos de Anjou eran similares en todo a los de los Staufen; en los próximos años desplegará sus grandes proyectos no sólo en su reino siciliano sino en toda Italia y el Mediterráneo, que irán levantando fuertes resistencias de sus súbditos, de los gibelinos italianos y, en fin, del Pontificado, en particular desde la elección de Nicolás III en 1277.

Continuador de la política de Manfredo, también en relación con el Imperio griego, Carlos de Anjou negocia con Guillermo de Acaya y con el depuesto Balduino II; el acuerdo al que llega con ellos (mayo de 1267) le otorga, a cambio de apoyo militar, el protectorado sobre Acaya, territorios en la costa dálmata, algunas islas jónicas, la tercera parte de las tierras que fuesen arrebatadas a Miguel VIII y la posibilidad de heredar el Imperio de manos de Balduino, con una de cuyas hijas casaría Carlos.

Tan grandiosos proyectos fueron sucesivamente obstaculizados por la política italiana (la expedición de Conrado V, a que nos hemos referido), la cruzada contra Túnez dirigida por su hermano Luis IX, las maniobras diplomáticas de Miguel VIII y, finalmente, el levantamiento siciliano de las «*Vísperas*».

1.2. *El II concilio de Lyon*

Miguel VIII era el gran amenazado por los proyectos angevinos. Por ello inició el difícil pero imprescindible acercamiento al Pontificado que necesariamente pasaba por ofrecer la unión de las iglesias. Mantuvo negociaciones con Urbano IV y, más distantes, con Clemente IV, enteramente favorable a Carlos de Anjou, y desplegó una gran actividad diplomática ante las monarquías europeas. Las ofertas del emperador bizantino lograron despertar el interés de Luis IX, que bloqueó los proyectos de su hermano respecto al Imperio.

Para Gregorio X, elegido en septiembre de 1271, son objetivos esenciales la unión de las iglesias y la realización de la cruzada; por ello inicia sinceros contactos con los griegos y detiene los proyectos angevinos, que no podían conducir sino a resultados tan desastrosos como los de la cuarta cruzada. Para alcanzar estos objetivos, así como el de la reforma de la Iglesia, Gregorio X convocaba, en marzo de 1272, un nuevo concilio que habría de reunirse en mayo de 1274 en Lyon, al que invitó, entre otras personalidades, al emperador y al patriarca de Constantinopla; se enfrentaba a una dura resistencia de Carlos de Anjou y del grupo de cardenales partidarios de su política. Tampoco faltaban obstáculos para el diálogo en Oriente: una reunión de la jerarquía griega, convocada por el emperador, expresaba la más dura negativa al acercamiento a los latinos y al reconocimiento de la superioridad pontificia; para seguir adelante con el proyecto fue precisa una depuración de la jerarquía al más alto nivel.

En el concilio habían de estudiarse las cuestiones dogmáticas, sacramentales y disciplinares que separaban a las dos Iglesias. En primer

lugar, la *doctrina trinitaria*: para la iglesia latina el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en tanto que los griegos sostienen que procede únicamente del Padre; en conexión con este problema se halla la cuestión del *Filioque*, fórmula añadida al credo por los occidentales, que, según los griegos, no existía en el Símbolo de la fe aprobado en los concilios de Nicea y Constantinopla.

Segunda divergencia, la referente al purgatorio; no se refiere a su existencia, sino a la naturaleza del mismo y al género de penas expiatorias de quienes, habiendo muerto en gracia de Dios, han de satisfacer todavía la pena temporal debida por sus pecados ya perdonados. En relación con esta cuestión se halla una tercera referente al juicio particular tras la muerte y el destino eterno del alma, que, según la doctrina romana, es inmediato y definitivo.

La utilización de pan ácimo o fermentado en el sacramento de la eucaristía por la iglesia romana y por la iglesia griega, respectivamente, constituye otro motivo de discusión; en fin, una de las cuestiones prácticas más espinosas, la referente al primado de jurisdicción del Pontífice romano sobre la totalidad de la Iglesia, absolutamente rechazado por los griegos, aunque en algún caso se admitiera una primacía honorífica.

En cualquier caso, el concilio II de Lyon no entró en discusiones detalladas sobre las divergencias existentes; la delegación griega, de acuerdo con las instrucciones recibidas, deseaba únicamente detener la expedición de Carlos de Anjou, inminente, ya que se había aplazado solamente hasta la conclusión del concilio. Firmaron la declaración de fe que les fue presentada por el concilio, que incluía el reconocimiento del primado pontificio, y la doctrina romana sobre la procesión del Espíritu Santo: en la misa del 6 de julio de 1274, en la que fue solemnemente anunciada la unión, se cantó el credo en griego y latín, incluyendo la disputada fórmula del *Filioque*. A pesar de ese reconocimiento, los griegos lograron que se considerase legítima también su fórmula y que pudiesen mantenerla en el futuro.

Fue una declaración casi únicamente teórica. Sólo una mínima parte del clero bizantino la aceptó, a pesar de las presiones oficiales por imponerla, y tuvo también muy escasa aceptación popular. El grupo *arsenita*, mezclando oposición dinástica y resistencia a la unión, encabezada por el depuesto patriarca José, se convertía en el eje de quienes se oponían al acuerdo de Lyon. Sin embargo, obtuvo plenamente, aunque a elevado precio, los objetivos políticos que buscaba el emperador: la empresa militar de Carlos de Anjou,

que hasta el concilio tenía el carácter de cruzada, se convertía ahora, caso de realizarse, en agresión a otro príncipe cristiano.

La resistencia y capacidad de las fuerzas que se oponen a la unión hacen imposible la aplicación de los decretos de Lyon, a pesar del empeño del emperador en imponerla incluso mediante el empleo de la fuerza. Ese empeño tuvo consecuencias negativas: la persecución de que fueron objeto algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, incluso de la familia imperial, provocó verdadero odio hacia el emperador; desde Occidente, las dificultades del emperador para hacer efectiva la aplicación de la unión fueron interpretadas como maniobras, fruto de la mala voluntad, para no ejecutar puntualmente los acuerdos alcanzados.

Por el momento, los acuerdos de Lyon otorgaban a Miguel VIII tranquilidad respecto a los proyectos angevinos y le permitieron aplicar sus recursos a la recuperación de los territorios europeos que en tiempos pertenecieran al Imperio: ataques a las posesiones angevinas en la costa adriática, a los territorios griegos rebeldes de Tesalia y toma de la isla de Eubea, antigua posesión veneciana. Logró imponer su hegemonía en el Egeo, pero no someter la resistencia en Epiro y Tesalia, que se vio incluso reforzada por muchos antiunionistas que, huyendo de las presiones imperiales, se refugiaron en estas zonas rebeldes; tampoco logró atraer a serbios y búlgaros a la colaboración con el Imperio.

La defensa frente a Occidente requirió un esfuerzo económico de gran envergadura, que, al repercutir en la presión fiscal, vino a incrementar la resistencia popular también por este motivo. Sobre todo, la amenaza occidental exigió concentrar un gran volumen de tropas en la zona, que, dadas las penurias del Imperio, sólo fueron obtenidas a base de desguarnecer peligrosamente las provincias orientales.

El desguarnecimiento de la frontera oriental coincide con la presencia de grupos que, desde hace algunos años, huyendo de la presión de los mongoles, vienen presionando sobre las provincias orientales del Imperio, en las que van a asentarse. En estos años de la década de los setenta van surgiendo diversos principados turcos en los territorios occidentales de Asia Menor, en muchas ocasiones con el apoyo de la población, incluso de las tropas bizantinas de la zona, que se sienten fiscalmente presionados por sus autoridades, que, por otra parte, les abandonan a su suerte. No puede olvidarse la fidelidad de estos territorios a la dinastía lascárida, apartada del poder por Miguel VIII.

Tampoco los acontecimientos se desarrollan de modo favorable para la unión. La muerte de Gregorio X en enero de 1276, y la sucesión de tres fugaces pontificados, los de Inocencio IV, Adriano V y Juan XXI, y el también breve de Nicolás III (1277-1280), impidieron el envío de ayuda militar a Miguel VIII, una de las principales condiciones de la unión; permitieron, además, una intensificación de la presión diplomática de Carlos de Anjou, que no había olvidado sus grandes proyectos, para lograr un papa acorde con sus intereses y que rompiera el germen de las buenas relaciones con los griegos.

Fue un gran éxito de la diplomacia angevina la elección de Martín IV en febrero de 1281; desde el primer momento alentó la unión de Carlos de Anjou, Felipe de Courtenay, aspirante al Imperio latino y yerno del propio Carlos, y Venecia para la conquista del Imperio. A esa coalición se sumarán los príncipes griegos de Epiro y Neopatria, los serbios y los búlgaros. En octubre de 1281, tras romper las negociaciones con los griegos para la definitiva unión, Martín IV decretaba la excomunión contra Miguel VIII, eliminando cualquier posibilidad de ulterior entendimiento.

Los grandes objetivos de Carlos de Anjou iban a realizarse ahora que, olvidada la unión con los griegos, contaba con apoyo pontificio y con una tregua del sultán de Egipto. No sólo reconstruiría el Imperio latino en favor de su yerno, sino que recuperaría Jerusalén, de la que había sido reconocido rey en 1277, después de que sus tropas se apoderasen de Acre. La expedición se preparó para la primavera de 1283.

Ante esa perspectiva se movilizó intensa y efectivamente la diplomacia bizantina: firmó una alianza con el rey de Hungría, obtuvo del sultán de Egipto la promesa de apoyarle con su flota y el compromiso de los mongoles de la Horda de Oro de protegerle de ataques búlgaros. Atención muy especial dedicó a los asuntos occidentales: negoció con Pedro III de Aragón y, sin duda, son agentes griegos los que promueven la agitación en el reino de Sicilia, que desemboca en la sublevación de las «Vísperas» el 31 de marzo de 1282, y dinero griego el que financia la expedición aragonesa que, tras la sublevación siciliana, lleva a Pedro III a su coronación en Palermo. Las «Vísperas sicilianas» son el acontecimiento que modifica radicalmente la situación. Para Bizancio constituyen el fin de la amenaza angevina, lo que hace innecesaria la unión: al no existir una amenaza inminente, tampoco es necesaria tan arriesgada maniobra que ha dividido hondamente a la sociedad bizantina.

1.3. *El avance turco*

Desaparecida la amenaza angevina, Andrónico II, sucesor de Miguel VIII, fallecido en diciembre de 1282, no tuvo necesidad alguna de sostener aquellos contactos, que cesaron absolutamente. En relación con los latinos adoptó una postura diametralmente opuesta a la de su padre: denunció la unión acordada en Lyon, destituyó al patriarca Juan, que la había impulsado, y repuso al patriarca José, que se había opuesto a la política de acercamiento de Miguel VIII.

Las medidas no lograron resolver las tensiones internas; los *arsenitas*, que habían basado su resistencia en la negativa a la negociación con la iglesia romana, insistieron ahora más en los aspectos políticos, es decir, en la oposición a una dinastía usurpadora y al patriarca ahora repuesto, que había coronado al usurpador. El enfrentamiento con los *arsenitas* sólo concluye casi tres décadas después, en 1310, al cabo de complejas negociaciones, cuando ya el apoyo social *arsenita*, que residía mayoritariamente en Asia Menor, había desaparecido prácticamente.

En efecto, estas querellas internas contribuyen decisivamente al debilitamiento del Imperio. El progreso turco en Asia Menor se desarrolla imparable a lo largo de estos años, favorecido por el desafecto de la población asiática respecto al gobierno imperial; no fueron eficaces ni la utilización de tropas mercenarias bárbaras proporcionadas por los mongoles de la Horda de Oro, ni la búsqueda de apoyo naval prestado por Génova o Venecia, que hicieron entrar al Imperio en dependencia económica y política de estas repúblicas. Tampoco resultó favorable el empleo de la *Compañía catalana*, a la que dejaron sin empleo en 1302 los acuerdos de Caltabellota, que resolvían la cuestión siciliana: esta fuerza militar era un instrumento sumamente eficaz pero de tan difícil manejo que condujo solamente a la creación de un Estado occidental en el centro de Grecia y a un extraordinario incremento del odio de los griegos a todo lo occidental.

Ante tal estado de cosas, el apoyo de la iglesia romana hubiera sido más imprescindible que nunca, pero la política de Andrónico II, necesaria para el equilibrio interior, aunque poco eficaz para lograrlo, impedía absolutamente obtener apoyo de Occidente, donde, por otra parte, la idea de cruzada estaba cayendo en el olvido más absoluto: la caída de Acre en 1291, la última posición occidental en Oriente, apenas suscitó un tímida conmoción.

En los años siguientes la presencia occidental en el ámbito del Imperio tiene de cruzada solamente el aspecto; en realidad son in-

tervenciones que responden exclusivamente a las ambiciones políticas de las ramas menores de la dinastía capeta: así por ejemplo los proyectos de Carlos de Valois, hermano de Felipe IV de Francia, aspirante al trono de Constantinopla, en la primera década del siglo XIV, o los de Felipe de Tarento, hijo de Carlos de Anjou, que pretendía la herencia de Epiro.

La situación interna del Imperio tampoco favorece el mantenimiento de los necesarios contactos con Occidente; vive una etapa de guerras civiles que, además de dificultar esas relaciones, va a debilitarle de tal modo que su desaparición es un hecho inevitable, apenas aplazado por acontecimientos fortuitos al margen de su propia historia.

Desde 1321 se inicia una guerra civil que enfrenta al emperador Andrónico II (1282-1328) y a su nieto y heredero, Andrónico III (1328-1341); se trata de una lucha dinástica, pero sobre todo de un levantamiento de la aristocracia, molesta por el recorte de sus rentas, que utiliza para sus fines el malestar popular por la presión fiscal. La guerra conduce inicialmente a una verdadera división del Imperio entre ambos y, sobre todo, permite la intervención de serbios y búlgaros a favor de cada uno de los contendientes; al cabo de más de siete años de lucha, intercalados con diversos acuerdos, el conflicto se resuelve con la abdicación de Andrónico II. Sin embargo, permanecen las huellas del conflicto: ruina económica e incremento del control económico y político del Imperio por fuerzas ajenas y hostiles: serbios, búlgaros, turcos, genoveses y venecianos.

En 1329 los turcos otomanos vencían a un ejército bizantino (batalla de Pelekano) en el noroeste de Asia Menor y pocos años después se apoderaban de Nicea y Nicomedia. Enseguida, el Imperio accedería a pagarles tributo o buscaría el apoyo de otra tribu turca, que le presta ayuda militar, en lugar de pedir apoyo occidental: era una clara manifestación de su alejamiento. La unión de Serbia y Bulgaria en las manos de Esteban Dushan iba a crear un fuerte poder, que aspiraba a sustituir a Bizancio, y que, de hecho, dominó desde el Danubio hasta el golfo de Corinto hasta mediar el siglo XIV.

La consolidación de emiratos turcos en el litoral de Anatolia supondrá el incremento de actividades piráticas en el Egeo, que perjudicaron tanto los intereses bizantinos como los de las potencias occidentales. Por ello Venecia apoyó la organización de una cruzada, decididamente impulsada por el pontífice, Juan XXII, en la que también mostró su interés Andrónico III; la expedición, sin embargo, no fue posible: la muerte de Juan XXII, la desconfianza entre las repúblicas

italianas y el comienzo de la guerra de los Cien Años son argumentos que lo explican, pero también ha de tenerse en cuenta el distanciamiento entre Oriente y Occidente que hemos indicado.

La muerte de Andrónico III en 1341 abrió una nueva guerra civil en el Imperio, cuyo resultado, además del agravamiento de los males políticos y económicos, es un acuerdo que establece un imperio doble en manos de un niño, Juan V, hijo del fallecido Andrónico, y Juan VI Cantacuceno, verdadero gobernante en la etapa anterior. A pesar de ese acuerdo fueron muy frecuentes las fricciones entre ambas cabezas del Imperio, con participación de serbios y turcos en apoyo respectivo de ambos contendientes.

La consecuencia más grave de la intervención de tan peligrosos auxiliares en las luchas internas del Imperio fue la instalación definitiva de población turca en la parte europea del Imperio: primero, en las proximidades de Gallípoli, desde 1354, en la propia ciudad. El acontecimiento fue fatal para la suerte política de Cantacuceno, que se vio obligado a abdicar a favor de Juan V.

La nueva guerra civil tuvo, además, un componente religioso: el debate respecto a las prácticas místicas de algunos monjes del monte Athos, un movimiento llamado «hesicastia», del que nos ocuparemos más adelante. Los hesicastas obtuvieron el apoyo de Juan Cantacuceno, que logró que dos concilios sucesivos reconocieran su ortodoxia frente a la persecución del patriarca Juan Calecas, regente de Juan V. La victoria de Cantacuceno supuso también el éxito de sus protegidos, la destitución del patriarca Calecas y una nueva fractura dentro de la propia iglesia griega.

La difícil situación del Imperio requería soluciones extremas; como tal puede calificarse la iniciativa de Juan V de buscar nuevamente la aproximación a la iglesia romana: a finales de 1355 el emperador solicitaba de Inocencio VI el envío de una fuerza expedicionaria; a cambio se ofrecía, simplemente, la prestación de obediencia de la iglesia griega al pontífice. No se trataba ya de discutir acerca de las diferencias entre ambas iglesias, sino de utilizar la unión como pago por la ayuda militar; ése sería, desde ahora, el tono de los contactos entre ambas iglesias.

Por el momento la petición griega halló como recelosa respuesta la visita de un legado pontificio a Constantinopla sin resultado práctico alguno. Tampoco obtuvo resultado inmediato la petición dirigida a Urbano V en 1364, ni la visita de Juan V a Hungría en 1366, utilizando la amenaza que, también para Hungría, suponía la presencia turca en territorio europeo. Sin embargo, a finales de

1366 un nuevo legado papal llegaba a Constantinopla: en los meses siguientes se negoció la unión y si ésta había de ser previa a la ayuda, como requería el Pontificado, o consecuencia de ésta, como pretendía el gobierno imperial. La solución era difícil porque, además de la desconfianza griega respecto a Occidente, una parte muy importante de la jerarquía ortodoxa entendía que la solución sólo podía venir de un concilio ecuménico.

El incremento de la presión turca indujo a Juan V a tomar una decisión extraordinaria, casi desesperada. En agosto de 1369 viajó a Roma, donde se entrevistó con Urbano V, recién llegado de Aviñón con el proyecto de devolver el Pontificado a su residencia romana. En esta ocasión Juan V juró obediencia al papa, pero la iglesia griega rechazó absolutamente lo que consideró iniciativa personal del emperador; tampoco obtuvo apoyo militar, cuya organización era prácticamente imposible en las difíciles circunstancias por las que atravesaba el pontífice. Sin ese apoyo no cabía otra solución que someter al Imperio a la condición de tributario de los turcos por primera vez en 1373: para la mayor parte de la iglesia griega, también del pueblo en general, era mejor solución que la humillación ante los latinos.

Una nueva guerra civil, desde 1376, entre Juan V y su hijo Andrónico IV conduciría a una verdadera fragmentación territorial del Imperio entre el emperador y sus hijos, teóricamente asociados al poder, todos ellos actuando, en realidad, como agentes de los contrapuestos intereses venecianos y genoveses y de los turcos, que consolidan de modo irreversible su asentamiento en territorios europeos: en 1389 los turcos obtenían una victoria en Kosovo que suponía el sometimiento de los eslavos y el aislamiento de Constantinopla respecto a Occidente. Cinco años después los turcos ponían cerco por primera vez a la capital del Imperio.

El peligro turco despertó la preocupación de Segismundo, rey de Hungría, cuyo territorio estaba ahora en primera línea frente a aquéllos; bajo su dirección se organizó una gran contraofensiva con numerosos apoyos, una verdadera cruzada que fue totalmente derrotada en Nicópolis en septiembre de 1396. Para Manuel II, que sucediera en 1391 a su padre Juan V al frente del Imperio, la terrible derrota, que daba la medida de la peligrosidad de los turcos, facilitaría su objetivo de acercamiento a los latinos; como su padre, estaba convencido de que la salvación del Imperio sólo podía venir de una decidida intervención occidental, que había de lograrse convenciéndoles de que la amenaza turca afectaba a toda Europa. La sim-

ple oferta de unión no podía ser el argumento a utilizar porque provocaría una reacción ortodoxa tan radical como la producida tras el concilio de Lyón; tampoco tenía mucho sentido ofrecer la unión ahora que la iglesia latina vivía en su interior, desde 1378, la grave ruptura que constituye el llamado cisma de Occidente.

Manuel II desplegó una enorme actividad diplomática en relación con la mayor parte de las monarquías europeas planteando la necesidad de colaborar con el Imperio para combatir al enemigo común. Este esfuerzo culmina con un viaje del propio emperador por varias repúblicas italianas, Francia, Inglaterra desde finales de 1399 hasta mediados de 1403; despertó extraordinaria simpatía hacia su persona y hacia su causa, pero, a pesar de ello, pudo comprobar que sus interlocutores no estaban en condiciones de prestarle demasiado apoyo económico y, menos aún, militar.

La situación de Constantinopla era desesperada, pero vino a prolongar su agonía la expansión de los mongoles bajo la dirección de Tamerlán. Después de protagonizar extraordinarias conquistas, los mongoles entraron en Anatolia y derrotaron decisivamente a los turcos en Ankara (julio de 1402); el propio sultán Bayaceto fue hecho prisionero y morirá en el exilio. Enseguida la amenaza mongola se disparó con la misma rapidez con que se había manifestado, pero el sultanato turco, minado ahora por las disensiones internas, favorecidas desde el Imperio, tardará varios años en recuperar su capacidad ofensiva.

Es apenas un respiro y Manuel II fue muy consciente de esa situación y de la necesidad de mantener contacto con Occidente: una embajada viajó a Constanza y expuso sus peticiones ante el concilio; las enormes dificultades a las que se enfrentaba esta asamblea no permitieron prestar el necesario apoyo. Elegido Martín V, el pontífice apoyaría económicamente el proyecto de Manuel II de fortificar el istmo de Corinto.

Las relaciones de amistad entre turcos y bizantinos se mantienen durante el sultanato de Mohammed I (1413-1421), que precisa esa paz para recomponer la estabilidad del poder turco, y durante el reinado de Manuel II, convencido de la necesidad de mantener esa paz inestable; se deterioran en el momento de la muerte del sultán a causa del intento del emperador Juan VIII, asociado al poder por su padre Manuel II, de atizar las luchas entre los aspirantes a la sucesión en el sultanato.

El rápido triunfo de Murad II (1421-1451) sobre sus oponentes y el deseo del nuevo sultán de castigar la intervención bizantina ha-

cen que retornen los proyectos ofensivos contra Constantinopla. Manuel II se retiraba a un monasterio y Juan VIII tenía que hacer frente a un nuevo cerco sobre la capital en el verano de 1422. Pudo resistir el ataque, pero la situación era tan absolutamente desesperada que requería lograr el apoyo occidental por cualquier medio, incluyendo la oferta de unión.

1.4. Nueva unión fallida

Juan VIII pretendía lograr esa ayuda, que no podría ser el resultado de una decisión impuesta, como en Lyon, ni la simple aceptación de las posiciones latinas, como hiciera Juan V en 1369, sino al modo en que lo había intentado Manuel II: para evitar la resistencia de los suyos, el proceso había de desarrollarse en el marco de un concilio ecuménico, como siempre reclamaban los bizantinos, tras la discusión de las diferencias que separaban a ambas iglesias. Se verá favorecido por el desarrollo en Occidente de la doctrina *conciliarista*, claramente manifestada en el concilio de Constanza, y por la obligada convocatoria de concilios ecuménicos a la que el Pontificado se veía forzado en cumplimiento del decreto *Frequens* aprobado en Constanza.

En 1423, actuando como emperador asociado, Juan VIII realiza un viaje por Hungría, Venecia y Milán, similar, aunque de menor envergadura, al que realizara unos años atrás su padre, con resultados aún menos significativos. Entretanto, Manuel II salía temporalmente de su monasterio para hacerse cargo del gobierno durante la ausencia de su hijo; incapaz de resistir la presión turca, hubo de aceptar nuevamente la condición de tributario del sultán: era apenas la compra de un último respiro para el Imperio, que Murad II utilizó para eliminar los últimos restos de la presencia mongol en Asia Menor.

El paréntesis de paz concluía en 1430; en marzo de ese año el ejército turco se apoderaba definitivamente de Tesalónica. El Imperio quedaba reducido a la propia capital, convertida en una ciudad-estado, en la práctica aislada de Occidente, la península de Morea, algunas ciudades costeras del mar Negro y dispersas posesiones insulares. Las difíciles relaciones entre Juan VIII, carente de hijos, y sus hermanos, llamados a sucederle, hacían previsible un inmediato final si no se lograba una decidida intervención occidental.

La solución podía brindarla el concilio que convocaba Martín V en febrero de 1431, y que habría de reunirse en Basilea, ya bajo el

pontificado de Eugenio IV. La idea de la unión fue bien acogida por los occidentales desde el primer momento, aunque la expresión con que habitualmente se designa este proceso, *reducción de los griegos*, tiene un evidente significado de sumisión. El proyecto fue incluido desde el primer momento como uno de los principales objetivos del concilio; de hecho, una de las razones que inducen a Eugenio IV a decretar la suspensión del concilio en enero de 1432 es la necesidad de buscar un lugar más adecuado para el viaje de los griegos, en concreto una ciudad italiana —Roma, Ancona, Bolonia— como había sido acordado en época de Martín V.

A los muchos y viejos problemas que se oponían a la unión se añaden ahora nuevos factores que la dificultan más aún. Por parte occidental, las tensiones entre Eugenio IV y la asamblea de Basilea hacen que ambas partes consideren la negociación con los griegos como un éxito propio que le permitirá imponerse sobre el contrincante; además, amplios sectores consideran la unión como una recurrente quimera, que requiere, además, un esfuerzo económico por encima de las posibilidades del Pontificado. Por parte griega, aunque existe un sector del alto clero partidario de la unión, con ciertas condiciones, la mayor parte rechaza absolutamente esa posibilidad, aunque implique la desaparición del Imperio: el régimen impuesto por la administración turca en los territorios sometidos parece una solución mucho más aceptable que la perspectiva de una sumisión a la autoridad pontificia.

El enfrentamiento entre Papa y Concilio se traduce en una doble negociación con los griegos. Eugenio IV enviaba una embajada a Constantinopla con objeto de negociar la posibilidad, más accesible, de celebración de un concilio griego en Constantinopla con presencia de delegados pontificios. Con ella coincide otra embajada conciliar con el objetivo de que fuesen enviados delegados griegos a Basilea, cosa que logró: en noviembre de ese año fueron nombrados esos embajadores; llegaron a Basilea, tras un penoso viaje, en julio de 1434, y fueron recibidos con gran afabilidad, aunque obtuvieron una rotunda negativa a un concilio en Constantinopla. En esas mismas fechas, Eugenio IV enviaba una nueva embajada para concretar los detalles del concilio que había de celebrarse en Constantinopla. Se trataba de opciones antagónicas que habían de causar perplejidad.

Los delegados griegos en Basilea, después de reclamar un concilio griego, aceptaron un concilio ecuménico, aunque en lugar más accesible para ellos, preferentemente de Italia. Se firmaron diversos acuer-

dos en los que se establecía el número de integrantes de la delegación griega, hasta setecientas personas; el coste de viajes y estancias, enteramente sufragado por el concilio; la defensa de Constantinopla durante la ausencia de las autoridades presentes en el concilio, a cuyo efecto se desplazarían cuatro galeras con su tripulación y trescientos ballesteros, todo ello con cargo al concilio; en fin, las garantías de libertad de expresión en las discusiones y de respeto a los griegos.

Eugenio IV responde a los embajadores que el concilio le ha enviado para comunicarle los acuerdos, que él mismo ha negociado la celebración de un concilio en Ancona, pero que ha renunciado a ello por el inabordable coste de la operación, y que se halla muy avanzado el proyecto, más viable, de celebración de un concilio en Constantinopla, a cuyo efecto ha enviado nueva embajada al emperador.

Como era previsible, la propuesta pontificia fue acogida con entusiasmo por Juan VIII, por la mayor facilidad de realización y por ser una idea siempre pretendida por la iglesia griega. Inmediatamente se despachó una embajada para entrevistarse con el papa en su residencia de Florencia, a donde llegó en enero de 1435; se alcanzó con rapidez un acuerdo fijando plazo para el envío de la delegación pontificia y su composición, el de celebración del concilio y todas las circunstancias de los debates, garantías personales y jurídicas y respeto a los acuerdos del concilio.

Eugenio IV, decidido a llevar adelante la vía por él iniciada, trató de vencer al concilio de las ventajas que ofrecía; obtuvo la más firme negativa de la asamblea, bien provista de argumentos, aunque sólo se entiende su rotundidad en el marco del enfrentamiento entre Papa y Concilio. Por su parte el pontífice respondía a la propuesta conciliar con tales condiciones que, en la práctica, constituían una auténtica negativa.

Una delegación del concilio expuso en Constantinopla, en noviembre de 1435, los acuerdos alcanzados y trató de cerrar las numerosas cuestiones pendientes. A pesar del medido lenguaje diplomático, se aprecian claramente las preocupaciones de los griegos: no consideran Basilea como sede adecuada para la celebración del concilio ecuménico, por lo que proponen una ciudad marítima, en particular Ancona; el retraso acumulado ya en la recaudación de fondos para financiar el proyecto; finalmente, la necesidad de garantizar la presencia pontificia en el concilio de unión.

Era una respuesta positiva a la propuesta conciliar, pero tan llena de matices, especialmente en lo referente a la designación de sede del concilio y a la imprescindible presencia papal, en un momento

de abierta ruptura entre Papa y Concilio, que en realidad debe interpretarse como una negativa. De hecho, se emplearon los meses siguientes en la agotadora búsqueda de posibles ciudades como sede del concilio; se barajan importantes ofertas: de Florencia y del duque de Milán, las más interesantes; del duque de Austria y de Venecia, mucho menos precisas en los aspectos económicos.

El retraso que esto produce en la toma de una decisión es causa de inquietud entre los griegos; a finales de julio de 1436 Juan VIII se hacía eco de aquella preocupación, y en septiembre, y nuevamente en noviembre, lo hacía el embajador del concilio, que consideraba inminente un ataque turco a Constantinopla. En el mes de diciembre una embajada imperial presentaba en Basilea una protesta formal por la lentitud en la toma de decisiones. Era un ultimátum formal que el concilio no valoró: desde hacía mucho tiempo no vislumbraba otra solución que la sumisión a su omnimoda autoridad tanto de Eugenio IV como de los griegos.

Por esa razón deseaba que fuese Basilea la sede del concilio o, en todo caso, imponer la nueva sede; en un ambiente de creciente tensión cada vez menos respetuoso con el pontífice, se manejaron los nombres de muchas ciudades como posibles, aunque se negoció especialmente con Aviñón. A comienzos de diciembre de 1436, con la oposición de los representantes pontificios, se anunció la decisión conciliar: el concilio ecuménico tendría lugar en la propia Basilea, en Aviñón o en alguna ciudad de Saboya.

La decisión conciliar recibió la más firme negativa tanto de Eugenio IV como de los representantes imperiales en Basilea y del propio Juan VIII, que deseaban atenerse estrictamente al contenido de los acuerdos alcanzados; sólo Francia, sumamente interesada en Aviñón, apoyó al concilio, si bien con la moderación diplomática necesaria para no provocar un distanciamiento del pontífice.

En los primeros meses de 1437, mientras el concilio despliega una enorme actividad diplomática para obtener apoyos a su decisión, se consolida oficialmente la negativa pontificia e imperial; se endurece el enfrentamiento, hasta la total ruptura, entre Papa y Concilio; quebrará la endeble unidad interior de la Asamblea, que, además, perderá progresivamente el apoyo de la mayor parte de las naciones; la propia ciudad de Aviñón mostrará dificultades, incluso la imposibilidad de cumplir sus compromisos como pretendida sede conciliar. Ese conjunto de circunstancias, actuando entre sí, harán inviable el empeño del concilio y le impedirán protagonizar la ocasión histórica de la unión con la iglesia griega.

En la tormentosa sesión de 26 de abril de 1437 se alcanzaron dos conclusiones contrapuestas. Una cualificada minoría designaba Florencia como sede del concilio ecuménico y Venecia o Rávena como puerto de llegada de los griegos, a su elección; la mayoría de la asamblea optó por ratificar los acuerdos ya alcanzados y solicitar de Aviñón el casi imposible cumplimiento de sus obligaciones económicas.

En los días siguientes se produjeron graves incidentes, hasta el punto de que las autoridades de Basilea hubieron de disolver por las armas alguna sesión para evitar derramamiento de sangre. Finalmente, en la caótica sesión de 7 de mayo, con la promulgación simultánea de dos decretos, se hacía oficial la ruptura del concilio de Basilea. El llamado *Gran decreto*, expresión de la mayoría, ratificaba la designación de Basilea, Aviñón o Saboya como sede, imponía una décima al clero para financiar los gastos y otorgaba amplios poderes a los encargados de su recaudación. El *Pequeño decreto*, decisión de la minoría, señalaba como sede alguna de las ciudades por ella acordadas, la primera que aportase las cantidades necesarias, el puerto de llegada, tal como se ha dicho, y aplazar el cobro de la décima hasta la llegada de los griegos al puerto elegido.

La doble decisión y los escandalosos sucesos que se prodigaron en los días siguientes hicieron irreconciliables las posturas de las partes enfrentadas y determinaron el naufragio de la autoridad conciliar. Mientras tanto, se suceden intensos contactos entre la minoría del concilio y representantes pontificios y griegos, sin cuyo apoyo es impensable que la minoría conciliar hubiese desafiado a la mayoría en asunto de tal gravedad.

A finales de mayo Eugenio IV ratificaba las peticiones hechas por los griegos plenamente coincidentes con la decisión de la minoría del concilio. Enseguida se comunicó la decisión al emperador, ratificada por una embajada solemne que llegó a Constantinopla a comienzos de septiembre; tres semanas después llegaban las galeras que transportaban las tropas que habían de custodiar Constantinopla y el dinero necesario para financiar toda la operación. Una semana después llegó la embajada de la mayor parte del concilio, pero no traía consigo ni las galeras, ni las tropas, ni el dinero.

Los griegos contemplaban de modo directo la escandalosa división de la iglesia romana, que pretendía la unión con la griega: el enfrentamiento entre los embajadores occidentales estuvo a punto de degenerar en un combate naval que fue impedido por las tropas imperiales. Como era previsible, a finales de octubre el emperador re-

chazó la propuesta de la *mayoría* del concilio, por ser diferente a lo inicialmente acordado y, además, económicamente inviable; al mismo tiempo, a pesar del temor a aventurarse en una negociación con una Iglesia tan dividida, aceptó la propuesta del papa y del concilio y anunció que la delegación griega partiría inmediatamente hacia Venecia. Lo hicieron, efectivamente, el 17 de noviembre.

1.5. *El concilio de Ferrara-Florencia*

Paralelamente a las difíciles negociaciones con los griegos, una delegación del concilio venía trabajando en la instrucción de un proceso contra Eugenio IV en el que se recogen acusaciones como simonía, nepotismo, malversación y dilapidación de bienes de la Iglesia, etc., que podían conducir a la destitución del pontífice. Pero, antes de que el concilio llegase a tan grave decisión, el 18 de septiembre de 1437 Eugenio IV publicaba una bula en la que decretaba el traslado del concilio de Basilea a Ferrara. Para el concilio, fracasado en su negociación con los griegos, la cuestión de la unión dejará de ser, desde este momento, una de sus preocupaciones y se centrará en la lucha contra el pontífice y en anular su decisión de trasladar el concilio.

La delegación griega llegaba a Venecia a comienzos de febrero de 1438, al tiempo que abría sus puertas el concilio trasladado a Ferrara por Eugenio IV, y un mes después hacían su entrada en esta ciudad. El día 24 de marzo llegaba el papa a Ferrara, el mismo día que los reunidos en Basilea le declaraban depuesto y asumían las funciones de gobierno de la Iglesia.

La delegación griega incluía algunas personalidades de extraordinaria categoría intelectual como los obispos de Nicea y de Kiev, Bessarión e Isidoro, respectivamente, Jorge Scholarios o Jorge Gemisto Plethon, que descuellan dentro de un conjunto de menor altura y al que falta el adecuado conocimiento del latín. Por parte latina, la representación es mucho más homogénea y con un buen número de miembros que se mueven con soltura entre los textos griegos. Las discusiones fueron muy empeñadas, y se debatió en profundidad y sin trabas sobre las cuestiones de fondo y forma que separaban a ambas iglesias.

El 9 de abril de 1438 tuvo lugar la primera sesión conjunta del concilio de Ferrara, con importante asistencia latina y griega. Era la primera de una serie de laboriosas reuniones que proseguirían en Florencia, a donde el concilio de Ferrara fue trasladado en enero de 1439; allí se alcanzó finalmente un acuerdo para la redacción del

decreto de unión de las iglesias, *Laetentur coeli*, que fue hecho público en la catedral de Santa María el 6 de julio de ese año.

Se definía como verdad de fe que el Espíritu Santo existe eternamente con el Padre y el Hijo, que es de su mismo ser y esencia, y que procede, eternamente, de ambos como de único principio e inspiración; se declara lícita la fórmula *Filioque* y válida la comunión tanto con pan ácimo como fermentado, aceptándose que, en esta cuestión, cada iglesia prosiguiese con su tradición litúrgica; se alcanza un acuerdo en el debate sobre el destino inmediato y eterno de las almas y se admite la doctrina occidental sobre el purgatorio; se establece la primacía pontificia y el orden jerárquico de los preladados: el papa, que tiene el primado espiritual, seguido de los patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén.

El decreto de unión obtuvo la suscripción de la totalidad de los delegados griegos, excepto la del metropolitano de Éfeso, Marcos, que siempre se había mostrado contrario a la unión; por su parte, Bessarión de Nicea, que permanecería ya en Italia, e Isidoro de Kiev, que seguiría su mismo destino al ser rechazado por su iglesia por firmar el decreto, recibieron el capelo cardenalicio. Era la manifestación práctica de la unión alcanzada; pero se trata únicamente de una impresión enteramente falsa que no producirá ninguna de las consecuencias, espirituales y políticas, que de ella esperaban unos y otros.

La delegación griega regresaba a Constantinopla en febrero de 1440 en medio de un gélido recibimiento que auguraba la suerte futura de la recién aprobada unión. En efecto, la opinión popular, el clero, en particular los monjes, y gran parte de la jerarquía, encabezada por Marcos de Éfeso, fueron muy hostiles al decreto de Florencia; especial peso tenía la opinión de aquellos obispos que, como Marcos, estaban ya bajo administración turca, situación que consideraban más aceptable que la renuncia, ésa es su expresión, a la propia fe.

Además, muchos de los que firmaron el decreto, aunque nadie pudo denunciar presiones ni falta de libertad en las discusiones del concilio, apenas llegados a Constantinopla denunciaron su propia decisión como errónea. El propio emperador no consideró oportuno hacer público el decreto de unión en la capital imperial, de modo que esta ceremonia fue aplazándose indefinidamente, a pesar de ser reiteradamente requerido a ello desde el patriarcado de Constantinopla; de hecho, Juan VIII murió en octubre de 1448 sin atreverse a publicar el decreto.

Tampoco tuvo la unión los pretendidos efectos político-militares; en parte por la propia actitud griega, poco adecuada para susci-

tar la solidaridad occidental, pero también por el escaso entusiasmo que despertaba la empresa cruzada. Ese mismo año 1440 ordenaba Eugenio IV la predicación de la cruzada, que recibía respuesta positiva únicamente de las regiones directamente amenazadas: Hungría, Serbia, Transilvania y Albania. Las operaciones militares comienzan de modo esperanzador: en la campaña de 1440-1441 Juan Hunyadi, gobernador de Transilvania, triunfaba en Belgrado; dos años después lanzaba una profunda ofensiva en dirección a Constantinopla. Mientras, los húngaros recuperaban Valaquia, Nisch y Sofía. Difícilmente podía darse el título de cruzada al importante ejército reunido en la campaña de 1444 bajo la dirección de Ladislao III de Hungría y el cardenal Julián Cesarini, legado pontificio; su potencial bélico y el apoyo de la flota veneciana hacían, sin embargo, concebir esperanzas de un buen resultado.

Murad II hizo propuestas de paz que fueron rechazadas por los cruzados a demanda de Cesarini. La batalla entre turcos y cruzados tuvo lugar el 10 de noviembre de 1444 y constituyó un desastre similar al de Nicópolis, cincuenta años atrás. Cuatro años después, Juan Hunyadi era derrotado en Kosovo (octubre de 1448), lo que suponía el fin de cualquier resistencia y el inevitable fin de Constantinopla.

Pocos días después de esta segunda batalla de Kosovo moría Juan VIII. Era la señal para el comienzo de una verdadera guerra civil entre sus hermanos, que aspiraban a la herencia, inducida, además, por las divisiones entre enemigos y partidarios de la unión. Fue precisa una verdadera autorización de Murad II para que fuese reconocido emperador Constantino XI, decidido partidario de la unión. A pesar de la inminencia de la amenaza turca, la resistencia de los ortodoxos se agudizó, impidiendo una acción conjunta del Imperio, con toda probabilidad ya inútil en ese momento.

La muerte del sultán (febrero de 1451), sucedido por su hijo Mahomet II, decidió el final de la ya agónica vida del Imperio. Como último y desesperado intento de lograr refuerzos, Constantino XI inició contactos con el pontífice, que le envió como legado precisamente a Isidoro, el que fuera obispo de Kiev. Culminaron con la solemne ceremonia de proclamación de la unión, en Santa Sofía, el 12 de diciembre de 1452, que no tuvo repercusión alguna: gran parte del pueblo y del clero veían con indiferencia la caída del Imperio si ello les permitía mantener su fe ortodoxa, aunque fuera bajo una administración turca que se sabía no muy opresiva.

Después de extraordinarios preparativos militares, en el mes de abril de 1453 comenzó el cerco de la ciudad propiamente dicho; la

resistencia de sus habitantes fue extraordinaria y en ella colaboraron hasta venecianos y genoveses, que habían negociado acuerdos con el sultán; sin embargo, tras intensos bombardeos artilleros y varios intentos de asalto, la ciudad fue tomada el 29 de mayo. Siguiéron tres días de terrible saqueo y grandes destrucciones con enorme pérdida de patrimonio artístico.

Después, el trato dado a la población en general, y a la iglesia en particular, fue bastante benévolo; bastantes iglesias fueron convertidas en mezquitas, pero el resto fue respetado y también la estructura jerárquica, al frente de la cual el sultán situó a Jorge Scholarios, que había encabezado la resistencia a la unión. La ciudad recuperaba pronto su esplendor, pero cambiando radicalmente su esencia; la iglesia griega obtenía una autonomía bastante amplia, pero siempre sometida a una tolerancia graciosamente concedida, experimentará un innegable estancamiento, en gran parte debido a su aislamiento. El resto de los dispersos jirones del Imperio, Morea y Trebisonda, serían barridos en los próximos años.

2. EL DEBATE TEOLÓGICO E INTELECTUAL

Es evidente que existían numerosas razones para que se hubiese producido la ruptura entre las iglesias romana y griega, y para que esas diferencias, aparentemente insalvables, se mantuviesen a pesar de los esfuerzos desplegados para poner fin a esta dolorosa ruptura, todavía actual; es cierto que muchos de esos intentos obedecen simplemente a cálculos políticos, o son el resultado de pugnas internas del Imperio bizantino, y que se ven influidos por muchos de los acontecimientos que tienen lugar en el Occidente europeo.

Hemos analizado esos intentos, las circunstancias en que tuvieron lugar, y el modo en que influyeron sobre aquéllos, para explicar su desarrollo y también las razones que explican su reiterado fracaso. No obstante, la desconfianza mutua que provocan las cruzadas, el resentimiento que crea el Imperio latino, la amenaza que suponen los proyectos angevinos o aragoneses, el deliberado desconocimiento recíproco, o las diferencias litúrgicas, disciplinares y, supuestamente, dogmáticas que permiten comprender las dudas y retrocesos en el itinerario de la unión, y la longitud y dureza de los debates, no parecen razones suficientes para explicar adecuadamente los reiterados fracasos, sobre todo cuando podrían ser calificados de verdadero suicidio político ante el inexorable avance turco.

Creo que es imprescindible tener en cuenta un argumento, acaso más sutil y profundo, pero también de mayor envergadura. Occidente y Oriente han ido generando dos diferentes visiones espirituales, ascética, el primero, mística, el segundo. Y una diferente teología: Occidente, partiendo de la Revelación y de la Tradición, ha confiado en la razón para investigar las verdades de la fe; Oriente, aferrado a los escritos de los Padres, ha renunciado prácticamente a la especulación como medio de conocimiento, desconfiando de la capacidad racional.

Es una diferencia profundamente anclada en las respectivas tradiciones de ambas iglesias, aún antes de su separación, aunque ésta se acrecienta progresivamente desde la oficialización del cisma y, especialmente, desde el momento en que los unionistas, siempre una minoría, inician la aproximación a Occidente. Era un medio para lograr ayuda con la que hacer frente, con ciertas probabilidades de éxito, a la amenaza turca, pero suscitaba resistencias en amplios sectores de la iglesia romana y, desde luego, una casi universal oposición del clero y del pueblo griegos.

El progresivo debilitamiento del Imperio hace evidente su incapacidad para desempeñar adecuadamente las funciones del Estado y también la necesidad, si se quiere evitar su desaparición, de que la Iglesia le preste su apoyo. Es una situación a la que gustosamente se presta ésta y aquél, que aprovecha el prestigio de las instituciones eclesiásticas. Desde la recuperación de Constantinopla por los griegos, y durante gran parte del siglo XIV, la jerarquía eclesiástica desempeñará amplias funciones de gobierno tanto en la administración central como, sobre todo, en la territorial y local, recordando situaciones propias de los siglos VI y VII.

La consecuencia de esa situación es que la Iglesia se ve inmersa en las tensiones políticas; sin embargo, se acepta ese grave inconveniente con objeto de salvar la vida del Imperio, institución providencial, y la de la propia Iglesia, amenazada también por la expansión turca. Pero la situación cambia radicalmente en la segunda mitad del siglo XIV, en particular desde el momento en que, en 1369, Juan V viaja a Roma y presta obediencia al pontífice, aunque sea a título personal.

Apoyada en la incompreensión y el rencor, a los que nos hemos referido, se abre paso la idea de que las iniciativas unitarias, que defenderán algunos emperadores, son una traición a la iglesia griega y que ésta no debe colaborar con el Imperio, cuya caída es cada vez más indiferente, si no, incluso, conveniente. A medida que van cayendo te-

ritorios en manos de los turcos y éstos muestran una cierta tolerancia, amplios sectores considerarán mejor situación un poder extraño, dominador y a veces perseguidor, que el de un Imperio que, al traicionar la propia tradición, no se sabe qué daños teológicos causará.

Es esta reflexión la que conduce a la dura resistencia frente a cualquier intento de unión, incluso en el momento mismo de la conquista de Constantinopla, y a un repliegue de la iglesia griega sobre sí misma. Una de las más evidentes manifestaciones de ese proceso es la doctrina hesicasta.

2.1. Hesicasmo y palamismo

El hesicasmo es una vía de espiritualidad informadora, en realidad, de toda la mística bizantina, que busca obtener la *hesychia*, la paz y tranquilidad del alma, término que a veces se hace sinónimo de eremitismo y soledad. Se logra la tranquilidad del alma recorriendo un camino que cuenta con tres etapas principales: el aislamiento del mundo y de sus anhelos; el silencio exterior, que permite el desarrollo de la vida interior; y, finalmente, el silencio interior por el que se accede a la plena contemplación. El objetivo último es la contemplación de la *luz divina* que penetra el mundo, la misma luz increada que había iluminado a los apóstoles en la transfiguración del Tabor.

La elaboración del método hesicasta y su determinación terminológica constituye un largo proceso que se remonta, al menos, al siglo VII cuando un grupo de monjes del Sinaí desarrolla un método de oración mental, conjugado con determinadas posturas corporales y ritmo de respiración, cuyo eje es la sistemática repetición de la *Oración a Jesús*, inspirada en la petición que le dirige el ciego de Jericó: «Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí», que recogen los Evangelios de Mateo 20, 29-34, Marcos 10, 46-52 y Lucas 18, 35-43.

Este tipo de oración fue difundido a comienzos del siglo XI por Simeón el Nuevo Teólogo, aunque su sistematización teórica, ya en el siglo XIV, es obra de Gregorio Sinaíta, que la introduce en el monte Athos, desde donde se difunde a otros centros, en particular a Tesalónica, y del monje Nicéforo, que desarrolla un *método físico* en el que confiere una gran importancia a las posturas corporales durante la meditación, hecho que sería objeto de burlas durante la dura polémica que se suscitará en el seno de la iglesia ortodoxa.

En efecto, las enseñanzas hesicastas provocaron rechazo en algunos intelectuales orientales, en particular en círculos ganados por la teología especulativa propia del Occidente europeo; aunque el

origen de la polémica es esencialmente un enfrentamiento entre la teología mística, basada en la tradición patristica y en la inspiración divina, y la teología especulativa, en la que el conocimiento se alcanza mediante la razón, desembocará en un agrio debate sobre los fundamentos mismos del método hesicasta.

Un monje llamado Barlaam de Calabria (1290-1350) redacta varios escritos sobre la procesión del Espíritu Santo, centro entonces del gran debate entre ambas iglesias, defendiendo con precisión el punto de vista de la iglesia oriental, aunque con razonamientos teológicos propios del método especulativo de la iglesia occidental, que había consagrado el tomismo. Es su forma argumental, no el fondo de sus afirmaciones, lo que motiva una enérgica censura por parte de un monje del monte Athos, Gregorio Palamás, abad del monasterio de San Sabas y más adelante obispo de Tesalónica; para argumentar en su defensa, Barlaam profundiza en el conocimiento de la teología mística de su oponente, lo que le lleva al hesicasmo, considerado con buena lógica como la base de aquella teología.

Conoció el método mediante el cual, según los hesicastas, era posible contemplar con los ojos del cuerpo la luz increada que vieran Moisés en el Sinaí y los apóstoles en el Tabor, y los ejercicios de concentración y mecánica oracional que constituían el aspecto más aparatoso de aquél. Para Barlaam, el hesicasmo es una vuelta al mesalianismo: una herejía del siglo IV que había propugnado la oración permanente como único medio de vencer al demonio y poseer el Espíritu Santo, en detrimento de todos los sacramentos, que consideran inútiles. Como consecuencia de la posesión del Espíritu Santo, el hombre se espiritualiza, alcanza la imperturbabilidad y la impecabilidad.

Más inaceptable aún le parece la materialización de Dios que se requiere para hacer posible su visión por los ojos del hombre, tal como pretenden los hesicastas: si todo conocimiento se basa en percepciones sensoriales, argumenta, Dios no es cognoscible, puesto que se halla fuera de toda experiencia sensible.

Palamás defendió entonces la espiritualidad hesicasta hasta el punto de convertirse en el verdadero teórico de la misma. Sobre todo, para defenderse de la acusación de materialización de Dios, introdujo una distinción entre la esencia de Dios, inaccesible, y las energías divinas increadas. El hombre no puede participar de la esencia de Dios, ya que ello requeriría salvar la diferencia infinita entre el Creador y la criatura, pero Dios puede comunicar al hombre las energías increadas, que son el propio Dios que, aunque sigue siendo trascendente, desciende al hombre y le transforma en él,

le *deifica*. De no ser así, si Dios sólo participase al hombre algo creado, argumenta Palamás, no se produciría la *divinización* del hombre.

Esta distinción constituye para Barlaam un verdadero diteísmo: no es posible establecer tal distinción en Dios, dada la simplicidad absoluta de su naturaleza; por otra parte, cualquier cualidad que no se identifique absolutamente con la naturaleza de Dios es algo creado. De este modo, o se incurre en aquella imposible distinción, o las energías a que se refieren los hesicastas son algo creado.

La querrela alcanzó una gran dureza dialéctica, considerable duración en el tiempo, más de veinte años, y una extraordinaria complejidad, sobre todo desde 1341, por su inserción en la guerra civil entre la aristocracia, partidaria de Juan Cantacuceno, apoyado por los hesicastas, y la regente de Juan V, Ana de Saboya, que tenía sus partidarios entre los sectores populares contrarios al hesicismo.

Barlaam presentó sus argumentos ante el patriarca de Constantinopla, Juan Calecas, contrario a la doctrina de Palamás, aunque temeroso del poder de los monjes del Athos, y, sobre todo, personal y políticamente hostil al todopoderoso Juan Cantacuceno. La discusión fue llevada ante un concilio, celebrado en Constantinopla en junio de 1341, bajo la presidencia del emperador Andrónico III: la doctrina de Barlaam fue desautorizada y su autor regresó a Italia, donde poco después se convertiría a la iglesia romana; en cambio, Palamás fue absuelto de las acusaciones de carácter dogmático y los hesicastas vieron aprobados sus métodos de oración.

Pocos días después fallece Andrónico III. Se replantea inmediatamente el problema teológico como elemento de la lucha política: las doctrinas de Barlaam fueron defendidas ahora por sus continuadores Gregorio Akindynos y el historiador Nicéforo Grégoras, apoyados por el patriarca Calecas. El nuevo concilio, celebrado en agosto de 1341 bajo la presidencia de Cantacuceno, condenó la doctrina de Akindynos y exculpó de toda sospecha al palamismo; la resolución conciliar, que prohibió toda discusión al respecto, se movió en términos muy templados debido a la oposición ejercida por el patriarca y su entorno.

En septiembre de 1341 Cantacuceno abandonaba Constantinopla con objeto de reclutar un ejército con el que recuperar el orden en las fronteras; apenas abandonó la ciudad se produjo un verdadero golpe de Estado que nombró regente al patriarca Calecas y destituyó a Cantacuceno, proclamado emperador por sus tropas. Poco después era coronado Juan V; naturalmente, creció la presión sobre

Palamás, que llegó a ser encarcelado y cuyos escritos fueron condenados en sucesivas ocasiones, en 1342 y 1344, mientras se facilitaba la acción de sus oponentes doctrinales.

La situación empieza a cambiar a partir de 1345, cuando la guerra civil comienza a inclinarse a favor de Cantacuceno, dueño de Constantinopla desde febrero de 1347. La solución política de la guerra civil fue bastante moderada, pero dejó graves secuelas sociales y económicas e influyó decisivamente en el debate teológico: en sustitución del patriarca Calecas, depuesto inmediatamente antes de la llegada de Cantacuceno, fue nombrado Isidoro, un monje hesicasta; ese mismo año se celebraban dos concilios en los que fueron condenados todos los escritos antihesicastas; Gregorio Palamás, inmediatamente liberado de prisión, era nombrado obispo de Salónica. Naturalmente, Juan VI Cantacuceno era coronado por el patriarca Isidoro.

El triunfo del palamismo, a pesar de las apariencias, se enfrentaba a numerosas resistencias entre amplios sectores del clero que consideraban arriesgadas algunas de sus afirmaciones teológicas y extravagantes algunas de las prácticas oracionales hesicastas. Para liquidar definitivamente las tensiones religiosas fue convocado un sínodo a celebrar en mayo de 1351, en el palacio de Blanquernas; encabezó la crítica al hesicismo Nicéforo Grégoras, no muy eficazmente, aunque quizá tampoco el ambiente permitía mayor brillantez.

El concilio reconoció la plena ortodoxia del palamismo, que fue literalmente convertido en doctrina oficial de la iglesia ortodoxa, y condenó a todos los que se opusieran al mismo. De hecho la iglesia griega hacía del palamismo su seña de identidad y se apartaba del tomismo y la Escolástica, considerado distintivo de la iglesia romana: una nueva diferencia, más sutil pero seguramente de más difícil superación que la cuestión del *Filioque*, venía a interponerse en el áspero camino de la unión de las iglesias.

La situación no se modificó ni siquiera cuando Juan Cantacuceno hubo de abdicar de su dignidad a favor de Juan V, hasta ese momento coemperador. Sin embargo, persiste la resistencia de los teólogos antipalamitas, apoyados por la difusión en Oriente de las obras de santo Tomás, en particular de Demetrio y Prócoro Cidonnes; no alteran el triunfo del palamismo pero logran una cierta matización de sus más arriesgadas afirmaciones, aunque la mística hesicasta se mantendrá esencialmente inalterada.

2.2. *Renovación intelectual*

La lenta agonía del Imperio, desde su restauración hasta la toma de Constantinopla por los turcos, constituye un largo período de decrepitud política, graves tensiones sociales, creciente dependencia económica de otras potencias y complejas querellas religiosas vividas con el trasfondo de un eventual acercamiento a Roma; contra lo que podría parecer lógico, no es una etapa de decadencia intelectual, sino de importante renovación.

El Imperio ofrece una envidiable producción intelectual, muy importante para la cultura occidental, a la que trasmitió importantes conocimientos e inquietudes, en una etapa de continuos contactos, aunque no siempre amistosos. Eso sí, se trata de una cultura que trasluce, como es lógico, las grandes inquietudes de la época y tiene un cierto matiz polémico: la unión con la iglesia romana, la espiritualidad hesicasta o la actitud ante el avance turco.

Los intelectuales griegos de esta época toman una postura respecto a la cultura occidental que es de acercamiento al tomismo o, por el contrario, de rechazo del mismo y de la Escolástica; en muchos casos se aprecia una revalorización del propio pasado greco-romano, fuente de la propia personalidad, por contraste con los occidentales tras las experiencias cruzadas, o frente a los turcos, y, en ciertos autores, un retorno hacia las fuentes paganas, incluso con revolucionarias propuestas religiosas.

La constitución del Imperio latino produjo el nacimiento de varios Estados griegos, siendo Nicea el centro cultural más importante; tras la recuperación de Constantinopla será nuevamente la capital el eje cultural, sin olvidar Mistra, capital del despotado de Morea. Figura importante del Imperio de Nicea fue Nicéforo Blenmides, comentador de la obra de Aristóteles. Ejerció una gran influencia sobre algunos importantes discípulos como el emperador Teodoro II o el historiador Jorge Acropolita, que desarrolló una importante labor docente e historiográfica, y fue presidente de la delegación griega en el concilio de Lyon de 1274.

A Máximo Planudes debe la cultura bizantina la incorporación de numerosos elementos de la latina; tradujo obras de diversos autores romanos, paganos o ya cristianos, como Boecio o san Agustín. Teodoro Metoquites destacó por su gran erudición, que le convierte en un verdadero humanista, y como maestro de Nicéforo Grégoras, gran historiador, indispensable para el conocimiento de la época

ca de las guerras civiles, hombre de curiosidad universal y uno de los grandes teóricos antipalamistas.

A favor de los hesicastas se halla Juan Cantacuceno, además de emperador excelente historiador, uno de los últimos del Imperio. En su entorno, aunque le sobrevivirá políticamente, se halla Demetrio Cidones, estudioso del latín y traductor de numerosos autores, en particular de Tomás de Aquino. A pesar de no tener objetivos propiamente teológicos, las traducciones de Demetrio Cidones despertaron admiración por el saber occidental, favorecieron a los partidarios de la unión y proporcionaron argumentos de considerable envergadura a los antihesicastas. Su hermano Prócoro Cidones, colaborador en la tarea de traducción, fue objeto de las condenas por parte de los palamitas y hubo de abandonar territorio bizantino, como varios de sus discípulos: es el caso de Manuel Calecas y Máximo Crisoberges, ambos convertidos a la fe romana, que ingresaron en la orden dominica, o Andrés Crisoberges y Manuel Crisolaras (1350-1415), gran difusor del griego en Florencia, Milán y Pavía, y embajador bizantino en Occidente en varias ocasiones, en particular durante el concilio de Constanza.

Naturalmente, la labor de traducción despertó también la hostilidad de quienes se oponían a la unión, defendían a los hesicastas o se alineaban en un sentimiento *patriótico* en el que se integraban todos esos elementos. Es el caso de Nilo Cabasilas, admirador primero de la obra de su discípulo Demetrio Cidones y, después, estricto crítico de la Escolástica; de Demetrio Crisolaras, que desdeña el valor dialéctico de la Escolástica y se aferra a la tradición patristica, o de Jorge Scholarios (1405-1472), primer patriarca de Constantinopla bajo dominio turco, gran conocedor de santo Tomás, que trasluce una cierta amargura por la inferioridad de argumentos que, a su juicio, padece en aquel momento la tradición oriental; sin embargo, a pesar de estar presente en el concilio de Florencia y comprobar personalmente tal situación, se opondrá a la unión con una cerrada defensa de la tradición patristica griega.

A pesar de esta situación de cierto desaliento, la iglesia griega contó con importantes figuras en la actividad pastoral, y en un deseo de reforma en cierto modo similar a Occidente, como Isidoro Glabas, arzobispo de Tesalónica, José Bryennios, contrario a la unión pero admirador de la cultura occidental, o Nicolás Cabasilas (1320-1398), diplomático al servicio de Juan Cantacuceno, por orden del cual acompaña a Gregorio Palamás a su sede metropolitana de Tesalónica, con una espiritualidad que se distancia del hesicismo, al que

sin embargo admira, y se aproxima a la espiritualidad occidental contemporánea, cuyo modelo e inspiración es la naturaleza humana de Cristo: sus obras *La explicación de la sagrada Liturgia* y, en particular, *La vida en Cristo* exponen la participación del cristiano en el misterio pascual de Cristo mediante la celebración sacramental y por el alimento de la eucaristía, que convierten su vida en una constante alabanza al Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

Los últimos años de vida del Imperio ofrecen también figuras de extraordinaria importancia y de orientaciones diametralmente opuestas. Es el caso de Jorge Scholarios, ya mencionado, totalmente contrario a la unión, y de Bessarión de Nicea, radicalmente partidario de la unión de las iglesias, extraordinario humanista, que protagonizará una sincera trayectoria que le lleva a la iglesia romana de la que acabará siendo cardenal en diciembre de 1439, nombrado por Eugenio IV; desempeñó un relevante papel en el concilio de Florencia.

Bessarión se había formado en el círculo intelectual de Mistra, al que también pertenece Isidoro, que con el tiempo sería metropolitano de Kiev, y, como Bessarión, creado cardenal en la misma promoción, ambos formados por Jorge Gemisto Plethon, una de las figuras más importantes de esta época final, y también de las más peculiares. Apesadumbrado como Jorge Scholarios por el declive del Imperio, halla soluciones en la Antigüedad griega pagana; estudioso de la obra de Platón, funda en Florencia una academia platónica durante su estancia en esa ciudad, que contribuirá de modo destacado al desarrollo del Humanismo italiano. Considera que la creación de un nuevo Estado al modo de la República platónica, con importantes innovaciones políticas y sociales, incluso con una idealizada recuperación del paganismo, constituye la única salida posible para un Imperio necesariamente abocado a la desaparición. Es un objetivo que tiene muchos adeptos entre sus discípulos y en otros reducidos grupos intelectuales del Imperio, aunque muy alejados de los deseos de las minorías dirigentes y del interés popular.

3. LA IGLESIA ORTODOXA RUSA

Desde mediados del siglo XI, el principado de Kiev se desintegra en una serie de principados independientes, frecuentemente enfrentados entre sí y sometidos a reagrupamientos y divisiones territoriales en cada reparto hereditario. La primacía política de Kiev irá siendo

paulatinamente olvidada, sustituida incluso, desde mediados del siglo XII, por el principado de Susdal, capital Vladimir, que se considerará heredero del histórico principado, verdadero eje de Rusia y portavoz de su nueva unidad. Kiev mantendrá únicamente el recuerdo de su primacía religiosa, elemento importante de la nueva construcción rusa.

A comienzos del siglo XIII los principados rusos se enfrentan a gravísimas dificultades que van a sellar su personalidad histórica. Por el occidente habrán de hacer frente a la penetración alemana y a las ambiciones suecas; por el este, a la destructora progresión de los mongoles que amenaza con sumergir a toda Europa.

En 1222 los mongoles, que en las dos décadas anteriores han realizado fulgurantes conquistas, entran en contacto con los principados rusos, a los que derrotan contundentemente a orillas del río Kalka. Sólo acontecimientos internos del Imperio mongol dieron un respiro a Europa, aunque pocos años después la práctica totalidad de los principados rusos cayeron bajo su soberanía (1236-1240), y alemanes, polacos y húngaros experimentaron severas derrotas (1241). Nació un verdadero Estado mongol, la *Horda de Oro*, con capital en Saray, en el bajo Volga.

En el momento en que se inician estas grandes operaciones mongolas accede al poder como príncipe de Novgorod Alejandro, hijo del príncipe Yaroslav de Susdal, un personaje clave en la reconstrucción política y, sobre todo, ideológica y religiosa de Rusia. Ante las amenazas que se ciernen sobre su territorio, decidió pactar con la *Horda de Oro* y someterse al pago de un tributo que le permitiera, libre de la amenaza mongol, hacer frente a la amenaza sueca y a la penetración alemana, que planeaban el dominio de Novgorod, una verdadera república comercial, enriquecida por el comercio de pescado, marfil de morsa y plata, y abastecedora de los mercaderes hanseáticos.

Los suecos, apoyados por Gregorio IX, que convirtió la operación en una auténtica cruzada, amenazaban con la ocupación del valle del Neva, imprescindible vía de comunicación de la ciudad con el Báltico. Alejandro derrotó a los suecos en julio de 1240 a orillas del Neva, éxito que le valió el apelativo de Nevski con el que se le conoce: la iglesia ortodoxa lo valorará como un éxito de la ortodoxia sobre los cristianos de obediencia romana. Dos años después, en abril de 1242, a orillas del lago Peipus, el príncipe Alejandro infligía a la orden teutónica, avanzada de los intereses alemanes, la más grave derrota de su historia. Tres años después completaba su legenda-

ria trayectoria victoriosa rechazando el avance lituano sobre la capital de su principado.

Hubo de reconocer, en cambio, la soberanía de la *Horda de Oro*, como los demás principados rusos, y, como ellos, someterse al pago de crecidos impuestos, en ocasiones causa de movimientos de protesta entre sus súbditos, que reprimió con energía tratando de conservar a toda costa las buenas relaciones con los mongoles, que siempre se mostraron tolerantes en materia religiosa. Obtuvo de esta situación considerables ventajas para él y para su dinastía, que actuó como representante de la autoridad mongólica sobre los demás principados rusos: desde 1252, por orden del *Khan* de la *Horda*, se convirtió en príncipe de Susdal, y gracias al apoyo de sus protectores, fue convirtiendo su principado, y su dinastía, en portavoces de toda Rusia.

Desde 1260, uno de los hijos de Alejandro Nevski, Daniel, recibía el pequeño principado de Moscú, llamado, sin embargo, a convertirse en protagonista de la unidad rusa como heredero del legado histórico de Kiev y el prestigio político de Susdal. La dinastía, fiel a la política de sumisión a los mongoles, logró hacer realidad ese destino político. Jorge III (1303-1325) extendió los dominios del principado moscovita incorporándole partes importantes de los principados de Tver y Susdal; en 1328 Iván I (1325-1340) obtenía, mediante el desembolso de una importante cantidad, el título de Gran Príncipe y trasladaba a Moscú la sede metropolitana de Vladimir, hecho decisivo en la configuración hegemónica del principado de Moscú.

La expansión moscovita prosiguió en la segunda mitad del siglo XIV, favorecida, además, por las disputas internas en el seno de la *Horda de Oro* que debilitan su cohesión; aprovechando esa debilidad, el príncipe Demetrio III Ivanovich (1362-1389) logró una primera victoria sobre los mongoles en Kulilovo, a orillas del Don: no supone la independencia rusa respecto a los mongoles pero sí la demostración de que no son invencibles y, sobre todo, el cambio de actitud del principado moscovita hacia ellos: en claro paralelo con Alejandro Nevski, Demetrio sería apelado Donskoi, «el del Don». Las acciones de Tamerlán, a partir de 1395, quebrantarán definitivamente el poder de la *Horda* y afectarán a otros principados rusos, todo lo cual contribuye a la fortuna política de Moscú.

A pesar de las convulsiones políticas que tienen lugar a la muerte de Basilio I (1389-1425), en parte generadas por una cuestión dinástica, el principado de Moscú logra mantener la condición de ca-

beza visible de los principados rusos; de hecho el principado de Basilio II (1425-1462), muy convulso en sus inicios, permite la culminación de un largo proceso que podemos resumir en la sustitución de Constantinopla por Moscú.

En efecto, durante siglo y medio el principado de Moscú ampliará su base territorial hasta constituir el más importante poder ruso; contará con una notable fuerza militar, una excelente base económica y una estructura social —el príncipe tiene el apoyo de la nobleza de los *boyardos*— que le permite no sólo disponer de contingentes militares propios sin necesidad de recurrir a las siempre inseguras tropas mercenarias, sino de una adecuada ejecución de las decisiones de gobierno.

En suma, está en condiciones de sustituir, llegado el momento, al Imperio bizantino; también a la iglesia bizantina. La iglesia rusa, especialmente a lo largo del siglo XIV, conoció una importante reforma monástica, obra de san Sergio de Radonez, que hizo incrementarse extraordinariamente el número de monasterios; además se dotó de una jerarquía eclesiástica que tendrá un decisivo protagonismo en la vida socio-política y cultural del principado.

El momento llegó, en primer lugar, cuando el concilio de Florencia decretó la unión de las iglesias, tras el difícil proceso al que nos hemos referido. La reacción rusa fue inmediata: la desautorización del metropolitano de Kiev, que había firmado el acuerdo de unión; el patriarca Isidoro no volverá a su sede, permanecerá en Italia y, como hemos dicho, será promovido al cardenalato. La toma de posición rusa resulta de extraordinaria importancia no sólo por su distanciamiento de la iglesia romana, sino, sobre todo, de la ruta iniciada por gran parte de la jerarquía eclesiástica bizantina. También la mayor parte de la sociedad bizantina adopta una postura hostil a la unión, que, en su caso, es también de desafección hacia sus autoridades; en el caso ruso es el propio príncipe el que se hace expresión de ese sentimiento y lo capitaliza en beneficio de su edificio político.

Cuando los turcos toman Constantinopla, todo se halla preparado para que Moscú, como cabeza de toda Rusia, tome el relevo del extinto Imperio. En 1459 un sínodo de obispos rusos, celebrado en Moscú, declaraba que el patriarca de Kiev y *de toda Rusia*, en adelante residente en Moscú, no precisaba confirmación alguna del patriarcado de Constantinopla, que carecía de libertad de acción por hallarse bajo el poder de infieles, sino del príncipe. Era un acontecimiento esencial que configuraba la autocefalia de la iglesia ortodoxa rusa y también su íntima vinculación al poder político.

El proceso culmina, en las postrimerías de la época medieval, en el principado de Iván III (1462-1505). Prosiguió la expansión territorial moscovita, como hiciera también su predecesor Basilio II, que había incorporado los principados de Yaroslav y Rostov, con las importantes adquisiciones de las ciudades de Pskov y Novgorod y el ducado de Tver. Rompió definitivamente el vasallaje respecto a los mongoles y ratificó esa decisión derrotándolos en 1480 y estableció amplias relaciones diplomáticas con los más importantes poderes del Occidente europeo, ante los que se mostró como *soberano y autócrata de toda Rusia*, título que adoptó oficialmente.

Su segundo matrimonio con Sofía-Zoé Paleólogo, sobrina de Constantino XI, le permitía presentarse como perfecto continuador del Imperio; a pesar de que la legitimidad de su poder no procedía de ese enlace, constituyó un buen instrumento al servicio de un excelente ideario político: en 1502 asoció al poder a su hijo Basilio, habido de esta unión, en detrimento de otro de sus hijos del primer matrimonio.

La aproximación de la jerarquía eclesiástica al poder, y su utilización por el príncipe, constituye otro factor de la nueva época. Utilizó sin demasiados escrúpulos bienes de la iglesia, en particular de los monasterios, al servicio de sus necesidades económicas, derivadas en particular de las reformas administrativas y de ampliación del ejército; para ello podía contar con el apoyo de algunos movimientos contrarios a las riquezas temporales de la iglesia, o con la secta de los *judaizantes*, contrarios a la liturgia, a la veneración de los iconos y a la jerarquía, y negadores de la divinidad de Cristo, todo lo cual provocó una dura polémica, origen de una nutrida producción literaria.

Tiene sentido que el clero ruso reclame del príncipe una decidida intervención contra una secta que constituye tan directa amenaza; lo más importante es el argumento que para ello se utiliza: es un deber y un derecho del príncipe, que ha de actuar respecto a la iglesia como lo hicieron los emperadores de Oriente respecto a la suya. Es la aplicación práctica de un principio que el patriarca Zósimo había expuesto en 1492: Moscú era la nueva Constantinopla.

Una explicación escatológica vendría a dar fundamento teórico al proceso que había tenido lugar; su autor es un monje de Pskov, Filoteos, que lo expone en 1524 en un escrito dirigido a Basilio III (1505-1533), recogiendo una teoría ya aceptada. Moscú es la tercera Roma, también la última antes de la venida del Anticristo; las que la han precedido han desaparecido como castigo de Dios: la primera cayó bajo el poder de la jerarquía eclesiástica; desplazada a Cons-

tantinopla por Constantino, la segunda Roma ha caído por el grave pecado cometido en el concilio de Florencia; la tercera, Moscú, recibe aquella herencia en manos de un nuevo Constantino. En verdad, Moscú sustituía a Constantinopla.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Ayudas al Imperio bizantino decididas por Inocencio IV en el I concilio de Lyon (1245)*

[...] con firme intención proponemos prestar al Imperio eficaz y rápida ayuda para que la Iglesia, fervientemente levantada en socorro de aquél y teniendo una mano poderosa, sea capaz de liberar al Imperio del dominio de sus adversarios y reducirle, por voluntad de Dios, a la unidad de su Cuerpo, y para que sienta, después del destructor martillo de los enemigos, la diestra consoladora de la madre Iglesia y, después de la ceguera de la afirmación errónea, recupere en plena propiedad la visión de la fe católica.

[...] Para que realmente se preste ayuda rápida y eficaz al citado Imperio [bizantino], decidimos, con aprobación del concilio, que se destinen a ello íntegramente por un período de hasta tres años, la mitad de todas las rentas, tanto de dignidades y personas como de las prebendas eclesiásticas y de los otros beneficios de aquellas personas eclesiásticas que no residan personalmente en ellos al menos durante seis meses, tengan uno o varios beneficios (exceptuados aquellos que se ocupan de nuestro servicio o del de nuestros hermanos y de sus prelados, o se hallan en peregrinación o en las escuelas, o velan por los asuntos de sus iglesias por mandato de éstos, o tomaron o tomen la señal de la cruz hacia la citada Tierra [Santa] o marchen personalmente en socorro de este Imperio); y si alguno de los exceptuados, incluso los cruzados y los que partan hacia allí, perciben en concepto de rentas eclesiásticas más del valor de cien marcos de plata anuales, la tercera parte de lo que exceda de esa cantidad será recolectada para ayuda del Imperio por aquellos que fueren nombrados para ello por decisión apostólica, no obstante cualesquier costumbres o estatutos eclesiásticos o indulgencias concedidos por la Sede Apostólica a estas iglesias o personas, ratificados por juramento o por cualquier otra garantía. E incurrirán en sentencia de excomunión si conscientemente cometieren fraude sobre este asunto.

Nos asignaremos, para dicho socorro al Imperio, la décima parte de las rentas de la Iglesia romana, deducida previamente la décima asignada al socorro de Tierra [Santa]. Además, provistos de su autoridad por la misericordia de Dios y de los santos apóstoles Pedro y Pablo, en virtud de aquella potestad de atar y desatar que a Nos, aunque indignos, se ha conferido, concedemos indulgencia de todos sus pecados a quienes ayuden al Imperio durante el tiem-

po en que presten dicha ayuda, o auxilio a Tierra [Santa], o se esfuerzen en su recuperación, y establecemos que gocen del mismo privilegio e inmunidad que se conceden a quienes acuden en socorro de Tierra [Santa].

(Constitución del I concilio de Lyon «Sobre la ayuda al Imperio de Constantinopla», en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1973, pp. 295-296. Traducción del autor.)

2. Declaración del II concilio de Lyon sobre la procedencia del Espíritu Santo

Confesamos con firme y devota profesión que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio, no de dos espiraciones, sino de una única espiración. Esto ha profesado hasta ahora, lo predicó y enseñó, lo sostiene firmemente, lo predica, profesa y enseña la sacrosanta Iglesia romana, madre y maestra de todos los fieles; esto sostiene la verdadera e inmutable doctrina de los Padres ortodoxos y de los Doctores, tanto latinos como griegos. Pero porque algunos, a causa de la ignorancia de dicha incontestable verdad, han caído en diversos errores, Nos, deseando cerrar el camino a dichos errores, con aprobación del sacro Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que osen negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o afirmar con temerario atrevimiento que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno solo.

(Canon *De summa Trinitate et fide catholica*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., 1972, p. 314. Traducción del autor.)

3. Suspensión del concilio de Basilea y convocatoria de los de Bolonia y Aviñón

[El pontífice Eugenio IV hace memoria de los males que afligen a la cristiandad, en particular el problema de Bohemia, la separación de la iglesia griega y los ataques musulmanes a Europa; para resolver tales problemas y cumplir las disposiciones conciliares se convocó el concilio de Basilea, cuyas dificultades de desarrollo resume, así como las peticiones de los griegos para hallar para ellos un lugar más accesible.]

[...] Considerando, pues, lo antedicho y porque no hay en toda la República cristiana nada más santo y deseable que la Iglesia griega, en otro tiempo ilustre por tantos y tan esclarecidos eclesiásticos, abandonados los errores, se muestre reconciliada con el rito romano y la Iglesia universal, consideramos necesario convocar un concilio general en Bolonia tras conveniente espacio de tiempo [...]

Nos, con el consejo y asentimiento de nuestros venerables hermanos [...] diáconos cardenales de la santa Iglesia romana, decidimos por nuestras bulas dirigidas a nuestro legado el cardenal del Santo Ángel, y por las razo-

nes anteriormente expuestas, disolver el concilio supuestamente reunido en Basilea y celebrar otro en la ciudad de Bolonia, trascurrido año y medio desde el día de publicación de dichas bulas, y convocar otro nuevo concilio, de acuerdo con las disposiciones del concilio de Constanza, en la ciudad de Aviñón, a los diez años de la disolución del concilio de Basilea.

Y con mayor motivo, porque, después del envío de nuestras bulas, nos llegó noticia, además de las que se contienen más arriba, de que los bohemios, herejes tan meditada y solemnemente condenados en el concilio de Constanza y en el concilio de Siena, [...] habían sido invitados a Basilea para disputar y dialogar sobre artículos ya condenados en los citados concilios generales y en virtud de procesos apostólicos, para injuria de la autoridad apostólica y de los sagrados concilios mencionados, contra los decretos de los santos Padres y los estatutos de las leyes imperiales; [...] para poner fin lo más rápidamente posible a todo ello [...] desde ahora por el tenor de las presentes, con consejo y asentimiento de nuestros hermanos cardenales, en virtud de la plenitud de nuestra potestad apostólica, disolvemos y anulamos totalmente el concilio supuestamente reunido en Basilea y convocamos, publicamos y declaramos otro concilio en la ciudad de Bolonia, que consideramos muy adecuada para dicha celebración, trascurrido año y medio de la fecha de las presentes, al cual, Dios mediante, nos proponemos acudir con nuestros citados hermanos y presidirlo personalmente.

Y además, del mismo modo, convocamos, publicamos y declaramos otro concilio semejante, de acuerdo con los estatutos del concilio de Constanza, [...] en la ciudad de Aviñón trascurridos diez años [...] y notificamos a todos y cada uno de los patriarcas, arzobispos, obispos, prelados y clérigos [...] la disolución y celebración citadas y os requerimos y exhortamos por las entrañas de misericordia de Jesucristo, en razón de los juramentos prestados en vuestras consagraciones, y en virtud de santa obediencia, y por nuestra autoridad apostólica os ordenamos y mandamos, bajo pena de excomunión y otras penas del derecho, que, en el plazo de año y medio contado a partir de la fecha de las presentes, acudáis personalmente a la ciudad de Bolonia para celebrar este sacrosanto concilio y al cabo de los diez años citados a la ciudad de Aviñón [...]

Dado en Roma, en San Pedro, el 15 de las calendas de enero, primer año de nuestro pontificado [18 de diciembre de 1431]. [Fue leída en el concilio de Basilea el 13 de enero de 1432.]

(Bula *Quoniam alto*, de Eugenio IV, en J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIX, cols. 564-567. Traducción del autor.)

4. Situación del Imperio y atrocidades cometidas por los turcos en Hungría y Valaquia

[...] si viesen nuestros reyes y príncipes [...] el cruel espectáculo y el degradante trato que, el pasado verano, infligió a los cautivos húngaros el rey de los turcos en Adrianópolis, a tres días de esta ciudad, en ofensa de nuestra

fe y de los cristianos, se encenderían en el antiguo celo de la casa de Dios y de la fe, olvidarían los efectos de las injurias, se armarían y se aprestarían con el fervor del Espíritu a castigar y vengar las injurias a Cristo, a sus fieles y a los santos, y preferirían morir antes que soportar tanta ignominia para el nombre cristiano. Pues, capturada y muerta una ingente multitud de húngaros, cuando volvían ante su señor victoriosos con el botín, este rey, convocada por orden suya una gran multitud de los suyos y todos los cristianos que estaban en esta ciudad, tanto griegos como nuestros, en lugar público amplio y espacioso, para ostentación de su gloria y poder, presentes también embajadores de Timerbei, que el vulgo llama Tamerlán, príncipe y rey de los tártaros, y otros de muchas partes de Oriente, ordenó que fuesen presentados los cautivos húngaros y el botín, por orden, primero los barones, después los nobles y finalmente todos los demás con los caballos y armas y las demás cosas tal como habían sido capturados; y se presentaron muchos turcos [...] con las cabezas de los muertos cristianos y las ofrecieron a tan violentísimo ministro y crudelísimo príncipe, quien para incrementar aún más su crueldad e infligir mayor oprobio y horror a los cristianos presentes [...] ordenó que las cabezas fueran arrojadas en medio de la multitud y a los pies de los cristianos presentes de modo que no sólo la carnicería sino además el hedor produjesen mayor horror a los presentes.

[A continuación, dirige el sultán turco un breve discurso a los presentes, en particular a los embajadores de Tamerlán, ponderando el valor de su victoria y las perspectivas de conquistar en breve toda Europa, y la necesidad de que Tamerlán no sólo no dificulte sus proyectos sino que colabore en ellos.]

[...] Concluido éste [el discurso] ordenó que fuesen separados de los demás hasta dos mil cautivos de los más distinguidos, nobles y valerosos, con sus armas y caballos, tal como habían sido capturados en combate; de ellos asignó trescientos a los embajadores del emperador de los tártaros con el deseo de que éstos los llevaran a su señor y le mostrasen con qué hombres y de qué calidad y valor lucha diariamente por el incremento del culto al gran Profeta [...] los restantes de esos dos mil los envió por separado a otros príncipes orientales de su secta con similares palabras; a los demás prisioneros los redujo a servidumbre con orden de darles duro y miserable trato.

[...] lo dicho anteriormente no ha sucedido solamente una vez sino que sucede habitualmente y, del mismo modo que sucedió el año pasado con los húngaros y este año ha ocurrido en Valaquia, se ha producido con los albaneses, los griegos y otras naciones de fe cristiana para la mayor desolación de la fe y la religión cristianas.

[Concluye ponderando el inminente peligro para Hungría, la propia Constantinopla, y pidiendo que se superen las nimias dificultades que separan a ambas iglesias.]

(Carta de Juan de Ragusa, embajador conciliar ante el emperador bizantino, al concilio de Basilea. Constantinopla, 17 de noviembre de 1436. Archivo General de Simancas. Estado, Francia, leg. 1711, fols. 96v-99v. Transcripción y traducción del autor.)

5. *Traslado del concilio de Basilea a Ferrara*

[Hace Eugenio IV una larga relación del proceso de unión con los griegos, el decreto acordado, la forma siempre altanera de proceder de la asamblea, la sincera colaboración pontificia, la elección de Aviñón, contradiciendo lo acordado, el incumplimiento de sus compromisos por los aviñoneses, la designación de Florencia por el concilio, a lo que accedió el papa, y las acciones conciliares contra los legados y embajadores pontificios.]

[...] habida madura deliberación sobre todas y cada una de estas cosas con los citados venerables hermanos nuestros, con común consejo de todos ellos y asentimiento de muchos venerables hermanos nuestros arzobispos y los queridos hijos electos, abades, y con la aprobación de otros muchos prelados residentes en nuestra curia que han sido consultados, con deseo de impedir tantos males e inminentes peligros de escándalos y turbaciones a la Iglesia de Dios [...] por el tenor de la presente, con la autoridad apostólica, con pleno conocimiento, en virtud de la plenitud de potestad, designamos y señalamos la ciudad de Ferrara [...] como lugar al que trasferimos dicho concilio. Juzgamos dicho lugar grato a los griegos, útil para los asuntos que han de ser resueltos, idóneo y cómodo para todos los reyes y prelados, seguro y libre para todos los príncipes, que además está incluido en el decreto de los griegos y en relación con el cual están dispuestas y preparadas todas las cosas prometidas a los griegos. Trasferimos a este lugar el citado concilio de Basilea para todos los asuntos iniciados o que se han de iniciar y para aquellas causas para las que fue convocado el concilio de Basilea [...] y declaramos que allí ha sido y es trasladado. En cuanto a la causa de los bohemios, en el artículo referente a la comunión bajo ambas especies, queremos que sólo lo referente a este artículo siga siendo tratado en Basilea dentro del plazo de 30 días desde esta fecha, excepto si los bohemios prefieren venir a Ferrara, al concilio allí trasladado, en cuyo caso les recibiremos benignamente y les trataremos con toda humanidad y caridad posible y haremos que así sean tratados por los demás [...]

He mandado y ordenado a nuestros venerables hermanos y queridos hijos cardenales de la santa Iglesia romana, a los patriarcas, arzobispos, obispos, electos, abades y otros que, por derecho o costumbre, están obligados a asistir a los concilios generales, que se desplacen al lugar a que ha sido trasladado el concilio para tratar y concluir, para alabanza y gloria de Dios, los asuntos para cuya justa solución fue convocado el concilio de Basilea [...] además, con la citada autoridad y con el consejo y asentimiento de los citados, establecemos que quienes actúen contra lo dispuesto incurran ipso facto en las penas de excomunión y privación de dignidades, bienes y oficios, y de inhabilitación [...] prohibimos que desde ahora se celebre concilio o reunión en Basilea ni en otra ciudad que no sea Ferrara, tal como se ha dicho, [...] que ninguno de los citados ose acudir a otro lugar que no sea Ferrara por razón o en nombre de concilio [...]

Dado en Bolonia, año de la Encarnación del Señor MCCCCXXXVII,

decimocuarto día de las kalendas de octubre, año séptimo [18 de septiembre de 1437].

(Bula *Doctoris gentium* de Eugenio IV. Archivo General de Simancas. Estado, Francia, leg. K-1711, fols. 156r-161v. Transcripción y traducción del autor).

6. Definición del concilio de Florencia sobre las diferencias existentes entre la iglesia romana y la griega

[...] Así pues, en nombre de la Santa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, con aprobación de este sacro concilio universal de Florencia, definimos como verdad de fe que ha de ser creída y aceptada por todos los cristianos y así profesada por todos, que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y que tiene su esencia y su ser subsistente juntamente del Padre y del Hijo, y que procede eternamente de ambos como de un único principio y única espiración, declarando que lo que los santos Doctores y Padres dicen, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, tiende a este mismo significado, de modo que por esto se entienda que también el Hijo es, como el Padre, causa indudable según los griegos, verdadero principio según los latinos, de la subsistencia del Espíritu Santo.

Y puesto que todo lo que es del Padre el Padre mismo se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarlo, excepto ser el Padre; incluso esto, que el Espíritu Santo procede del Hijo, lo tiene el Hijo eternamente del Padre, del que además ha sido engendrado eternamente.

Definimos además que la adición de aquellas palabras «y del Hijo» [*Filioque*] fue lícita y razonablemente incluida en el Símbolo para declaración de la verdad y por necesidad entonces grave.

Igualmente, se consagra verdaderamente el cuerpo de Cristo en pan de trigo, ácimo o fermentado, y los sacerdotes deben consagrar el cuerpo del Señor en uno u otro, cada uno según la costumbre de su iglesia oriental y occidental.

Igualmente, las almas de quienes mueran verdaderamente penitentes en el amor de Dios, antes de satisfacer con adecuados frutos de penitencia por los hechos cometidos y por las omisiones, serán purificadas con penas purgatorias después de la muerte, y, para que sean liberadas de estas penas, les son útiles los sufragios de los fieles vivos, los sacrificios de la misa, oraciones, limosnas y otras obras de piedad que acostumbran hacer unos fieles por otros, según las costumbres de la Iglesia.

Las almas de aquellos que no recibieron mancha alguna después de la recepción de bautismo; también aquellas que, después de contraída la mancha de pecado, han sido purificadas en sus cuerpos o en los despojos de sus cuerpos, como se ha dicho más arriba, son recibidas inmediatamente en el cielo y ven claramente al mismo Dios uno y trino, tal como es, plenamente cada uno según la diversidad de sus méritos.

Las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual, o sólo el original, descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas con penas diferentes.

Igualmente, definimos que la Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe, y que este Romano Pontífice es el sucesor de san Pedro, príncipe de los Apóstoles, verdadero vicario de Cristo, cabeza de toda la Iglesia, y padre y doctor de todos los cristianos, y que le ha sido transmitida la plena potestad que Nuestro Señor Jesucristo otorgó a san Pedro de apacentar, regir y gobernar la Iglesia universal, del modo que se contiene en las decisiones de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones.

Recordamos además el orden atribuido en los cánones a los demás venerables patriarcas, que el patriarca de Constantinopla es el segundo después del santísimo Romano Pontífice, tercero el de Alejandría, cuarto el de Antioquía y quinto el de Jerusalén, salvo todos sus privilegios y derechos.

(Decreto *Laetentur coeli* del concilio de Florencia. Sesión V, de 6 de julio de 1439. En *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., pp. 523-528. Traducción del autor.)

7. Instrucciones a los hesicastas sobre el modo de hacer oración

De qué modo debe hacerse oración.

[...] desde por la mañana [...] une tu inteligencia al corazón y retenla en él, y, fatigosamente encorvado y golpeando con severidad el pecho, los brazos y el cuello, suplica perseverantemente con tu mente y alma: «Señor Jesús Cristo, ten piedad de mí». Después, con sollozos y esfuerzo, y quizá con enojo, teniendo asiduamente los tres nombres casi como único objeto, encomendándose con insistencia, [...] fija la inteligencia en la otra mitad: «Hijo de Dios, ten piedad de mí», y repitiendo con frecuencia esta parte no debes jamás alterar estas palabras: pues no se enraizan las plantas que son trasladadas continuamente. Contén la respiración, y no respire sin necesidad: pues el hálito salido del corazón oscurece la mente y expulsa de allí al intelecto estimulado y lo entrega cautivo a la memoria o le arrastra aherrojado a pensamientos inconvenientes sin sentido. No te asombres si vieses surgir ante tu mente inmundos pensamientos e imágenes de los malos espíritus, y, si se te presentaren buenos pensamientos, no te detengas en ellos, sino que, reteniendo la respiración cuanto puedas, encerrando el alma en el corazón y repitiendo asidua y permanentemente la invocación «Señor Jesús», habrás aniquilado rápidamente aquéllos y habrás rechazado éstos golpeándolos invisiblemente con el divino nombre. Pues dice Juan Clímaco: «Flagela a tus enemigos con el nombre de Jesús: no existen armas más eficaces ni en el cielo ni en la tierra».

(Gregorio Sinaíta, *Sobre la quietud y sobre los dos modos de hacer oración*, cap. XV, 2. PG, CL, cols. 1314-1315.)

8. *La luz del Tabor*

Las afirmaciones de los santos contradicen claramente a quienes dicen que la luz manifestada a los discípulos en el Tabor fue una imaginación y que apareció y desapareció como un símbolo, pero que no fue verdadera [...] En efecto, éstos tanto en sus expresiones como en sus escritos la designan como inefable, increada, eterna, intemporal, no encendida, inmensa, infinita, indeterminada, invisible a los ángeles y a los hombres, belleza modélica e inmutable, gloria de Dios, gloria de Cristo, gloria del Espíritu, rayo de la divinidad, y de otras formas semejantes. Así pues, dicen, es glorificada la carne asunta, y la gloria de la divinidad se hace gloria del cuerpo [...] De modo que se trasfigura, no asumiendo lo que no tenía, ni transformándose en lo que no era, sino abriéndoles los ojos y haciendo videntes a los ciegos. Así permaneciendo él mismo, parecía otro distinto al que antes era: de este modo se hizo visible a sus discípulos. Él mismo es el verdadero esplendor de la gloria, y relucía como el sol [...]

(*Tomo hagiográfico*, presentado por los monjes del Athos en 1341, inspirado por Gregorio Palamás, en PG, CL, col. 1231. Traducción del autor.)

9. *Conformar la voluntad con la voluntad de Cristo*

En el orden natural no nos contentamos —y con mucha razón— con haber recibido la vida, ni nos entregamos a la inacción, como quien ya lo tiene todo, después que la poseemos. Todos nuestros esfuerzos se concentran en conservar la existencia que recibimos. Por eso, después de haber dicho cómo conseguimos la vida en Cristo, trataremos de lo que debemos hacer para no perder la felicidad alcanzada.

En pocas palabras, todo se reduce a cultivar la virtud y vivir según la recta razón [...] Hay una obligación común a todos los que tienen el nombre de cristianos, por el mero hecho de llamarse tales: obligación estricta que todos deben cumplir. No hay excusa valedera que libre de este deber: ni salud, ni olvido, ni estado, ni fortuna, ni apartamiento de la sociedad, ni subterfugio alguno que se pueda imaginar. Es una obligación que nadie puede esquivar y que todos pueden cumplir: no resistir a la voluntad de Cristo, conformar nuestra vida a sus designios sobre nosotros cumpliendo perfectamente sus mandamientos.

Ni tiene vigor probatorio alegar que hacer esto está sobre las fuerzas humanas. Porque si esto fuera exacto, ¿sería justo condenar a los malhechores? No hay cristiano alguno que en su conciencia no reconozca el deber que tiene de cumplirlos. Todos prometieron en el bautismo, en los albores de su vida, el cumplimiento, y sólo después de tales promesas fueron admitidos a la participación de los Misterios.

Siendo los mandamientos de Dios una obligación común a todos los cristianos, y siendo, por otra parte, posibles de cumplir a todos los que quieren son además absolutamente necesarios para unirse a Cristo. Es imposible

que pueda arribar a Cristo ninguno de los que se separaron de Él con el querer y voluntad, que es lo más elevado que en sí tienen: el cumplimiento de los mandamientos es absolutamente necesario.

(Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo*, Libro VI, Patmos, Madrid, 1999, pp. 183-186.)

10. *Sobre la procedencia del Espíritu Santo*

Muchos años después de los siete concilios generales, la Iglesia vio caer de nuevo en la herejía a alguno de aquellos que frecuentemente habían acostumbrado hacerlo, que aseguraban que el Espíritu Santo procede sólo del Padre y no del Hijo, y que afirmaban este dogma con palabras muy persuasivas [...] ¿Qué hizo [la Iglesia]? Acudió a sus doctores, a aquellos que desde mucho tiempo atrás tuvo como santos, los bienaventurados Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Gregorio, y, escrutados sus escritos, vio que éstos, como una sola voz, aseguran en muchos pasajes y muy frecuentemente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo [...] E interrogó a los Padres de la Iglesia griega y vio que muchos de éstos, los más importantes, afirman esto mismo, y que los restantes apenas dicen nada al respecto, excepto solamente uno, el Damasceno, que parece decir lo contrario. Sin embargo, no dice éste que el Espíritu Santo no proceda del Hijo, sino que no dice del Hijo. Y es claro que dice que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, y que el Espíritu es imagen del Hijo, y que el Hijo y el Espíritu son iguales, del mismo modo que lo son, respecto al sol, el rayo y la luz, ambos procedentes del sol, pero se dice que la luz nos llega por medio del rayo. De lo cual se deduce que éste tampoco puede ser tenido como contrario, pues él mismo dice que es tan cierto decir que la luz procede del sol por el rayo como del sol y del rayo: del mismo modo en la Trinidad. Así pues, éstos [los Padres griegos] afirman conjuntamente la procedencia del Padre y del Hijo, de uno u otro modo: tanto del Padre por el Hijo como del Padre y del Hijo.

Viendo la concordancia de tantos Padres, no contenta con ello, a causa de la magnitud del asunto, [la Iglesia] convocó a todos los prelados de las iglesias para hacer pública la investigación. Así, congregados todos los que quisieron estar presentes, y todos los demás tras oportuna investigación, fueron concordes en la misma afirmación; finalmente, en virtud de la autoridad apostólica, determinó lo que es preciso creer y declaró herejes a quienes sostengan lo contrario.

Además, yo pienso que las puertas del infierno nunca prevalecerán contra la Iglesia, y siendo esto verdad absoluta, las puertas del infierno habrían prevalecido sobre la Iglesia si en verdad la Iglesia romana se hubiera equivocado.

(Barlaam de Seminara, *De unione Romanae Ecclesiae et processione Spiritus Sancti*, en PG, CLI, cols. 1281-1282. Traducción del autor.)

BIBLIOGRAFÍA

- Chelini, J.: *Petite histoire des Grands Conciles*, Desclée de Brouwer, Paris/Tournai, 1962.
- Chudoba, B.: *Rusia y el Oriente de Europa*, Ariel, Madrid, 1980.
- Claramunt, S.: *El mundo bizantino. La encrucijada entre Oriente y Occidente*, Barcelona, 1987.
- Ducellier, A.: *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Hachette, Paris, 1976.
- Gill, J.: *The Council of Florence*, CUP, Cambridge, 1961.
- Granakoplos, D. J.: *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, Oxford, 1956.
- Hussey, J.: *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Martin, J.: *Medieval Russia (980-1584)*, CUP, Cambridge, 1995.
- Meyendorff, J.: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959.
- Meyendorff, J.: *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, London, 1974.
- Meyendorff, J.: *Byzantium and the Rise of Russia: a study of bizantino-russian relations in the fourteenth century*, CUP, Cambridge, 1981.
- Nicol, D.: *Byzantium: its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, London, 1972.
- Nicol, D.: *Church and Society in the last centuries of Byzantium*, CUP, Cambridge, 1979.
- Nicol, D.: *The Last Centuries of Byzantium. 1261-1453*, CUP, Cambridge, 2^a 1993.
- Runciman, S.: *La caída de Constantinopla*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- Saunders, J. J.: *La conquista mongola*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- Wolter, H. y Holstein, *Lyón I y II («Historia de los concilios ecuménicos» 7)*, Eset, Vitoria, 1979.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Emilio Mitre Fernández

Entre las colecciones y obras de síntesis pueden destacarse:

- Chelini, J.: *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, A. Colin, Paris, 1968.
- Fliche, A. y Martin, V. (eds.): *Historia de la Iglesia IV-XIV*, Edicep, Valencia, 1977 ss.
- Franck, I. W.: *Historia de la Iglesia medieval*, Herder, Barcelona, 1988.
- Hamilton, B.: *Religion in Medieval West*, Edward Arnold, London, 1986.
- Jedin, H. (dir.): *Manual de historia de la Iglesia II-IV*, Herder, Barcelona, 1966-1969.
- Knowles, D. y Obolensky, D.: *Nueva historia de la Iglesia I-II*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Llorca, B., Villoslada, R. G. y Montalbán, F. J.: *Historia de la Iglesia católica I-III*, BAC, Madrid, 1963.
- Mayeur, J. M., Pietri, L., Vauchez, A. y Venard, M.: *Histoire du christianisme I-VIII*, Desclée, Paris, 1983 ss.
- Mitre, E.: *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica*, Síntesis, Madrid, 2003.
- Orlandis, J.: *La conversión de Europa al cristianismo*, Rialp, Madrid, 1988.
- Sánchez Herrero, J.: *Historia de la Iglesia II. Edad Media*, BAC, Madrid, 2005.
- Southern, R. W.: *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, London, 1970.

Para el mundo bizantino y las iglesias de Oriente:

- Clément, O.: *L'Église orthodoxe*, PUF, Paris, 1961.
- Ducellier, A.: *Le drame de Byzance: idéal et échec d'une société chrétienne*, Hachette, Paris, 1976.

- Ducellier, A. (ed.): *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Mondadori, Madrid, 1992.
 Dvornik, F.: *Bizancio y el primado romano*, Desclée, Bilbao, 1968.
 Nadal Cañellas, J.: *Las iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
 Runciman, S.: *The Byzantine Theocracy*, CUP, Cambridge, 1979.
 Ware, T.: *The Orthodox Church*, Penguin Books, London, 1967.
 Zernov, N.: *La Iglesia de Oriente*, Guadarrama, Madrid, 1967.

Para la iglesia hispánica en la Edad Media:

- Fernández Conde, J.: *La religiosidad medieval en España I. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Universidad de Oviedo, 2000.
 García Oro, J. (coord.): *Historia de las diócesis españolas*, BAC, Madrid, 2000 ss.
 García Villada, Z.: *La Iglesia desde la invasión sarracena del 711 hasta la toma de Toledo*, en *Historia eclesiástica de España III*, Razón y Fe, Madrid, 1936.
 Nieto Soria, J. M. y Sanz Sancho, I.: *La época medieval: iglesia y cultura*, Istmo, Madrid, 2000.
 Orlandis, J.: *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Eunsa, Pamplona, 1976.
 VV. AA.: *Historia de la Iglesia en España*, I-III, BAC, Madrid, 1979 ss.

Algunas obras de apoyo (diccionarios, repertorios, antologías, etc.):

- Aldea, Q., Marín, T. y Vives, J.: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, 5 vols., CSIC, Madrid, 1972-1987.
 Berckhaut, C. T. y Russell, J. B.: *Medieval heresies: A Bibliography, 1960-1979*, Toronto Pontifical Mediaeval Studies, 1981.
 Cross, F. L. (dir.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, Oxford, 1997.
 Dubois, J. y Lemaître, J. L.: *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Cerf, Paris, 1993.
 Due, A. y Laboa, J. M.ª: *Atlas histórico del cristianismo*, San Pablo, Madrid, 1998.
 Farmer, D. H. (ed.): *The Oxford Dictionary of Saints*, OUP, Oxford, 1984.
 Gallego Blanco, E.: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
 Génicot, L. (dir.): *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Brepols, Turnhout, 1972 ss. (algunos de los números publicados son de utilidad para la temática religiosa).
 Giordano, O.: *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983.
 Le Goff, J. y Schmitt, J. C. (eds.): *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003.
 Llorca, B.: *Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica*, Labor, Barcelona, 1950.

- Mitre, E.: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991.
 Sáinz Rodríguez, P.: *Antología de la literatura espiritual española I. Edad Media*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
 Strayer J. R. (ed.): *Dictionary of the Middle Ages*, Italian Renaissance Mabinogi, New York, 1982-1989.
 VV. AA.: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Letouzey et Ané, Paris, 1909 ss.
 VV. AA.: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ané, Paris, 1907-1953.

De entre el elevado número de publicaciones periódicas específicamente dedicadas a temas de iglesia, religiosidad y cultura religiosa cabe citar:

- Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona, 1925.
Anthologica Annua, Roma, 1953.
Bibliothèque de l'École des Chartes, Paris, 1839.
Cahiers de civilisation médiévale, Poitiers, 1958.
Cahiers de Fanjeaux, Toulouse, 1966.
Heresis. Revue semestrielle d'Histoire des dissidences médiévales, Carcassonne, 1983.
Hispania Sacra, Madrid, 1948.
Historisches Jahrbuch der Goeresgesellschaft, München, 1880.
Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain, 1900.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, 1907.
Speculum: A Journal of Medieval Studies, Cambridge, Mass., 1926.
Studi Gregoriani, Roma, 1947.
The Journal of Ecclesiastical History, Cambridge, 1950.
Traditio, New York, 1943.

Para las líneas maestras del pontificado medieval:

- Barracough, G.: *The Mediaeval Papacy*, OUP, London, 1968.
 Partner, P.: *The Lands of St. Peter*, Methuen, London, 1972.
 Poupard, P.: *Le Pape*, PUF, Paris, 1985.
 Schatz, K.: *El primado del papa. Su historia, desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander, 1996.
 Tierney, B.: *Origins of the Papal Infallibility. 1150-1350*, Brill, Leiden, 1972.
 Ullmann W. (ed.): *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen, London, 1972.
 Ullmann, W.: *The Growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, LUP, London, 1962.

Para las órdenes religiosas:

- Colombas, G. M.: *El monacato primitivo*, 2 vols., BAC, Madrid, 1974.
 Decarreux, J.: *Les moines et la civilisation*, Arthaud, Paris, 1962.

- Dubois, J.: *Les ordres monastiques*, PUF, Paris, 1985.
 Gobry, I.: *Les moines en Occident*, 3 vols., Fayard, Paris, 1985.
 Knowles, D.: *El monacato cristiano*, Guadarrama, Madrid, 1970.
 Lawrence, C. H.: *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1999.
 Linage Conde, A.: *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, CSIC, León, 1975.
 Linage Conde, A.: *San Benito y los benedictinos*, 8 vols., Irmandade San Bento da Porta Aberta, Braga, 1991-1993.
 Marc-Bonnet, H.: *Histoire des ordres religieux*, PUF, Paris, 1960.
 Masoliver, A.: *Historia del monacato cristiano*, 3 vols., Encuentro, Madrid, 1999.
 Moulin, L.: *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, Hachette, Paris, 1978.
 Pacaut, M.: *Les ordres monastiques et religieuses au Moyen Âge*, Nathan, Paris, 1970.
 Serna González, C. (ed.): *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad*. Studia Silensia XII, XX Semana de Estudios Monásticos, 1986.
 VV. AA.: *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, IV Settimana di Studio sull'alto Medioevo (8-14 de abril de 1956), Spoleto, 1957.
 VV. AA.: *Les laïcs des ordres religieux*, III Colloque International du Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et les Ordres Religieux (CERCOR), Turnous, 1992, Saint-Étienne, 1996.

Para las instituciones eclesíásticas y las formulaciones del poder:

- Brundage, J. A.: *Medieval Canon Law*, Longman, London, 1995.
 Dumeige, G. (dir.): *Histoire des conciles oecuméniques I-VIII*, L'Orante, Paris, 1962 ss.
 Dvornik, F.: *Histoire des conciles, de Nicée au Vatican II*, Seuil, Paris, 1962.
 Folz, R.: *L'idée d'empire en Occident. v-xiv siècles*, Aubier, Paris, 1953.
 García Garcés, N.: *Historia del derecho canónico. El primer milenio*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1967.
 García Pelayo, M.: *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964.
 Kantorowicz, E.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.
 Kuttner, S.: *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Age*, London, 1980.
 Le Bras, G.: *Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident*, Cujas, Paris, 1976.
 Pacaut, M.: *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1957.
 Pérez Prendes, J. M.: *Instituciones medievales*, Síntesis, Madrid, 1997.
 Righetti, M.: *Historia de la liturgia*, 2 vols., BAC, Madrid, 1970.

- Schatz, K.: *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 2000.
 Ullmann, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1971.
 VV. AA.: *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente*, CIX Congrès national des Sociétés Savantes, Dijon, 1984.

El pensamiento medieval, visto desde su dimensión académica:

- Copleston, F. C.: *History of Medieval Philosophy*, Methuen, London, 1972.
 Dales, R. C.: *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden, 1992.
 Gilson, É.: *La filosofía de la Edad Media* [1932], Gredos, Madrid, 1985.
 Guenée, B.: *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris, 1980.
 Jauneau, E.: *La filosofía medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
 Jolivet, J.: *Historia de la filosofía medieval, Siglo XXI*, Madrid, 1971.
 Knowles, D.: *Evolution of Medieval Thought*, Longman, London, 1965.
 Leff, G.: *Medieval thought, St. Augustin to Ockham*, Penguin Books, London, 1965.
 Le Goff, J.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986.
 Libera, A.: *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 2000.
 Maurer, A.: *La filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1967.
 Paul, J.: *Historia intelectual del Occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 2003.
 Vignaux, P.: *El pensamiento en la Edad Media* [1938], FCE, México, 1971.
 Vilanova, E.: *Historia de la teología cristiana. De los orígenes al siglo xv*, Herder, Barcelona, 1987.
 VV. AA.: *Historia de la teología española I*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983.
 Wagner, D. L.: *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Para las formas de religiosidad y los sistemas de valores en general:

- Boesch-Gajano, S. (ed.): *Agiografía altomedieval*, Il Mulino, Bologna, 1979.
 Dalarun, J. (dir.): *Le Moyen Âge en lumière*, Fayard, Paris, 2002.
 Duby, G.: *La Europa de las catedrales*, Cátedra, Madrid, 1995.
 Génicot, L.: *El espíritu de la Edad Media*, Noguer, Barcelona, 1990.
 Gurievich, A.: *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990.
 Leclercq, J., Vandenbroucke, F. y Bouyer, L.: *La spiritualité du Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1961.
 Le Goff, J.: *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969.
 Le Goff, J.: *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Seuil, Paris, 2003.
 Maldonado, L.: *Génesis del catolicismo popular*, Cristiandad, Madrid, 1979.

- Manselli, R. (ed.): *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna, 1983.
- Manselli, R.: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Vrin, Paris, 1975.
- Martin, H.: *Mentalités médiévales. XI-XV siècle*, PUF, Paris, 1996.
- Schmitt, J.-C.: *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari, 1988.
- Szmarch, E. (ed.): *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York, 1984.
- Vauchez, A.: *La espiritualidad del Occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 1985.
- Vauchez, A.: *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987.
- VV. AA.: *La piété populaire au Moyen Age*. Actes du XC Congrès national des Sociétés Savantes (Besançon, 1974), Paris, 1977.
- VV. AA.: *La religion populaire dans l'Occident chrétien*, Beauchesne, Paris, 1976.
- VV. AA.: *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII siècles*. Actas del coloquio de Nanterre-París (1-5 de mayo de 1979), Paris, 1981.

Formas de disidencia religiosa y desviaciones varias:

- Capitani, O. (coord.): *L'eresia medievale*, Il Mulino, Bologna, 1971.
- Cardini, F.: *Magia, brujería y supersticiones en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982.
- Caro Baroja, J.: *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1966.
- Carozzi, C.: *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Cohn, N.: *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral, Barcelona, 1972.
- Cohn, N.: *Los demonios familiares de Europa*, Alianza, Madrid, 1980.
- Guadalajara Medina, J.: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996.
- Lambert, M.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Taurus, Madrid, 1986.
- Le Goff, J. (ed.): *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*. (Coloquio de Royaumont 1962), Mouton, Paris, 1968.
- Mitre, E. y Granda, C.: *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Istmo, Madrid, 1998.
- Russell, J. B.: *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1972.
- Schmitt, J. C.: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992.
- VV. AA.: *Christianisme médiéval. Mouvements dissidents et novateurs*, Centre René Nelli, Carcassonne, 1990.

Sobre minorías, marginados y alteridades religiosas varias:

- Barkaï, R. (ed.): *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence a l'expulsion*, Cerf, Paris, 1994.
- Benito Ruano, E.: *De la alteridad en la historia*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1988.
- Blumenkranz, B.: *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Études Augustiniennes, Paris, 1966.
- Geremek, B.: *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid, 1989.
- Goglin, J. L.: *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Seuil, Paris, 1976.
- Grmek, M. D.: *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, Paris, 1983.
- Gugliemi, N.: *Marginalidad en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1986.
- Mitre, E.: *Fronterizos de Clio (Disidentes, marginados y desplazados en la Edad Media)*, Universidad de Granada, 2003.
- Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Âge*, Hachette, Paris, 1978.
- Moore, R. I.: *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950-1250*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Senac, Ph.: *L'image de l'autre. Histoire de l'occident médiéval face à l'Islam*, Flammarion, Paris, 1983.
- Tolan, J.: *Sarracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002.

ÍNDICE DE NOMBRES*

- | | |
|--|--|
| Ab al-Rahman II, emir: 83 | Adriano III: 626 |
| Abaga, <i>khan</i> : 291 | Adriano IV: 199s., 241, 392 |
| Abbon de Saint-Benoît-sur-Loire: 158, 160, 166 | Adriano V: 696 |
| Abbón de Saintes: 180 | Adson de Montiérender (Montier-en-Der): 157s., 176s., 397 |
| Abdelazid: 38 | Aelberto de York: 126 |
| Abderramán III: 164 | Aelfric de Evesham: 131 |
| Abelardo: <i>v.</i> Pedro Abelardo | Aelred de Rievaulx: 349 |
| Abgar de Edesa: 19 | Aetelgífa de Shaftesbury: 109 |
| Abirón: 173, 572s. | Agobardo de Lyon: 38, 48, 68, 105, 114, 293 |
| Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid): 294 | Agostino de Ancona (Augustinus Triumphus): 593 |
| Abraham: 288 | Agustín de Hipona: 43, 64, 76, 98, 115, 124, 129, 131, 155, 158, 165, 296, 328, 349, 352ss., 358, 365ss., 372, 431, 475, 479, 480s., 483, 494s., 499, 502, 578, 610, 657, 716, 731 |
| Abravanel, I.: 613 | Ailly, P. de: 588 |
| Absalón de Lund: 229 | Aimon: 166 |
| Adalberón de Laón: 183, 264, 271, 275, 297 | Akindynos, G.: 714 |
| Adalberón de Metz: 169 | Al-Hakim, califa: 159, 293 |
| Adalberón de Reims: 165 | Al-Kamil, sultán: 209, 289 |
| Adalberto de Ivrea: 175s. | Alain de Lille: 271 |
| Adalberto de Praga: 151, 226 | Alberico de Espoleto: 143s., 450 |
| Adalgario, obispo: 107 | Alberico de Molesme: 450 |
| Adelaida, emperatriz: 113, 145, 163 | Alberigo, J.: 570s., 573 |
| Adelperga, princesa: 126s. | Alberti, L. B.: 612 |
| Ademar de Chabannes: 171s., 174 | |
| Ademar de Puy: 313 | |
| Adriano I: 27, 35s., 41, 43ss., 47, 59, 76 | |
| Adriano II: 77s., 89s., 119 | |

* No se recogen los nombres que figuran sólo en las bibliografías o en el título de una obra determinada.

- Albertinelli: *v.* Bartolomeo della Porta
 Alberto II: 674
 Alberto de Habsburgo: 529
 Alberto de Jerusalén: 515
 Alberto de Sajonia: 588
 Alberto Magno: 367s., 372, 381s., 496
 Alcuino de York: 44ss., 58, 64ss., 82, 99, 107, 113, 115, 121, 123-127, 136, 157, 161
 Aldeberto de Echternach: 108
 Alejandro II (Anselmo de Lucca): 188, 195, 391, 448, 478
 Alejandro III (Rolando Bandinelli): 197, 199s., 229, 290, 313, 348, 353, 402, 417, 443
 Alejandro IV: 362, 494
 Alejandro V: 479, 546s., 567, 667s.
 Alejandro VI: 521, 562ss., 609, 613
 Alejandro de Hales: 365
 Alejandro de Roes: 358
 Alejandro Magno: 274
 Alejandro Nevski: 230, 238, 719s.
 Alejo I Comeno: 240, 398, 688
 Alejo III Ángel: 689
 Alfonso I el Casto, rey de Aragón: 294, 433, 510
 Alfonso II, rey de Asturias: 49, 64, 85
 Alfonso III el Magno: 84, 101, 110, 132
 Alfonso V de Aragón: 552s., 555, 557, 559, 609, 612, 618s.
 Alfonso VI de Castilla: 268, 442
 Alfonso X el Sabio: 213, 265, 295s., 313, 320, 332s., 341, 356ss., 387
 Alfonso de Borja: *v.* Calixto III
 Alfonso de Madrigal: 633
 Alfonso de Valladolid: 294
 Alfonso el Trovador, rey de Aragón: 403, 419, 432
 Alfredo el Grande, rey de Essex: 109, 131, 167
 Algazel: 340
 Almanzor: 159, 178s., 322
 Almela y Vives, F.: 333
 Alonso de Palencia: 620
 Alvarado, J.: 264
 Alvares Pereira, N.: 498
 Álvarez de Albornoz, G.: 533s., 606, 617, 633
 Álvaro de Córdoba: 110, 132
 Álvaro de Isorna: 633
 Álvaro de Luna: 628
 Amalario de Metz: 106
 Amalrico de Bene: 389
 Amann, A.: 43
 Amaury de Montfort: 423
 Ambrosio de Milán: 98, 431, 457, 731
 Amolón de Lyón: 104, 114, 293
 Ana Comeno: 242, 258, 398
 Ana de Bretaña: 563
 Ana de Saboya: 714
 Ana Porfirogéneta: 228
 Anacleto II: 194s.
 Anastasio, patriarca: 22ss.
 Anastasio IV: 199
 Anastasio de Kiev: 228
 Anaya, D. de: 633
 Ancaro: 51
 Andrés, apóstol: 75
 Andrés de San Víctor: 349
 Andrónico I: 242
 Andrónico II: 697s.
 Andrónico III: 698s., 714
 Andrónico IV: 700
 Ángel Correr (Gregorio): 566s.
 Ángela de Foligno: 655
 Angilberto: 58, 112
 Anscario, monje: 82s.
 Ansegiso, abad: 106
 Anselmo de Canterbury: 47, 205, 311, 342s., 345, 348s., 365, 367, 377s.
 Anselmo de Havelberg: 241
 Anselmo de Laón: 344, 346
 Anselmo de Lucca: *v.* Alejandro II
 Antonino de Florencia: 514
 Antonio de Egipto: 480, 502
 Antonio de Kiev: 461
 Antonio de Lisboa (de Padua): 477, 511s.
 Apringio de Beja: 132
 Archardo: 349
 Ardingo, obispo: 494
 Argerico, abad: 110
 Arialdo: 391
 Arias Barbosa: 617
 Arias Dávila, J.: 682
 Ariès, P.: 325
 Aristóteles: 130, 243, 339ss, 364, 366-371, 373, 575s., 378, 502, 583, 587, 612, 716
 Arnaldi, G.: 62
 Arnaldo de Brescia: 391s., 401
 Arnau Amalric: 421, 424
 Arnaud, G.: 426
 Arno de Salzburgo: 82, 108
 Arnolfo de Choques: 476
 Arnolfo de Astorga: 94
 Arnolfo de Orleáns: 178
 Arnolfo de Ripoll: 167
 Arquillièrre, H. X.: 64
 Arrio: 53
 Arrizabalaga, J.: 284
 Arsenio de Constantinopla: 691
 Artabasco de Opsikion: 23s., 33
 Asbestas, G.: 72s.
 Ascárico, obispo: 42
 Ascelino: 254
 Asén: 235
 Asser de Sherborne: 131
 Atanasio de Alejandría: 43, 460
 Atón de Vic: 165, 167
 Atula, hija de Pipino: 133
 Aubert, N.: 498
 Aubin, P.: 304
 Aurelio Prudencio: 113
 Austria, duque de: 604, 705
 Authié, G.: 427
 Authié, P.: 427
 Averroes: 339s., 367, 373, 575
 Avicena: 339s., 365, 367, 575, 577s.
 Aymardo, abad: 168, 442
 Azarquiel: 341
 Azorín: 452
 Bacon, R.: 364s., 367, 376
 Balduino II: 691, 693
 Balduino IV de Jerusalén: 285
 Balduino de Bolonia: 248s.
 Ball, J.: 663
 Barbero, A.: 65
 Bardas: 73
 Barizza, G.: 609
 Barkai, R.: 294
 Barlaam de Calabria (de Seminara): 713s., 731
 Barnard, L.: 19, 34
 Barnay, S.: 312
 Baronio (Baronius), cardenal: 20, 142
 Barrientos, L.: 633
 Basilio I (el Macedón): 62, 77s., 89, 720
 Basilio II: 234, 399, 721s.
 Basilio III, emperador: 722
 Basilio el Grande: 51, 317, 459
 Batu: 233
 Baugulfo de Fulda: 123
 Bayaceto, sultán: 701
 Beato de Liébana: 43, 45s., 52s., 85, 132, 155s.
 Beatriz de Nazareth: 500
 Beatriz de Suabia: 213
 Beccadelli el Panormita, A.: 614
 Beda el Venerable: 126, 131s., 157, 372, 465
 Behaim, M.: 615
 Belibasto, G.: 427
 Bembo, P.: 614
 Benda, J.: 341
 Benedeit: 375
 Benedicto VII: 150
 Benedicto IX: 185
 Benedicto XI (Nicolás Boccasini): 494, 526s.
 Benedicto XII (Jacques Fournier): 427, 440, 532, 650
 Benedicto XIII (Pedro de Luna): 499, 543-548, 552, 565, 605, 667
 Benedicto de Santa Susana: 689
 Benicio, F.: 494
 Benito de Aniano (Witiza, monje): 38, 46, 49, 68, 108s., 111, 121s., 440
 Benito de Nursia: 88, 107ss., 134, 166, 317, 355, 380, 439, 444, 448s., 453, 466, 502s., 505, 508
 Benito Ruano, E.: 157
 Benoist, J.: 433
 Benson, R. L.: 339
 Beornrado de Sens: 108
 Bepo: 359
 Berceo, G. de: 307, 313, 327
 Berengario de Tours: 307, 389
 Berenguer de Friul: 144, 146
 Berenguer de Ivrea: 145s., 148, 162, 175s.
 Bernard Gui: 426, 435
 Bernardino de Siena: 517, 635
 Bernardo, ermitaño: 158
 Bernardo, hijo de Pipino: 133
 Bernardo de Auvernia: 578
 Bernardo de Claraval: 195, 196s., 252, 271s., 293, 300, 318, 344, 346ss., 350, 395, 408, 416, 418, 429, 450ss., 485, 505s.

Bernardo de Chartres: 342, 350
 Bernardo de Hildesheim: 151, 163
 Bernardo de Sauvetat: 269
 Bernardo de Septimania: 113
 Bernardo de Simorre: 433
 Bernardo de Trilia: 578
 Bernardo Silvestre: 352
 Bernheim, E.: 64
 Bernón, abad: 168s., 441
 Berta: 112
 Bertaida, hija de Pipino: 133
 Bertini, F.: 164
 Bessarión de Nicea: 707s., 718
 Besson, G.: 259
 Biget, J. L.: 406
 Biondo, F.: 612s., 615
 Blanca de Navarra: 375
 Blenmides, N.: 176
 Bloch, M.: 286
 Blumenkranz, B.: 114
 Boccaccio, G.: 609, 611, 619
 Boccasini, N.: v. Benedicto XI
 Bodón (Eleazar), capellán: 114
 Boecio: 126, 130s., 165, 264, 339, 345, 351, 365, 367, 371s., 716
 Bogomil: 298
 Bohemundo de Tarento: 249
 Boileau, E.: 277
 Bois, G.: 11, 168
 Boleslav I de Polonia: 226, 231
 Bondrevilla, I.: 678s.
 Bonifacio, san (Winifrido): 49, 57, 79s., 82, 98, 100ss., 109, 114, 118, 120s., 122
 Bonifacio VIII: 322, 348, 480, 488, 497, 521, 523-529, 546, 564s., 591
 Bonifacio IX: 542, 544
 Bonizón de Sutri: 195, 274
 Bonnassie, P.: 263
 Boril, zar: 399
 Boris, *khan* de Bulgaria: 76, 88, 90
 Borivoj, duque: 89
 Borja, C.: 561, 563
 Bosón, conde: 116, 343
 Boureau, A.: 316
 Boussard, J.: 103
 Bouyer, L.: 154, 303s.
 Bradwardine, T.: 588, 590, 594
 Brandán, san: 256, 329, 335
 Brandt, S.: 615
 Bratislav de Bohemia: 231
 Bravo Lozano, M.: 334
 Brenon, A.: 406, 431
 Brígida de Suecia: 469ss., 655
 Brossard-Dandré, M.: 259
 Brown, P.: 121, 315
 Brunet: 339
 Bruni, L.: 612
 Bruno, san: 462, 464, 476
 Bruno de Carintia: 151
 Bruno de Colonia: 149, 163
 Bruno de Toul (León IX): 186
 Bryennios, J.: 717
 Bua, A.: 135
 Buenaventura, san: 285, 315, 326, 361s., 366s., 488, 513
 Burcardo de Worms: 56, 79, 163s., 308, 310
 Burckhardt, J.: 339
 Buridán, J.: 588
 Cabasilas, N.: 717, 731
 Caedmon: 465
 Calecas, J.: 699, 714s.
 Calecas, M.: 717
 Calixto II: 193, 216, 418, 626
 Calixto III: 559, 560
 Calmette, J.: 64, 175
 Campo, A. del: 53
 Canals, A.: 618
 Canals Vidal, F.: 622s.
 Canuto II el Grande: 225, 229, 231
 Canuto IV el Santo: 224, 228
 Capella, M.: 129s., 162, 165
 Capellanus, A.: 275, 309, 374
 Capeto, dinastía: 194, 356, 421, 423, 449
 Carbonero, L.: 383
 Carlomagno: 15, 35s., 44ss., 55, 57ss., 61-67, 69-72, 81s., 87, 91, 94, 101-104, 107s., 111s., 114s., 119-123, 125ss., 131, 133, 142, 145s., 148ss., 152s., 156, 161, 163s., 171, 175s., 199, 274, 321, 323
 Carlomán: 101
 Carlos I (V): 616
 Carlos II de Anjou: 522
 Carlos II de Navarra: 320, 541
 Carlos IV de Bohemia: 532, 583, 603, 665s.

Carlos VII: 604
 Carlos VIII: 562s.
 Carlos de Anjou: 213, 241, 427, 692ss., 696, 698
 Carlos de Durazzo: 542
 Carlos de Valois: 528s., 698
 Carlos el Calvo: 68s., 71s., 78, 102, 113, 128, 171
 Carlos el Simple: 174
 Carlota de Albret: 563
 Carozzi, C.: 177
 Casimiro el Grande de Polonia: 604
 Casiodoro: 126, 132
 Castaño Piñán, A.: 682
 Castiglione, B. de: 614
 Castro, A.: 322
 Castro, conde de: 681
 Castro, M.: 380
 Castro, M. de: 514
 Castro Zafra, A.: 380
 Catalina de Siena: 455, 492, 655
 Catalina de Vadstena: 469s.
 Catedral, P. M.: 307
 Catón: 163
 Catulfo: 58
 Cavaleiro, E.: 617
 Celestino II: 194
 Celestino III: 202, 359
 Celestino IV (Goffredo de Milán): 210
 Celestino V (P. de Morrone): 454, 488, 522ss., 526, 528
 Celtis, C.: 615
 Cervantes, M. de: 482
 Cesáreo de Arlés: 115, 465
 Cesáreo de Heisterbach: 508
 Cesarini, J.: 554, 674, 709
 Chalant, A.: 568
 Chalon, conde de: 448
 Chatillon, J.: 349
 Chelini, J.: 111
 Chenu, M.-D.: 339
 Childerico III: 56
 Chintila: 65
 Cibo, J. B.: v. Inocencio VIII
 Cicerón: 123, 126, 165, 349, 610, 619s.
 Cidones, D.: 715, 717
 Cidones, P.: 715, 717
 Cirilo (Constantino), monje: 51, 87ss., 95
 Cisneros, F. Jiménez de: 616
 Cixila de Toledo: 40s.
 Clapwell, R.: 578
 Clara de Asís: 490, 514
 Claramunt, S.: 176
 Claudio de Turín: 36, 38, 121, 127
 Claudio Tolomeo: 357
 Clemente II: 185
 Clemente III (Guiberto de Rávena): 191s.
 Clemente IV: 268, 493, 692s.
 Clemente V (Bertrand de Got): 485, 488, 527ss.
 Clemente VI (Pedro Roger): 455, 532s., 583
 Clemente VII (Roberto de Ginebra): 540-543, 605
 Clemente VIII: 552s.
 Clemente de Alejandría: 19
 Colà di Rienzo: 533
 Colet, J.: 617
 Colomán I: 232, 234
 Colomer, E.: 289, 295
 Colonna, familia: 524, 526
 Colonna, Giacomo: 524
 Colonna, Giovanni: 610
 Colonna, P.: 524
 Columbano, san: 79
 Columela: 123
 Comestor, P.: 355, 363
 Comminges, condes de: 415, 422
 Company, L.: 484
 Concordio de Toledo: 40
 Congar, Y.: 98
 Conradino: v. Conrado V
 Conrado II: 185
 Conrado III: 252, 293
 Conrado IV: 521
 Conrado V: 213, 521, 692s.
 Conrado de Marburgo: 426
 Conrado de Mazovia: 230
 Conrado el Rojo: 149
 Constable, G.: 339
 Constantino I: 57, 64, 70, 91, 122, 153, 272, 321, 585, 595, 612, 623, 723
 Constantino V Coprónimo: 23s., 26-29, 34, 36, 50
 Constantino VI: 27ss., 61, 133
 Constantino IX Monómaco: 239, 272
 Constantino XI: 709, 722
 Constantino de Nacolea: 21

- Constantino de Silea: 26s.
 Constanza de Sicilia: 201
 Copérnico, N.: 588
 Corominas, J.: 378
 Cosmas: 398s.
 Cosme, san: 277, 569
 Cosme de Praga: 89
 Crisoberges, A.: 717
 Crisoberges, M.: 717
 Crisolaras, D.: 717
 Crisolaras, M.: 568, 717
 Cristián, deán: 507
 Croce, B.: 341
 Crodegango de Metz: 101, 106, 118, 120, 477
 Cromwell, O.: 469
 Cruz Hernández, M.: 375s.
 Cunitrudis, monja: 79
- D'Abadal, R.: 36, 43s., 46, 48s.
 Daimberto de Pisa: 248
 Dámaso, papa: 321
 Damián, san: 277, 569
 Damiani (Damiano o Damián), P.: 186, 188, 195, 306, 310, 338, 443, 446, 452
 Damião de Góis: 617
 Daniel Alexandrovich: 238
 Daniel de Moscú: 720
 Daniel de Schönau: 507
 Daniel Romanovich: 237
 Dante Alighieri: 320, 329, 330, 333, 342, 355, 371, 454, 592-595, 610, 619, 624
 Datán: 173, 572s.
 David, rey: 41, 65, 381, 503
 David de Dinant: 389
 De Libera, A.: 342, 363, 368, 371s., 377
 De Lubac, H.: 355
 Delaruelle, E.: 114
 Delehaye, H.: 313
 Delián: 235
 Delort, J.: 121, 134s.
 Demetrio III Ivanovich (Donskoi): 720
 Demóstenes: 165
 Descartes, R.: 343
 Desiderio, abad: 338
 Desiderio de Lombardía: 125, 192
 Deusdedit, cardenal: 195
 Díaz de Montalvo: 620
- Díaz Rolando, E.: 258
 D'ibelin, J.: 256
 Diego de Osma: 301, 405, 417
 Diehl, Ch.: 10, 31, 87
 Diocleciano: 127, 132, 378
 Dionisio Areopagita: 264, 382
 Dionisio el Exiguo: 156
 Ditchburn, D.: 250
 Dobromir: 235
 Dolcino de Novara: 659
 Domingo de Guzmán: 314s., 405, 417, 428, 491ss.
 Domingo de Trevi: 90
 Dondaine, A.: 406
 Dreyfus, A.: 341
 Duarte: 617
 Dubois, P.: 592
 Duby, G.: 161, 167s., 172, 178, 264s., 276, 308, 310
 Duchesne, J.: 91, 142
 Dufourq, Ch. E.: 290
 Dumézil, G.: 263
 Duns Escoto, J.: 47, 306, 578, 580s., 622
 Dunstan de Canterbury: 110, 131, 167
 Dupront, A.: 145, 248
 Durán, M.: 630
 Durán de Huesca: 405, 416s.
 Dushan, E.: 698
 Duvernoy, J.: 406, 436
 Dvornik, F.: 62, 74s.
- Eadmer de Canterbury: 264
 Ebón de Reims: 82
 Ebrohardo de Alsacia: 106
 Eckbert de Schönau: 408s.
 Eckhart, J.: 342, 368, 653-656, 682
 Edelmaro de Tournai: 477
 Eduardo I de Inglaterra: 295, 523
 Eduardo III: 660, 662
 Egberto de Tréveris: 151
 Egidio Romano: 330
 Egila: 41
 Eginardo: 49, 59, 63s., 94, 111, 119, 121s., 125, 127, 133
 Eiximenis, F.: 619
 Ekehardt de Saint-Gall: 163
 Ekkehard, monje: 428
 Elena, santa: 316, 321
 Elías, profeta: 380, 515s.
 Elipando de Toledo: 40-47, 49, 53, 119
- Eliseo, profeta: 515
 Eloísa: 346, 457, 466
 Engeltrudis: 116
 Enrique I el Cazador: 145
 Enrique II de Castilla: 541
 Enrique II Plantagenet: 205, 269, 308, 313, 351, 418
 Enrique II: 153s., 169, 175, 185
 Enrique III de Inglaterra: 213
 Enrique III, emperador: 185, 187, 189, 232, 442
 Enrique IV: 188-192, 232, 293, 442, 626
 Enrique V: 193s., 216, 323, 626
 Enrique VI: 201, 207
 Enrique VII de Luxemburgo: 529, 531, 592s.
 Enrique VIII de Inglaterra: 617
 Enrique de Albano: 402
 Enrique de Gante: 577, 580
 Enrique de Haindbuch: 588
 Enrique de Lausana (pseudo-monje): 395, 401, 408, 413, 418, 428
 Enrique de Marcy: 419
 Enrique de Nordlingen: 655
 Enrique de Turingia: 291
 Enrique de Villena: 619
 Enrique el Navegante: 617, 680s.
 Enrique Hohenstaufen: 208
 Epalza, M.: 40, 47s.
 Epifanio de Salamina: 19
 Erasmo de Rotterdam: 497, 615ss.
 Erbstösser, M.: 428
 Erdmann, C.: 245
 Eric IX el Santo: 224, 231
 Erico de Auxerre: 130, 264
 Erlembardo: 391
 Ermemir de Gerona: 101
 Ermesenda de Castellbó: 414
 Ermoldo el Negro: 115
 Esclarmonda: 414
 Esclua de Urgel: 101
 Escoto, M.: 340
 Escoto, S.: 121
 Escoto Eriúgena, J.: 121, 124s., 128ss., 137, 344, 349
 Esperaindeo, abad: 110
 Estacio: 179
 Esteban, mártir: 379
 Esteban, patriarca: 78
- Esteban I el Santo: 224, 227, 231
 Esteban II: 35, 118, 234
 Esteban IV: 68
 Esteban V: 78
 Esteban IX (Federico de Lorena): 186s., 239
 Esteban de Bohemia: 253
 Esteban de Bourbon: 315, 400, 403
 Esteban de Bourret: 576
 Esteban de Langton: 205, 207
 Esteban de Liciac: 449
 Esteban de Monte Auxencio: 26
 Esteban de Saint-Thibéry: 426
 Esteban de Thiers: 448
 Esteban Harding: 450s., 457
 Eterio de Osma: 42s.
 Ethelwold de Abingdon: 110
 Euclides: 165
 Eudes (Eón) de Stella (de la Estrella): 393
 Eudes de Metz: 121
 Eugenio II: 105
 Eugenio III: 196, 348, 468
 Eugenio IV: 471, 480, 495, 554-557, 559, 572, 605, 612, 674, 703-707, 709, 718, 724s., 727s.
 Eulogio de Córdoba: 39, 49, 110, 132, 137s.
 Eusebio de Cesarea: 19, 352
 Eustacio de Tesalónica: 243
 Eutropio: 126
 Evancio, arcediano: 40
 Evervin de Steinfeld: 400, 408, 429
 Ewostatewos, *abba*: 461
- Fazio, B.: 614
 Federico I Barbarroja: 197, 199ss., 229, 280, 301, 353, 359, 392, 397, 419
 Federico I de Habsburgo: 530
 Federico II: 201, 205, 208-213, 218s., 252, 389, 360, 521, 626, 690ss.
 Federico III: 559
 Federico de Lorena (Esteban IX): 186, 239
 Federico de Urbino: 613
 Felipa de Foix: 414
 Felipe II Augusto de Francia: 207, 258, 264, 359, 419, 421
 Felipe III de Francia: 309

- Felipe IV el Hermoso de Francia: 376, 454, 524-529, 563, 591s., 698
 Felipe Augusto: 359, 419, 421
 Felipe de Courtenay: 696
 Felipe de Tarento: 698
 Felipe de Vitry: 265
 Felipe «el Bueno» de Borgoña: 604
 Félix de Urgel: 43-49, 53, 84
 Félix V (duque de Saboya), papa: 557
 Fermet, A.: 307
 Fernández Álvarez, M. P.: 135
 Fernández Conde, F. J.: 678
 Fernández de Heredia, J.: 618
 Fernández Gallardo, L.: 628
 Fernández Pecha, P.: 499
 Fernández Ubiña, J.: 179
 Fernández Valverde, J.: 179
 Fernando III de Castilla: 314, 327
 Fernando de Aragón, el Católico: 563s., 620
 Fernando de Illescas: 633
 Ficino, M.: 613, 615
 Fichet, G.: 616
 Fichtenau, H.: 63s.
 Fidel, abad: 42
 Filagato: 151
 Filéfo, F.: 614
 Filgueira Valverde, J.: 333
 Filoteos de Pskov: 722
 Fiori, G. F.: 519
 Fisher, J.: 617
 Flórez, E.: 39
 Flori, J.: 145, 273
 Floro de Lyon: 86, 103
 Focillon, H.: 151, 153, 157, 178
 Focio de Constantinopla: 33, 73-78, 88, 92s., 238, 246, 287
 Foix, condes de: 415, 422
 Foix, F. de: 414
 Foix, P. de: 552
 Folquet de Toulouse: 405
 Folz, R.: 57, 67, 124
 Fontaine, J.: 58, 123
 Foreville, R.: 216s., 299, 332, 334
 Formoso de Porto: 76, 90, 143
 Fortario de Périgueux: 180
 Fortuny, F. J.: 137, 383
 Fossier, R.: 223, 275
 Fournier, J.: *v.* Benedicto XII
 Francisca Romana: 455
 Francisco II de Habsburgo: 146
 Francisco de Asís: 283, 285, 289, 300, 314s., 326s., 355, 428, 486ss., 490, 512, 517
 Freeman, L. G.: 53
 Froissart, J.: 265
 Frontino: 126
 Fructuoso de Braga: 110, 497
 Fulberto: 346
 Fulco de Neully: 271
 Fulco de Toulouse: 491
 Fulrado, abad: 56, 107
 Gaetani, B.: 523
 Gaguin, R.: 616
 Galeno: 340, 363
 Galíndez de Carvajal, L.: 681
 Galindo, P.: 38, 121
 Galindo Aznar II: 84
 Gallico, N.: 497
 Gandillac, M. de: 339
 Gapio de Elvira: 39
 García, M.^a: 499
 García de Santa María, A.: 620, 681
 García de Santa María, G.: 620
 García el Temblón, rey de Navarra: 179
 García Fernández, conde de Castilla: 179
 García García, A.: 682
 García Manrique, J.: 633
 García Palou, S.: 384
 García Pelayo, M.: 64, 98
 García Villada, Z.: 39
 Garganta, J. M. de: 302
 Garin, E.: 628
 Garreau, A.: 382
 Gastón: 480
 Gaudemet, J.: 116
 Gaunilon de Marmoutier: 343
 Gauslin de Mans: 107
 Gautier Dalche, J.: 323
 Gautier de Coincy: 313, 320
 Gautier, L.: 273
 Gaver, N.: 484
 Gelabert, M.: 302
 Gelmírez, D.: 195, 269, 322, 465
 Gener, P.: 157
 Gengis Khan: 253, 291
 Génicot, L.: 9, 12
 Gentile, G.: 341
 Gerardo de Borgo San Donnino: 355, 362, 398
 Gerardo de Brogne: 169
 Gerardo de Cambrai: 264, 266
 Gerardo de Cremona: 340
 Gerardo de Gales: 469
 Gerberga, abadesa: 164
 Gerberga, reina: 157
 Gerberto de Aurillac: *v.* Silvestre II
 Gerhoh de Reichersberg: 271, 396
 Germán de Constantinopla: 21s., 26, 50
 Germán de Hemmenrode: 507
 Gerson, J.: 588, 654
 Gherardi, L.: 518
 Gibbon, E.: 9, 142
 Giezi: 299
 Gigny, abad: 441
 Gil, J.: 95, 138, 260
 Gil de Lessines: 578
 Gil de Roma: 373s., 495, 578, 591
 Gilberto de Poitiers: 180
 Gilberto de Sempringham: 467s.
 Gilberto de Tournai: 264
 Gilson, É.: 127, 129, 332, 368, 370
 Gisela, princesa: 174
 Giustiniani, P.: 448
 Glabas, I.: 717
 Glaber, R.: 156, 158ss., 171s., 177s., 223, 443
 Gladila de Lugo: 101
 Godescalco: 121, 128s., 136,
 Godescalco de Volmuntsteine: 507
 Godofredo de Bouillón: 248, 256, 476
 Godofredo de Chartres: 447
 Godofredo de Fontaines: 578
 Goffredo de Milán: *v.* Celestino IV
 Gombaldo de Aquitania: 179s.
 Gómez Barroso, P.: 652
 Gonnet, G.: 432
 González Echegaray, J.: 53
 Gotmar de Gerona: 167
 Gozberto, abad: 124
 Graciano: 194ss., 348, 363, 425
 Gramsci, A.: 166, 341
 Gregorio, cardenal: 195
 Gregorio II: 22, 35, 38, 119
 Gregorio III: 35, 79, 119
 Gregorio V: 152
 Gregorio VI: 185
 Gregorio VII (Hildebrando): 142, 184, 186, 188-192, 195, 201s., 231, 234, 338, 391, 688
 Gregorio VIII (Burdino de Braga): 193
 Gregorio IX: 205, 209ss., 289, 294, 373, 425, 454, 483, 488, 491, 495, 521, 690, 719
 Gregorio X: 213s., 219, 241s., 521, 693, 696
 Gregorio XI: 480, 499, 534s., 539, 543, 660, 662
 Gregorio XII: 544-548, 667, 670, 672
 Gregorio Akindynos: 714
 Gregorio de Chipre: 50
 Gregorio de Nisa: 19, 129, 312
 Gregorio de Rímmini: 588
 Gregorio de Tours: 125, 155
 Gregorio del Sinaí (Sinaíta): 505, 712, 729
 Gregorio Magno: 17, 19, 36, 98, 131, 155, 163, 292, 619
 Gregorio Nacianceno: 43, 431, 731
 Gregorio Palamás: *v.* Palamás
 Gregorio Taumaturgo: 312
 Greshake, G.: 327s., 328
 Grierson, P.: 62
 Grimbardo, monje: 131
 Grimoaldo de Polymartium: 90
 Grocyn, W.: 616
 Groote, G.: 478, 656s.
 Grosseteste, R.: 364
 Grousset, R.: 245
 Gualberto, J.: 448
 Gualterio de Espira: 163, 350
 Gualterio de San Víctor: 163, 350
 Guarini, G.: 609
 Guené, B.: 355, 357
 Guerino: 480
 Guerra, J. A.: 300
 Guglielmi, N.: 301
 Gui de Anjou: 171
 Guiberto de Nogent: 293, 317
 Guiberto de Rávena (Clemente III): 191
 Guichard de Lyon: 402
 Guido de Arezzo: 166, 456
 Guido de Milán: 391
 Guido de Montpellier: 480
 Guido de Toscana: 143
 Guigo, prior: 462s.
 Guillermo I el Conquistador: 477

- Guillermo II: 343
 Guillermo V de Aquitania: 407
 Guillermo X de Aquitania: 323
 Guillermo de Acaya: 693
 Guillermo de Auvernia: 365
 Guillermo de Champeaux: 345s., 349, 476
 Guillermo de Conches: 344, 351
 Guillermo de Courtenay: 662, 664
 Guillermo de Heytesbury: 588
 Guillermo de la Mare: 577
 Guillermo de Maguncia: 149
 Guillermo de Malmesbury: 166
 Guillermo de Moerbeke: 341
 Guillermo de Nogaret: 526
 Guillermo de Rubruk: 254
 Guillermo de Saint-Amour: 362
 Guillermo de Saint-Pathus: 314
 Guillermo de Saint-Thierry: 349
 Guillermo de Sicilia: 241
 Guillermo de Tudela: 400, 423
 Guillermo de Vercelli: 447, 453
 Guillermo de Villehardouin: 691
 Guillermo de Ware: 578
 Guillermo el Bretón: 264
 Guillermo el Mariscal: 274
 Guillermo Larga Espada: 170, 174
 Guillou, A.: 61
 Guinefort, san: 286, 315
 Guirauda de Lavour: 414
 Gundisalvo, D.: 340
 Gundrada, hija de Pipino: 133
 Günther de Bamberg: 321
 Gunzo de Novara: 162
 Gutierre de Sandoval: 681
 Gutierre de Toledo: 633, 652, 678
 Guy de Bretaña: 113
 Guyuk, gran *khan*: 253
 Guzzolini, S.: 454
- Halphen, L.: 64, 134
 Harald, rey de Dinamarca: 82
 Harún-al-Rashid, califa: 29
 Hauck: 104
 Heek, A.: 615
 Heers, J.: 11, 156
 Hegel, G. W. F.: 343, 355
 Heimskringla: 255
 Helgaud: 166
 Heraclio, emperador: 17, 87
- Hermann de Fritzlar: 655
 Hermann el Alemán: 340
 Herodes, rey: 85
 Hilario de Limoges: 180
 Hilario de Poitiers: 43
 Hilarión, metropolitano: 236
 Hilda, abadesa: 465
 Hildeberto de Lavardin: 307
 Hildeberto de Maguncia: 175
 Hildegarda de Bingen: 318, 353, 379s.
 Hilduino de Saint-Denis: 124
 Himiltrude: 112
 Hincmaro de Reims: 68, 71s., 100, 103s., 113s., 116s., 128
 Hipócrates: 243, 363
 Holkot, R.: 588
 Holstein, H.: 219s., 221, 260, 331, 732
 Homobono de Cremona: 278
 Honorio II: 194, 477s.
 Honorio III (Cencio Savelli): 203, 209, 234, 359, 487, 491, 493, 497, 499, 690
 Honorio IV: 361
 Honorio Augustodunense: 343, 344
 Hora, K.: 668
 Horacio: 126, 179
 Hübner, J.: 664, 667
 Huckel, G. A.: 297
 Hugo, V.: 467
 Hugo I, abad: 442
 Hugo Capeto: 169
 Hugo de Angulema: 180
 Hugo de Lusignan: 371
 Hugo de Provenza: 143
 Hugo de Rémymont: 186
 Hugo de San Víctor: 349, 352, 382, 495
 Hugolino, cardenal: 209, 491
 Huguccio de Pisa: 196, 201, 308
 Huisman «Agrícola», R.: 615
 Hulagu: 291
 Humberto (de Moyenmoutier) de Silva Cándida: 186s., 239s.
 Humberto de Lorena: 239
 Humberto de Romanos: 492
 Hunyadi, J.: 560, 709
 Hus, J.: 11, 553, 601, 635, 659, 664-668, 670-673, 685
 Husman, R.: 615
- Ibas de Edesa: 17
- Ibn al Haytam: 341
 Ignacio de Proti: 33, 72ss., 77s., 90
 Ildefonso de Toledo: 40
 Imma de Seligenstadt: 127
 Ingeborg de Dinamarca: 207
 Inocencio I: 409
 Inocencio II: 194s., 216, 346, 391, 462, 477
 Inocencio III (Lotario de Gavignano): 201ss., 205-209, 214, 252, 268, 278, 317, 325, 348, 405, 419s., 422, 453, 478, 480s., 486, 491, 515, 589, 690
 Inocencio IV: 208, 210-213, 253, 348, 389, 426, 454, 488, 491, 495, 521, 690, 696, 723
 Inocencio V: 494
 Inocencio VI: 533s., 699
 Inocencio VII: 544
 Inocencio VIII (Juan Bautista Cibo): 562
 Iogna-Prat, D.: 264, 0388
 Ireneo de Lyon: 19, 295
 Irnerio: 359
 Isaac II Ángel: 689
 Isaac de la Estrella: 349
 Isidoro de Kiev: 707ss., 715, 718, 721
 Isidoro de Sevilla: 44, 85, 99, 110, 124, 126, 128, 131, 165, 264, 288, 296, 339, 344, 610, 707
 Isla, A.: 49
 Italos, J.: 243
 Iván I: 720
 Iván III: 722
 Iván Asén II: 235
 Ivo de Chartres: 193, 195, 409, 477
- Jacamon, S.-F.: 505
 Jacobo de Viterbo: 591
 Jacobo de Vitry: 277, 287, 487, 499s.
 Jacobo de Vorágine: 315s., 330
 Jacques Duèse: v. Juan XXII
 Jaime I de Aragón: 294, 357, 422s
 Jaime II: 375
 Jandún, J.: 531, 583, 596s.
 Jeaneau, E.: 339, 350, 366
 Jeboino, obispo: 178
 Jedin, H.: 203
 Jerónimo de Ímola: 561
- Jerónimo: 98, 126, 157, 328, 349, 431, 465, 499, 731
 Jesús de Nazaret: 41, 43, 135, 156, 199, 243, 299, 312, 328, 344, 348, 366, 461, 519, 683, 712, 729
 Jiménez de Rada, R.: 179, 269, 357
 Jiménez Sánchez, P.: 179, 406, 412
 Joaquín de Fiore: 204, 349, 354s., 380, 397s., 454, 488, 522, 530, 533
 Jonás de Orleáns: 68s., 99, 113, 115ss., 127
 Jordan de Limoges: 172
 Jordan de Sajonia: 302
 Jorge III: 720
 Jorge Acropolites (Acropolita): 242, 259, 716
 Jorge de Chipre: 26
 Jorge Manrique: 620, 647, 680
 Jorge Scholarios: 707, 710, 717s.
 José, patriarca: 694, 697
 José de Volokalamsk: 461
 Jost de Moravia: 667
 Joviniano: 53
 Juan, apóstol: 85, 132, 154, 399, 410, 467
 Juan, cardenal diácono: 175
 Juan, monje: 131
 Juan, patriarca: 696
 Juan I de Aragón: 618s.
 Juan I de Castilla: 541
 Juan II de Aragón: 620, 681
 Juan III, emperador: 690
 Juan IV Láscaris: 690s.
 Juan V Paleólogo: 534, 699-702, 711, 714s.
 Juan VI Cantacuceno: 699, 714s., 717
 Juan VIII (emperador): 700, 702, 704s., 708s.
 Juan VIII (papa): 78, 89, 93, 143,
 Juan IX: 79, 238
 Juan X: 119, 144
 Juan XI: 144
 Juan XII: 144, 146, 148, 162, 175
 Juan XIII: 148
 Juan XV: 150, 313
 Juan XXI: 373, 375, 575, 696
 Juan XXII (Jacques Duèse): 449, 484, 489s., 500, 518, 529-532, 546, 581s., 585, 592, 597, 642, 650, 652, 698

- Juan XXIII: 547s., 567, 571, 664, 670s.
 Juan Calecas, patriarca: 699, 714
 Juan Cinnamo: 141, 242
 Juan Clímaco: 729
 Juan Crisóstomo: 43, 51
 Juan Damasceno: 22s., 26, 28, 32, 50, 731
 Juan de Beaune: 489
 Juan de Belles-Mains: 403
 Juan de Bohemia: 531
 Juan de Capistrano: 635
 Juan de Faenza: 196
 Juan de Gante: 660
 Juan de Joinville: 291
 Juan de Lancaster: 541
 Juan de Luggio: 412
 Juan de Mata: 481
 Juan de Matera: 447, 453
 Juan de Mena: 619
 Juan de Mirecourt: 588
 Juan de Montecorvino: 254
 Juan de Olivi: 488
 Juan de París: 577, 592, 596
 Juan de Pian de Carpino: 253, 260, 291
 Juan de Ragusa: 726
 Juan de Rávena: 71
 Juan de Ronco: 404
 Juan de Salisbury: 265, 298, 350s., 378
 Juan de Toledo: 39
 Juan de Valpuesta: 84
 Juan de Vandières: 169
 Juan el Bautista: 430
 Juan el Gramático: 29s.
 Juan el Teutónico: 289
 Juan Enrique de Moravia: 597
 Juan Manuel: 267, 274s., 314
 Juan Mauropos: 243
 Juan sin Miedo: 604
 Juan sin Tierra: 207, 660
 Juana I de Nápoles: 532s., 542
 Juana II de Nápoles: 552
 Juanes, I.: 135
 Judas Iscariote: 469, 684
 Julián de Médicis: 561
 Julián de Toledo: 39, 85
 Juliana de Falconeri: 495
 Juliano, emperador: 278
 Julio César: 123, 175, 274
 Justiniano: 17, 64, 126, 285, 626
 Juvenal: 165, 179
- Kant, I.: 343
 Keen, M.: 273
 Kilwardby, R.: 373, 575
 Knowles, D.: 109, 143, 441
 Kocel, príncipe: 89
 Kressimir IV: 234
 Kubilai, *khan*: 291
 Kulin, príncipe: 400
- Lacarra, J. M.: 84
 Ladero Quesada, M. A.: 298, 378, 435
 Ladislao I el Santo: 232
 Ladislao III de Hungría: 709
 Ladislao de Nápoles: 569, 670
 Lamberto de Pothières: 450
 Landes, R.: 160
 Landolfo, subdiácono: 391
 Lanfranco de Bec: 343, 348, 389
 Langen, R.: 615
 Latouche, R.: 179
 Lázaro, san: 466, 646
 Le Blevec, D.: 157, 168
 Le Bougre, R.: 426
 Le Goff, J.: 245, 265, 278, 281, 286, 329, 337, 341s., 350, 374
 Leandro, san: 110
 Leclercq, J.: 141
 Lefèvre d'Étaples, J.: 616
 Leibniz, G. W.: 343
 Leidrado de Lyon: 46, 102
 Leka: 235
 Lemarchand, M. J.: 257, 335
 León I, papa: 76
 León III, emperador: 21ss., 29, 35s.
 León III, papa: 44, 46, 57, 59ss., 71, 99, 121
 León IV, emperador: 27
 León IV, papa: 71, 73
 León V el Armenio: 29, 32, 35, 51
 León VI, emperador: 238
 León VIII, papa: 148
 León IX (Bruno de Toul), papa: 184, 186s., 239
 León Hebreo: 617
 Leonardi, C.: 58, 64
 Leoncio de Neápolis: 20
 Leroy Ladurie, E.: 416
 Leutardo de Châlons: 160, 177s.
 Lidvina de Schiedam: 511
 Linacre, Th.: 616
- Linage Conde, A.: 110, 502, 520
 Lineham, P.: 677
 Lioba, monja: 79
 Liudger de Münster: 102
 Longjumeau: 254
 Lope de Olmedo: 499
 López, R. S.: 58, 60, 86, 245, 318
 López de Ayala, P.: 619, 676
 López de Mendoza, Í.: 619, 630
 López Pereira, J. E.: 52
 Lorenzo de Médicis: 613
 Lotario I: 68s., 148
 Lotario II: 71, 114, 116, 123, 127
 Lotario III: 194
 Lotario de Arlés: 145
 Lotario de Gavnano: v. Inocencio III
 Loyseau, Ch.: 265
 Lozano, A.: 565
 Lucano: 123, 126, 179, 619
 Lucas, evangelista: 19, 51
 Lucas de Tuy: 357, 424
 Lucio II: 408
 Lucio III: 202, 419
 Luder, P.: 615
 Ludolfo de Sajonia, el Cartujano: 655
 Ludovico el Moro: 614
 Luis II de Anjou: 62, 71, 74, 546, 692
 Luis IV de Ultramar: 157
 Luis VI de Francia: 356
 Luis VII de Francia: 252, 293, 308, 323
 Luis VIII de Francia: 423s.
 Luis IX de Francia: 213, 252, 254, 284s., 294, 310, 314, 327, 362, 423, 427, 692s.
 Luis XI de Francia: 604
 Luis XII de Francia: 563
 Luis XVI de Francia: 266
 Luis de Amboise: 498
 Luis de Anjou: 541s., 670
 Luis de Baviera: 530ss., 582s., 585, 591s., 596s., 601
 Luis de Brandeburgo: 597
 Luis de Orleáns: 542
 Luis el Germánico: 69, 71, 87
 Luis el Piadoso: 36, 67ss., 82, 99s., 103, 108, 111-114, 116, 123s., 127, 133, 148
 Luitprando de Cremona: 142-145, 148, 162, 176
 Lul, monje: 79s.
- Lull (Llull, Lulio), R.: 273, 290, 314, 374-377, 383s.
 Luna, P. de: v. Benedicto XIII
 Lutero, M.: 617
 Lutrell, J.: 581
- Mabillon, monje: 450
 MacKay, A.: 250
 Maguelone, conde de: 108
 Mahoma: 15, 56, 86, 132, 155, 288, 300
 Mahomet II: 709
 Maimónides: 340
 Maldolo: 446
 Maldonado, R.: 620
 Mâle, E.: 344
 Manfredo de Sicilia: 213, 691ss.
 Mangoldo de Lautenbach: 338, 476
 Mansi, J. D.: 93, 180, 259, 435, 567, 569, 725
 Manuel Chrisolaras: 569
 Manuel I Commeno: 234, 241
 Manuel II: 700ss.
 Map, W.: 402, 469
 Marçais, G.: 21
 Marco Polo: 254, 291
 Marcos de Éfeso: 708
 Margarit, J.: 620
 María, esposa de Constantino VI: 28
 María, madre de Jesús: 20, 27, 36, 42, 135, 228, 317, 332s., 356, 433, 451, 484s., 513, 519, 678
 María de Oignies: 277, 500
 María Magdalena: 310, 312
 Marichal, R.: 95
 Marineo Sículo, L.: 620
 Marino, anacoreta: 445
 Marino I: 78
 Marozia: 143s.
 Marqués-Casanovas, J.: 433
 Márquez Villanueva, F.: 358
 Marsilio de Inghen: 588
 Marsilio de Padua: 531, 583, 593, 595-598, 600, 625, 627, 662
 Marston, R.: 577
 Martel, C.: 55s., 79s., 101, 107
 Martí, R.: 290, 295
 Martín, G.: 356
 Martín I: 618
 Martín IV: 242, 696

- Martín V (Otón Colonna): 471, 495, 499, 550, 552ss., 605, 665, 701ss.
 Martín de Braga: 115
 Martín de Tours: 126, 272, 320
 Martín de Troppau: 356
 Martín Lalandá, J.: 300
 Martínez Gómez, L.: 625, 627
 Martínez Tur, J. E.: 16
 Mártir de Anglería, P.: 314, 620
 Mateo de Pieve: 494
 Mateo París: 211, 285, 291, 357
 Matías, apóstol: 469
 Matilde, princesa: 165, 323
 Maultasch, M.: 597
 Mauro, san: 286
 Mauropos, J.: 243
 Máximo el Confesor: 129
 Mayolo, abad: 168s., 442
 Meersseman: 277
 Mena, J. de: 619
 Menéndez y Pelayo, M.: 43, 47, 490
 Merton, Th.: 455
 Mesonzo, P.: 313
 Mestislavich, R.: 237
 Metge, B.: 619
 Metislav de Rusia: 237
 Metodio, patriarca: 30, 33, 72, 87ss., 95
 Metoquites, T.: 716
 Meyer, H. E.: 245
 Michel, M.: 238
 Michelet, J.: 156s., 170, 339
 Mieszko I: 226
 Migeo de Sevilla: 41
 Miguel I: 72
 Miguel I Ángel: 689
 Miguel II: 30, 124, 691
 Miguel III: 30, 37, 52, 73s, 77, 88
 Miguel VI: 78
 Miguel VII: 688
 Miguel VIII Paleólogo: 241s., 259, 304, 331, 690-693, 695ss.
 Miguel, hermano: 517s.
 Miguel Acominato: 243
 Miguel Atalíates: 242
 Miguel Cerulario: 73, 187, 239, 246
 Miguel de Cesena: 489, 530, 582
 Miguel Lacadronaco: 26, 28
 Miguel Psellos: 242
 Milagro, J. M.: 302
 Minois, G.: 328
 Miquel de Benassar: 289
 Mirón Bonfill: 167
 Mitre Fernández, E.: 176, 215, 256, 297, 333, 380, 436, 565, 623, 682
 Mohammed I: 701
 Moisés: 65, 316, 366, 430, 433, 572, 713
 Moisés, abad: 502
 Molinier: 256
 Mollat, G.: 436
 Montferrand, condesa de: 448
 Moore, R. I.: 278, 311, 388
 Moralejo, J. M.: 95
 Morell, A.: 484
 Moro, T.: 615, 617
 Morrone, P. de (Celestino V): 454
 Moxó, F. de: 411
 Munio de Zamora: 493
 Munro, D. M.: 245
 Murad II: 701s., 709
 Musset, L.: 79, 290
 Mussot-Goulard, R.: 66
 Najmánides: 294
 Napoleón I: 146
 Navarro de Couserans: 405
 Nebridio de Narbona: 46
 Nebrija, E. A. de: 620
 Nelli, R.: 406
 Nemanya, E.: 234s.
 Néstor: 235
 Nestorio: 43
 Nevski, A.: 230, 238, 719s.
 Nicéforo I: 27, 29, 62
 Nicéforo II Focas: 33, 77, 162
 Nicéforo III: 688
 Nicéforo, monje: 712
 Nicéforo, patriarca: 29, 34s., 50
 Nicéforo Brienio: 242
 Nicéforo Grégoras: 714ss.
 Nicetas (Nikintas), papa: 414
 Nicetas Coniates: 242
 Nicetas de Nicomedia: 241
 Nicetas el Gramático: 242
 Nicolás I: 37, 52, 70ss., 74, 76s., 90, 116, 142
 Nicolás II: 184, 188, 267
 Nicolás III: 488s., 692, 696
 Nicolás IV: 490, 522
 Nicolás V (Pedro de Corvara): 498, 531, 557, 559, 583, 597, 609, 612s.
 Nicolás de Clamanges: 588
 Nicolás de Cusa: 613, 654s.
 Nicolás de Oresme: 588
 Nicolás de Outrecourt: 588
 Nicolau, M.: 618s.
 Nilo, ermitaño: 151
 Nilo Sorsky: 461, 505
 Nithard: 69, 112
 Noel, J. F.: 146
 Nolasco, P.: 483s.
 Norberto de Xanten: 462, 478s.
 Notker el Teutónico: 163
 Obolenski, D.: 30, 32, 88
 Ockham, G. de: 531, 578-588, 597, 623
 Octaviano: 144
 Odelina de Mauvoisin: 508
 Odilón de Cluny: 168s., 173, 329, 442ss.
 Odilón, duque: 80
 Odoacro, *eskiro*: 55
 Odoario de Lugo: 84
 Odón de Cluny: 144, 157, 168, 441
 Odón de Châtillon (Urbano II): 192
 Offa de Mercia: 64
 Ogodei: 233
 Olaf I: 225
 Olaf II el Santo: 224, 230, 320
 Olberto, monje: 163
 Olga, princesa: 227
 Oliva, abad: 172, 357
 Oliví, J. de: 488
 Olleris, A.: 178
 Opas: 37
 Opilano, obispo: 84
 Orderico Vital: 166, 352, 508
 Orduña, G.: 676
 Orígenes: 19, 328
 Orosio: v. Paulo Orosio
 Ostrogorsky, G.: 21, 29, 31
 Oswald de Ramsey: 110
 Otero Pedrayo, R.: 453
 Otis-Cour, L.: 309
 Otón I: 62, 145-150, 157s., 162-165, 175, 185, 199
 Otón II: 149ss., 162s., 165
 Otón III: 150-154, 163, 165s., 176, 184s.
 Orón IV: 205, 626
 Orón Colonna: v. Martín V
 Orón de Brunswick: 207
 Otón de Freising: 199, 280, 349, 352s.
 Ottokar I: 232
 Ottokar II: 232
 Ovidio: 349, 351, 619
 Pablo de Santamaría: 633
 Pablo de Tarso: 18, 41, 43, 98, 176, 202, 216, 255, 321, 324, 329, 350, 380, 517, 564, 642, 723
 Pacaur, M.: 64, 68, 152
 Page, R. I.: 255
 Pagès, G.: 427
 Palamás, G.: 713, 715, 717, 730
 Paletsch, E.: 685
 Paquimero, historiador: 242
 Paré: 339
 Paris, G.: 309, 374
 Parisse, M.: 504
 Pascasio, R.: 117, 128, 389
 Pascual II: 193, 248, 465, 626
 Pascual III: 199
 Patricio, san: 329
 Pau Cristiá: 294
 Paucapalea, decretista: 196
 Paul, J.: 10, 66, 104, 113, 123, 141, 161, 170, 228s., 342, 344, 363
 Paulino de Aquilea: 44s., 125
 Paulo, patriarca: 27
 Paulo II: 560s.
 Paulo Diácono: 121, 125, 128, 618
 Paulo Orosio: 126, 131, 162, 372, 618
 Peckham, J.: 576
 Pedro, apóstol: 43, 52, 63, 75, 91, 93, 99, 142, 145, 148, 152, 176, 185, 187ss., 193, 197, 202, 206, 215s., 218s., 239, 317, 321s., 430, 441, 469, 564s., 585, 599, 642, 685, 723, 729
 Pedro, don (infante de Portugal): 617
 Pedro I de Bulgaria: 399
 Pedro I de Castilla: 617
 Pedro II de Aragón: 207
 Pedro III de Aragón: 213, 696
 Pedro IV de Aragón: 541, 619
 Pedro Abelardo: 46, 165, 305, 341, 344, 346s., 350, 379, 389, 391, 457, 466
 Pedro Alfonso (Moisés): 294

- Pedro Damiani: *v.* Damiani (Damiano), P.
 Pedro de Albalat: 271, 677
 Pedro de Auvernia: 578
 Pedro de Bruys: 394s., 401, 413
 Pedro de Capua: 689
 Pedro de Castelnau: 420, 433
 Pedro de Corbeil: 201
 Pedro de Corvara: *v.* Nicolás V
 Pedro de Foix: 552
 Pedro de Pisa: 121, 125
 Pedro de Poitiers: 350
 Pedro de Segovia: 652
 Pedro de Vaux de Cernay: 303
 Pedro de Verona (Pedro Mártir): 314, 426
 Pedro el Católico, rey de Aragón: 403, 417, 419, 421s., 430
 Pedro el Ermitaño: 271, 293, 396
 Pedro el Venerable: 340, 347s., 394s., 442s., 451s., 466, 511
 Pedro Engelberto: 510
 Pedro Lombardo: 46s., 196, 201, 204, 305, 308s., 344, 350, 355, 363, 583
 Pelagio I: 626
 Pelagio, mártir: 164
 Pelayo, Á.: 593
 Pelayo, don: 37
 Pelayo, ermitaño: 85
 Pelayo, obispo: 39
 Pelayo de Albano: 690
 Perkheimer, W.: 615
 Persio: 179
 Pétrar: 235
 Peters, G.:
 Petrarca, F.: 619s., 617ss.
 Petronila de Chemillé: 367
 Peutinger, C.: 615
 Piast, familia: 226
 Picany, B.: 375
 Picaud, A.: 323, 333
 Piccolomini, E. S.: *v.* Pío II
 Pico de la Mirándola, G.: 613, 615
 Pío II (Eneas Silvio Piccolomini): 560, 609, 613
 Pío III: 564
 Pío V: 268, 483, 493
 Pipino de Aquitania: 99, 101, 105
 Pipino el Breve: 35, 56s., 65, 67, 75s., 119, 133, 148
 Pipino el Jorobado: 112
 Pirenne, H.: 15
 Pirminio, monje: 38, 80, 115, 121
 Pisano, M.: 617
 Plaine, F.: 157
 Plantagenet, dinastía: 194, 420, 449, 467
 Planudes, M.: 716
 Platina, B.: 614
 Platón: 243, 258, 339, 351, 366, 578, 613, 620, 718
 Platón de Sacudión: 29
 Plethon, J. G.: 707, 718
 Plotino: 366
 Plutarco: 298, 618
 Podebrady, J.: 674
 Pognon, E.: 160, 164, 168, 173
 Poliziano, A.: 613
 Polly, J.-P.: 173
 Poncio, abad: 442
 Porcaro, S.: 559
 Porfirio: 130
 Porrée, G. de la: 47, 350
 Porta, B. della (Albertinelli): 471
 Potthast, A.: 514
 Pouget, B. de: 582
 Poupard, P.: 267
 Premysle, familia: 226
 Preste Juan de la India: 253, 290
 Prieto, F.: 256
 Prignano, B.: 539
 Prim, B.: 405
 Prisciano: 351
 Pseudo-Balduino: 397
 Pseudo-Turpín: 323
 Ptolomeo: 165
 Pulgar, H. del: 620
 Rabano Mauro: 113, 115, 121, 124, 127s., 137
 Radewinjs, F.: 656ss.
 Radulfo, monje: 293
 Raimundo Albert: 483
 Raimundo de Capua: 492
 Raimundo de Lavaur: 165
 Raimundo de Penafort: 289, 306, 426, 483s., 492
 Raimundo de Saint-Gilles: 205, 249
 Raimundo de Toledo: 340
 Raimundo de Tolosa: 205
 Rainaldo de Dassel: 199
 Ramihrdus de Cambrai: 390
 Ramiro I: 101
 Ramón VI de Tolosa: 420s., 422
 Ramón VII de Tolosa: 423, 425s.
 Ramón Berenguer I: 172s.
 Ramón de Pallars: 101
 Ramón Roger de Trencavel: 421
 Rancé, abad: 450
 Rastko (san Savas), monje: 234
 Raterio de Verona: 162
 Ratramno de Corbie: 128
 Raúl de Castelnau: 433
 Raúl de Diceto: 259
 Recafredo de Sevilla: 83
 Recaredo: 65
 Recemundo: 110
 Reginón de Prüm: 128
 Reinaldo de Château-Renault: 448
 Remigio de Auxerre: 130, 293
 Renan, E.: 371
 Reuchlin, J.: 615
 Reviron, J.: 99
 Rheingau, conde: 107
 Riario, J.: 561
 Ribot, F.: 516
 Ricardo I Corazón de León: 170, 258s.
 Ricardo II: 662
 Ricardo de Arinsburgh: 508
 Ricardo de Cornualles: 213
 Ricardo de Mediavilla: 578
 Ricardo de San Víctor: 349, 367
 Riculfo de Maguncia: 46
 Richard, J.: 245
 Riché, P.: 55, 124s., 127, 159
 Richer, P.: 165, 179
 Riley-Smith, J.: 245, 428
 Riquer, A. de: 94, 133
 Riu, M.: 47, 51, 110
 Rivas, J.: 278
 Rivera Recio, J. F.: 38, 42ss., 47
 Roberto, ermitaño: 447s.
 Roberto II el Piadoso: 407
 Roberto de Anjou: 531
 Roberto de Arbrisel: 310, 466s.
 Roberto de Baviera: 667
 Roberto de Ginebra: *v.* Clemente VII
 Roberto de Molesme: 449s., 464
 Roberto de Nápoles: 582
 Roberto de Tiron: 506
 Roberto el Piadoso: 166, 172
 Roberto Guiscardo: 191, 508
 Robertson, W.: 156
 Rodoaldo, obispo: 74
 Rodolfo III de Borgoña: 154
 Rodolfo de Habsburgo: 213
 Rodrigo, rey: 40
 Rodrigo de Borja: 560, 562
 Rodríguez Santidrián, P.: 379, 623
 Roger de Wendover: 357
 Rolando de Bandinelli (Alejandro III): 196, 199s.
 Rollon, duque: 170, 174
 Romualdo, san: 151, 170, 445s.
 Rómulo Augústulo: 55
 Roncière, Ch. de la: 134s.
 Roquebert, M.: 406
 Roscelino de Compiègne: 345s.
 Rosell, C.: 681
 Rossiaud, J.: 310
 Roswita, monja: 164
 Rotislav, príncipe: 88, 95
 Rotrudis, princesa: 27, 125
 Rouche, M.: 134s.
 Rousset, P.: 245
 Rovere, F. della: *v.* Sixto IV
 Rovere, J. della: 562
 Rufino, decretista: 196
 Ruiz de la Peña, J. I.: 95
 Runciman, S.: 245
 Rurikovich, familia: 227s.
 Rutebeuf: 277
 Ruysbroeck, J.: 478, 655ss.
 Sabelio: 53
 Sacconi, R.: 426
 Saladino: 252, 285
 Salimbene de Parma: 398
 Salomón: 65, 136, 217, 367, 430
 Salustio: 123
 Salutati, C.: 611
 Samuel: 62, 65
 Samuel de Bulgaria: 235
 Sánchez de Arévalo, R.: 274, 620
 Sánchez Herrero, J.: 276
 Sancho IV: 360
 Sancho de Portugal: 207
 Sansón, abad: 110
 Santiago, apóstol: 85s., 94, 322ss., 331, 333, 424, 469, 486
 Santillana, marqués de: 628

Sanz Sancho, I.: 37
 Saugnieux, J.: 328
 Saúl: 62
 Savas, san: v. Rastko, monje
 Savonarola, J.: 563, 635
 Schmitt, J. C.: 18s., 115, 278, 286
 Schram, P. E.: 123
 Sebastián de Orense: 84
 Sedulio Escoto: 121
 Segarelli, G.: 659
 Segismundo de Hungría: 547, 568, 665, 667, 671-674, 700
 Séneca: 295, 351, 618, 620
 Sergio, duque: 445
 Sergio, patriarca: 17
 Sergio, san: 461
 Sergio I, papa: 79
 Sergio III, papa: 144
 Sergio de Radonez: 721
 Sergio Nicitiatas: 30
 Serrano, J.: 633
 Serverat, V.: 264
 Setton, K. M.: 245
 Sforza, F.: 614
 Sieyès, E. J.: 266
 Sigeberto de Gembloux: 159, 166
 Siger de Brabante: 341s., 368, 371s., 577
 Silvestre I: 91
 Silvestre II (Gerberto de Aurillac): 152s., 141, 151-153, 165s.
 Silvestre III: 185
 Simeón de Bulgaria: 235
 Simeón el Nuevo Teólogo: 712
 Simón de Bisignano: 196
 Simón de Monfort: 203, 205, 421-424
 Simón el Mago: 296
 Simplicio, papa: 626
 Sinderedo de Toledo: 38, 40
 Sisenando: 65
 Sisnando de Compostela: 94, 101
 Sixto IV (Francisco della Rovere): 561
 Sofía-Zoé Paleólogo: 722
 Soreth, J.: 498
 Sorlin, P.: 301
 Spagnoli, B.: 497s.
 Speroni, H.: 389
 Steenberghen, M. F. van: 371
 Stefano, L. de: 97
 Steinmeyer, E. von: 135
 Stiernon, D.: 52, 73, 92
 Sturluson, S.: 255
 Sturmo, abad: 79
 Suetonio: 128, 265
 Suger, abad: 356
 Suitgero de Bamberg: v. Clemente II
 Sunieredo de Toledo: 40
 Suñer de Ampurias-Perelada: 101
 Suso, E.: 654
 Svatopluk: 89
 Svend I el de la Barba Partida: 225
 Sverker II de Suecia: 231
 Sverre de Noruega: 230
 Takla-Haymanot, *abba*: 461
 Tamerlán: 701, 720, 726
 Tanquermo (Tanquelin) de Amberes: 393
 Tarasio: 27ss.
 Tauler, J.: 654
 Taviani-Carozzi, H.: 177
 Tawney: 97
 Tecla, monja: 79
 Tello de Coimbra: 477
 Tempier, E.: 373, 575
 Tenorio, P.: 633
 Teodato Meliseno: 29
 Teodomiro de Iria Flavia: 85, 322, 333
 Teodomiro de Orihuela: 38
 Teodora, amante de Constantino VI: 29
 Teodora, emperatriz: 30, 72s.
 Teodora, esposa de Teofilacto: 143
 Teodoreta, hija de Pipino: 133
 Teodoreto de Ciro: 17
 Teodorico de Echternach: 353
 Teodoro I Láscaris: 689s.
 Teodoro II: 690, 716
 Teodoro de Canterbury: 117
 Teodoro de Caria: 74
 Teodoro de Mileto: 17
 Teodoro de Studion (Estudita): 29, 32, 50, 460
 Teodoro Pródromos: 243
 Teodosio, emperador: 353
 Teodosio de Efesos: 26, 50
 Teodosio de Kiev: 461
 Teódula de Sevilla: 42
 Teodulfo de Orleáns: 38, 99, 107, 121, 123, 127
 Teófanos el Cronógrafo: 51, 59
 Teófano, emperatriz: 149ss., 162s.

Teofilacto: 143, 148
 Teofilacto Lecapeno, patriarca: 399
 Teófilo, emperador: 30
 Teófilo, monje: 164, 312
 Teoktistos, logoteta: 30
 Terencio: 123, 163ss., 179, 351
 Tertuliano: 19
 Teutberga: 71
 Thangmar: 153
 Thierry de Chartres: 350s.
 Thietmar de Merseburgo: 176
 Thomas, R.: 347
 Thouzellier, Ch.: 406
 Ticonio: 132, 155
 Tietmaro de Merseburgo: 158, 164
 Tirso, presbítero: 49
 Tito Livio: 610, 619
 Tolomei, B.: 455, 519
 Tolosa, condes: 116, 415, 417, 422s.
 Tomás, apóstol: 290
 Tomás Arundel de Canterbury: 664
 Tomás Becket (de Canterbury): 205s., 217, 313s., 320, 351
 Tomás de Aquino: 295, 297, 304-310, 312, 328s., 330ss., 341, 343, 350, 365-374, 376, 382s., 492, 503, 575-580, 715, 717
 Tomás de Celano: 360
 Tomás de Claudiópolis: 21
 Tomás de Kempis: 478, 658, 683
 Tomás el Eslovo: 30, 33
 Tornier de Tarascón, G.: 427
 Torre di Andrea, marqueses de: 455
 Torrellas, P. de: 621
 Trajano: 265
 Trastámara, dinastía de los: 617
 Tremblay: 339
 Trote, R.: 455
 Tucídides: 618
 Tyler, J.: 663
 Ulrico de Augsburg: 150, 313
 Ullmann, W.: 57
 Urbano, chantre: 40
 Urbano II (Odón de Châtillon): 173, 192, 240, 245, 442, 473
 Urbano IV: 455, 692s.
 Urbano V: 534, 699s.
 Urbano VI: 540ss., 664
 Vacario de Bolonia: 389
 Valdo (Valdés), P.: 283, 401-405, 413, 428, 431
 Valentí, F.: 619
 Valerio Máximo: 618
 Valla, L.: 612s., 620, 628
 Vauchez, A.: 9, 114, 168, 277s., 338
 Vaux de Cernay, P. de: 303
 Verger, J.: 341, 359
 Vergerio, P. P.: 608
 Vermudo, rey: 179
 Vicente de Beauvais: 320, 342, 345, 355
 Vicente Ferrer: 11, 635
 Víctor II: 187
 Víctor III (Desiderio de Montecassino): 192
 Víctor IV: 200
 Vigilio, papa: 328
 Vilar, P.: 166
 Villena, E. de: 619
 Villey, M.: 245
 Virgilio: 126, 163, 165, 179, 351, 497, 619
 Virgilio de Salzburgo: 87
 Visconti, F. M.^a: 613
 Visconti, J.: 533
 Visconti, M.: 531
 Vital de Four: 578
 Vitry, J. de: 301, 487, 500
 Vittorino da Feltre: 609
 Vives, L.: 616
 Vladimir I, san: 227s., 235
 Vladimir II Monómaco: 236, 255s.
 Vodín: 235
 Vóitej: 235
 Vos, J.: 658
 Wala de Corbie: 68
 Walafrido Estrabón: 120s., 127, 157
 Waldemar I: 229
 Waldrada: 71
 Walpurgis, monja: 79
 Wamba, rey: 65
 Weisbach, W.: 445
 Wenceslao de Bohemia: 224, 539, 667s., 670, 672
 Werferto de Worcester: 131
 Wiching, obispo: 89
 Widukindo, caudillo: 81

- Widukindo de Corvey: 147, 164s., 175
 Wilchario de Sens: 103
 Wilibrordo, san: 79
 Wiliesindo de Pamplona: 133
 Wilivaldo, monje: 79
 Wilson: 343
 Wimpfeling, J.: 615
 Witiza, monje: v. Benito de Aniano
 Witiza, rey: 37
 Wolf, Ph.: 121
 Wolter, H.: 219s., 260, 331, 732
 Woodham, A.: 588
 Wulfstan de York: 131
 Wunivaldo, monje: 79
 Wyclif, J.: 11s., 341, 601, 635, 659-668, 684

 Xifilinos: 242

 Yáñez, F.: 499

 Yaroslav de Rusia: 231, 235ss.
 Yaroslav de Susdal: 719
 Yezid II, califa: 20
 Yuri Dolgoruki, rey: 237

 Zabarella, F.: 568
 Zacarías, legado: 74
 Zacarías, papa: 56, 80, 100, 102, 105
 Zacarías de Calcedonia: 74
 Zacarías de Taormina: 73
 Zamarriego, T.: 298, 378
 Zambon, F.: 434, 435
 Zbynek, S.: 668
 Zernov, N.: 23
 Zigabenes (Zigabeno), E.: 243, 398
 Zizka, J.: 673
 Zola, É.: 341
 Zonaras, J.: 242
 Zósimo, patriarca: 722
 Zvonimir, D.: 234

COLABORADORES

- Vicente A. Álvarez Palenzuela*, catedrático de Historia Medieval del Departamento de Historia Antigua, Medieval, Paleografía y Diplomática de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Martín Alvira Cabrer*, miembro del Laboratorio FRA[nce].M[éridionale].ESPA[gne] (CNRS-UMR 5136) de Toulouse y profesor de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid.
- Esther González Crespo*, profesora de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid.
- Antonio Linage Conde* fue profesor de Historia de la Edad Media en la Universidad de Salamanca. Actualmente es profesor de Historia del Derecho en la Universidad San Pablo-CEU de Madrid.
- Emilio Mitre Fernández*, catedrático de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid.

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Introducción: Emilio Mitre Fernández</i>	9
I. ORIENTE Y OCCIDENTE EN DEFENSA DE LA ORTODOXIA: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	15
1. La iconoclastia ante la culminación de la ortodoxia: unas bases de partida	16
1.1. Ortodoxia y política conciliar. Un balance de cuatro siglos	16
1.2. El culto a las imágenes en la conformación del cristianismo	18
2. La primera fase de la guerra de las imágenes	20
3. La pleamar de la iconoclastia	23
3.1. Constantino V y las nuevas medidas contra las imágenes	23
3.2. El concilio iconoclasta de Hieria	24
4. El II concilio Niceno y los nuevos bandazos de la crisis	27
4.1. El II concilio de Nicea, séptimo concilio ecuménico ...	27
4.2. La nueva reacción iconoclasta y el definitivo «triunfo de la ortodoxia»	29
5. La iconoclastia. ¿Una polémica más allá de lo estrictamente doctrinal?	31
5.1. El papel del monacato y las relaciones Estado-Iglesia ..	31
5.2. El desigual arraigo territorial de la herejía	33
5.3. Iconoclastia y arte	34
5.4. La iconoclastia en las relaciones Roma-Constantinopla .	35

6. Hispania y el primer siglo mozárabe. Una especial cristiandad	37
6.1. Génesis de la mozarabía	37
6.2. El culto cristiano en el primitivo al-Ándalus y sus problemas	38
7. La otra defensa de la ortodoxia y el problema adopcionista	40
7.1. Elipando y los orígenes del conflicto adopcionista	41
7.2. El adopcionismo, la «herejía feliciana»	44
7.3. Otras valoraciones del adopcionismo	46
Apéndice documental	50
1. Disposiciones iconoclastas de Constantino V	50
2. El nuevo concepto de las artes plásticas bajo la iconoclastia	50
3. El iconódulo Teodoro de Studion invoca frente al emperador el papel de los patriarcas para decidir en cuestiones espirituales	50
4. Carta de Teófanos el Cronógrafo al emperador León V en defensa de las imágenes	51
5. Normas para el culto a las imágenes	51
6. Las desgracias de España en el 711 según un autor mozárabe	52
7. Invectivas de Beato de Liébana contra los herejes	52
8. La imagen de Félix de Urgel en un texto carolingio	53
<i>Bibliografía</i>	53
II. EMPERADORES, PAPAS, PATRIARCAS Y MISIONEROS HASTA FINALES DEL SIGLO IX: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	55
1. Del golpe dinástico a la <i>renovatio imperii</i>	55
1.1. Los carolingios en el poder y la sanción papal	56
1.2. Los precedentes de la navidad del 800 y el papel de los intelectuales	57
1.3. El sentido del evento	59
2. Un Imperio romano ¿o dos Imperios?	61
2.1. El papado, los carolingios y los emperadores bizantinos	61
2.2. Imperio carolingio, ¿Imperio romano?	63
3. Una dinámica cristiana para el nuevo Imperio	64
3.1. El agustinismo político: ¿fundamento ideológico del nuevo Imperio?	64
3.2. Los soportes vetero y neotestamentarios de la ideología imperial	65
4. <i>Regnum e imperium</i> en las concepciones político-religiosas carolingias	66
4.1. Germanismo y romanismo en la obra de Carlomagno	67
4.2. Los tiempos de Luis el Piadoso, ¿una revancha ideológica del episcopado franco?	67

5. Papas y patriarcas hasta el segundo tercio del siglo IX	70
5.1. Los pontífices y el gobierno de Nicolás I	70
5.2. El patriarcado de Constantinopla tras el triunfo de la iconodulía	72
6. La ruptura entre sedes. El cisma de Focio	73
6.1. La primera fase del conflicto	74
6.2. Del segundo patriarcado de Ignacio al segundo patriarcado de Focio	77
7. La expansión del cristianismo en Occidente	79
7.1. Las misiones entre germanos bajo los primeros carolingios	79
7.2. El Imperio de Occidente y la <i>Dilatatio Christianitatis</i>	81
7.3. Los primeros intentos misionales en el Báltico	82
8. La España altomedieval. La iglesia de la mozarabía y la Reconquista	83
8.1. Entre el mantenimiento y la restauración de las estructuras eclesíásticas	83
8.2. La génesis del mito jacobeo	85
9. Las misiones bizantinas y la obra de Cirilo y Metodio	87
9.1. La Gran Moravia y los problemas de la liturgia eslavona	87
9.2. Los inicios del cristianismo búlgaro	89
Apéndice documental	91
1. La falsa Donación de Constantino	91
2. La restauración imperial del 800 según el <i>Liber Pontificalis</i>	91
3. Normas dadas por los obispos francos para el gobierno del Imperio en el concilio de París del 829	91
4. Reprobación de Focio en el IV concilio de Constantinopla	92
5. Sobre la restauración de Focio en el patriarcado de Constantinopla	93
6. La idea de la pentarquía contemplada desde Roma tras el 870	93
7. Conquista y evangelización de Sajonia	93
8. La red diocesiana en el reino de Asturias	94
9. Cirilo y Metodio en Moravia	95
<i>Bibliografía</i>	96
III. SOCIEDAD Y CULTURA CRISTIANAS EN EL OCCIDENTE ALTOMEDIEVAL: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	97
1. Una visión de la sociedad, el <i>ordo trinus</i>	97
2. El mundo de los eclesiásticos	100
2.1. Los obispos	101
2.2. El bajo clero	104

3.	El monacato y la vida religiosa en común	105
3.1.	Los cabildos de canónigos	106
3.2.	El mundo monástico bajo los primeros carolingios	106
3.3.	El proyecto de Benito de Aniano	108
3.4.	El monacato occidental extracarolingio	109
4.	Los laicos, religiosidad y modelos de vida	111
4.1.	Las minorías rectoras	111
4.2.	El común de los laicos	114
4.3.	La moral sexual y el matrimonio como estado ideal de los laicos	116
5.	El Renacimiento carolingio: homogeneización y educación de una sociedad	118
5.1.	Formas y reformas litúrgicas	118
5.2.	El Renacimiento carolingio; una concentración de esfuerzos	119
5.3.	El Renacimiento carolingio; los medios y los fines	122
6.	Los protagonistas del renacimiento	125
6.1.	Los tiempos de Alcuino y Eginardo	125
6.2.	La disolución del Imperio y la ebullición filosófica	128
6.3.	La vida intelectual más allá de las fronteras del mundo carolingio	130
Apéndice documental		133
1.	La imagen ideal de un gobernante: Carlomagno según Eginardo	133
2.	Normas monásticas según el sínodo de Aquisgrán del 817	133
3.	Represión del paganismo entre los sajones (785)	134
4.	Formulario para el bautismo de los sajones	134
5.	El nacimiento de Jesús narrado en un poema sajón	135
6.	Instrucciones para vigilar la honorabilidad de los clérigos y propiciar la extensión de la educación (789)	135
7.	La verdadera filosofía según Alcuino	136
8.	El predestinacionismo de Godescalco	136
9.	La naturaleza creante y no creada según Escoto Eriúgena	137
10.	Exhortación de Eulogio de Córdoba a la defensa de la fe	137
Bibliografía		138
IV. LA EUROPA DEL SIGLO X Y EL MITO DEL AÑO MIL:		
<i>Emilio Mútre Fernández</i>		141
1.	¿Una Edad de Hierro del Pontificado?	142
1.1.	El valor de unos términos	142
1.2.	Los papas y la familia de Teofilacto-Alberico	143

2.	La Europa de la restauración imperial otónida	145
2.1.	¿Un nuevo Imperio?	146
2.2.	Otón I y los pasos iniciales del Imperio	147
2.3.	Otón II y la atracción italiana del Imperio	150
2.4.	Otón III y los sueños de un Imperio universal	150
2.5.	La extinción de la primera dinastía imperial germánica	153
3.	Milenarismo y año mil: mitos y realidades	154
3.1.	Milenio y milenarismo cara al alto Medievo	154
3.2.	El año mil, ¿un mito histórico?	156
3.3.	¿Hacia una revisión de las desmitificaciones?	159
4.	El Renacimiento otoniano, otra valoración global para el año mil	161
4.1.	Italia y la figura de Luitprando de Cremona	162
4.2.	El área germánica y las escuelas monásticas y episcopales	163
4.3.	Gerberto de Aurillac, un auvernés de dimensión universal	165
4.4.	Más allá de la órbita política de los otones	166
5.	El año mil: ¿un despertar para Europa?	167
5.1.	Cluny y los proyectos de regeneración de la vida monástica	168
5.2.	Los precedentes para una reforma global de la Iglesia	170
5.3.	La paz y tregua de Dios	170
Apéndice documental		175
1.	Coronación real de Otón I	175
2.	Coronación imperial de Otón I	175
3.	Excavación del sepulcro de Carlomagno en Aquisgrán	176
4.	Reinado del Anticristo según Adson de Montier-en-Der	176
5.	La herejía de Leutardo según Raúl Glaber	177
6.	Lamentos del obispo Arnulfo de Orleáns sobre la situación de la Iglesia	178
7.	Destrucción de Compostela y muerte de Almanzor	178
8.	Gerberto instruye a sus alumnos en la retórica	179
9.	La paz y la protección a los pobres en el concilio de Charroux (989)	179
Bibliografía		180
V. EL PONTIFICADO, DE LA REFORMA A LA PLENITUDO POTESTATIS:		
<i>Esther González Crespo</i>		183
1.	Reforma eclesiástica y gregorianismo	184
1.1.	Los primeros pasos en el siglo XI: León IX y Nicolás II	184
1.2.	Gregorio VII y su enfrentamiento con Enrique IV	188
1.3.	Los sucesores de Gregorio VII hasta el concordato de Worms. El I concilio de Letrán	191

1.4. Otros frentes de la reforma: las monarquías feudales.	
El II concilio de Letrán y el Decreto de Graciano	194
2. Roma y la pugna de los poderes universales	197
2.1. Federico Barbarroja y Alejandro III: conflicto y solución en el Lateranense III	197
2.2. Inocencio III y el IV concilio de Letrán	201
2.3. La iglesia romana y las monarquías occidentales	205
3. El pontificado en el siglo XIII	208
3.1. Federico II y los sucesores de Inocencio III. El I concilio de Lyon	208
3.2. El pontificado ante la disolución del poder de los Staufen. El II concilio de Lyon	212
Apéndice documental	215
1. El <i>Dictatus Papae</i> sobre la primacía del pontífice romano	215
2. Concordato de Worms de 23 de septiembre de 1122	216
3. Discurso de Inocencio II sobre la unidad de la Iglesia en 1139	216
4. Carta de Tomás Becket sobre los obispos, su dignidad, misión y vinculación a Roma	217
5. Bula <i>Ad apostolicae dignitatis</i> contra Federico II en 1245	218
6. Carta de Federico II contra la sentencia de deposición	219
<i>Bibliografía</i>	221
VI. LA CRISTIANDAD MÁS ALLÁ DE OCCIDENTE:	
<i>Esther González Crespo</i>	223
1. El establecimiento de nuevas iglesias	224
1.1. La evangelización en el siglo X entre nórdicos y eslavos	224
1.2. La conversión de la Rusia de Kiev	227
1.3. Las nuevas cristiandades y las pugnas Papado-Patriarcado de Constantinopla	228
2. Bizancio y el cisma	238
2.1. Miguel Cerulario y la ruptura con Roma	239
2.2. Los fallidos intentos de volver a la unidad. El II concilio de Lyon	240
2.3. Los elementos de la cultura bizantina en la plenitud del Medioevo	242
3. Tierra Santa y el papel de las cruzadas	
3.1. La ideología y la mentalidad de cruzada	244
3.2. La organización eclesiástica del Próximo Oriente bajo la ocupación latina. Las órdenes militares	248
4. Las misiones a Oriente: evangelización y estrategia política en el siglo XIII	253

Apéndice documental	254
1. Ases y Vanes, dioses de la mitología nórdica	254
2. Bautismo de Vladimir, príncipe de Kiev y de su pueblo	255
3. El orden jurídico del reino de Jerusalén tras la conquista de los cruzados	256
4. El infierno en la literatura anglo-normanda de principios del siglo XII	256
5. El interés por la historia y el renacer intelectual bajo los Comnenos	257
6. Ricardo I y Felipe II Augusto ultiman preparativos antes de iniciar la cruzada (1189)	258
7. Miguel VIII Paleólogo proclama su adhesión a la iglesia de Roma en el concilio de Lyon (1274)	259
8. Constitución <i>Fideli ac devoto</i> sobre la procesión del Espíritu Santo (1274)	259
9. Objetivo de la misión hacia los mongoles	260
<i>Bibliografía</i>	260
VII. EL ORDEN SOCIAL CRISTIANO ENTRE LOS SIGLOS XI Y XIII:	
IMÁGENES, REALIDADES Y FRONTERAS: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	263
1. La tripartición y su imaginario	263
1.1. El sentido de la tripartición	263
1.2. De las matizaciones al cuestionamiento de un esquema	265
2. Los que rezan, el <i>ordo</i> por excelencia	266
2.1. La cúpula de un <i>ordo</i> : el Pontificado y su entorno	266
2.2. Obispos y diócesis, un segundo nivel entre los <i>oratores</i>	268
2.3. La parroquia y el clero parroquial, el más bajo escalón de la estructura eclesiástica	270
3. Los que combaten	272
3.1. El cristianismo y el oficio de las armas	272
3.2. Milicia, nobleza y caballería como parte del <i>ethos</i> feudal	273
4. Los <i>laboratores</i> , la masa de la sociedad medieval	275
4.1. La visión del <i>pauper/laborator</i>	275
4.2. El encuadramiento espiritual de la masa de fieles	276
5. Religión y marginación social	278
5.1. Milicia y clerecía	279
5.2. Los trabajadores de la tierra y del mundo urbano	280
6. Pobreza y enfermedad como formas de indefensión y marginación	282
6.1. La pobreza y su percepción moral	282
6.2. La enfermedad	283
6.3. Desvalimientos y formas de piedad	285

7. En las fronteras del cristianismo romano: el difícil diálogo con las otras creencias religiosas	286
7.1. Las iglesias de Oriente: los «otros» cristianos	286
7.2. El islam, enemigo exterior por excelencia	288
7.3. El rostro amable y el rostro arisco de otros pueblos	290
8. El otro difícil diálogo: judíos y heréticos	292
8.1. Los judíos, comunidad protegida y grupo bajo permanente sospecha	292
8.2. Los intentos de diálogo judíos-cristianos	294
8.3. El «veneno» de la herejía	295
Apéndice documental	297
1. La sociedad tripartita según Adalberón de Laón	297
2. El cuerpo humano, microcosmos de la comunidad	298
3. Admoniciones contra los abusos de los eclesiásticos especialmente en la administración de los sacramentos	298
4. Exaltación de la caballería templaria	299
5. Enfermedad y pobreza en la tradición franciscana	300
6. La imagen del Mahoma seductor en un autor cristiano	300
7. Normas para los judíos de la ciudad de Worms dadas por el emperador Federico I (1157)	301
8. Espada espiritual y espada temporal frente a la herejía	301
<i>Bibliografía</i>	302

VIII. ENTRE EL NACIMIENTO A LA VIDA Y EL MÁS ALLÁ:

VÍAS DE PERFECCIÓN Y SALVACIÓN: <i>Emilio Mitre Fernández</i>	303
1. Los sacramentos; encuadramiento y salvación del cristiano	303
1.1. Bautismo y confirmación como entrada en la vida cristiana	304
1.2. Penitencia y remisión de los pecados	305
1.3. Eucaristía y misterio eucarístico	306
2. Matrimonio y moral sexual	307
2.1. El valor del matrimonio	308
2.2. Las relaciones al margen del matrimonio	309
3. Devociones y formas de piedad. La hagiografía	311
3.1. La cruz y el Crucificado	311
3.2. El culto a María	312
3.3. El culto a los santos	313
3.4. La gran expansión de la hagiografía	315
4. El mundo de las reliquias y las peregrinaciones	316
4.1. Las reliquias y su culto	316
4.2. Peregrinaciones y peregrinos	317
5. Las peregrinaciones mayores	320

5.1. Jerusalén y Roma	321
5.2. Compostela y el valor de la ruta jacobea	322
6. La muerte y su cristianización	324
6.1. Una filosofía de la vida y una filosofía de la muerte	324
6.2. Gestos y rituales ante la muerte	325
7. El más allá: entre la salvación y la condenación	327
7.1. Las «realidades últimas»	327
7.2. El purgatorio como «tercer lugar»	329
Apéndice documental	330
1. Los sacramentos según el II concilio de Lyon (1274)	330
2. Reflexiones sobre el pecado en santo Tomás de Aquino	331
3. Sanciones contra el matrimonio contraído irregularmente	332
4. La piedad mariana: un milagro de santa María según Alfonso X	332
5. Las peregrinaciones mayores según Dante	333
6. Reliquias y peregrinaciones. El cuerpo y el altar de Santiago según la guía de Aymeric Picaud	333
7. Recomendaciones para la salud del alma y del cuerpo según el IV concilio de Letrán (1215)	334
8. El más allá en una vieja tradición cristiana retomada en el siglo XII: san Brandán	335
<i>Bibliografía</i>	334

IX. CRISTIANISMO Y VIDA INTELLECTUAL EN LA PLENITUD DEL MEDIEVO:

<i>Emilio Mitre Fernández</i>	337
1. Transformaciones generales en la vida intelectual	337
1.1. ¿Un «Renacimiento del siglo XII»?	338
1.2. Textos, comentarios y traducciones	339
1.3. ¿Nacimiento del intelectual?	341
2. Los grandes debates	342
2.1. Dios y la evolución de la «doctrina sagrada»	342
2.2. La naturaleza	344
2.3. La querrela de los universales	345
2.4. Pedro Abelardo, el hombre de la controversia	346
3. Las escuelas, entre el mundo monástico y el urbano	347
3.1. Los monjes y el movimientos cultural cisterciense	348
3.2. Las escuelas urbanas: San Víctor	349
3.3. Las escuelas urbanas: Chartres	350
4. Cristianismo e historia	352
4.1. Cronistas, teólogos y visionarios de cara a la historia	352
4.2. Los compiladores	355

5. El <i>studium</i> , ¿un tercer poder? La génesis de la universidad europea	358	6.2. La escisión del valdismo	404
5.1. Una tipología de universidades	358	7. Movimientos evangélicos dualistas. El catarismo	406
5.2. Las dificultades de un primer desarrollo	360	7.1. El resurgir del maniqueísmo en Occidente	407
5.3. Los medios y los métodos de trabajo y sus limitaciones	362	7.2. El impulso del (de los) catarismo(s)	408
6. El magisterio europeo en Oxford y París	364	7.3. El Mediodía de Francia y el arraigo de la herejía	412
6.1. Los grandes maestros de Oxford	364	8. La respuesta de la Iglesia. Diálogo, cruzada e inquisición ...	416
6.2. Franciscanos y dominicos en París	365	8.1. Predicación y coloquio	416
7. La síntesis tomista	368	8.2. La represión por la fuerza armada	419
7.1. Verdades de razón y verdades de fe	368	8.3. Consecuencias de la cruzada albigense	422
7.2. Moral y sociedad	369	8.4. Génesis de la Inquisición	425
8. El radicalismo aristotélico	371	Apéndice documental	428
8.1. Los representantes del «averroísmo latino»	371	1. La cruzada popular según el monje alemán Ekkehard (1096)	428
8.2. La condena de 1277	373	2. Efecto de las predicaciones del pseudo-monje Enrique en la ciudad de Le Mans (ca. 1120)	428
9. Una figura en el tránsito hacia el siglo XIV: Ramón Llull ...	374	3. Carta de Evervin, preboste de Steinfeld, a Bernardo de Claraval sobre los herejes de Renania (1143)	429
Apéndice documental	377	4. Historia de los valdenses (siglo XIV)	431
1. Que Dios existe verdaderamente, según san Anselmo ...	377	5. Condena de los herejes en la decretal <i>Ad abolendam</i> (1184)	432
2. La fidelidad a Dios está por encima de otras fidelidades ..	378	6. Edicto del rey de Aragón Alfonso el Trovador contra los valdenses y otros herejes (1194)	432
3. No hay pecado sino contra conciencia según la ética de Pedro Abelardo	379	7. Acta del coloquio de Carcasona entre católicos y valdenses arbitrado por el rey de Aragón Pedro el Católico	433
4. El entendimiento como potencia del alma según Hildegarda de Bingen	379	8. El <i>consolamentum</i> cátaro (siglo XIII)	434
5. La sucesión de estados en la historia según Joaquín de Fiore	380	9. Los dos principios según los cátaros (ca. 1240)	434
6. Las universidades según <i>Las Partidas</i>	381	10. La represión de la herejía en Toulouse (1229)	435
7. Las teofanías según san Alberto Magno	381	11. Las herejías según el inquisidor Bernard Gui (ca. 1331) ..	435
8. Dios lo gobierna todo y mueve ciertas cosas por medio de las segundas causas, según santo Tomás de Aquino ..	382	12. Testimonio de una dama occitana sobre los herejes (siglo XIII)	436
9. El valor de la gracia en Ramón Llull	383	<i>Bibliografía</i>	436
<i>Bibliografía</i>	385		
X. MOVIMIENTOS HERÉTICOS Y CONFLICTOS POPULARES EN EL PLENO MEDIEVO: <i>Martín Alvira Cabrer</i>	385		
1. Herejes y herejías plenomedievales	385	XI. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS DE LA PLENITUD AL OCASO DEL MEDIEVO: <i>Antonio Linage Conde</i>	439
2. Corrientes intelectuales heterodoxas	389	1. La herencia monástica	439
3. Movimientos urbanos, reforma pontificia y herejía	389	1.1. El esplendor de Cluny	439
3.1. La Pataria	390	1.2. La nostalgia eremítica camaldulense	444
3.2. El arnaldismo	391	1.3. La variedad en el benedictinismo	447
4. Predicadores itinerantes y movimientos milenaristas, mesiánicos y proféticos	392	1.4. La irresistible expansión cisterciense	449
4.1. Predicadores populares	393	1.5. Familias monásticas tardías	453
4.2. Los fanáticos del milenio	395	1.6. El canto gregoriano y la polifonía	456
5. Una herejía dualista oriental: el bogomilismo	398	1.7. El mundo oriental	459
6. Movimientos evangélicos de pobreza voluntaria. El valdismo ..	400	1.8. La vida mixta cartujana	462
6.1. Pauperismo y valdismo	401	1.9. Monacato y femineidad	464

1.10. Una humillación masculina	466
1.11. Las órdenes dobles	467
2. La hora del post-monaquismo	472
2.1. El interludio de los canónigos regulares	473
2.2. El recurso a la norma agustiniana	475
2.3. La ascensión premonstratense	478
2.4. La vocación hospitalaria	480
3. La llegada de los frailes	481
3.1. Los trinitarios redentores	481
3.2. La caballería mercedaria	483
3.3. Las órdenes militares	485
3.4. La rigurosidad evangélica franciscana	486
3.5. Las clarisas	490
3.6. El ímpetu dominico	491
3.7. Los siervos de la Virgen	494
3.8. Los frailes agustinos	495
3.9. Leyenda y realidad carmelitanas	496
3.10. Los monjes jerónimos de la última hora	498
3.11. Las retiradas beguinas	499
Apéndice documental	501
1. Las clases de monjes y el buen gobierno del monasterio	501
2. Soledad y comunidad	502
3. Un tributo oriental al patriarca de los monjes de Occidente	503
4. El monte Athos	503
5. Higiene, alimentación y sangría	504
6. Los alimentos terrestres	504
7. Acusación cisterciense a Cluny	505
8. Un santo modelo de caridad	505
9. Problemas de conciencia, milagros, visiones, la muerte	506
10. Profesión monacal <i>in articulo mortis</i>	508
11. La muerte de los monjes	509
12. Cluny en una visión de ultratumba	509
13. Cuitas de un párroco premonstratense	511
14. De las <i>Floreccillas</i>	511
15. Causas de la decadencia de las órdenes	512
16. Exaltación de los dominicos	513
17. Del dormitorio y de las camas	514
18. De los hábitos y de la tonsura	514
19. Orígenes legendarios de los carmelitas	515
20. Las armas [bíblicas] espirituales	515
21. La perfección anacorética carmelitiana	515
22. El amor conyugal visto desde el claustro	516
23. Un franciscano quemado en el patíbulo	517
24. Orígenes de los benedictinos olivetanos	519
<i>Bibliografía</i>	519

XII. EL PONTIFICADO DE BONIFACIO VIII A ALEJANDRO VI: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	521
1. El ataque a la teocracia pontificia	522
2. El pontificado de Aviñón	527
2.1. Condicionantes de una decisión	527
2.2. Aviñón, sede pontificia	532
2.3. La obra administrativa	535
3. El cisma	538
3.1. Ruptura de la Iglesia y de la cristiandad	539
3.2. Las vías para la solución	541
3.3. La obra del concilio de Pisa	545
3.4. El concilio de Constanza	548
4. El conciliarismo	550
4.1. Pontificado de Martín V	550
4.2. Eugenio IV y el concilio de Basilea	554
5. Triunfo de la monarquía pontificia	557
5.1. La superación de los problemas heredados	557
5.2. El esplendor de la corte romana	560
Apéndice documental	564
1. Condiciones para la indulgencia plenaria	564
2. Bula <i>Unam Sanctam</i> de Bonifacio VIII, de 18 de noviembre de 1302	565
3. Convocatoria enviada a Benedicto XIII por los cardenales reunidos en Pisa. Livorno, 14 de julio de 1408	565
4. Bula de Juan XXIII de convocatoria del concilio de Constanza. Lodi, 9 de diciembre de 1413	567
5. Decreto <i>Sacrosancta</i> del concilio de Constanza, sesión V, de 6 de abril de 1415	569
6. Decreto <i>Frequens</i> del concilio de Constanza, sesión XXXIX, de 9 de octubre de 1417	570
7. Decreto <i>Moisés</i> contra el sínodo de Basilea, del concilio de Florencia, sesión VII, de 4 de septiembre de 1439	571
<i>Bibliografía</i>	572
XIII. INNOVACIÓN INTELECTUAL: DE LA ESCOLÁSTICA AL HUMANISMO: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	575
1. El debate intelectual	577
1.1. La vía moderna	577
1.2. Guillermo de Ockham	580
1.3. El ockhamismo	586
2. Teoría política	589
2.1. Posiciones enfrentadas	589
2.2. Dante Alighieri	593
2.3. El <i>Defensor pacis</i>	595

3. Las universidades	601
4. El Humanismo	607
4.1. El Humanismo italiano	610
4.2. El Humanismo europeo	614
Apéndice documental	621
1. Univocidad del ente	621
2. Lo universal no existe como sustancia	622
3. Independencia de la jurisdicción temporal frente a las pretensiones de la Iglesia	623
4. La monarquía y la capacidad del gobernante	623
5. De las cualidades o condiciones del gobernante perfecto	624
6. Abusos del Primado por parte de los pontífices y su intrusión en los asuntos civiles	625
7. La lengua latina como fundamento de la civilización ..	627
8. Un ejemplo de «elaboración» de la historia. El marqués de Santillana hace confesar a don Álvaro de Luna sus pecados políticos y personales	628
<i>Bibliografía</i>	630
XIV. NUEVOS HORIZONTES ESPIRITUALES: DEMANDAS DE REFORMA Y RESPUESTAS HETERODOXAS: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i> .	631
1. Formación religiosa	632
1.1. El clero	632
1.2. Los laicos	635
2. Práctica religiosa	637
2.1. Vida de piedad y sacramentos	637
2.2. Año litúrgico y devociones	640
2.3. La asistencia caritativa	644
2.4. Desórdenes morales y desviaciones del sentimiento religioso	647
3. Demandas de reforma	649
3.1. Iniciativas reformadoras	650
3.2. La <i>devotio moderna</i>	652
4. Soluciones heterodoxas	658
4.1. John Wyclif	659
4.2. Juan Hus	665
4.3. El movimiento husita	672
Apéndice documental	675
1. Los pecados «mortales» en la mentalidad de finales del siglo XIV	675
2. Sobre la penitencia	676
3. Las siete virtudes cardinales	678
4. Devoción y culto a la Virgen	678

5. Sentido de la vida	679
6. El concepto de mérito	680
7. Fiesta ofrecida por el infante don Enrique en honor de su hermana Leonor, que viaja a Portugal para casarse con el príncipe don Duarte. Valladolid, mayo de 1428	680
8. Disposiciones episcopales para la formación del pueblo	681
9. Dios, fuente de todos los bienes y consuelo del hombre	682
10. La cruz, único camino de salvación. Modo de llevarla	683
11. Del camino real de la santa cruz	683
12. Autoridad y recta utilización de la sagrada Escritura ..	683
13. Sobre el papa, la Iglesia y la condena de Wyclif	684
14. Sobre el Papado	685
<i>Bibliografía</i>	685
XV. LAS IGLESIAS DE ORIENTE ANTE LA PRESIÓN OTOMANA: <i>Vicente Ángel Álvarez Palenzuela</i>	687
1. Los intentos de aproximación de las iglesias	688
1.1. Primeros contactos	688
1.2. El II concilio de Lyon	693
1.3. El avance turco	697
1.4. Nueva unión fallida	702
1.5. El concilio de Ferrara-Florenia	707
2. El debate teológico e intelectual	710
2.1. Hesicasmo y palamismo	712
2.2. Renovación intelectual	716
3. La iglesia ortodoxa rusa	718
Apéndice documental	723
1. Ayudas al Imperio bizantino decididas por Inocencio IV en el I concilio de Lyon (1245)	723
2. Declaración del II concilio de Lyon sobre la procedencia del Espíritu Santo	724
3. Suspensión del concilio de Basilea y convocatoria de los de Bolonia y Aviñón	724
4. Situación del Imperio y atrocidades cometidas por los turcos en Hungría y Valaquia	725
5. Traslado del concilio de Basilea a Ferrara	727
6. Definición del concilio de Florenia sobre las diferencias existentes entre la iglesia romana y la griega	728
7. Instrucciones a los hesicastas sobre el modo de hacer oración	729

8. La luz del Tabor	730
9. Conformar la voluntad con la voluntad de Cristo	730
10. Sobre la procedencia del Espíritu Santo	731
<i>Bibliografía</i>	732
<i>Bibliografía general</i>	733
<i>Índice de nombres</i>	741
<i>Colaboradores</i>	761
<i>Índice general</i>	763

HISTORIA DEL CRISTIANISMO

PLAN DE LA OBRA

VOLUMEN I

EL MUNDO ANTIGUO

Coordinado por José Fernández Ubiña y Manuel Sotomayor

VOLUMEN II

EL MUNDO MEDIEVAL

Coordinado por Emilio Mitre Fernández

En preparación:

VOLUMEN III

EL MUNDO MODERNO

Coordinado por Luis Cortés Peña

VOLUMEN IV

EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Coordinado por Francisco José Carmona Fernández