



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Para una introducción a Salimbene de Adam

Autor:

Nilda, Guglielmi

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1971 - 16, pag. 109 - 170



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Para una introducción a Salimbene de Adam

por

NILDA GUGLIELMI

SUMARIO: 1. Personalidad del autor. p. 109. — 2. Contenido de la crónica. p. 112. — 2.1. El problema religioso. p. 112 — 2.1.1. San Francisco. p. 112. — 2.1.1.1. La pobreza en el siglo XIII: concepto para los contemporáneos. p. 116. — 2.1.1.2. La pobreza en el siglo XIII: causas, importancia, extensión. p. 118. — 2.1.1.3. San Francisco y los ideales evangélicos: modos de realizarlos. p. 124. — 2.1.1.4. Los franciscanos y los movimientos heréticos contemporáneos. p. 131. — 2.1.1.5. Los franciscanos y el joaquinismo. p. 136. — 2.2. El problema político. p. 149. — 2.2.1. Federico II, rey y emperador. p. 149. — 2.2.2. Italia y el imperio. p. 151. — 2.3. Hombres y paisajes. p. 160.

1. PERSONALIDAD DEL AUTOR¹

Salimbene de Adam nació en Parma en 1221 y murió en 1287 luego de una larga vida como monje franciscano, ya que había ingresado a la orden a los 17 años. Los datos de su existencia son extraordinariamente importantes para comprender el testimonio de su crónica. A pesar de sus deseos de objetividad, en su obra pesan de manera notable el *status* social de su familia, su condición de monje viajero, las alternativas que se dan dentro de la orden y de las que por cierto participa.²

Ingresó contra la voluntad de su padre en la orden franciscana. Él mismo narra las peripecias que tiene que correr para poder permanecer en ella, a pesar de esa oposición. Los motivos de su padre para oponerse a su ingreso están determinados por su posición social. Las razones que da, las influencias que mueve para que el joven no se ordene indican su alta posición. Se niega porque “no tenía hijo que le sucediera”.³ Ya su primogénito había to-

mado el hábito franciscano, por tanto su casa necesitaba un heredero y continuador del nombre. Una necesidad que derivaba de su fortuna y posición. La importancia de la descendencia masculina para la perduración y el prestigio de la casa está expresada por un episodio de su crónica. En Parma sobreviene un terremoto. Su madre huye con las hijas dejando al niño. Salimbene consigna su asombro ante tal conducta, “porque debía cuidar más de mí, varón, que de las niñas”.⁴

Las influencias que pone en juego el padre indican su alta situación social. “Y se quejó al emperador que por entonces llegara a Parma, de que los frailes menores le habían quitado a su hijo”.⁵

El mismo Salimbene a pesar de haber elegido el ideal franciscano y por tanto la humildad y la renuncia a los valores mundanos, se expresa siempre según el *status* de su grupo. Al juzgar a los personajes de su época no puede desprenderse del ideal aristocratizante de su entorno.⁶ Pertenece a la burguesía rica que se alía con la aristocracia. Los matrimonios de su padre lo expresan claramente. Su primera esposa es miembro de una familia noble mientras la segunda —madre de Salimbene— es de extracción burguesa. Una burguesía que había adoptado los modos caballerescos de la nobleza.

¹ A pesar de haber querido dar un panorama coherente que pueda servir de introducción a la crónica de Adam, de manera evidente he insistido en ciertos aspectos. En especial, en aquellos que ayudan a comprender el clima económico-social y las definiciones confesionales que configuran el siglo XIII. Remito por tanto en algunos casos a obras elaboradas cuya validez exusea de replantear el problema.

² Ver NINO SCIVOLETO, *Fra Salimbene da Parma*, Bari, 1950. ÁNGEL CASTELLÁN, Estampas del siglo XIII en la crónica de Fra Salimbene de Parma en AHAM, 1954, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Medieval, 1954, págs. 55-119.

³ Cito la edición de OSVALDO HOLDER-EGGER en *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum XXXII, pars 1-2-3, Hannover, 1905, p. 39 y la de Ferdinando

Bernini, *Scrittori d'Italia*, Bari, Laterza, 2 volúmenes, 1942; I, p. 52.

⁴ H. E., p. 34; B., t. I, p. 47.

⁵ H. E., p. 39; B., t. I, p. 52.

⁶ Ver apartado 2.3.

La vida que lleva luego de su ingreso en la orden —4 de febrero de 1238— es sumamente inquieta. Después de su año de noviciado cumplido en Lucca, permanece en Italia todavía por algún tiempo pero en diversas ciudades; en Lucca de 1240 a 1241, luego en Siena (1241-2) y en Pisa (1243-7). A los 26 años es enviado a Francia para realizar estudios. Acoge con su acostumbrada curiosidad los acontecimientos, paisajes y personajes que le brinda Galia, consignando con minucia todo lo que le impresiona. Permanece allí dos años y en 1249 es llamado nuevamente a Italia y destinado a Ferrara donde se instala durante 7 años, limitada la vida errabunda que había conducido hasta entonces. Sin embargo se mueve dentro de la península y sigue los acontecimientos que se desarrollan en ella. Vive temporariamente en varias ciudades de Emilia y Romagna. En 1260 acompaña a las procesiones de flagelantes de Sassuolo. Luego de una estancia en Reggio, muere en 1287, tal vez en el convento de Montefalcone, cerca de Canossa. Consigna en su crónica sus propias peripecias, los acontecimientos políticos que han conmovido su época. Escribe la obra ya al final de su vida, se propone narrar en ella lo que “vimos con nuestros ojos en tiempos del gobierno de Federico y muchos años luego de su muerte hasta la actualidad en que escribimos esto, en el año del Señor de 1824”.⁷ Aunque en todos los escritores de la Edad Media sea lugar común asegurar que lo testimoniado es conocido directamente, en el caso de Salimbene se puede dar fe a su afirmación. El trata de manera constante —agregando particulares a veces nimios— de demostrar esta afirmación. Muchos son los pasajes que podrían mencionarse. Uno puede resumirlos. La noticia de la derrota de Federico II ante Parma y su expulsión de la ciudad-campamento de Victoria llega hasta él cuando se encontraba “en la enfermería, doliente a causa del frío”.⁸

Su propósito es consignar la verdad de los hechos en un lenguaje sencillo y accesible.⁹ Naturalmente, en vez de consignar la verdad, escribe *su* verdad. La que surge de su condición de miembro de una familia aristocrática y poderosa, de franciscano inclinado al joaquinismo, opuesto al papado, de hombre hedónico... Salimbene construyó su crónica con los datos de su experiencia, según reiteradas veces afirma. Pero hemos de precisar que no fueron los únicos. Utilizó obras ya elaboradas como la del obispo Sicardo, según él mismo consigna.¹⁰

La temática que se plantea, la extensión con que trata uno u otro asunto expresan la distorsión que, naturalmente surge de su formación y circunstancia. Hay dos focos principales de interés: la orden franciscana y Federico II.

Por un lado, los problemas internos de la orden, su transformación luego de la muerte del fundador, su enfrentamiento al papado y al clero secular. Y por otro, Federico, rey y emperador. Dirigiendo y polarizando la política italiana, nucleando a su alrededor partidarios que no siempre apoyan plenamente su política de tipo imperial sino que lo acompañan para obtener el propio provecho. El papado oponiéndosele, captando alianzas, determinando fidelidades entre las ciudades italianas.

Estos temas se imponen especialmente en la primera parte de su obra, hacia el final de la crónica dedica mayor atención y espacio a los problemas internos de las ciudades, dice del poder de los gremios, de las obras edilicias que emprenden las comunas, de las desdichas que caen sobre la península por fenómenos climatológicos...

Aunque los problemas que en especial le interesan se refieren a Italia, sus viajes le permiten dar testimonio de áreas, personajes o problemas ajenos a la península. En particular se refiere a Francia, a sus costumbres, a sus ciudades, a sus personalidades.

⁷ H. E., p. 185; B., t. I, p. 267.

⁸ H. E., p. 212; B., t. I, p. 303.

⁹ H. E., p. 187; B., t. I, p. 269.

¹⁰ Ver CASTELLÁN, ob. cit., p. 75.

Los temas que trata revelan sus intereses y podríamos decir, su ubicación geográfica. En efecto, a pesar de sus frecuentes viajes, Salimbene se muestra centrado en la península. Los acontecimientos que en ella se suceden reciben especial cuidado, mientras que extensión, cuidado y precisión son menores a medida que nos alejamos del ámbito primero.

Su interés está centrado en su tierra y en su época, en los acontecimientos presentes o inmediatamente pasados, en suma en una realidad circundante, presente y captable. Se sitúa bien en la realidad y goza de ella con un hedonismo menudo y cotidiano. Se solaza con los claros vinos de Auxerre, “dorados y olorosos, confortantes, de grande y buen sabor, que inspiran a quien los bebe seguridad y alegría”¹¹. Se refiere a las costumbres potatorias de franceses e ingleses, so pretexto de aludir a la sobriedad en el beber, en realidad con una mal celada complacencia. El tema le es grato pues retorna a él, colateralmente. Presenta en un episodio a Arduino de Clavara y recuerda su origen, Clavara, en el obispado de Génova, cerca del monasterio de frailes menores al que llegó con frecuencia Salimbene.¹² Y anota el rasgo por el que se le impuso la región: “y el vino de su tierra es excelente”.¹³ Al retratar a los personajes¹⁴ que le interesan, menciona como condición positiva de uno de sus tíos que “de buena gana bebía vino”.¹⁵

Los placeres de la mesa no le son ajenos y para justificar la sobriedad de nuestros antecesores y la curiosa y reprobable gula de sus contemporáneos habla de los ravioles “sin corteza de pasta” que comiera en el día de Santa Clara.¹⁶ Detalla con cuidado y complacencia los manjares preparados por los franciscanos para agasajar a San Luis de Francia. Fruiciosamente menciona el pan blan-

quísimo, las habas cocidas con leche, los pescados y cangrejos, los pasteles de anguilas, el arroz con leche y polvo de cinamomo, las anguilas asadas y condimentadas con una salsa excelente, las tortas y frutas y por supuesto el “abundante” vino “digno de la magnificencia regia”.¹⁷

Parece ahincado en la realidad, dotado de una meta racional y lógica, curiosa y consciente de la concatenación natural de los acontecimientos. Pero en última instancia se ve dominado por una concepción teleológica del acontecer histórico, la voluntad divina determina el curso de los hechos. Un poder y voluntad supremos que a veces él deifica de manera pagana. Al recordar el vencimiento de los ejércitos imperiales por los lombardos en 1176, se duele de la inconstancia de la fortuna “que ora humilla, ora exalta”. Pero se rectifica inmediatamente, “no es la fortuna sino el Señor quien abate o ensalza”.¹⁸

Por supuesto acepta las formas premonitorias de los sueños,¹⁹ la acción del demonio a quien personifica,²⁰ los acontecimientos naturales extraordinarios y maravillosos, las acciones mágicas.²¹

La extensión que da a cada uno de los temas es variable y según los intereses que hemos indicado: la imposición de la orden en el plano externo, la difícil organización y coherencia internas, las luchas entre las fuerzas italianas y el emperador. Ya hacia el final de la crónica, los asuntos menudos de las ciudades de la península o los recuerdos de sus viajes merecen mención más frecuente.

En su narración emplea un lenguaje sencillo y directo, a veces vulgar y grosero, como cuando se solaza en las narraciones escatológicas que tienden a ridiculizar el clero secular, enemigo de los menores.²² De ordinario acuña frases, reúne grupos de adjetivos que

¹¹ H. E., p. 218; E., t. I, p. 312.

¹² H. E., p. 572; B., t. II, p. 298.

¹³ *Id.*

¹⁴ Ver apartado 2.3.

¹⁵ H. E., p. 54; B., t. I, p. 75.

¹⁶ H. E., p. 547; B., t. II, p. 264.

¹⁷ H. E., p. 224-5; B., t. I, p. 321.

¹⁸ H. E., p. 2; B., t. I, p. 3.

¹⁹ H. E., p. 41; B., t. I, p. 55-56.

²⁰ H. E., p. 570-1; B., t. II, p. 295-6.

²¹ Ver apartado 2.3.

²² H. E., p. 409-11; B., t. II, p. 67-8, 70-1.

aplica necesariamente en circunstancias análogas como cuando analiza a los personajes de que habla en busca de su ideal humano.²³ Utiliza con frecuencia el nexos copulativo que da a su prosa un carácter de reiteración del que se libra sin embargo por la vivacidad y pasión que alienta en él. Ya hemos visto,²⁴ los motivos que le han hecho elegir su estilo simple y sin ornato: “para que mi sobrina, a quien yo escribía, pudiera comprender lo que leía”. Y además porque prefirió la verdad al oropel de las palabras.²⁵ Interesa subrayar su primer propósito. Hacer accesible su obra a gentes de cultura no demasiado elevada, dirigir por tanto en amplitud su mensaje, favoreciendo de tal manera su difusión.

Al pintar personas y paisajes, al narrar acontecimiento o mencionar fenómenos delinea su propia figura: hombre directo y gozador, franciscano más curioso que piadoso, burgués aristocratizante. Él mismo se define al recordar los días pasados en Francia, dice que en el convento de Sens los hermanos franceses lo hospedaban con gusto porque “yo era un joven pacífico y alegre y celebraba sus hechos”.²⁶

Nada más expresivo para dar coherencia a su imagen de hombre sociable y de grata convivencia.

2. CONTENIDO DE LA CRÓNICA.

2.1. *El problema religioso.*

Los problemas que se plantean a la Iglesia y a la cristiandad en el siglo XIII son muchos. En el aspecto institucional, la reorganización del papado en busca de una centralidad y autonomía económica evidentes, programa que se cumple merced a la aparición de personalidades enormemente volitivas como son los pontífices de la época.²⁷ En el plano

espiritual, los reiterados movimientos heterodoxos que en su mayoría pueden definirse como evangélico-pauperísticos,²⁸ la aparición de grupos que con esas mismas características permanecen dentro de la ortodoxia, la oposición del clero secular a esos grupos regulares al lograr estos mayor prestigio y modificar sus primitivos objetivos.²⁹

La crónica de Salimbene, franciscano, no descuida ninguno de estos aspectos pero evidentemente está dominada por los problemas de la Orden que preocuparon al fundador pero que no eran esenciales a su personalidad y a sus propósitos. La mención de San Francisco es fugaz aunque reiterada. La crónica testimonia sobre los franciscanos después de Francisco. Un franciscanismo que se debate, que trata de hallar solución a algunos de los problemas que se le plantearan al santo, sobre todo el de la organización.

En la crónica vemos que los franciscanos están alejados del sencillo espíritu del fundador, de la prédica moral, preocupados por más altos problemas especulativos y ocupados en dar forma definitiva a los cuadros de la orden.

2.1.1. *San Francisco.*

Importa por tanto preguntarnos cuáles eran los postulados de vida y de organización que se propone el santo. Y comprobar cómo a su muerte se olvidaban ya.

En realidad hemos de ver proyectada la figura de Francisco en dos dimensiones: (1) en el orden interno, en relación a su congregación y a las soluciones que ésta adopta para la vida futura de la comunidad y (2) en el orden externo, en la vida toda de su época. La influencia que pudo tener su prédica, su actitud en los grupos sociales, en las estructuras políticas.

San Francisco trabajó para lograr la coherencia de su orden, que tan precaria apare-

²³ Ver apartado 2.3.

²⁴ Ver nota 9.

²⁵ H. E., p. 185 y ss. (especialmente p. 187); B., t. I, p. 269.

²⁶ H. E., p. 212; B., t. I, p. 303.

²⁷ Ver apartado 2.2.1.

²⁸ Ver apartado 2.1.1.4.

²⁹ Ver apartado 2.1.1.5.

ce en la crónica de Salimbene, que tan precaria se mostró en la disputa de conventuales y espirituales. Veamos de qué manera quiso lograrla, intentando asegurar a su comunidad la espiritualidad evangélica que él se había propuesto y alcanzado.

La organización de sus gentes preocupó al santo, no pudo substraerse a ese cuidado, las reiteradas entrevistas con el Papa, la redacción de las reglas de 1221 y de 1223 lo prueban. Las necesidades prácticas lo avasallaron y tenía que darles solución. En la *Vida primera* de Tomás de Celano se plantean sus problemas en estos términos: “Al ver el bienaventurado Francisco que Dios aumentaba de día en día el número de sus discípulos, escribió para sí y para sus religiosos, presentes y futuros, con sencillez y pocas palabras, una Regla y norma de conducta, sirviéndose principalmente de las propias expresiones del santo Evangelio, a cuyo fiel cumplimiento únicamente tendía. Añadió, sin embargo, algunas pocas cosas más, las absolutamente indispensables para el gobierno de la vida religiosa”.³⁰ Cabría preguntarse en verdad acerca del alcance de lo que Celano define como “regla y norma de conducta”, si la palabra *regla* corresponde a un cuerpo muy estructurado de normas o si hay que pensar en que Celano ha utilizado una palabra que no correspondía exactamente a la realidad. Lo cierto estaría dado por la frase, “regla de conducta”, un modo de vida según los preceptos evangélicos. O como dice la *Leyenda de San Francisco*, de San Buenaventura, “una forma de vida”.³¹ Tomás de Celano escribe con una perspectiva que le hace hablar “de la naciente Orden” que influye para que creamos que el santo concibió muy pronto la idea de constitución de una orden.

³⁰ TOMÁS DE CELANO, *Vida primera*, en *San Francisco de Asís*. Sus escritos. Las florecillas. Biografías del santo por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección. Ed. de Fray Juan A. de Legísima, O.F.M. y Fray Lino Gómez Canedo, O.F.M., BAC, Madrid, 1956, p. 305.

³¹ SAN BUENAVENTURA, *Leyenda de San Francisco de Asís*, BAC, p. 541.

En ese momento suponemos que pensaba a su grupo —11 discípulos— como una comunidad de vida que tenía como objetivos, hacia el interior: el cumplimiento al pie de la letra de los preceptos evangélicos y hacia el exterior, la prédica moral en un lenguaje poético, en un estilo que el santo definió como juglaresco. Como cantor de las cosas de Dios, al lado de juglares laicos, no desdeñó participar, llevando su mensaje, en una fiesta realizada en el castillo de Montefeltro, en 1213.

Se nos plantea, inmediato, un interrogante, si Francisco de Asís quiso dar muy pronto una estructura rígida a sus compañeros. Probablemente no, pero esa actitud no podía mantenerse. Y al análisis de su propia personal posición tiene que agregarse la de la jerarquía eclesiástica. Es decir, tenemos que plantearnos cómo ve el Papa la constitución de la nueva orden. Cuando Francisco realiza su viaje a Roma (1209) con sus once compañeros, encuentra allí al obispo de Asís, Guido. Alegre de contar con el santo y sus discípulos en su diócesis, se mostró desconfiado en Roma, pues temía —dice Tomás de Celano en la *Vida primera*³²— que quisiera abandonar la región en que había desarrollado inicialmente su predicación. Francisco deseaba sólo que aprobaran su regla o comunidad de vida. Importa saber cómo acogió el proyecto el papa. Inocencio III dio su consentimiento pero sólo verbal. No se puede ver sino una prudente desconfianza en esta actitud del pontífice. ¿Desconfianza en los hombres que proponían un programa de vida o desconfianza en el programa mismo? La leyenda de San Francisco³³ dice que a “algunos de los cardenales [el programa] les parecía nuevo y arduo por demás a las fuerzas de la naturaleza”. Entonces, el cardenal Juan de San Pablo que tomara bajo su protección a Francisco, pronunció las palabras que habrían de resolver la situación. Si pensamos que esta vida que se propone es excesiva y ardua cuando en verdad

³² BAC, p. 305.

³³ BAC, p. 541.

no es sino vida evangélica, estamos blasfemando.³⁴ Ha pronunciado las palabras que dan la clave de la época, el problema de la vuelta a las fuentes, de la explicitación de los preceptos evangélicos en la vida de todos los días.

Es posible que la hesitación de Inocencio III se haya debido también a que su época estaba perturbada por el desviado evangelismo de los movimientos heterodoxos.

Las palabras del obispo de Sabina en apoyo de la nueva comunidad se vieron reforzadas por el sueño del pontífice que vio al recién llegado sostener el tambaleante edificio de la Iglesia. El papa no obstaculizó ya la regla pero su primera aceptación fue realizada oralmente. Las subsiguientes reglas —únicas conservadas— son de los años 1221 y 1223.

Aparecen cuando la orden ha crecido y se ha multiplicado, cuando la vida del santo se ha desarrollado casi plenamente —morirá en 1226—, cuando Francisco ha realizado la mayor parte de su vida. Una vida que el santo prefería solitaria, pero que unió la meditación a la predicación. “Buscaba siempre lugares retirados en que ofrecer a Dios no sólo su espíritu, sino cada uno de sus miembros”.³⁵ Reservado en público, “cuando oraba en las selvas y soledades, llenábalas con sus gemidos...”³⁶.

Aunque amaba el diálogo con su Señor, se decidió a la conquista de almas por la predicación. Sus viajes fueron numerosos, Umbría, Toscana, Lombardía, las Marcas, Egipto... Extrañados los musulmanes vieron la figura del santo en Damietta; en Italia “predicaba con palabras comunes y rudas al pueblo...”³⁷

Cumplía con los preceptos que había imaginado para sus compañeros, que había querido para sí. La *Leyenda* supone que esta regla nace en el retiro de Francisco en el bosque, por inspiración del Espíritu Santo.³⁸ La fuente subraya este origen divino. El santo “les

aseguraba que nada había puesto en ella de su propia cosecha, antes bien, todo cuanto contenía lo había hecho escribir según el Señor se lo había revelado”.³⁹ En realidad las sucesivas reglas muestran la transformación que necesariamente había debido introducirse para ordenar la proliferación de monjes, excesiva según el mismo Francisco. Una transformación que va contra el espíritu evangélico y poético. Es necesario ordenar todo jurídicamente, dar una estructura y un gobierno. Desaparece la posibilidad de que las aspiraciones del santo se hagan efectivas. Él ha querido una comunidad de *crístos*, de ungidos. Él llegó a serlo plenamente al recibir los estigmas, se convirtió en una imagen de Cristo. Pero comprendió que las prescripciones de los primeros tiempos no podían realizarse. No sólo porque eran muy exigentes, sino porque toda su comunidad había sido desviada por gentes extrañas a su espíritu. Su renuncia al generalato es el episodio que más claramente muestra su disidencia. Alega precaria salud —sus enfermos ojos, bazo, hígado...— “Sabed que en concepto de superior he muerto para vosotros...”⁴⁰ Sin embargo su decisión le pesa enormemente. No puede guiar ya, y aunque se proponga como ejemplo, otros son los rectores y otras las aspiraciones de quienes gobiernan a sus monjes. “Hijo mío, yo amo a mis hermanos cuanto puedo; pero si siguiesen mis pisadas, sin duda los amaría más y no me mostraría extraño con ellos. Pero, ¿qué quieres? Entre los Prelados hay, por desgracia, algunos que se empeñan en llevar a los religiosos por otros caminos, proponiéndoles doctrinas anticuadas y haciendo muy poco caso de mis consejos; mas al fin se verá el resultado de su conducta”.⁴¹

Más tarde, muy enfermo, pronuncia palabras vehementes: “¿Quiénes son los que han arrebatado de las manos mi Orden y mis frailes?”⁴² Y no eran extraños sino los propios

³⁴ BAC, p. 542.

³⁵ TOMÁS DE CELANO, *Vida de San Francisco. Vida segunda*, BAC, p. 443.

³⁶ *Id.*, BAC, p. 443.

³⁷ *Id.*, p. 450.

³⁸ *Leyenda*, BAC, p. 550-1.

³⁹ *Id.*, p. 551.

⁴⁰ *Espejo de perfección*, BAC, p. 703.

⁴¹ *Id.*, p. 704.

⁴² *Id.*

rectores, los culpables: “¡Si pudiese asistir al próximo Capítulo general, ya les manifestaré mi modo de pensar!”⁴³

La época de la redacción de las reglas de 1221 y 1223 son momentos de crisis para Francisco, el momento de la “gran tentación”, la tentación del “gran rifiuto”. Rechazo de su orden en la que no hallaba logrado su ideal primero.

Quedó sin embargo en obediencia hasta su muerte.

En su vida y en las prescripciones buscó el logro de los objetivos que se había propuesto. Los ideales de vida de Francisco son evangélicos, el despojamiento, la carencia, la organización primera, la comunidad de unos pocos hermanos. Estos valores son esenciales en la vida del santo, reiteradamente las biografías los ejemplifican. El primer acto de su vocación, ya manifiesta, es revelador. En la plaza de Asís se despoja de sus vestiduras, como hombre nuevo y con desnudez ingenua y total recomienza su vida “para seguir desnudo a su Señor, desnudo también en el árbol santo de la cruz, a quien él tiernamente amaba”.⁴⁴ Luego, apenas acepta lo mínimo, un sayo y una túnica, no dos, que sería un exceso. Y prescribe madera y barro para la construcción de las ermitas de los bosques o para las casas de la ciudad. Con desacostumbrada irritación intenta destruir una casa levantada en Asís, para albergar el próximo capítulo. Sólo se detuvo cuando le aseguraron que el edificio pertenecía al pueblo de Asís y no a los religiosos.⁴⁵ Porque si bien consideraba que había de usar los bienes del mundo para poder realizar su obra —“pues de no usar algo en el mundo no pudiera servir a Cristo libremente”, dice la *Vida segunda*⁴⁶— rechazaba toda propiedad. Más allá Tomás de Celano dice: “Anheló siempre para sus hijos los derechos de los peregrinos, es decir, de la hospitalidad bajo techo prestado, a fin de que, transitando pa-

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Leyenda*, BAC, p. 534.

⁴⁵ *Vida segunda*, BAC, p. 422.

⁴⁶ *Id.*, p. 397.

cíficamente, desearan llegar pronto a la celestial patria”.⁴⁷

El despojamiento es su ideal, lo horroriza el dinero y la propiedad, se vuelve contra ellos apasionadamente. Anhela la desnudez como símbolo de pureza evangélica. La desnudez, uno de los rasgos que lo ligan a los movimientos heréticos —recordar el de los Apostólicos de que trata tan extensamente Salimbene— aunque éstos no siempre la sentían con pureza de ánimo. Conmovido por los pobres, en cada uno de ellos veía a un hijo de la Virgen, “llevaba él desnudo en el corazón al que Ella desnudo llevaba en sus brazos”.⁴⁸ El encuentro con un mísero le hace pensar en los méritos que pueda tener su pobreza escogida. Celano dice: “Notó su desnudez...”⁴⁹ El santo reflexiona con su compañero acerca del mérito de la pobreza que se impone por sí y de la pobreza que se ha escogido: “Hete aquí que yo escogí la pobreza por mi Señora y por toda mi riqueza y ella se complace más en éste. ¿Ignoras acaso que ya por todo el mundo corrió la fama de que nosotros nos hacíamos los más pobres y mendigos por amor de Cristo? Que sea de otra suerte, este pobre lo testifica.”⁵⁰

La desnudez, el despojamiento del pobre provocan en el santo lo que él mismo llama “envidiable envidia”.⁵¹ Envidia de la condición de ese pobre, superior, ante sus ojos, a la suya propia, pues ésta no se le ha dado sino él la ha buscado y querido.

La aspiración a la pobreza aparece en todos los movimientos de renovación religiosa, heterodoxos o no.⁵² La aspiración de pobreza expone y enjuicia los valores económicos sobre los que se fundamenta la sociedad del siglo XIII. A través de esa tendencia a la pobreza podemos conocerlos. Pero en los contemporáneos se expresa no con valores sociales sino con

⁴⁷ *Id.*, p. 423.

⁴⁸ *Id.*, p. 437.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

⁵² Ver apartado 2.1.1.4.

valores religiosos. Y se relaciona con el destino último del hombre, con el problema de la salvación.⁵³ O sea que se debe examinar la pobreza (a) según la posición de las gentes del siglo XIII y la solución que San Francisco proponía y (b) enfocar la pobreza del siglo XIII según nuestra perspectiva: causas, importancia, extensión.

2.1.1.1. *La pobreza en el siglo XIII: concepto para los contemporáneos.*

San Francisco elige la pobreza como reacción contra la riqueza burguesa y porque considera a la pobreza como el modo más alto de despojamiento. Y la lleva a cabo mediante una vida que incluye: precariedad, trabajo, mendicidad itinerante.⁵⁴

La pobreza es rechazo para sí de los bienes materiales, sobre todo de la forma en que su sociedad burguesa se los entrega. Su afirmación en la pobreza se da reiteradamente en los testimonios que han quedado de su vida. Pero si rotundamente rechazaba los bienes materiales para sí y sus hermanos, no los negaba a otros si su empleo era piadoso. Deseaba, según el texto de la *Vida segunda*⁵⁵ que sus hermanos fueran peregrinos en la tierra y aspira a ser como el Señor en el desierto, “vivir sin propiedad alguna; aunque no nos sea posible vivir sin el uso de las casas”.⁵⁶ En el texto aparece pues, no una condena de los bienes materiales para todos, sí para los hermanos que sólo harán uso de ellos en la medida en que les fuera necesario, “pues de no usar algo en el mundo no pudiera servir a Cristo libremente”.⁵⁷ Los pasajes de sus *Vidas* en que arremete contra la propiedad de sus monjes son numerosos. Y además lo haría contra la forma más evidente de la riqueza de su época

burguesa: el dinero. Reprende a un religioso sólo por haberlo tocado⁵⁸ y todos “despreciaron en adelante más y más lo equiparado a la basura...”⁵⁹ “El dinero, hermano carísimo, no es para los siervos de Dios otra cosa que una venenosa serpiente o un simulado demonio”.⁶⁰ No lo acepta cuando el sultán de Egipto quiere ofrecérselo para que lo distribuya entre los pobres: “Mas el siervo, a quien era pesado el dinero, no quiso acceder en modo alguno...”⁶¹

Él vuelve a la antigua tesis de la administración de los bienes por parte de los que sólo son sus poseedores en la tierra. La *Leyenda*⁶² dice que Francisco se despoja de su manto al ver a un pobre cubierto de andrajos: “Preciso es que devolvamos el manto a este pobre, puesto que es suyo...”

La teoría de la administración de los bienes terrenos que refleja esta frase suya tenía una larga tradición y está presente en otra de las prácticas de los franciscanos: la mendicidad itinerante. Esa idea se encuentra en el Evangelio que rompe con la aspiración a la riqueza individual del mundo antiguo, la meta evangélica es una economía comunitaria, aunque veremos la limitación de este término.

La riqueza adquiere una connotación moral, se relaciona con el problema de la salvación, la riqueza se convierte en instrumento, nunca en objetivo en sí. En los textos evangélicos se da prioridad a la pobreza como condición que allana el camino de la salvación. Recoge San Lucas⁶³ la parábola del sembrador; muchas veces la semilla deja de fructificar. 14. “Lo que cae entre espinas son aquellos que, oyendo, van y se ahogan en los cuidados, la riqueza y los placeres de la vida y no llegan a madurez”. Frecuente en la condenación de las riquezas, cuando su uso es indebido, es decir cuando sólo tiene como objetivo la satisfac-

⁵³ MICHEL MOLLAT, *Le problème de la pauvreté au XIIIe. siècle*, en Cahiers de Fanjeaux, 2. Vaudois languedociens et pauvres catholiques. Privat, éditeur, Toulouse, 1967, p. 31.

⁵⁴ *Id.*, p. 42.

⁵⁵ Ver nota 47.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *Vida segunda*, BAC, p. 387.

⁵⁸ *Id.*, p. 426.

⁵⁹ *Id.*, p. 427.

⁶⁰ *Leyenda*, BAC, p. 571.

⁶¹ *Id.*, p. 592.

⁶² *Id.*, p. 579.

⁶³ VIII, 11 y ss.

ción de quien las atesora. Uno de los episodios más evidentes es el del rico epulón y el pobre Lázaro.⁶⁴ Se desconfía de las riquezas materiales; se ensalza la pobreza. “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios”.⁶⁵ Pero es importante destacar que no sólo se hace hincapié en la pobreza material sino en la espiritual, en cuanto significa desolación, ingenuidad, despojamiento: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos”.⁶⁶ Pero hemos dicho que hay desconfianza con respecto de las riquezas, no condena absoluta. Y aquí aparece el criterio comunitario. Dice San Juan⁶⁷: “El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?” Las riquezas están en manos del rico de manera pasajera pues él es sólo un administrador, un poseedor, no un propietario. A pesar de esto no se justifica el ataque violento a los bienes para arrebatarlos a quien los posee y distribuirlos comunitariamente. La parábola de los viñadores infieles lo demuestra. Pues en última instancia al amo de la viña corresponde castigar a los servidores infidentes.⁶⁸ Y San Pablo⁶⁹ condena el robo: “El que robaba, ya no robe...” La apropiación indebida implica la existencia y aceptación de la propiedad.

Esta actitud es la que adoptará San Francisco. Diversa la de algunos movimientos heréticos, por ejemplo el de Doleino de Navarra.⁷⁰ Es decir, ante la necesidad del hermano, cada uno le dará según sus posibilidades. Y para ello se instituye la limosna. En suma, no es una vuelta a la edad áurea sino la aceptación de la riqueza con obligaciones comunitarias. Se reconoce la propiedad, se relativiza

su relación con quien la posee, se acentúan los criterios que lo obligan con respecto a la comunidad. De aquí, como dijimos, la justificación de la mendicidad itinerante.

Francisco impone como premisa a los suyos la obligación de trabajar. Recoge en esto también la opinión del Nuevo Testamento. El mundo antiguo había valorizado el ocio, mientras que el Evangelio acentúa la excelencia del trabajo. Jesús, “faber”, y sus apóstoles, pescadores, artesanos, indican la dirección del pensamiento evangélico. San Pablo al prohibir el robo, indica la necesidad de trabajo: “El que robaba, ya no robe, antes bien afánese trabajando con sus manos en algo de provecho...”⁷¹ La obligatoriedad del trabajo también está taxativamente expresada por San Pablo. “Si alguien no quiere trabajar, que no coma”.⁷² Trabajo que se puede ejercer en muchos campos, trabajo manual y trabajo intelectual, como el de los ministros del culto que tienen derecho a vivir “del Evangelio”.⁷³ Cualquier trabajo es bueno, hecho concienzudamente “en vuestros negocios y trabajando con vuestras manos”,⁷⁴ “con sencillez de corazón, por temor del Señor”.⁷⁵

Esta nueva dignidad del trabajo, especialmente del trabajo manual, se ve expresada también en el arte paleocristiano. Los personajes aparecen ejerciendo su oficio o con sus instrumentos de trabajo; se inicia así una tradición que se mantendrá largo tiempo.⁷⁶

Los primeros cristianos impusieron con valentía su posición en sociedades que no esta-

⁶⁴ *El rico Epulón y el pobre Lázaro*: Le., 16, 19-31; *El rico que construye graneros*, Le., 12, 16-21; *la desconfianza en la salvación del rico*: Mt., 19, 23; *lamento sobre los ricos*: Sant. 5, 1-6.

⁶⁵ Le., 6, 21.

⁶⁶ Mt., 5, 3.

⁶⁷ 1 Jn., 3, 17-18. También Sant. 2, 15-16.

⁶⁸ Mt., 21, 33-41.

⁶⁹ Ef., 4, 28.

⁷⁰ Ver apartado 2.1.1.4.

⁷¹ Ef., 2, 28.

⁷² 2 Tes., 2, 8-10.

⁷³ Cor., 9, 14.

⁷⁴ 1 Tes., 4, 11.

⁷⁵ Col., 3, 23.

⁷⁶ “Ce qui est nouveau et original” écrit Louis Bréhier dans son livre sur *l'Art chrétien*, “c'est la figuration des divers métiers exercés par ceux qui s'étaient convertis au christianisme. Le travail manuel méprisé des païens apparaît comme un titre d'honneur. Il n'est pas jusqu'aux humbles et utiles auxiliaires qu'étaient les fossoyeurs dont on possède plusieurs effigies, accompagnées de leurs instruments de travail. Ces représentations sont le point de départ d'une tradition qui devait survivre”. Paris, 1928, p. 48 y 228. Cit. por Pierre Jaccard, *Histoire sociale du travail*, Payot, Paris, 1960, p. 113.

1233, 1263, 1277, 1280,⁸³ tan dramáticos como los de siglos precedentes.

Además —y esto es lo importante— hay que destacar que, dejando de lado las condiciones de un siglo en particular, la Edad Media toda sufre hambre y vive obsesionada por su espectro. Jacques Le Goff señala cómo los milagros alimenticios son los más frecuentes. Tanto los que aparecen en la Biblia como los consignados en las narraciones hagiográficas. Multiplicación de alimentos o de ganado, reparación milagrosa del animal sacrificado para dar de comer al santo, huésped incógnito... son constantes en la vida de santos. En las *Vidas* de San Francisco, también aparecen. En episodios en que se exalta además la santa imprevisión.

Un médico de Rieti asistía a Francisco por su enfermedad de los ojos. Los hermanos, por orden del santo, lo invitan a comer, avergonzándose, sin embargo, de la pobreza de su mesa, sólo un poco de pan, vino y legumbres cocidas. Ya dispuestos a sentarse a la mesa llaman a la puerta: una mujer les entrega “un canasto cargado de hermoso pan, abundante pescado y pasteles de camarón y sobre ellos uvas y miel”.⁸⁴

Además de aparecer en los milagros, esta obsesión por el hambre y su contrapartida, la saciedad, es tema frecuente en la literatura no religiosa. El país de Cucaña, la superabundancia de alimentos, la posibilidad y la facilidad de obtenerlos son constantes en las narraciones que preludian el *Gargantúa y Pantagruel*. La literatura infantil guardará recuerdo de esos personajes desafortunadamente hambrientos, increíblemente voraces, peligrosamente antropófagos: los ogros.⁸⁵

El exceso de la mesa señorial, aristocrática, su ostentación, son signo de *status*. Aun en épocas de penuria, el rico puede proporcionar-

se abundantes manjares. Y los predicadores truenan constantemente contra el pecado de gula de la clase aristocrática.⁸⁶ Un mundo obsesionado por el hambre pues lo sufría constantemente. Aun cuando no se produjeran lluvias, inundaciones o sequías catastróficas, el ritmo de las cosechas siempre tenía alternativas, de manera que en un ciclo corto de tres a cinco años se hacía sentir la penuria de grano.⁸⁷

La irregularidad de las cosechas está relacionada con la incapacidad de previsión por falta de medios técnicos. Los cambios de clima, las diferencias estacionales, el cálculo de factores de rendimiento no eran tomados en cuenta o lo eran de manera insuficiente.⁸⁸

La incapacidad de previsión se manifestaba también en el acopio de alimentos. Incluso esta actitud difería del campo a la ciudad. En el ámbito rural era menor la posibilidad del campesino de guardar mucho grano pues debía entregar parte de lo recolectado al señor de quien era el predio, dividiendo el resto entre lo que quedaba para la próxima siembra y el consumo cotidiano. Hay que tener en cuenta además que las dificultades de aprovisionamiento estribaban no sólo en la escasa cantidad de excedentes sino en la precariedad de la conservación de los productos. El vino debía ser consumido dentro del año de su producción, el grano podía ser atacado por insectos o ratas.

Las ciudades se precavieron en general con más eficacia para las épocas de dificultad o de penuria.

Florenia puede ser tomada como ejemplo de una política de previsión.⁸⁹ En general, las ciudades industrializadas dependían de su campo circundante pero la producción de éste

⁸³ *Id.*

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ B. H. Slicher van Bath, *Le climat et les récoltes en Haut Moyen Age*, en *Agricultura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. In Spoleto, 1966, p. 399 y ss.

⁸⁹ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*. Sansoni, Firenze, 8 tomos, 1956-1968, t. V, p. 238 y ss., 1962.

⁸³ JACQUES LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*. Arthaud, Paris, 1964, p. 290 y ss.

⁸⁴ *Vida segunda*, BAC, p. 413-4. Lo repite casi en los mismos términos el *Espejo de perfección*, BAC, p. 778-9.

⁸⁵ LE GOFF, ob. cit., p. 290 y ss.

ban acostumbradas a valorizar el trabajo. Ni la romana ni la oriental que, evidentemente —dadas las palabras admonitorias de San Pablo a los habitantes de Tesalónica—⁷⁷ podía inclinarse al misticismo oriental, desdeñoso del trabajo. Los primeros padres de la Iglesia continuaron exhortando al trabajo, siguiendo los textos paulinos. No dejó de aparecer una y otra vez sin embargo la tendencia al apartamiento y a la contemplación. Muchos, como Juan Casiano consideraron que el abandono del mundo y la accessio eran función del religioso, del monje. Sus razonamiento tenían una evidente influencia neoplatónica, ya que Plotino convertía a la acción en “la sombra de la contemplación”.⁷⁸ Esta es una de las ideas no evangélicas contra las que los fundadores de órdenes religiosas hubieron de luchar. Otra, la del trabajo como maldición divina. En la Edad Media fueron frecuentes las representaciones de Adán y la Muerte arando juntos en el mismo surco, mientras Eva hilaba atendiendo a su prole.⁷⁹ Y por fin, se debió combatir el olvido en que cayó la honra que se atribuía al trabajo una vez que las clases aristocráticas de la sociedad se hubieron convertido. Incluso debemos destacar con qué espíritu se incluyó el trabajo en las primeras grandes órdenes monásticas, un modo de mortificación, una manera de mantener alejado al demonio, siempre acechante y tentador. También en Francisco adquiere esa connotación: “No eran menos enérgicas sus invectivas contra la ociosidad, y afirmaba ser una inmundicia sentina de donde proceden los malos pensamientos: por lo cual enseñaba con su ejemplo que la carne rebelde y perezosa debe domarse con duras disciplinas y no interrumpido trabajo”. Llamaba a los ociosos y que querían aprovecharse del esfuerzo de los demás “con el denigrante apodo de fray Mosca”.⁸⁰

⁷⁷ 2 Tes. 3, 11.

⁷⁸ JACCARD, ob. cit., p. 118.

⁷⁹ *Id.*, p. 119.

⁸⁰ *Leyenda*, BAC, p. 556.

Francisco pues, acepta el trabajo; acepta la mendicidad pero con el calificativo de itinerante, es decir circunstanciada a los momentos en que los hermanos habían de alejarse del convento.

Por tanto Francisco rechaza la tentación del retiro solitario, él y sus hermanos se insertan en su comunidad. Podríamos decir que adoptó la posición que los cristianos debían tener según opina Tertuliano a comienzos del siglo III. “No somos ni brahmanes ni gymosofistas, ni habitamos en los bosques lejos de los hombres. No desdeñamos ningún don de Dios sino lo usamos con inteligencia y razón”.⁸¹ Veremos más adelante el sentido que tiene esta integración al mundo. Francisco ofrece pues al integrarse a su sociedad un programa de vida en que se replantean los conceptos de pobreza, trabajo, posesión de bienes...

2.1.1.2. *La pobreza en el siglo XIII: causas, importancia, extensión.*

Francisco elige para sí y los suyos la pobreza. Sus prédicas la ensalzan como el ideal a alcanzar. Para entender cómo su sociedad podía recibir el elogio de ese estado hemos de pensar en la pobreza del mundo de Francisco.

Para estudiar desde nuestra perspectiva la pobreza y sus condiciones en el siglo XIII es lógico hacer un planteo de las condiciones económicas que puedan determinarla en Europa en general y en Italia en particular.

El campo y su rendimiento representan un papel fundamental todavía en la economía del siglo XIII. La ciudad renacida en el siglo XI y afirmada en el XII depende de las cosechas. El siglo XIII no fue —como lo fuera el siglo XII— época de hambres. Parece, en todo caso, que las hambres golpearon a Europa occidental más espaciadamente. A pesar de ello no se pueden olvidar los episodios de 1221-2,

⁸¹ JACCARD, ob. cit., p. 117. *Apologética*, 42.

⁸² Ver apartado 2.1.1.3.

no bastaba para alimentar a su numerosa población. Debía procurarse por tanto abastecimiento procedente de lugares más alejados. La provisión de grano, esencial para la alimentación venía —para Florencia— de sitios apartados y algunos tan lejanos como Nápoles, Provenza o la costa africana.⁹⁰ Constantemente se legisló sobre aprovisionamiento, posible acaparamiento, especulación de granos. Se creó en Florencia una magistratura, “i sei della biada”, o “domini super copia victualium” que tenían a su cargo la distribución de los cereales. Su mayor actividad se desarrollaba en épocas de carestía, debían controlar a los funcionarios de la “loggia” de Or San Michele, construida en 1284 para almacenar el grano que aprovisionaba la ciudad. Entre sus funciones figuraban también la vigilancia sobre los comerciantes al menudeo: quienes vendían cereales, los panaderos, pescadores, polleros, viñateros, los revendedores de fruta y hierbas...⁹¹

Siempre tenían a su cargo el problema de la importación de grano, avena, habas, leguminosas, en épocas de carencia determinaban desde donde podría importarse, pedían para ello el concurso de la comuna y en ocasiones de alguna de las artes mayores. Una y otras trataban de que la población, —sobre todo la población artesanal— estuviera bien alimentada para evitar tumultos y revueltas urbanas.⁹²

La ciudad se precavía. Incluso de la población campesina que en épocas de penuria tenía muchos menos recursos de previsión. Los lugares de almacenamiento, graneros o silos eran escasos, en general la provisión podía realizarla el señor pero no el pequeño pro-

pietario campesino o el labrador de predio ajeno. Las épocas de desastre eran más crueles para los campesinos que para la población urbana. En ocasiones, las ciudades abastecidas a pesar de ser época de carestía cerraron sus puertas a los habitantes del campo que trataban de lograr en ella el alimento que faltaba completamente en su ámbito. Porque además de falta de granos, las malas cosechas implicaban no tener alimentos para los animales que eran sacrificados para poder comer o que caían víctimas de hambre y peste.

Las consideraciones que hacemos acerca de la previsión de las ciudades nos hacen suponer distintas las causas y condición de los pobres del campo y de la ciudad. En el campo el número de pobres depende de varias circunstancias: las económicas y las jurídicas. Muchos historiadores consideran que habiendo mejorado el *status* jurídico las masas campesinas han mejorado su situación general. Pero tal deducción es errónea. “El *status* de los campesinos no debe engañar a los investigadores. Ha podido mejorar mientras su situación material permanecía mediocre o incluso empeoraba, mientras que, especialmente sus explotaciones, continuaban siendo insuficientes o incluso disminuían de extensión”.⁹³ Por tanto para conocer la situación de los grupos campesinos tendríamos que acercarnos a esa conjunción económico-jurídica. Muy difícil es lograr conocerla además en una dimensión europea. En particular porque los historiadores de la economía se muestran dispares en las afirmaciones generales. Postan considera que la situación de las masas empeoró en el siglo XIII, mientras que Bloch piensa que el progreso económico era efectivo e iba unido al progreso social. Cinzio Violante al estudiar las herejías urbanas y rurales en la Italia de los siglos XI a XIII⁹⁴ natural-

⁹⁰ *Id.*, p. 239.

⁹¹ *Id.*, p. 242. *Los revendedores* —en italiano *trecche, trecconi*— eran hombres y mujeres que vendían legumbres, paja, huevos y fruta, también queso fresco y hierbas medicinales. Realizaban su comercio a la manera de los vendedores ambulantes o en pequeños puestos instalados al aire libre. Constituían un gremio reconocido pero sin derechos políticos. Davidsohn, *ob. cit.*, t. VI, p. 85-86.

⁹² DAVIDSOHN, *ob. cit.*, t. V, p. 241.

⁹³ LÉOPOLD GENICOT, *Le XIIIe. siècle européen*. P. U. F. Collection Nouvelle Clio, Paris, 1968, p. 328.

⁹⁴ *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e. au 13e. siècle*, en *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e.-18e. siècles*. École pratique des hautes études. Sorbonne. Mouton & Co. Paris-La Haye, 1968, p. 171 y ss.

mente se plantea la situación del campo en ese período. Considera que en el siglo XIII las condiciones de los trabajadores campesinos no mejoraron. Pues el aumento demográfico se expresó en terrenos superpoblados. Circunstancia que llevó a los grandes propietarios a favorecer la liberación de sus campesinos que se canalizaron hacia la ciudad. Precisamente en ese siglo se perfila la política de la comuna de conquista del *contado*. Captación de los diversos grupos del campo —señores, pequeños propietarios, trabajadores sometidos—. Y a la vez se produce la inversión de dinero de parte de los ciudadanos, por la adquisición de tierras.

Poco a poco, se constituyen —ciudad y campo— en dos elementos complementarios. Y los grupos sociales de la ciudad se renuevan con el aporte campesino. En este esquema parecería que el grupo que ingresa encuentra fácilmente su ubicación dentro de los cuadros ciudadanos. Dudamos de ello. Para no dar sino un ejemplo muy evidente, podemos recordar que los *ciompi* eran probablemente campesinos llegados tiempo atrás a la ciudad e incorporados a ella precariamente, pues no habían logrado su inserción gremial ya que eran sometidos del gremio de la lana, precisamente *sottoposti*.⁹⁵ En el siglo XIV el grupo campesino que quería insertarse en el ámbito urbano encontraba muchas dificultades. Podemos preguntarnos que pasaría en el siglo anterior. Suponemos que ya se incorporaba difícilmente aunque la estructura de la ciudad no presentaba todavía una extensa rigidez en sus cuadros.

De tal manera la relación campesino-ciudad podía ser varia según las circunstancias de la economía ciudadana y según los límites temporales de esa incorporación campesina. Porque hasta ahora hemos hablado de incorporación que intentaba ser permanente. Pero a ve-

ces podía —y quería— ser sólo transitoria. Las alternativas de la economía campesina, escasamente controlable, obligaban a los *contadini* a recurrir a las reservas ciudadanas para sobrevivir durante los períodos de penuria sin que eso implicara una incorporación efectiva al cuadro urbano. De tal manera según fuera el objetivo —incorporación transitoria o permanente— la relación variaba. A veces la ciudad los llamaba o aceptaba, otras los acogía, en ocasiones los rechazaba. Los llamaba o aceptaba de manera permanente cuando necesitaba gente válida para canalizar en las industrias en que comenzaba a especializarse; los acogía transitoriamente en situaciones difíciles para el campo y cuando los graneros lo permitían; los rechazaba si la escasez hacía peligrar sus provisiones. Las puertas de la ciudad se cerraban a las posibles bocas inútiles. La comuna no podía, en épocas de penuria, pensar en alimentar este exceso de población, que se agregaba a los grupos indigentes que constituían de ordinario su población. Hacia 1330 un 12 1/3 % de los habitantes de Florencia vivía de limosna. La beneficencia estaba bien organizada. Existía una caja expresamente colocada frente a la lonja de granos de Or San Michele, a todos los ingresos que lograba esta confraternidad se agregaban las limosnas privadas, expresadas de diversa manera: alimentos distribuidos ante las casas señoriales, mandas testamentarias, etc. De todas maneras, ésta constituía una población flotante, que pesaba sobre la economía de la comuna, siempre expuesta a ser expulsada en momentos difíciles. A los numerosos ciegos de Florencia, por ejemplo, que recogían pingües ganancias de ordinario, se les impuso en época de Giano della Bella la obligación de habitar fuera de los muros de la ciudad, habían de distar sus habitaciones media milla de las puertas.⁹⁶

El ámbito urbano expulsaba pues sus bocas inútiles en épocas difíciles. Una miniatura

⁹⁵ Ver mi edición de *El tumulto de los Ciompi*, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, volumen 14 (1968-1969). Univ. de Buenos Aires. Fac. de Filosofía y Letras Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 1969, págs. 101-160.

⁹⁶ Ver DAVIDSOHN, ob. cit., t. III, p. 682 y ss.; t. V, p. 322 y ss.; t. VII, p. 503 y ss.

de la Biblioteca Laurenziana de Florencia que ilustra una página del código del Biadaiuolo presenta a los florentinos acogiendo a los sieneses expulsados de su ciudad con motivo de una peste (1321-1325).⁹⁷ Si Siena en este caso expulsaba a sus gentes del ámbito urbano, con mayor razón podemos pensar que había dejado librados a su suerte a los *contadini*.

Por tanto, los campesinos en el siglo XIII sufrieron con gran intensidad las alternativas de la economía rural y lograron circunstancialmente el auxilio de la ciudad, más estable en cuanto más previsor.

Italia participaba de la precariedad e incertidumbre de las cosechas y sus secuelas, de la mortalidad de los animales en épocas difíciles. La crónica de Salimbene reiteradamente da noticia de los azotes que ha recibido el campo. A veces determinados por circunstancias climatológicas, en ocasiones por problemas de guerra, por las alternativas de la lucha entre las ciudades italianas.

La noticia con frecuencia es escueta como anota para el año 1177. “Y entonces hubo hambre en Italia”.⁹⁸

Pero a veces es más detallada su narración. Se mencionan o se adivinan todos los pasos del ciclo: tempestades o sequías, carencia de grano, enfermedades que deciman hombres y bestias. Porque la carencia de víveres, los alimentos absurdos y a veces monstruosos que se ingerían daban lugar a enfermedades, a epidemias y a endemias.

En épocas de escasez se recurrió a toda clase de alimentos, se permitió incluso comer carne en épocas prohibidas por la iglesia.⁹⁹

Muchos de los más terribles flagelos aparecían como el “mal des ardents”, provocado al parecer por el cornezuelo de centeno. La enfermedad que consumía los cuerpos, provoca-

ba la muerte o la pérdida de manos y pies por putrefacción de los miembros.¹⁰⁰ Su importancia y extensión fue tan grande que derivó en la devoción particular a san Antonio y en la constitución de una orden. Enfermedades físicas, males mentales provocados por la subalimentación, por ingestión forzada de víveres nocivos o antinaturales. Estropeados o incapaces —cojos, ciegos, jorobados, tontos— en una aterradora procesión de Brueghel, se agregan a los que sufren tuberculosis, lepra o epilepsia, a los que caen víctima de pestes, a veces de breve duración pero sumamente crueles.

Salimbene habla de la ingestión de alimentos indebidos. Relata que en el año 1173, Ancona sufrió sitio por parte de los venecianos. A tal punto llegó la estrechez del cerco y la penuria de la ciudad que los habitantes se vieron obligados a comer carnes inmundas, cueros sazonados y otras muchas cosas “illicita et inmunda”.¹⁰¹ Debe subrayarse la última frase, pues ingerir alimentos “indebidos e inmundos” podía traer consigo una larga secuela de enfermedades. Y a la vez derivaba de la escasez y carestía, pues la crónica anota de inmediato: “se vendió una cabeza de asno en 140 denarios”.¹⁰²

Consigna el cronista con cuidado, lluvias, heladas, inundaciones, mortalidad de hombres y animales, proliferación de bestias salvajes que naturalmente dañaban los sembrados y que se habían reproducido extraordinariamente con motivo de las guerras que asolaban la península y por el natural descuido en que caían los campos por emigraciones o falta de cultivo. En el bosque o floresta cercanas a la ciudad pululaban faisanes, perdices, liebres, también búfalos, puercos silvestres y lobos rapaces.¹⁰³ Y en el relato dramático de Salimbene los lobos, congregados, lanzaban sus gritos acuciados por el hambre. Y acicateados por él entraban de noche a las ciudades y

⁹⁷ *Conosci l'Italia*, volume IX, *L'arte nel Medioevo. Il Duecento e il Trecento*, TOURING CLUB ITALIA-NO, Milano, 1965, tavola 202.

⁹⁸ H. E., p. 2; B., t. I, p. 3.

⁹⁹ LE GOFF, ob. cit., p. 300.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ H. E., p. 2; B., t. I, p. 2.

¹⁰² *Id.*

¹⁰³ H. E., p. 191; B., t. I, p. 274.

devoraban a hombres, mujeres y niños que —pobres y sin techo— dormían en plazas y pórticos. Las zorras se allegaban también al recinto ciudadano y hacían estragos en las gallinas.¹⁰⁴

A veces otras eran las causas de la mortalidad de las bestias. No siempre las menciona Salimbene pero sí consigna la mortalidad de puercos y bueyes como la del año 1204, por ejemplo. 1275 le ofrece una fácil concatenación de causas. Lluvias desatadas furiosamente durante todo el año, nieves tan altas que alcanzaron cinco o seis brazos fueron las causas de la enorme mortalidad de puercos y otras bestias. Como las gentes no tenían qué comer, el heno que de ordinario daban a las bestias lo cocían para sí.¹⁰⁵

A veces la mortalidad de hombres o bestias se da como general para toda Italia, en ocasiones se especifican las regiones afectadas. Así ocurre en 1283. Ese año se produjo gran mortalidad de bueyes, seguida en 1284 por gran mortalidad de hombres en Lombardía, Romaña e Italia dice Salimbene.¹⁰⁶ Que establece la regla general y constante del ciclo: a la mortalidad de bueyes sigue gran mortalidad de hombres. La desaparición de hombres correspondería a la escasez de alimentos o a pestes que atacaban tanto a las bestias como a las gentes. En el año de 1286 se produjo conjuntamente muerte generalizada de hombres y gallinas, en Cremona, Plasencia, Reggio y en otras muchas ciudades de Italia. En la ciudad de Cremona —dice el cronista— una mujer encontró muertas 48 gallinas. Un médico trató de averiguar si había causas coincidentes. Encontró un absceso en el corazón de las aves, una especie de vejiguilla. Similar a la que presentaba el corazón humano que examinó.¹⁰⁷

A veces la peste que decimaba las poblaciones aparece sin mayor especificación en el relato del cronista. Como la del año 1259 en

que una enfermedad que duró muchos meses realizó estragos.¹⁰⁸ En 1277 la mortalidad de hombres, mujeres y niños —interesante dato acerca de los grupos alcanzados, a menos que sea una enumeración general— cubrió todo el orbe y especialmente el reino de Italia y Lombardía. Contemporáneamente —el cronista no relaciona ambas circunstancias— llovió intensamente al punto que no pudieron recoger manzanas ni se pudo sembrar.¹⁰⁹ En 1285 una peste, cuyas causas no se mencionan, cayó sobre Roma. Al punto que murieron 24 mitrados —entre abades y obispos—. ¹¹⁰ La mención de la dignidad es importante. En este caso la enfermedad había alcanzado a las clases altas. Pero de ordinario el ciclo trágico: carencia, hambre, enfermedad y muerte, lo experimentaron con mayor intensidad los pobres.

Por ello el siglo XIII quiso hacer contemporánea la parábola del mal rico y el pobre Lázaro ¹¹¹ en el vitral de la catedral de Chartres.¹¹² El rico podía almacenar en graneros cada vez mayores, de tal manera prevenía. Previsión imposible para los pobres. Para el pobre Lázaro por ejemplo, que no podía alimentarse ni sanar sus úlceras. Impotente en la previsión, el pobre se veía atezado por el hambre, víctima de las enfermedades. En muchos casos la peste que decimaba poblaciones no se relacionaba en absoluto con causas naturales, se la consideraba castigo por los pecados de los hombres, a veces de un grupo particular. La mortalidad que se abatió sobre los pisanos en 1284 ¹¹³ fue para Salimbene la espada del Señor que castigaba así su rebelión contra la iglesia y la captura de prelados que se dirigían al concilio congregado por Gregorio IX.

104 *Id.*

105 H. E., p. 491; B., t. II, p. 186.

106 H. E., p. 515; B., t. II, p. 222.

107 H. E., p. 614; B., t. II, p. 357.

108 H. E., p. 464-5; B., t. II, p. 146.

109 H. E., p. 497; B., t. II, p. 196.

110 H. E., p. 584-5; B., t. II, p. 315.

111 Le. 12, 16-20; 16, 19-31.

112 FRANÇOIS GARNIER, *Le vitrail XIIIe. siècle. L'histoire de Charlemagne*. Collection "Langages de l'art", dirigée par François Garnier. Editions du Senevé, Paris, 1969.

113 H. E., p. 535; B., t. II, p. 248.

El cronista, al mostrar su interés por las alternativas de la producción campesina, al consignar con minucia los períodos de hambreras y escasez, se muestra pues hombre de su época, preocupada por la penuria alimenticia, por todas las formas de indigencia material.

2.1.1.3. *San Francisco y los ideales evangélicos: modos de realizarlos.*

San Francisco preconizaba la precariedad, la pobreza, el depojamiento material. Pero también desnudez y despojamiento eran sinónimos de simplicidad de ánimo, de ingenuidad. Su desdén por la propiedad de cosas materiales, correspondía a su desdén por los conocimientos, por la ciencia curiosa. Para él vale más la oración que la lectura y en cuanto a ciencia, el conocimiento de Cristo lo colma. “Ya no necesito más, hijo mío; conozco a Cristo pobre y crucificado”.¹¹⁴ El modelo que él propone, que desea que alcancen sus hermanos es el que consigna el *Espejo de perfección* recogiendo sus palabras: el “buen religioso, sencillito, humilde, pobre y despreciado...”.¹¹⁵

Constantemente arremete contra los que emplean su tiempo en lectura y estudio. Pues el mismo Señor le dijo “No te elegí superior de mi familia porque fueses hombre elocuente y literato...”.¹¹⁶

Según Gratien, no hay en Francisco desprecio por la ciencia como tal, simplemente su concepto de la misión de la orden no contempla la ciencia como medio de acción. El *Testamento* prevé el aprendizaje de trabajo para quienes ingresan sin conocer ninguna ocupación. En cambio dice la *Regla* de 1223: “Que los que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas”.¹¹⁷ Los libros que permite el santo a

sus hermanos son los necesarios para la oración, pues “le parecen *inútiles* los estudios científicos, además de *peligrosos* para el espíritu de la vida interior, de la sencillez evangélica, de la humildad y de la pobreza, fundamentos de su Orden”.¹¹⁸ Teme san Francisco el orgullo que traería aparejado el cultivo de la ciencia, teme que el interés y cuidado intelectuales pudieran alejar a los franciscanos de su primer objetivo. Acepta el ingreso de científicos e intelectuales en la orden pero no en cuanto tales. Todos ellos han de someterse a las mismas condiciones de vida establecidas en que primaban la sencillez, el amor y servicio del prójimo. En suma, desconfió de la ciencia vana y curiosa, que no llevaba al perfeccionamiento interior.

Él predicaba con palabras rudas y sencillas¹¹⁹ a las gentes, su continente era tan insólito que en un principio despertó recelo. Francisco busca ser tenido por simple e iletrado. Se hace instrumento; que por él hable el Señor.¹²⁰ Y se cumplió que habrían de ser también despreciados. Unos los consideraban tontos y borrachos, otros pensaban que eran necios.¹²¹ Francisco parecía desear que así lo creyeran. Se asimilaba a un juglar. “¿Qué otra cosa son los siervos de Dios sino una especie de juglares suyos, encargados de conmover los corazones de los hombres y de infundir en ellos una santa alegría espiritual?”.¹²²

Él, por amor de Dios se hacía juglar mentecato. “Santamente embriagado Francisco con el compasivo amor de Cristo, hacía algunas veces cosas, al parecer, extrañas, por no decir ridículas, pues arrebatado interiormente su espíritu, y con una melodía celestial, prorumpía frecuentemente en cánticos, dichos en francés, y con el aura de la divina inspiración, que suavemente percibían sus oídos, experimentaba tal júbilo, que se veía precisado

¹¹⁴ *Vida segunda*, BAC, p. 449.

¹¹⁵ *Espejo de perfección*, BAC, p. 741.

¹¹⁶ *Id.*, p. 748.

¹¹⁷ Regla de 1223, c. X, citado por P. Gratien de Paris, Historia de la fundación y evolución de la Orden de frailes menores en el siglo XIII. Ediciones Deselée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947, p. 97.

¹¹⁸ GRATIEN, ob. cit., p. 99.

¹¹⁹ *Vida segunda*, BAC, p. 450.

¹²⁰ *Leyenda de los tres compañeros*, BAC, p. 817.

¹²¹ *Id.*, p. 815, 816, 817.

¹²² *Espejo de perfección*, BAC, p. 767.

a manifestarlo con extrañas exclamaciones, dichas también en la citada lengua".¹²³

A veces, continúa el mismo texto, tomaba dos ramas y pasaba una sobre otra, a guisa de violín mientras cantaba las alabanzas del Señor.¹²⁴ Un juglar extraño y ridículo. Su actitud parecía querer insistir en la simpleza, en la tontería, en el despojamiento interior. Amaba la estulticia porque si era torpe y necio, simple y desprovisto, las palabras con que hablaba del Señor y de la vida evangélica no eran suyas sino del Señor mismo. En su actitud se expresa una larga tradición medieval, la serie de "folies", "de "sottises" en que el personaje de la "mère sottte", del tonto o del simple se permite decir la verdad. La sátira o la crítica que intentaba solucionar los males de la sociedad, mostrándolos. Una de las más reiteradas formas de crítica era la fiesta de los locos o tontos que se realizaba una vez al año en las iglesias. Francisco adopta una de las posibles connotaciones que la Edad Media dio al loco o mejor, al tonto. El es el tonto-sabio, que no participa de su grupo social sino que, exterior a él, le señala el camino y le hace ver los errores en que ha incurrido. Su versión del tonto-sabio es la de los Evangelios. Francisco se hacía juglar para decir las verdades absolutas, verdades que surgían de la inspiración divina.

La Edad Media y el Renacimiento oyeron al juglar y al bufón. Los poderosos soportaron la lengua aguda de los bufones que en una pirueta de aparente tontería descubrían la verdad. El mismo Salimbene narra el episodio que ante Victoria, la ciudad-campamento, protagonizan Federico II y su bufón.¹²⁵

Pero no toda la Edad Media concedió al necio, al loco,¹²⁶ al tonto, el mismo valor. Ha-

bía dos posiciones diversas, una positiva y otra negativa. Ambas parten de la Biblia y afloran en distintos momentos de la Edad Media, cargándose además de valores puntuales, circunstanciales. La visión positiva derivaba —hemos dicho— de los textos evangélicos. Las palabras de san Pablo son fundamentales: "Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres...".¹²⁷ "Hemos llegado a ser necios por amor de Cristo".¹²⁸ La corriente negativa en cambio surge del Antiguo Testamento. En el Deuteronomio,¹²⁹ en Jeremías¹³⁰ y en los Salmos¹³¹ las palabras *necio* y *loco* se aplican a quienes desconocen a Dios, en suma son sinónimos de impío. Los siglos XII y XIII adoptaron la posición del Nuevo Testamento, es decir la positiva. En cambio hacia fines de la Edad Media predominó el aspecto negativo. La obra representativa de esa actitud es *La nave de los locos* (1494) de Brant. En ella se figura a los locos expulsados, en un navío presa de embravecidas olas. Expulsados de una sociedad en cuyo cuerpo no pueden existir. La actitud negativa o positiva respecto del necio deriva de los valores que sustentan la época que lo juzga. El loco es portador de valores irracionales. Por ello si su grupo, si su sociedad sustenta como únicos posibles los valores racionales, será desdeñado. Siempre el necio queda al margen de su grupo, aunque la connotación sea positiva. Joël Lefebvre¹³² ha determinado cuáles pueden ser las posiciones relativas del grupo y el necio. Siempre hay exclusión del loco. Pero puede darse: exclusión-inferioridad; exclusión-igualdad en el juego; exclusión-superioridad. Es importante recalcar, tal como lo hace Lefebvre la situación constante de exterioridad del estulto con respecto al grupo.

¹²³ *Id.*, p. 759.

¹²⁴ *Id.*

¹²⁵ H. E., p. 354; B., t. I, p. 513-4.

¹²⁶ Los términos *loco*, *locura*, *tonto*, *stultus* no se usan en sentido psiquiátrico sino social. Aluden, en ambos casos, al individuo que sale o se aleja de la razón pero no de la misma manera. Porque la razón puede recibir una connotación social o psicológica. Importa aquí la razón como valor social.

¹²⁷ 1 Co. 1, 21, 25.

¹²⁸ *Id.*, 3, 18-23.

¹²⁹ 32, 6.

¹³⁰ 4, 22.

¹³¹ 14, 1; 92, 7.

¹³² JOËL LEFEBVRE, *Les fols et la folie*. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance. Librairie C. Klincksieck. París, 1968, p. 21.

Francisco como estulto que vehiculiza verdades fundamentales se mantiene marginal respecto del grupo burgués. Pero esa sociedad burguesa laica no tiene consenso en ese momento, no tiene existencia teórica aunque sea real. Por ello, para entender la posición de Francisco debemos comprender la estructura de la sociedad medieval. Francisco fue sucesiva y a veces contemporáneamente: alienado, integrado y marginal. Para superar esta aparente contradicción tenemos que definir los términos con respecto a los cuales se situó en esas diversas posiciones.

El mundo medieval, que cayó o bordeó con frecuencia el dualismo, que imaginó vigentes dos principios, bien y mal, consideró la alienación o la integración desde la perspectiva de la adhesión a uno u otro principio. De manera que en la Edad Media se dieron dos concepciones de extranjería y alienación: (a) alienación de Dios, (b) alienación del mundo.

(a) El hombre que se inclinaba al mal podía participar de la situación de extranjería, de alienación que era por excelencia la del ángel rebelde, extrañado del amor de Dios. Todo pecador se convertía por tanto en un *alienus* con respecto a su Dios, que era también un modo de ser *alienus* al *ordo* instituido por el Señor. A veces el pecado tenía como resultado no sólo el extrañar al hombre de Dios, sino del hombre mismo como en el caso de la torre de Babel.

(b) Para entender la alienación del mundo tenemos que comprender qué diversos contenidos se dio al término *mundo*. La edad áurea primera —igualdad, desconocimiento de leyes, de instituciones como la propiedad, etc.— se transformó debido a los pecados de los hombres; nacieron leyes e instituciones. Se enfrentaron en suma *φύσις* (naturaleza) y *νόμος* (ley). La ley que sostiene a los Estados no hubiera aparecido sin el pecado. Pero esos *magna latrocinia* al cristianizarse se convirtieron en *remedium peccati*. Las formas políticas se sacralizaron y los símbolos cristianos se politizaron. El ámbito en que se vivió fue

la *universitas christiana*, cuyo regimiento correspondió a Dios a través de los poderes vicariales — Papa y emperador. La *universitas christiana*, la *respublica christiana*, el *corpus christianus*, el *populus christianus* estaban constituidos por todos los fieles. La condición de heterodoxos o de infieles excluía a los individuos de esa *communitas christiana*. Debían ser incorporados —al volver a la ortodoxia— o eliminados por medio de guerras santas. De todas maneras debían desaparecer como tales heterodoxos o infieles.

En suma, Dios creador del mundo natural e histórico ha instituido un *ordo* custodiado por los poderes vicariales que hemos mencionado.

A pesar de este *ordo* expresado en la *universitas christiana* la idea negativa del mundo no desapareció para el cristiano medieval. Por ello coexisten —en algunos momentos manifiestas con mayor intensidad— actitudes opuestas: huida del mundo, integración en el *ordo*. La concepción de alienación del mundo siguió persistiendo con fuerza extraordinaria. Tuvo enorme importancia en el momento del primer cristianismo, su expresión más clara en los eremitas de la Tebaida; aflorará más tarde con nuevo vigor a partir del siglo XI.

El cristiano se consideraba un viajero, su vida era tránsito, un camino su existencia, no podía detenerse hasta alcanzar la patria celeste. Esa concepción presente en la Biblia, tiene un claro exponente en la *civitas Dei* de san Agustín. Con razón dice Ladner¹³³ que los conceptos de *via*, *viator* y los relacionados con ellos: *peregrinus*, *peregrinatio*, *alienus*, *alienatio* y su relación con los de *ordo* y *ordinare* son esencialmente importantes en el pensamiento y vida medievales, en especial en el cristianismo primitivo. La idea de alienación del mundo se dio con fuerza en los movimientos gnósticos que llegaron a negar la bondad absoluta del mundo, considerándolo

133 GERHART B. LADNER, *Homo viator, medieval ideas on alienation and order*, en *Speculum*, vol. XLII, nº 2, april, 1967, págs. 233-259; p. 233.

exclusiva obra demoníaca. Pero sin llegar a pensar al mundo como de naturaleza satánica, se dio en los individuos o grupos ortodoxos ese rechazo, no porque intrínsecamente se lo considerara malo sino porque los pecadores, los habitantes de la *terrena terrigena* se habían alejado del Señor. En suma lo planteaban “en términos voluntarísticos y éticos”, mientras el gnosticismo lo vio como “un drama cósmico fatalmente determinado”.¹³⁴ San Francisco indica a sus hermanos que vivan como “peregrinos y advenedizos”.¹³⁵ Y trata de hacer de ellos *monjes*, es decir los solitarios (*μόνος* = uno). El diálogo se establecía entre ese solitario y el Señor. En la *Leyenda de los tres compañeros*¹³⁶ se dice de cierto religioso que luego de tener una visión “dejó el mundo perverso con todas sus vanidades...”

Francisco apenas renuncia a su círculo familiar, a su sociedad burguesa, se retira, busca y desea lugares apartados. Luego del encuentro con el leproso, “oraba cierto día en un lugar solitario...” cuando se le apareció Cristo crucificado.¹³⁷ Apenas despojado de sus vestiduras en la plaza de Asís se dirigió al bosque “en busca de la soledad y el retiro”.¹³⁸ Luego, a él se agregaron varones piadosos; siguieron viviendo en la soledad y el apartamiento, en albergues precarios de la floresta¹³⁹ al punto que los testimonios que han quedado sobre el santo hablan de esas habitaciones como de santuarios y eremitorios.¹⁴⁰ Ni siquiera eso le bastaba y con fre-

cuencia dejaba a sus hermanos para orar en soledad. El monte Alvernia era la meta de su retiro, incluso hasta el final de su vida.¹⁴² Pero ese gusto por la soledad hubo de ser dejado de lado. Se impuso a sí y a sus hermanos la obligación de predicar. Llegó a esta decisión, luego de consultar “con sus religiosos más familiares”: “¿Qué me aconsejáis, hermanos carísimos, y cuál es vuestro parecer? ¿Deberé vivir retirado en oración o será mejor que recorra los pueblos predicando?”¹⁴³ Fray Silvestre y santa Clara consideraron que su tarea era la predicación.¹⁴⁴ En los capítulos de la orden “A todos los que poseían el espíritu de Dios y elocuencia suficiente, dábales facultad de predicar, fuesen clérigos o legos”.¹⁴⁵ Y su predicación despertaba vocaciones, hombres y mujeres “se recluían por consejo del mismo, para hacer penitencia en monasterios, creados en ciudades y castillos”.¹⁴⁶ Ya el emplazamiento de las habitaciones de la orden es diverso. Aunque marginal a la sociedad burguesa, Francisco se ha acercado a ella y realiza su tarea de didactismo.

Sus seguidores dejan de nuclearse en eremitorios, los hermanos se agrupan dentro de las ciudades. Su posición se mantendrá marginal a la que llamaremos sociedad laica —para diferenciarla de la comunidad cristiana— a sus intereses, aunque continúa dirigiendo a esa sociedad mensajes en función del didactismo que los hermanos se han impuesto. En cambio su situación será no ajena, no alienada

¹³⁴ *Id.*, p. 238. “This original calamity, through which the world had become a strange place, Christianity saw in voluntaristic and ethical terms, whereas late ancient syncretism, and specially Gnosticism, saw it in terms of a fatally predetermined cosmic drama”.

¹³⁵ *Espejo de perfección*, BAC, p. 678. También en la leyenda de los tres compañeros, BAC, p. 829: “Como peregrinos y forasteros...”.

¹³⁶ *Leyenda de los tres compañeros*, BAC, p. 827.

¹³⁷ SAN BUENAVENTURA, *Leyenda*, BAC, p. 529.

¹³⁸ *Id.*, p. 534.

¹³⁹ *Id.*, p. 539. “Hallábase cierto día en un lugar solitario”.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 573: “Hallábase una vez el día de Pascua en cierto santuario o eremitorio, tan separado del comercio de los hombres que no podía fácilmente el santo mendigar su alimento...” / *Id.*, p. 574:

“Durante el tiempo que estuvo enfermo en un eremitorio próximo a Rieti...” / *Id.*, p. 585: “Morando en cierta ocasión Francisco en el eremitorio de Greccio...”

¹⁴¹ *Id.*, p. 575: “Quería en otra ocasión trasladarse el santo a un lugar desierto para entregarse más libremente a la contemplación de las cosas celestiales...” / *Id.*, p. 594: “...nuestro santo andaba en busca de lugares solitarios, y durante la noche se retiraba a los bosques e iglesias abandonadas para entregarse a la oración...” / *Id.*: “Allí, en la soledad, respondía a su Juez”.

¹⁴² *Id.*, p. 584: “Pasado algún tiempo, llegó el santo al desierto monte de Alvernia...” También: p. 603, 614, 618, 765, 785, 834.

¹⁴³ *Id.*, p. 616.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 608.

¹⁴⁵ *Leyenda de los tres compañeros*, BAC, p. 829.

¹⁴⁶ *Id.*, p. 829-30.

con respecto al *ordo*. En cuanto ese orden político-social sea reflejo de uno más alto y armonioso que es el *ordo* universal, cósmico. Incluso la concreción de los preceptos que se formulan en las reglas da otro carácter a la *peregrinatio*. La estabilidad monástica, la concreción del cenobio *χουρος βίος* = vida comunitaria) indica que se acepta su inclusión en un *ordo*. En este segundo momento la itinerancia persiste pues, sólo de manera esporádica y circunstancial; de tal manera el movimiento eremítico se transforma en cenobítico. En suma, la revolución que se había dado desde los padres de la Tebaida a san Benito vuelve a florecer y cumplir el mismo ciclo entre los siglos XI a XIII. Es decir se va del eremitismo al cenobitismo. Como ejemplo de ese segundo momento es el movimiento de Francisco, entre otros, así como la experiencia de san Romualdo alrededor del año mil.

El cenobitismo implica dejar la forma itinerante, peregrinante, para adoptar el *ordo*. El saludo que adopta Francisco, que repiten sus compañeros, sirve para comprender su modo de inserción en el *ordo*: “El Señor te dé la paz”.¹⁴⁷ Su concepto de *paz* aparece claramente en las palabras de sus frailes que recoge la *Leyenda de los tres compañeros*:¹⁴⁸ “La paz que anunciáis con palabras tenedla de un modo más excelente en vuestros corazones, para que a nadie seáis motivo de ira ni de escándalo, sino que vuestra mansedumbre y paz sean quienes impulsen a todos a la benignidad y concordia. Consideremos que nuestra misión es curar a los heridos, unir los separados, convertir los descarriados. Muchos que nos parecen miembros del diablo aún llegarán a ser discípulos de Cristo”.

La *pax*¹⁴⁹ es armonía y esa forma armónica sólo se logra en la coincidencia y en la coherencia de todos en un orden de paz y justicia que no puede ser otro que cristiano. De ahí

los objetivos de la misión. Heridos, separados, descarriados adquieren connotación religioso-moral. Son quienes se apartan del *corpus mysticum* que es la cristiandad. Francisco se plantea la integración de todos ellos ya que con su desarmonía hacen peligrar todo el cuerpo. Heréticos o paganos introducen desarmonía. De allí que una de las misiones que se imponga el santo sea la predicación de los musulmanes en Damietta. Los *fili diaboli* pueden llegar a ser “discípulos de Cristo”.

De esta concepción surge también su integración con el mundo. Pues hay un orden político sacralizado y un príncipe cristiano que custodian ese orden cósmico. Son importantes las palabras del santo, su exhortación a guardar la paz dentro de los corazones, ya que el orden cósmico, la paz cósmica depende de la paz microcósmica. La desarmonía —apartamiento de la ortodoxia— de cualquiera de los individuos, provoca un desorden cósmico. De ahí la necesidad de convertir, de incorporar a los apartados, de superar toda desarmonía para que el orden político coincida con el orden divino. Por tanto Francisco y sus compañeros, al darse una forma cenobítica de vida se alejan de la posibilidad de alienación para integrar el *ordo* del cuerpo místico-político, del cuerpo político sacralizado por la misión que se adjudica. Se integra pues. Al reconocer en el mundo el imperio de un *ordo* divino que se expresa en la *respublica christiana* deja su condición de alienado.

Pero a la vez, decimos, se conserva marginal a lo que hemos llamado sociedad laica, que vive según pautas moralmente condenables: afán de lucro, venta del tiempo, utilización del préstamo a interés...

Esa sociedad que llamamos laica no pudo tener consenso en la sociedad carismática. La calificación la hacemos desde nuestra perspectiva, pues en ese momento no pudo entenderse una sociedad laica.

Ese grupo que formalmente acepta la estructura de la sociedad cristiana, vive según reglas que implican desviaciones a las de la

¹⁴⁷ *Id.*, p. 812.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 828.

¹⁴⁹ Ver MANUEL GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*. Revista de Occidente, Madrid, 1959.

sociedad intemporal reflejada en la *universitas christiana*. Desviaciones que no implican quiebras como las que representaban los heréticos, a pesar de que en el siglo XIV circulaba la frase: “Dios hizo al clero, los caballeros y los trabajadores. El Maligno hizo a los burgueses y a los usureros”.¹⁵⁰ En realidad tardíamente se condenó a los burgueses como un orden que rompía la escala de estamentos determinada por Dios: oradores, defensores y labradores. Como dice Jean V. Alter: “para los contemporáneos, la burguesía de la Edad Media no formaba un grupo preciso, separado netamente de los otros”.¹⁵¹ Por ello más que como clase a la que se reconociera un carácter unitario, la crítica se dirigió contra las características profesionales. Crítica que a veces llegaba a condenar a los individuos como tales porque “la condena no alcanzará la totalidad de un grupo reducido a caracteres esenciales abstractos, sino al conjunto de individuos que lo componen, cada uno en su calidad de personas”.¹⁵² Se condena pues a los individuos que se apartan de los estamentos determinados, que presuponen patrones a los que hay que adecuarse. Por lo tanto en el siglo XIII lo que se expresa es la falta de consenso para aceptar esas desviaciones. Y parece suficiente la tarea de didactismo para apartar a los individuos de los valores que chocan con el *ordo* cristiano.

Pero, a la vez, en ese siglo XIII aparecen estructuras que crearán un nuevo *ordo*. La aparición de una sociedad iuscéntrica y no teocéntrica. La concepción iuscéntrica de la sociedad traerá aparejada la concreción de los particularismos en Estados nacionales, la quiebra de la ecumenidad cristiana en ámbitos locales de signo laico, la invención del derecho en oposición al momento anterior (siglos IX al XIII) en que sólo se descubría.¹⁵³

¹⁵⁰ *Id.*, p. 83.

¹⁵¹ JEAN V. ALTER, *Les origines de la satire anti-bourgeoise en France. Moyen Age-XVIIe. siècle*. Genève, Librairie Droz, 1966, p. 20.

¹⁵² *Id.*, p. 31.

¹⁵³ MANUEL GARCÍA-PELAYO, *Del mito y de la razón*

Es decir, desaparece la concepción del derecho de fundamentación sacra, de la divinidad del derecho. A partir del siglo XIII la comunidad de fe y la comunidad jurídica no tienen que formar necesariamente una unidad como en los siglos anteriores.¹⁵⁴ El soberano —como heredero de los poderes de los emperadores romanos— se consideró “como creador de los principios legales y no solo como el guardián del derecho”.¹⁵⁵

Esta nueva concepción trae aparejada una serie de transformaciones que veremos luego. Importa ahora sólo destacar que ese nuevo derecho informa un cuerpo social cuyos miembros deben guardar coherencia con la norma en un ámbito externo, quedan libres por tanto en su fuero interno, como microcosmos.

Esta concepción del derecho que libera el fuero íntimo y la justificación que los pensadores religiosos, especialmente franciscanos, harán de los nuevos métodos económicos modificarán la situación de esa sociedad laica burguesa que existía previamente sin que mediara consenso teórico. Este reconocimiento del grupo burgués que comienza en el siglo XIII transforma lógicamente la situación de marginalidad que podía ostentar anteriormente, en la aceptación de un único *ordo* sacralizado. Situación que Francisco y sus hermanos tratan de modificar con su didactismo. Hay pues una marginalidad de doble signo. Los burgueses lo son con respecto al *ordo* sacralizado, Francisco en relación a ese grupo burgués que, sin consenso teórico, tenía existencia real. En la relación loco-grupo que hemos mencionado antes, hay una actitud de didactismo de dirección variada, es decir, del grupo hacia el individuo o del individuo hacia el grupo según donde caiga el acento positivo. En el caso de san Francisco la situación de santoloco no es constante. En un primer momento es totalmente negativa. La actitud del grupo está representada por la reprobación del pa-

en el pensamiento político. Selecta, nº 30 de Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 102.

¹⁵⁴ *Id.*, p. 67-8.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 97.

dre. Posteriormente la figura de Francisco —organizados sus seguidores, aprobada su congregación por el papado— es aceptada por la comunidad, adquiere una connotación positiva. Pero advertimos que esto no implica que su didactismo sea totalmente aceptado y adoptado. Francisco es portador de valores irracionales. Al adoptar sus pautas de vida ofrece al mundo burgués en que se mueve, al mundo burgués del siglo XIII, un programa de vida totalmente opuesto pues basado en valores irracionales, mientras el *ordo* burgués buscaba la racionalidad. Hay un didactismo en este caso desde el individuo hacia el grupo que tiene una repercusión relativa. El mundo burgués se adhiere a la prudencia humana: ganancia, riqueza, hedonismo, valores materiales en suma. Trata de lograrlos además por medio de la racionalidad. Se opone a todo esto Francisco; él logra su sabiduría *via cordis* y tiene como objetivo el despojamiento, la pobreza, el rechazo de los valores materiales sobre todo en la forma que adoptan en su mundo burgués, el dinero.

La situación marginal en que el santo se coloca para realizar su prédica, su exterioridad al grupo, lo lleva a adoptar la apariencia de individuos marginalizados como son los juglares.

A imagen pues de los juglares era un marginal que bajo una apariencia simple y alegre vehiculizaba verdades fundamentales. En su predicación utilizaba recursos juglarescos: cantaba —de ordinario en francés— tocaba instrumentos o fingía tañerlos e incluso mimaba sus sermones.¹⁵⁶ Imaginamos también que en su prédica se incluirían narraciones de tipo popular tal como luego fue frecuente en los sermones de franciscanos y dominicos que utilizaron incluso el cuento cómico.¹⁵⁷ Y lo utilizaron en sus prédicas al aire libre, en las tarimas (*scaffaldi*) levantadas en el cementerio para —como juglares de Dios— opo-

nerse a los juglares del siglo, para competir con “los obscenos juglares, las *cantilenae* de los danzarines y las diversiones igualmente infructuosas de los *ludi* profanos”.¹⁵⁸ En suma, se incorporaban elementos que produjeran interés popular y alegría espiritual.

Es interesante que el santo se decida por la alegría. Celano se hace eco de su elección de la alegría, de su rechazo de la tristeza.¹⁵⁹ Pero elegía una moderada alegría, no aquella que se expresara “con risas destempladas o palabras menos honestas, ya que por este medio no se manifestaba la verdadera alegría de espíritu sino más bien la necedad y la insensatez”. Interesa subrayar en esta frase la actitud del mundo cristiano ante la alegría.¹⁶⁰

Notemos que lo que pretende Francisco es una alegría espiritual y serena, armónica, no la expresada con risas y bromas osadas. Es decir se inclina por una alegría santa. Eso es importante porque los escritores cristianos se preguntaron si podía existir. Los padres de la Iglesia y sus sucesores tuvieron que optar pues entre la tristeza, la serena alegría y la alegría ruidosa. El Antiguo Testamento condenó la risa: “El necio, cuando ríe, ríe estrepitosamente; el discreto apenas sonríe por lo bajo”.¹⁶¹ Este ideal parece haber sido logrado por San Antonio en la Tebaida.¹⁶² Contra la risa escribieron Clemente de Alejandría y San Juan Crisóstomo. San Efrén Siro (siglo IV), San Basilio y Casiano amonestaron a los monjes para que no rieran. Aceptaban evidentemente las palabras de San Juan Crisóstomo para quien Cristo nunca había reído.¹⁶³ San Benito re-

¹⁵⁸ *Id.*, p. 479.

¹⁵⁹ SAN BUENAVENTURA, *Leyenda*, BAC, p. 462.

¹⁶⁰ Destaquemos cómo en este párrafo el santo —a través de su biógrafo— ha empleado las palabras *necedad* o *insensatez* con signo negativo. Eso no invalida lo que hemos dicho acerca de su elección de la necedad-sabiduría.

¹⁶¹ *Ec.*, 21, 23.

¹⁶² ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*. F.C.E., 2 tomos. T. II, p. 598 y ss.

¹⁶³ *Id.*, p. 598.

¹⁵⁶ G. R. OWST, *Literature and pulpit in medieval England*. Oxford, Basil Blackwell, 1966, p. 472.

¹⁵⁷ *Id.*, p. 166.

comienda a sus hermanos: “no debéis amar la risa exagerada ni los excesos”.¹⁶⁴

Como dice Curtius, la transformación del siglo XII trajo una nueva discusión sobre la licitud de la risa. Los escritores cristianos —Hugo de Saint-Victor, Hildeberto de Lavardin, Rodulfo Tortario— discutían la licitud de la risa para el creyente. Juan de Salisbury acepta una *modesta hilaritas* (“una risa discreta”). También se discutió acerca de lo que podía provocar risa —espectáculos, juegos, bromas—.

Entre estas posiciones, San Francisco eligió la alegría serena y sin risas estruendosas. Pero no desdeñó las palabras de San Pablo: “Sea vuestro discurso con gracia, sazonado con sal”.¹⁶⁵

San Francisco adoptó sin duda la gracia en sus sermones pues quiso ser juglar en su aspecto y en sus actitudes. Dice el *Espejo de perfección*:¹⁶⁶ “¿Qué otra cosa son los siervos de Dios sino una especie de juglares suyos, encargados de conmover los corazones de los hombres y de infundir en ellos una santa alegría espiritual?”

Por tanto San Francisco intenta realizar su ideal evangélico no sólo en sí sino en los demás. Se inserta para ello en su sociedad, abandonado el primer intento eremítico y se dirige a las gentes con didactismo ejemplar, expresando con palabras sencillas y de manera lúdica su mensaje.

2.1.1.4. *San Francisco y los movimientos heréticos contemporáneos.*

El siglo XIII es un momento de particular efervescencia religiosa, que se expresa en grupos heréticos. Anteriores y posteriores al movimiento franciscano encontramos: joaquinitas, flagelantes de Perugia, Hermanos Apostólicos de Gerardino Segarelli, beguinos, Hermanos del libre espíritu, heréticos de Amiens,

circuncisos, grupos averroístas, franciscanos espirituales y *fraticelli*. La crónica de Salimbene menciona con frecuencia a Joaquín de Fiore y especialmente las disputas a que dio lugar su teoría en el seno de la orden franciscana. Salimbene mismo ha participado de ella según declara en su crónica.¹⁶⁷ Y los movimientos religiosos: de la Aleluya, que recuerda como imagen de su niñez, de los Apostólicos que, surgida a imitación de los franciscanos, cae en torpezas según la dirección que le imprime su inspirador, Gerardino Segarelli. En la imagen que nos da Salimbene sería una caricatura de la vida franciscana.

Pero para entender el clima de renovación religiosa en que aparece Francisco hay que remontarse mucho más lejos —al siglo XI— y no limitarse a la mención de los diversos movimientos sino dar su sentido general, agrupándolos según sus similitudes.

Los movimientos heréticos de los siglos XI al XV presentan los siguientes rasgos comunes: vuelta a las fuentes evangélicas, lo que se traduce en cristocentrismo, pobreza, prédica y mendicidad itinerante. Contrarios a la organización eclesiástica tal como se expresa en su tiempo, constituyen de ordinario iglesias con jerarquías, determinadas por el grado de perfección y virtud. Casi ninguno de ellos tiene una fundamentación filosófica firme o clara, en general los que se pueden considerar movimientos doctrinales sólo reflejan teorías estrictamente expresadas en lenguaje filosófico.

Entre los que Ilarino da Milano¹⁶⁸ llama *movimientos de tipo doctrinal* se cuentan los que responden al dualismo. La creencia en dos principios, bien y mal, en lucha constante; el rechazo del mundo, obra demoníaca. Los movimientos occidentales de este tipo dependen del bogomilismo que surgió en Bulgaria

¹⁶⁴ “Risum multum aut exesum non amare”. Id., p. 599.

¹⁶⁵ Col. 4, 6.

¹⁶⁶ *Espejo de perfección*, p. 766.

¹⁶⁷ H. E., p. 302-3; B., t. I, p. 439.

¹⁶⁸ ILARINO DA MILANO, *Le eresie medioevali* (sec. XI-XV), en *Grande Antologia filosofica*, diretta da Umberto Antonio Padovani, Marzorati, Milano, 1954, t. IV, p. 1599 y ss.

(c. 950)¹⁶⁹ y contaminó Constantinopla. Su influencia se extendió en diversas áreas, llegó incluso a Occidente. Rusia, Serbia, Dalmacia, Istria, Italia, Francia. Varios son los grupos dualistas importantes: cátaros (desde el siglo XI), en el sur de Francia que influirán en movimientos de tipo evangélico como los valdenses o pobres de Lyon; patarinos, especialmente en Italia. Estos son movimientos no sólo muy importantes sino también muy extendidos. Otros en cambio son más breves y fugaces: en 1166, aparece Henri de Mans, poco después Pons en la región de Périgueux. Hacia 1119 la región tolosana se ve conmovida por Pierre de Bruys y su discípulo, un antiguo monje, llamado Henri, quienes fueron quemados en Saint-Gilles hacia 1126.¹⁷⁰ En 1125 en el villorio de Bucy cerca de Soissons comienza a predicar un campesino llamado Clément.¹⁷¹ En 1140, los alrededores de Saint Malo conocen la aparición de Eudes de l'Etoile.¹⁷² En 1144 Flandes se ve contaminada por una herejía dualista cuyos miembros se denominan *populicani*.¹⁷³ Por entonces movimientos similares aparecen en Alemania, un grupo numeroso es quemado en 1163 en Colonia, de allí se extienden a Inglaterra, hacia 1160 ya se conocen los *publicani*. Poco después, en 1167, se juzgó en Vézelay a un grupo de dualistas que habían actuado en Borgoña.¹⁷⁴ Destaquemos que las designaciones de *publicani*, *populicani*, *poplicani* con que se conocen muchos de estos movimientos son significativos. En realidad es una deformación del término *pauliciens*, paulinos, herejía dualista que aparece en el siglo VIII en Armenia y que se llamó así de Paulino de Samosata.¹⁷⁵ Pero ese nombre de *pauliciens* se contaminó —para dar como resultado *populicani*— con

populus o tal vez con *publicani*. La posible contaminación con *populus* es importante pues señala una característica de todos estos movimientos, su extensión casi exclusiva a grupos populares.¹⁷⁶ Ilarino da Milano agrupa a algunos de estos movimientos —el de Clemente de Bucy-le-Long, el de Pons de Périgueux— entre los que llama evangélico-pauperísticos, subrayando pues el aspecto de predicación de tipo apostólico.¹⁷⁷

Pero además de los grupos dualistas, en la denominación *movimientos de tipo doctrinal*, da Milano incluye a los que insisten en la predestinación. Para el período que nos interesa, es especialmente importante el que protagoniza Ugo Speroni que realiza su propaganda entre 1177-85 y cuyas enseñanzas se prolongan hasta mediados del siglo XIII. Posteriores, dentro del predestinacionismo, son los de Juan Wicief (+ 1384) en Inglaterra y Juan Huss (+ 1415) en Bohemia.

Entre los que califica de espiritualismo místico, que comportan una penetración de Dios en el hombre hasta su "pasiva divinización"¹⁷⁸ se cuentan los amalricianos, los hermanos del libre espíritu y los guglielmitas. El primero es el que presenta mayor afirmación doctrinal; deriva del panteísmo de Amalrico de Bène (+ 1206) y concibe la historia como una forma actuante de la Trinidad, además de insistir en la escatología tal como el contemporáneo Joaquín de Fiore. Dentro de esta corriente se cuentan todos los movimientos del libre espíritu (del espíritu nuevo, espíritu alto, espíritu de inteligencia...); en ellos se dan elementos quietistas, panteístas y de libertad sexual. Insisten en esta última característica algunas sectas tal como los *turlupini* (siglo XIV o la de los adamitas de Bohemia (primera mitad del siglo XV). Dentro de los movimientos de espiritualismo místico se cuenta el de los guglielmitas (siglo XIII) que agrupados en Milán en torno a cierta

¹⁶⁹ STEVEN RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval. La hérésie dualiste dans le christianisme*. Payot, Paris, 1949, p. 64 y ss.

¹⁷⁰ *Id.*, p. 108.

¹⁷¹ *Id.*, p. 109.

¹⁷² *Id.*, p. 110.

¹⁷³ *Id.*, p. 111.

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ *Id.*, p. 34 y ss.

¹⁷⁶ *Id.*, p. 111.

¹⁷⁷ I. DA MILANO, ob. cit., p. 1609 y ss.

¹⁷⁸ *Id.*, p. 1605.

Guglielma, de la familia real de Bohemia, esperaban la realización de la tercera edad joaquinita.

Entre los que Ilarino da Milano reúne bajo la denominación de evangelismo ascético se cuentan varios movimientos que se expresan en el cumplimiento de las verdades evangélicas a través de una vida apostólica. Dentro de esa denominación general, caben diferentes grupos: (1) evangélico-apostólicos; (2) evangélico-pauperísticos. Entre los primeros encontramos los que ya hemos visto entre los movimientos dualistas: Clément de Bucy, Pons de Périgueux. A ellos se agregan los heréticos de Bretaña (siglo XII), los heréticos de Colonia (siglo XII), los apostólicos de Gerardino Segarelli que formaban un grupo sumamente libre, sin reglas, viviendo de manera itinerante y vanagloriándose de una supuesta pobreza. Se continúan en el movimiento de fray Dolcino de Novara en que se intenta de manera violenta la realización evangélica. Se destruyen bienes, se da muerte a opositores... Se constituyen en una organización armada para lograr por la fuerza la posesión comunitaria.¹⁷⁹

De los grupos que acabamos de mencionar los más interesantes para nosotros son los apostólicos pues no sólo son contemporáneos al movimiento franciscano. De alguna manera se originan en el franciscanismo. El grupo tiene su origen en las aspiraciones de Gerardino Segarelli de ingresar en la orden. Al no lograr su objetivo congregó a un grupo de seguidores con los cuales vivía en comunidad, practicando una torpe imitación de la vida franciscana, según Salimbene.

El jefe presenta una personalidad pobre y torpe. El cronista lo llama "iletrado y laico, ignorante y tonto",¹⁸⁰ además de señalar que era de "vil progenie". Solo al principio, decimos que luego se rodeó de gentes a las que Salimbene llama "hombres rústicos e ignoran-

tes".¹⁸¹ Al parecer eran campesinos y ejercían, antes de darse a la vida apostólica, los más humildes menesteres pues la crónica dice que hubiera sido preferible que Gerardino volviera "al campo con sus rústicos y cuidase puercos y vacas..."¹⁸²

Las palabras de Salimbene respecto de Gerardino Segarelli y de sus seguidores han de tomarse evidentemente con cuidado ya que el franciscano se opone con vehemencia a ese movimiento. Su esquema será incorporado por Bernard Gui a su *Manual del inquisidor*.¹⁸³ Según el testimonio de Salimbene los apostólicos no constituyen un grupo culto y sus actitudes son simples imitaciones, torpes o deformadas. Así su concepto de *apateia*. Es decir su afirmación de que podían encontrarse en cualquier situación —por ejemplo en contacto con mujeres— sin sufrir ninguna pasión ni experimentar perturbación alguna.¹⁸⁴

Con su grupo, aparentemente constituido por pastores incultos, se dirigió a las ciudades donde vivían de los presentes que se les daban, sin ofrecer nada por ellos. Sobre todo, según atestigua Salimbene, contaban con el apoyo de sus conciudadanos, los habitantes de Parma.¹⁸⁵ "Estos, que se llaman apóstoles, siempre ociosos, siempre vagabundos por las ciudades y por todo el mundo pues no quieren trabajar sino vivir del sudor y de la labor ajenos".¹⁸⁶ Su predicación se realizaba en general "al aire libre, en plazas y calles públicas". Pero a veces también lo hicieron en algunas iglesias. En el duomo de San Giorgio en Ferrara, en la iglesia de San Orso en Ravena.¹⁸⁷ Al principio los apostólicos no des-

¹⁸¹ H. E., p. 255; B., t. I, p. 370.

¹⁸² H. E., p. 288; B., t. I, p. 417.

¹⁸³ BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, édité et traduit par G. Mollat. Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age. Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1964, 2 tomos. T. I, p. 85 y ss.

¹⁸⁴ H. E., p. 265, 269 y 287; B., t. I, p. 369 y ss.

¹⁸⁵ H. E., p. 259; B., t. I, p. 372.

¹⁸⁶ H. E., p. 259; B., t. I, p. 373.

¹⁸⁷ EUGENIO ANAGNINE, *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento*. La Nuova Italia, Firenze, 1964, p. 83.

¹⁷⁹ Ver más adelante.

¹⁸⁰ H. E., p. 255-8; B., t. I, p. 367.

pertaron sospechas de la santa sede, por el contrario, contaron con su favor. En ciertas localidades del *contado* de Módena y Bolonia los sacerdotes participaban de las reuniones del grupo, eran en general favorecidos por los obispos. Hasta que en 1286 Honorio IV les ordenó que dejaran sus vestiduras —semejante a lo que Gerardino Segarelli suponía podían haber sido las de los apóstoles—¹⁸⁸ y que se incorporaran a las órdenes mendicantes. En 1290 ordenó la persecución de la secta especialmente en su actitud herética de rebelión a la autoridad eclesiástica.¹⁸⁹ Gerardino Segarelli que “comenzó mal, continuó peor y terminó de manera pésima” fue encarcelado en el palacio del obispo de Parma, sobrino de Inocencio IV. Poco antes se había disuelto su grupo, dirigiéndose los integrantes a diversos rumbos, Gerardino permaneció en Parma, singularizándose por su conducta. Adoptó otra vestimenta, sin mangas, que lo hacía aparecer antes como “juglar que como religioso. Llevaba además zapatos en los pies y guantes en las manos”.¹⁹⁰ En su residencia, en la corte episcopal, gozaba de toda clase de comodidades y evidentemente distraía al obispo que era “hombre alegre”,¹⁹¹ ya que “reía de sus palabras y actos y lo reputaba no un religioso sino un juglar fatuo e insensato”.¹⁹² Y en verdad “sus palabras eran chocarreras, vanas, deshonestas y ociosas”, dignas de risa más por su fatuidad y tontería que por su malicia.¹⁹³

La dispersión de sus seguidores revela la escasa cohesión de la secta y la escasa importancia de Gerardino como jefe.

Los movimientos evangélico-pauperísticos ponen su acento sobre la pobreza. Entre ellos: arnaldistas (Arnaldo da Brescia, † 1154), valdenses o pobres de Lyon, los humillados, los heréticos de Anvers y los espirituales o *fraticelli*. Todos estos grupos desconocen la jerar-

quía y se oponen a la iglesia en su afán pauperístico. Algunos se verán contaminados luego por los movimientos doctrinales, especialmente el dualismo que influyó en particular en valdenses y *fraticelli*. En estos también se expresa la corriente joaquinita.

Los espirituales y *fraticelli* interesan especialmente pues surgen directamente de San Francisco. En suma son franciscanos que enfrentan de una manera particular la continuación de la obra del fundador. Pero debemos destacar que el franciscanismo, aunque parezca en un momento tan perturbado por las herejías y aunque haya dado origen a un grupo herético, no lo es en absoluto.

Ya hemos dicho que Francisco se inserta en el *ordo* cristiano, *ordo* que ve expresado y dirigido por la Iglesia. Cumple con las palabras que le dirige el crucifijo de San Damián: “Francisco, ve y repara mi casa que, como ves, se está arruinando toda”.¹⁹⁴ Restaura la iglesia, no erige frente a ella un edificio distinto. Según Ilarino da Milano: “...San Francisco no sólo no pretende atacar sino ni siquiera perturbar o alarmar el orden eclesiástico constituido...”.¹⁹⁵ Se integra ministerialmente en la jerarquía con sus hermanos constituyendo “una fuerza de cooperación, de servicio, de suplencia...”.¹⁹⁶ El modelo que se propone es el de Jesús, pero aun esa pureza a que aspira no le impide respetar a todos los sacerdotes, aun a los pecadores. “Y si yo tuviese tanta sabiduría cuanta Salomón tuvo y hallase a los pobrecillos sacerdotes de este mundo en las parroquias donde moran, no quiero predicar contra su voluntad. Y a ellos y a todos los otros quiero temer, amar y hon-

188 H. E., 256; B., t. I, p. 368.

189 CINZIO VIOLANTE, ob. cit., p. 190.

190 H. E., p. 265; B., t. I, p. 381.

191 *Id.*

192 *Id.*

193 H. E., p. 265; B., t. I, p. 381.

194 SAN BUENAVENTURA, *Leyenda*, BAC, p. 531.

195 ILARINO DA MILANO, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'ordine francescano*, en *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo* 16-19 ottobre 1960). Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale. In Todi, 1962, p. 290: “...san Francesco non intende non solo intaccare, ma neppure disturbare o semplicemente allarmare l'ordine ecclesiastico costituito...”

196 *Id.*, p. 289: “una forza di cooperazione, di servizio, di supplenza...”

rar como a mis señores”.¹⁹⁷ La actitud de San Francisco es por tanto evangélico-pauperística dentro de los moldes estrictos del Nuevo Testamento pero sin negar la capacidad rectora de la Iglesia. Por tanto el pensamiento de San Francisco no tiene contaminación con el joaquinismo que se hará sentir en los hermanos, según testimonia Salimbene.

La *Crónica* constantemente hace referencia a Joaquín de Fiore o a su influencia en la orden franciscana. Desde la primera mención aparece el sentido del pensamiento y del movimiento joaquinita. En el año 1197, el abad Joaquín —“que tenía espíritu profético”—¹⁹⁸ anunció la muerte del emperador Enrique y los trágicos acontecimientos que envolverían al reino de Sicilia y al imperio. La dimensión escatológica domina el pensamiento de Joaquín de Fiore. Al referirse Salimbene a la aparición de las órdenes de predicadores y de menores, nuevamente alude a la predicción del abad calabrés. Joaquín de Fiore “crea «el nuevo sistema profético que, hasta el nacimiento del marxismo, ha sido el más influyente en la historia europea»”, si bien, naturalmente, a costa de las simplificaciones y degeneraciones que sufre todo grandioso sistema espiritual cuando se extiende a las masas”.¹⁹⁹ Insiste García-Pelayo en esa influencia de Joaquín de Fiore en grandes grupos que elaboran sus propias ideas del reino final partiendo de las del profeta. Cola di Rienzo cree ser el *dux* anunciador de la nueva edad. En el siglo XV se produce en Bohemia un movimiento centrado en el monte Tabor, por lo que sus adeptos reciben el nombre de taboritas. A mediados de ese mismo siglo, en 1450, el movimiento taborita adquiere un mayor vigor y se hace presente y actual la idea del reino final en que los elegidos serán los pobres. Y se llega a actuar una imagen del reino

feliz en Münster, rebautizada “Nueva Jerusalén”, bajo el gobierno de Juan de Leyden, supuesto rey ungido que habría de inaugurar finalmente la segunda venida de Cristo.²⁰⁰

Pero no nos importa ahora tanto conocer las proyecciones a largo plazo de las doctrinas de Joaquín de Fiore, sino saber cuál es su pensamiento esencial y cómo ejerce su influencia en la orden franciscana.

Para Joaquín, se viven días de espera. Espera del comienzo de la tercera edad. Su concepción supone tres edades o estadios que se van dando sucesivamente, en un también sucesivo perfeccionamiento. La primera época implicó el dominio de la ley, la segunda —en la cual se vive todavía en los días de Joaquín de Fiore— de la gracia; la tercera, la esperada, inaugurará una acción más amplia y eficiente de la gracia. En ella se logrará la *Iglesia de las realidades espirituales*, será el reinado de la libertad y de la contemplación. En todos los aspectos se da esa gradual perfección. El primer período fue el reino del Padre, creador del universo; el segundo, el del Hijo; el tercero, será el del Espíritu Santo, edad contemplativa y perfecta.

Su doctrina supone pues una teleología divina actuante en el plano de la historia. Será llamada el *Evangelio eterno* pues todo lo que se da en el evangelio como circunstancia se considera perennemente actuante, en una realidad simbólica perenne.²⁰¹

Ese pensamiento escatológico falta en San Francisco; no aparece en ninguno de sus escritos;²⁰² no aparece por tanto en su vida, en las pautas de conducta que elabora para sus hermanos. Según Ilarino da Milano, en San Francisco el sentido escatológico se da sólo en una situación, frente al pensamiento de la muerte, su preocupación se centra, no en el tránsito carnal sino en la “muerte segunda”, es decir en la instancia definitiva por la con-

¹⁹⁷ Testamento del seráfico padre San Francisco, BAC, p. 34 y ss.

¹⁹⁸ H. E., p. 19; B., t. I, p. 25.

¹⁹⁹ MANUEL GARCÍA-PELAYO, *Mitos y símbolos políticos*. Taurus, Madrid, 1964. El reino feliz de los últimos tiempos, p. 29.

²⁰⁰ *Id.*, p. 30 y ss.

²⁰¹ ERNESTO BONAIUTI, *La prima rinascita*. Il profeta: Gioacchino da Fiore. “Corbaccio”, Dall’Oglio, editore, 1952, p. 70.

²⁰² I. DA MILANO, *L’incentivo...*, p. 285.

dena posible del alma.²⁰³ Su espíritu evangélico se expresa en el logro de una imagen de Cristo tal como la da el Nuevo Testamento, no elabora un “Evangelio Eterno” como el abad Joaquín. Francisco quiere ser un “alter Christus”, una imagen cristológica, tal como surge del Nuevo Testamento, centrada fundamentalmente en dos momentos: encarnación y pasión. Su amor por el Cristo crucificado es inmensa, al punto de recibir también él los estigmas. Dice Ilarino da Milano: “El evangelismo penitencial de San Francisco, es seráficamente rígido en la conformidad a menudo literal, pero amorosa con el modelo Jesucristo, pobre, humilde, sufriente, crucificado, etc...”²⁰⁴ Difiere por tanto de la concepción joaquinista, Cristo como juez apocalíptico.²⁰⁵ Están separados pues interpretan el Evangelio desde distintas posiciones. Uno toma el *sensus historicus* o *literalis*, el otro el *sensus spiritualis*.²⁰⁶ El abad calabrés sólo vive el Evangelio en una dimensión simbólica. Su particularidad no reside en la utilización de la simbología puesto que desde siglos era elemento importantísimo en la exégesis. Como dice Bonaiuti²⁰⁷ su originalidad en este terreno es “puramente cuantitativa”. Vale decir que hay una insistencia en la dimensión simbólica a tal punto que aparece en su prédica independientemente en los textos sacros o sea, no asume “propósitos especialmente teológicos, disciplinarios o morales”²⁰⁸ sino se convierte en la base de un sistema apocalíptico.

Ante los problemas de la Iglesia, San Francisco intenta restaurarla, el abad Joaquín sustituirla. Ya dijimos que supone éste la consecución de varias edades; su propio tiempo iniciaría la tercera edad en que se lograría

arribar a la tierra prometida es decir, cumplir el Evangelio. Su espíritu, profundamente impresionado por los hechos que en su momento y en su ámbito se sucedían, las relaciones entre reyes normandos y papado, la liberación de las posesiones monásticas del poder real, la personalidad y la obra de San Bernardo, los traspone en lenguaje bíblico. Sus palabras, su predicación muestran la dimensión apocalíptica de su pensamiento.

2.1.1.5. *Los franciscanos y el joaquinismo.*

Si la posición de San Francisco difiere plenamente de la de Joaquín de Fiore, en la orden franciscana se hace notar una gran influencia joaquinista. Salimbene se hace eco de ella. Menciona a franciscanos que se inclinaban al joaquinismo, él mismo participa por algún tiempo de esa corriente. Uno de los personajes más importantes contaminados de joaquinismo dentro de la orden es el hermano Hugo de Digne. Conocía todos los libros del abad calabrés y se mostraba extraordinariamente entusiasta de su doctrina. No se contentaba con participar de ella sino además la difundía; “en los días solemnes acudían a la cámara del hermano Hugo muchos notarios, jueces, médicos y literatos para oír a éste hablar y enseñar la doctrina del abad Joaquín, exponer sobre los misterios de las sagradas escrituras y predecir cosas futuras”.²⁰⁹ No sólo el hermano Hugo era joaquinista, sino había otros, hombres de prestigio y saber, tal como el hermano Rodolfo de Sajonia, lógico y teólogo, excelente en las discusiones filosóficas. “Abandonado el estudio de la teología, debido a los libros del abad Joaquín que se encontraban en nuestra casa, se hizo máximo joaquinista”.²¹⁰ La prédica dentro de los conventos era intensa; Salimbene habla de dos hermanos joaquinistas “que por todos los medios intentaban llevarme a esa doctrina”.²¹¹

²⁰³ *Id.*, p. 295-6.

²⁰⁴ *Id.*, p. 292. “L’evangelismo penitenziale di san Francesco è seraficamente rigido nella conformità, spesso letterale, ma amorosa, con il modello, Gesù Cristo, povero, unile, sofferente, crocifisso, ecc...”

²⁰⁵ *Id.*, p. 287.

²⁰⁶ BONAIUTI, ob. cit., p. 53.

²⁰⁷ *Id.*, p. 55.

²⁰⁸ *Id.*, p. 56.

²⁰⁹ H. E., p. 236; B., t. I, p. 337.

²¹⁰ H. E., p. 236; B., t. I, p. 338.

²¹¹ *Id.*

Uno de ellos era nada menos que Gerardo de Borgo San Donino quien con el *Introductorius in Evangelium aeternum*, constituido por tres obras de Joaquín de Fiore: *Concordia*, *Expositio in Apocalipsis* y *Psalterium decem chordarum* hace de los franciscanos los actores que realizarán la última época de la secuencia escatológica. Los sucesos del tiempo eran interpretados a la luz de las teorías joaquinistas. Así imaginaban que se cumplirían los misterios en la persona del emperador Federico o que el rey de Francia, empeñado por entonces en una cruzada, no tendría éxito en su intento.²¹² En el seno del convento se suscitaban disputas a propósito de las ideas joaquinistas. Salimbene recoge en su crónica la que sostienen los hermanos Hugo y Pedro, lector, éste, del convento de Nápoles. El joaquinista Hugo pregunta a Pedro si ha leído la obra del abad. Ante la respuesta afirmativa de Pedro, Hugo dice violentamente que es como la mujer que lee el Psalterio y al llegar al final ya no recuerda lo que leyó al principio. “Pues muchos leen y no comprenden, ya porque desprecian lo que leen, ya porque comienza a oscurecerse su corazón”.²¹³ Naturalmente el deseo de quienes se veían como el hermano Pedro asaltados por dudas era que se cumplieran algunas de las profecías realizadas por el abad Joaquín. Así pide al hermano Pedro que Hugo le demuestre que la vida del emperador Federico habría de concluirse a los 70 años. El hermano Hugo defiende las predicciones del abad diciendo que “predijo hechos futuros revelados por Dios para utilidad del hombre...”²¹⁴ Muchos de los joaquinistas abandonaron la doctrina cuando se cumplieron los plazos y las profecías no se realizaron. Esto ocurrió con Salimbene. Admite haber sido joaquinista pero dice también que muerto el emperador Federico, transcurrido el año 1260, ha abandonado la doctrina y

ahora “he determinado a no creer sino en lo que veo”.²¹⁵

Salimbene se aparta pues en definitiva de la doctrina de Joaquín de Fiore. Pero hay grupos que se apoderan de las ideas del abad calabrés y pretenden actuarlas. Según Ilarino da Milano, los franciscanos tratan de realizar esa época final del Espíritu Santo, tratan de actuarlo, anunciarlo, difundirlo.²¹⁶

Considera sin embargo, que la realización de los franciscanos modificó el programa, “falseó la doctrina misma de Joaquín de Fiore y debilitó la espiritualidad franciscana...”²¹⁷ En suma, los franciscanos disidentes —espirituales y *fraticelli*— se adhieren a un joaquinismo exaltado.

Es decir que el franciscanismo escatológico, alimentado por una deformación o exageración de la teoría joaquinista, se expresa en algunos de los movimientos en que se escinde la orden luego de la muerte del fundador. Esa escisión es bien conocida. Muerto San Francisco, los hermanos se encuentran divididos acerca de la interpretación que habría de darse a la obligación de pobreza. Ya con fray Elías de Cortona la mitigación de la pobreza había sido evidente, cayó incluso en exagerados lujos y refinamientos. Las palabras son de Salimbene; al describir el modo de vida del general de la Orden dice que “deseaba con exceso vivir de manera espléndida, deliciosa, con pompa exagerada”.²¹⁸ Sus caballos eran hermosos palafrenes, pues siempre cabalgaba en sus viajes, contra las disposiciones de la regla.²¹⁹ Tenía a su alrededor, como los obispos, pajes que lo asistían, vestidos de diversos colores. Le servían en su cámara, donde comía solo, las delicadísimas viandas que le preparaba su cocinero del convento de Asís, el hermano Bartolomé de Padua.²²⁰

²¹² H. E., p. 236; B., t. I, p. 338.

²¹³ H. E., p. 239-40; B., t. I, p. 343.

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ H. E., p. 302-3; B., t. I, p. 439.

²¹⁶ I. DA MILANO, *L'incentivo...*, p. 298.

²¹⁷ *Id.*

²¹⁸ H. E., p. 157-8; t. I, p. 229.

²¹⁹ H. E., *id.*; B., t. I, p. 230.

²²⁰ *Id.*

Esta desviación de la elección primera de total despojamiento y pobreza hizo reaccionar vivamente al grupo de los que deseaban seguir al pie de la letra el *Testamento* de San Francisco. El santo dice claramente que esa su postrera voluntad no significa modificación de la regla, pues sólo es “recordación, aviso y amonestación”.²²¹ La pobreza, el satisfacerse con pocas cosas esenciales. “Y se contentaban con una túnica, por dentro y fuera remendada los que querían, con la cuerda y paños menores. Y no queríamos tener más”.²²² “Guárdense los frailes que de las iglesias y pobreillas moradas y todas las otras cosas que para ellos se edifican, en ninguna manera las reciban si no fuesen conformes a la santa pobreza, que prometimos en la Regla, siendo en ellas hospedados como advenedizos y peregrinos”.²²³ El enfrentamiento se expresó en una larga y violenta lucha. Por un lado los conventuales, por el otro, los espirituales y *fraticelli*. Por solucionar el problema trabajó la tercera tendencia, el grupo moderado. En él se encontraron grandes nombres: Alejandro de Halles, Jean de la Rochelle, Richard le Roux. En realidad si todos realizaron un esfuerzo conciliatorio, el mayor fue el del llamado segundo fundador, San Buenaventura (general entre 1257 y 1274).²²⁴ Su posición conciliatoria deriva de su idea de que a los franciscanos corresponde preparar la época futura de perfección —perfección que ha realizado en su persona el fundador— pero que en el umbral de esa edad perfecta deben acomodarse a la situación transitoria que les ha correspondido vivir.²²⁵ O sea, que ellos deben adecuarse a su época, adecuación que en Francisco no se ha dado, pues él es ejemplo de una extemporalidad espiritual escatológica.²²⁶ O sea que él realiza individualmente lo que lue-

go se actuará en forma colectiva pero no sólo para su orden sino para toda la cristiandad.

El movimiento de los *espirituales* no se acabó sin embargo a pesar de los esfuerzos de San Buenaventura. Según testimonia Gratien de París, muchas eran las transgresiones al imperativo de pobreza. Transgresiones realizadas por la comunidad y por cada uno de sus miembros. Las construcciones de iglesias y conventos de la orden se sucedían, lujosas. Se justificaba su lujo y opulencia invocando que tal era la voluntad de los legatarios. Así surgieron los edificios de San Francisco en Pisa (1300), en Siena (1289), en Parma (1298) y en Mantua (1304), el de Santa Croce en Florencia (1294).²²⁷

Además la orden sostuvo numerosos procesos para reclamar las mandas testamentarias que los herederos no querían hacer efectivas. Por otra parte comenzó a permitirse que los hermanos tuvieran peculio personal. Se apartaron incluso de la mendicidad o la ejercían con escaso entusiasmo. Salimbene dice que al comienzo de su vida religiosa se avergonzaba enormemente de tener que ejercer la mendicidad hasta que una visión le explicó su sentido.²²⁸ La pobreza y mezquina apariencia de los hábitos comienza a modificarse. Más amplia la túnica, de generosa capucha, con pliegues que ocultan la cuerda de la cintura, zapatos, gorros y mucetas.²²⁹ Era frecuente que los hermanos emplearan cabalgaduras y se hicieron grandes acopiadores de libros.²³⁰ Necesariamente hubieron de emplear servidores seculares que pronto proliferaron al punto que las Constituciones hubieron de reglamentar sus servicios.²³¹ Muchas circunstancias conspiran pues contra la observación de la vida establecida por San Francisco. Entre otras, el deseo de los señores, laicos y eclesiásticos, de tener junto a sí a frailes como motivo de edificación. Este deseo, loab'e en sí, arrancó a

²²¹ BAC, p. 36.

²²² *Id.*, p. 35.

²²³ *Id.*, p. 35-6.

²²⁴ Ivan Gobry, *St. François d'Assise et l'esprit franciscain. Maîtres spirituels. Aux éditions du Seuil*, 1957, p. 83.

²²⁵ I. DA MILANO, *L'incentivo...*, p. 332.

²²⁶ *Id.*, p. 333.

²²⁷ GRATIEN, *ob. cit.*, p. 335.

²²⁸ H. E., p. 44-7; B., t. I, p. 61 y ss.

²²⁹ GRATIEN, *ob. cit.*, p. 334-5.

²³⁰ *Id.*, p. 335.

²³¹ *Id.*, p. 183-4.

los franciscanos de la vida a que aspiró el fundador. Voces inquietas se alzan en ese momento contra estos *palatini*.²³² Dentro de la orden, sin contar las voces exaltadas y vehementes de los espirituales, hay crítica que encaminan soluciones. El más importante de los intentos para restablecer el prístino sentido de pobreza fueron las disposiciones tomadas en el capítulo general de París de 1292.²³³ Se prohíbe a los hermanos ser ejecutores testamentarios, recibir herencia o rentas, ir acompañados por un bolsero en ocasión de realizar viajes, construir campanarios en forma de torre, etc.²³⁴ El ministro general Juan Mino de Morrovalle insiste en la idea de la pobreza en una carta circular dada con motivo del capítulo general de Génova de 1302. Pero el de Asís de 1304 debilita la severidad de esta carta.

Contra esta situación reaccionaron los espirituales. Lucharon arduosamente por la imposición de la pobreza primera, tal como la había establecido el fundador. Se adhieren a lo que se dio en llamar el *usus pauper*, el uso pobre.²³⁵ Consideran que debe rechazarse toda propiedad de bienes materiales y aceptar sólo el uso. Pero aun éste no debía ser amplio y exagerado sino restringido y moderado.²³⁶ Esta opinión iba naturalmente contra el atuendo cuidado y aun cómodo (por ejemplo, usar calzado) de los hermanos, contra el lujo excesivo de los edificios de la Orden. A esta opinión se oponían las que justificaban el ornato de las construcciones o las vestiduras cómodas y de buen paño.

Los espirituales continúan, al propiciar el *usus pauper*, la posición de Juan Olivi. Pero como vemos, no es una posición exclusiva, los ministros generales han insistido en ella. Especialmente San Buenaventura, que en sus cartas recalca el olvido en que ha caído la orden. Olivi mismo destaca que lo que él pre-

tende a este respecto puede hallarse en la *Apología* del santo y en sus cartas.²³⁷ Además hay —según Gordon Leff— una clara similitud entre los dos personajes que hace lógica esta coincidencia de planteo. “Ambos son moderados, de preferencia tradicionales, innovadores sólo circunstancialmente.²³⁸ A pesar de ese planteo en un comienzo coincidente, luego hay una diversificación. ¿Cuál es el motivo de esa separación? Para San Buenaventura la pobreza depende de la caridad, representa su grado más alto en cuanto realización, es la forma en que se explicita esta virtud. Olivi fundamenta en la pobreza la perfección interior.²³⁹ De allí surgirá uno de los errores fundamentales en los espirituales, según Gratien.²⁴⁰ Considerar la pobreza no como una vía, una forma instrumental de conseguir la perfección, “sino como la perfección misma”. La teoría de Olivi concibe a “la pobreza como un estado moral que puede informar toda la vida del hombre”.²⁴¹ Este sería pues el primer error de los espirituales.

El segundo, no admitir la interpretación que de la regla dada por el fundador pudieran dar los papas.

La regla era equiparada por los espirituales al Evangelio. Emanado éste de Cristo, la regla había surgido de la inspiración de un personaje cristológico, dimensión dada no sólo por la santidad de su vida sino confirmada por los estigmas del santo.²⁴²

La oposición de conventuales y espirituales se prolongó en luchas religiosas mezcladas con intereses políticos. La disidencia puede expresarse con las palabras de Dante:²⁴³ “Pero su grey se ha hecho codiciosa de nuevo alimento, de modo que no es posible que por diversos prados no se disperse, y cuanto más

²³² *Id.*, p. 185-6.

²³³ *Id.*, p. 341.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ *Id.*, p. 358.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ GORDON LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester University Press, Barnes & Noble, Inc., New York, vol. I, p. 101. Ver p. 141.

²³⁸ *Id.*

²³⁹ *Id.*, p. 117.

²⁴⁰ GRATIEN, *ob. cit.*, p. 364.

²⁴¹ G. LEFF, *ob. cit.*, p. 118.

²⁴² GRATIEN, *ob. cit.*, p. 365.

²⁴³ *Paraiso*, XI, 124 y ss. Obras completas de Dante Aligh'eri, BAC, Madrid, 1956, págs. 511-512.

sus ovejas remotas y vagabundas se van lejos, más vuelven al redil escasas de leche. Algunas hay de aquellas que temen al daño y se estrechan junto al pastor, pero son tan pocas que basta poco paño para sus hábitos”.

Las luchas que se desarrollaron con mayor intensidad entre la segunda mitad del siglo XIII y comienzos del XIV permiten diferenciar tres grupos geográficos dentro de los espirituales: los de las Marcas (Treviso y Ancona), de Toscana y de Provenza. Los de las Marcas aparecieron durante el gobierno del general Crescenzo de Iesi (1244-1247). El movimiento tomó más vigor en 1274 cuando se supuso que el segundo concilio de Lyon había decretado la facultad de posesión para las órdenes mendicantes por inspiración de Gregorio X. Perseguidos, enviados como misioneros a Cilicia, retornan a Italia y logran de Celestino V la autorización de constituirse en grupo autónomo con el nombre de Pobres eremitas de Celestino. Revocada esta autorización por Bonifacio VIII (1294-1303) huyeron a Grecia desde donde regresaron a Italia en 1304-5. Jefes de este grupo fueron, 1º, Liberato de Macerata y luego Angelo Clareno.²⁴⁴ A pesar de los esfuerzos de éste se llegó a la condena de los *fraticelli*²⁴⁵ por la bula *Sancta Romana* del 30 de diciembre de 1317. La pre-

²⁴⁴ Se llamaba Pedro de Fossombrone pero cambió de nombre para lograr huir más fácilmente a las persecuciones. Ver GRATIEN, ob. cit., p. 347.

²⁴⁵ *Fraticellos* o frailes de la vida pobre son algunos de los nombres que reciben las comunidades independientes que se separan de la orden franciscana, la primera es la de *Pobres ermitaños* que se organiza al amparo de los privilegios que otorga Celestino V en 1294, revocados más tarde por Bonifacio VIII. En general los *fraticelli* se encuentran en el sur de Italia. Los heréticos que habían surgido de la orden franciscana recibían otros nombres además del de *fraticelli*. Según la Chron. Jordani ad ann. 1294, publicada por Muratori (Antiq. Ital. med. aevi, tom. 4, col. 1020) y citada por Du Cange (Domino Du Cange, Glossarium Mediae et infimae latinitatis, Paris, Libr. des Sc'ences, t. I, p. 671, 2ª col.), Pedro de Macerata y Pedro de Fossombrone se llamaban hermanos seculares de San Francisco (“et vocabantur se Fratres S. Francisci Seculares autem vocarunt Bizocios, vel Fraticellos, vel Bocasotos”). Según esta frase, las tres denominaciones serían sinónimas. En verdad no fue así. Raimundo de Fronsac distingue a los *fraticelli*, partidarios de Angelo de Clareno, de los espirituales de Provenza y Toscana y de los beguinos.

sencia de los espirituales en Toscana es consignada por primera vez en 1307. Se fortificaron en algunos conventos de la región; especialmente importantes fueron los de Carmignano, Asciano y Arezzo. Muchos huyeron y se refugiaron en otros lugares más propicios; en el sur de Francia y muy particularmente en Sicilia. En la isla encontraron el apoyo del rey aragonés Federico II, que habiendo hecho examinar por una comisión de obispos y teólogos las teorías de los espirituales las había encontrado irreprochables. A pesar de ello las presiones que sufrió el monarca hizo que en 1316 los hiciera emigrar. Algunos se refugiaron en Túnez, otros en Calabria, en Armenia y en Jaffa. A pesar de esta dispersión continuaron persistiendo en Toscana como dijimos, los de Arezzo se congregaron bajo el nombre de “Pobres menores de la orden de San Francisco”, suscitaron la reacción de la Santa Sede que trató de que volvieran a la sumisión hasta que en 1314, luego de muchas alternativas, fueron excomulgados. Esta medida provocó una nueva dispersión, se refugiaron especialmente en Sicilia donde continuó persiguiéndolos Juan XXII. Fueron condenados definitivamente por la bula *Gloriosam ecclesiam* del 23 de enero de 1318. El tercer grupo fue el de Provenza.

Las principales figuras del movimiento pauperístico espiritual fueron Angelo Clareno, Ubertino da Casale, Giovanni Pietro Olivi. De éstos, la personalidad más destacada es Olivi.

Podríamos decir pues que estos términos aludieron a grupos que se desprendieron del franciscanismo y se difundieron en diversas áreas, diferenciándose luego. Los partidarios del uso pauperístico llamados beguinos se extendieron por Provenza y Aragón. Discípulos de Pedro Juan Olivi se relacionaron con Arnaldo de Vilanova durante las estancias de éste en las ciudades de Montpellier y Narbona. Aunque relacionados con los beguinos, los bizocios se diferenciaban de ellos puesto que Bonifacio VIII al condenar a los *fraticelli*, hace lo propio respecto de *bizoces* y *beguinos*, “que se habían hecho adeptos suyos y se decían indebidamente miembros de la Tercera Orden Franciscana”. La condena a la vez relaciona y diferencia a ambos grupos. Ver GRATIEN, ob. cit., p. 390, 441, 443.

Pedro Juan Olivi luego de ingresar en la casa de los franciscanos de Béziers (1260) estudió en el convento de París, en el que recibió por humildad, no el título de *maestro* sino simplemente de *lector*. Estudioso y de santa vida, sus escritos fueron sospechados pronto de joaquinismo y algunos de ellos condenados a la hoguera. Se convirtió en jefe del movimiento espiritual que lo veneró como santo luego de su muerte (1298).²⁴⁶

Examinadas las doctrinas de este grupo se llegó a la condena parcial en el concilio de Vienne de 1312. La obstinación de estos espirituales llevó a algunos a la hoguera, a otros a prisión perpetua, en Marsella en 1318.²⁴⁷

En todos los impulsores del movimiento espiritual se encuentra una visión apocalíptica pero no en todos se da la dependencia joaquinista. Olivi se expresa escatológicamente pero independiza su visión de la de Joaquín de Fiore para insertarla “en la visión apocalíptica tradicional y en la espiritualidad cristocéntrica y eclesial”.²⁴⁸ Considera que su tiempo ha de realizar la sexta edad, el reino de Cristo en que finalizará la historia del mundo. Esta parusía final se actuará en la Iglesia existente, no mediante la substitución. Es decir que admite la sumisión a la Iglesia, la obediencia a la autoridad. Dentro de esa concepción apocalíptica se inserta la obra de San Francisco y su orden. El santo es el Ángel del sexto sello y señala el paso de la quinta a la sexta edad.²⁴⁹

Por tanto se trata de una concepción “evangélica, cristológica y eclesial” del franciscanismo²⁵⁰ cumplida esencialmente, por obra del ángel del sexto sello, Francisco. Él no inaugurará la nueva edad, es en cambio quien anuncia e instituye la nueva edad cumplida a través del Cristo. Su misión apocalíptica está destacada en los testimonios biográficos

²⁴⁶ GRATIEN, ob. cit., p. 345.

²⁴⁷ Ver Enciclopedia italiana, Ist. della Enciclopedia italiana, fond. da Giovanni Treccani, Roma, 1936, vol. XXXII, p. 396. Ver DAVIDSOHN, ob. cit., t. VII, p. 55 y ss.

²⁴⁸ I. DA MILANO, *L'incentivo...*, p. 306.

²⁴⁹ *Id.*, p. 313.

²⁵⁰ *Id.*, p. 315.

que sobre él se escribieron. En especial se destaca su condición de imagen del crucificado, de imagen de Cristo, que inaugura la nueva y definitiva edad. Una edad en que se dará el que entonces se considera el *ordo futurus*, el *ordo* de la contemplación. Él es el creador de una “orden querúbica”, los franciscanos, condición de la que participan también los dominicos.²⁵¹ Pero lo importante es que ese *ordo* organizado por San Francisco no es la única y definitiva organización salvífica. Ellos constituyen un preludeo para que se actúe la forma última de una sociedad contemplativa, pero no sociedad limitada —ya pueda asumir forma monástica u otra— sino sociedad colectiva, eclesial, sociedad cristiana en fin, ecuménica.²⁵²

La oposición de espirituales y conventuales se fundamentó esencialmente sobre la pobreza y su relación con el testamento del santo, pero también hubo desacuerdo respecto de otros temas.

Por ejemplo, respecto del estudio. Los espirituales aceptan la voluntad de ser ignorantes pero también admiten la posibilidad de que los hermanos puedan dedicarse al estudio por orden de sus superiores. Pero aceptan el estudio a condición de que no se trate de ciencias profanas o de filosofía pagana, que en cambio ha elogiado San Buenaventura. También en esto quieren acercarse al espíritu del fundador, desligándose de la ciencia ociosamente curiosa.²⁵³

Por todo lo que acabamos de decir parecería que el problema de la pobreza y la aspiración a la instauración de una edad nueva y perfecta se hubiera limitado a una discusión de religiosos en dimensión filosófica o a problemas internos de una orden. No hay tal pues también grupos laicos se adhirieron a los ideales sustentados por los espirituales. Los que se titulan terciarios franciscanos —pobres hermanos de la penitencia de la orden tercera de

²⁵¹ *Id.*, p. 330.

²⁵² *Id.*, p. 331, ver también GRATIEN, p. 350.

²⁵³ GRATIEN, ob. cit., p. 255 y ss.

San Francisco— llamados de ordinario beguinos, siguen prietamente las opiniones de los espirituales. Pero no fueron los únicos a quienes interesó la temática de la pobreza. Muchos fueron los grupos de desheredados que aspiraron a la realización de una edad áurea igualitaria basada en las palabras evangélicas. Muchos fueron los movimientos populares que se suscitaron; urgidos a veces en primera instancia por necesidades de tipo económico, por necesidades de reivindicaciones políticas, adoptaron en ocasiones un carácter religioso. A veces se adhirieron claramente a alguna de las herejías existentes, otras se inclinaron a esos movimientos evangélico-pauperísticos sin definirse en suma por uno en particular. El movimiento pudo tener en ocasiones un desarrollo pleno, logrado sólo con elementos populares, otras fue utilizado, canalizado u orientado por *élites* intelectuales que los instrumentaron en su propio provecho. Podemos acercarnos a la relación entre la prédica religiosa e intereses de diversa índole —sociales, políticos—... referida a los grupos franciscanos.

Hablaremos primero de los beguinos y luego de aquellos movimientos que más laxamente pueden relacionarse con el ideal pauperístico.

Los beguinos se difundieron especialmente en Francia en las provincias de Provenza y Narbona, extendiéndose también a Cataluña. Bernard Gui en su *Manual del inquisidor*²⁵⁴ se refiere largamente —por supuesto que de manera negativa— al modo de vida y a las ideas de los beguinos. Señala como principal fuente de inspiración de este grupo las obras de Pedro Juan Olivi²⁵⁵ que se conocían incluso en lengua vulgar. Pero también —puesto que el área de predicación de Olivi había sido la Provenza— muchos discípulos directos del jefe espiritual transmitían sus enseñanzas. Pero en el testimonio de Bernard Gui hay aun otra fuente de donde surgen las teorías de los beguinos: “las elucubraciones de los mismos

beguinos”.²⁵⁶ En la descripción del inquisidor, la vida de estos terciarios se desarrolla en común o individualmente pero se reúnen los días de fiesta para realizar lecturas. Su vida es austera, algunos mendigan, otros en cambio se dedican a los trabajos manuales, cubriéndose con una ruda vestimenta. Se los reconoce por sus actitudes exteriores y por sus opiniones. En éstas —tal como las menciona Gui— se advierte la influencia de Olivi. Se preconiza la necesidad de pobreza, se equipara la regla con el Evangelio afirmando que así como nadie puede enmendar el Evangelio, así tampoco nadie puede modificar la regla, ni siquiera el Papa o el concilio general. Enumeran otros muchos casos en que se afirma que los votos son más fuertes que la voluntad del Papa. Aparece también en la enumeración de las creencias de los beguinos referidas al apocaliptismo. Diferencian a la Iglesia carnal —la Iglesia romana— de la Iglesia espiritual que estará constituida “por hombres espirituales y evangélicos que viven la vida de Cristo y de los apóstoles...”²⁵⁷ En otro apartado Bernard Gui anota, como una de las opiniones atribuidas a los beguinos, que las obras y enseñanzas de Pedro Juan Olivi son fundamentales en “este tiempo del fin del mundo”.²⁵⁸

Los beguinos constituyeron pues una de las expresiones de la difusión del movimiento pauperístico franciscano. Implican una forma laica prietamente ligada al movimiento conventual. El ideal de espirituales y *fraticelli* se expresó en otros grupos laicos aunque la relación ya se dio más laxamente y a veces de manera indirecta.

Laxamente, porque los grupos que se adhirieron al ideal pauperístico —desheredados del ámbito rural o ciudadano— no siguieron en general prietamente las premisas que hemos indicado. Además, en ocasiones esos grupos laicos no fueron a la idea pauperística directamente sino guiados o canalizados por

²⁵⁴ Ed. cit., ver nota 183.

²⁵⁵ *Id.*, t. I, p. 111.

²⁵⁶ *Id.*, t. I, p. 113.

²⁵⁷ *Id.*, t. I, p. 145.

²⁵⁸ *Id.*, t. I, p. 141.

personajes o *élites* totalmente ajenos a los intereses pauperísticos. A veces esos elementos populares se adhirieron a formas heréticas pauperísticas luego de haberse expresado en la lucha gremial o social. Las eligieron para reforzar su posición o para ocultar o ampliar los verdaderos objetivos y motivos de su lucha. A todos ellos podemos considerarlos movimientos milenaristas si por tales entendemos aquellos que rechazan totalmente “el cruel mundo presente” y realizan “la búsqueda apasionada de un mundo mejor.”²⁵⁹ Todos ellos están animados pues, por la esperanza escatológica de la realización de una nueva edad que actualará los ideales que persiguen, en que son fundamentales, la igualdad y la pobreza.

Diversos ejemplos, algunos en áreas campesinas, otros ciudadanos, dan razón de esto.

Los *fraticelli* tuvieron una gran difusión en Florencia durante la década de 1340 y mantuvieron esa influencia durante el tercer cuarto del siglo XIV y fueron finalmente eliminados a fines de ese mismo siglo.²⁶⁰ Florencia se mostró celosa guardiana de la ortodoxia hasta el año 1343. Hasta ese momento el gobierno de la ciudad estuvo en manos de la oligarquía banquera aunque teóricamente compartían el ejercicio de las instituciones con los *novi cives*. Y la oligarquía apoyaba la actividad del inquisidor. Pero 1343 señala un vuelco importante en la política florentina. Las grandes casas de banqueros —de las cuales surgían los regidores de la ciudad— sufren una quiebra acentuada por la actitud intolerante del papado. Esa circunstancia podría explicar la enemiga del gobierno patricio en los años subsiguientes. Pero lo aparentemente extraño es que también la *gente nuova* se haya mostrado severa respecto del inquisidor. Ellos también actuaron movidos por intereses económicos. La campaña del inquisidor contra reales o presuntos usureros, las prerrogativas

que se arrogaba éste y que correspondían a la autoridad secular enconaron contra él también a los nuevos grupos. La legislación que quitó poderes y coartó la libertad del inquisidor fue particularmente insistente entre 1345 y 1346. El gobierno en este período trató además de extender a las clases más bajas de la población tendencias heréticas. Para el grupo gobernante era un modo de captarse los estratos populares. Esta política se siguió con algunos altibajos, con momentos de aparente tibieza, por ejemplo los que señalaron los años posteriores a la peste negra (1348). Sin embargo la actitud fue fundamentalmente la de favorecer la extensión de las ideas heréticas, la de obstaculizar el desempeño de los tribunales inquisitoriales hasta que se llegó al estallido de la llamada “guerra de los ocho santos” contra el papado, en 1375. Esta circunstancia fue particularmente favorable a los espirituales quienes —ardientemente anti-papales— pudieron desarrollar su prédica. Durante este período se dieron situaciones contradictorias puesto que el gobierno llegó a favorecer a prestamistas cuando en realidad los *fraticelli* se oponían a todo lo que fuera la pobreza evangélica. Estos elementos conformaron la política de la *signoria* que, indiferente a estas ideas religiosas, trató de instrumentar a través de ellas a las masas populares. Pero el movimiento se le escapó y en el año 1378 los *ciompi* llamándose “popolo di Dio”, pretextando reivindicaciones religiosas, se adueñaron del poder. Los *popolani grassi* no volvieron a ejercer la hegemonía hasta 1382. A partir de este nuevo encumbramiento de los plutócratas la política contra los *espirituales* se hizo cada vez más severa “...la historia había enseñado a los patricios que los riesgos que implicaba auspiciar el clericalismo eran muchos más importantes que las ventajas que se ganaban”.²⁶¹ Este es un episodio importante para comprender de qué manera

²⁵⁹ ERIC J. HOBBSBAWM, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. IV. Le millénarisme, I: *Lazaretti*. Fayard, Paris, 1966, p. 73.

²⁶⁰ MARVIN B. BECKER, *Florentine politics and the diffusion of heresy in the Trecento: a socioeconomic inquiry*, en *Speculum*, vol. XXXIV, n° 1, 1959, págs. 60-77.

²⁶¹ *Id.*, p. 74: “...history had taught the patricians that the risks involved far out weight the advantages to be gained”.

los movimientos populares sociales, políticos, religiosos, podían ser acentuados, dirigidos, canalizados por grupos oligárquicos que, muy alejados de ese pensamiento religioso, lo utilizaban como arma política. Hemos visto cómo se dio este proceso en Florencia respecto de los espirituales. Pero el esquema se repitió con respecto de otras herejías. A través de ellas se canalizaron los deseos de los grupos inferiores de la sociedad, ya ciudadanos, ya campesinos. Así ocurrió con el movimiento de Dolcino de Novara. Este es uno de los líderes heréticos que trató de imponer sus reivindicaciones con mayor violencia. Se levantó con grupos de campesinos contra propietarios y señores, intentando realizar su afán comunitario. Estos presupuestos de su acción parecerían alejar del movimiento a todos aquellos que no fueran desheredados. Dice Volpe:²⁶² “en Valsesia, el antiguo predicador se transformó en jefe de los campesinos y de los siervos huidos de los obispos de Vercelli y Novara y de los propietarios verceleses y novareses”. Con sorpresa nos enteramos que el movimiento estaba apoyado por ricos señores de la región. Escribe una participante del movimiento: “allí había caballeros y ricos hombres de esta secta, partidarios de Dolcino, quienes le enviaban ayuda en dinero, sabiéndolo rodeado por los inquisidores”.²⁶³ No se conoce la exactitud de estas palabras, pero sí el hecho cierto del apoyo prestado a los dolcinianos por un rico señor de la región de Varallo e incluso por los condes de Briandate. Los heréticos se convierten en instrumento que esos señores utilizan en su lucha con las ciudades que los rodean y se les enfrentan, en este caso, Novara y Vercelli. Por ello las ciudades se alinearán

²⁶² G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (secoli XI-XIV). Vallecchi editore, Firenze, 1922, p. 122: “nella Valsesia, l'antico predicatore trentino si mutò nel condottiero di contadini e di servi fuggiti dalle terre dei Vescevi di Vercelli e Novara e dei proprietari vercellesi e novaresi”.

²⁶³ *Id.*, p. 223: “quivi erano militi e ricchi uomini di quella setta che stavano per Dolcino e gli mandavano aiuto di denari, sapendolo circuito dagli Inquisitori”.

junto al papado, ante el llamado de Clemente V, para combatir a los tiranos y a los heréticos que recibieron el nombre de cátaros y patarinos, evocando antiguos movimientos religiosos que se habían dado en la región. Por tanto se dan alianzas que se expresan en el plano político aun cuando las aspiraciones de los grupos sean diferentes. En este caso, los grandes señores feudales se alían con campesinos frente a la burguesía. Y de allí se llega al absurdo, *gibelino* llega a ser sinónimo de *herético*. Tal relación se encuentra testimoniada en diversas fuentes, por ejemplo en los estatutos de Orvieto o de otras ciudades se determinan las mismas penas para unos y otros, heréticos y gibelinos.²⁶⁴ Si del área de la política regional o ciudadana pasamos a la política de toda la península, vemos que también allí se encuentran los mismos recursos, la herejía es propiciada como medio de lucha política. Las ciudades y los señores gibelinos favorecieron la propagación de la herejía. En suma, podríamos decir que se favoreció o se combatió la herejía según los intereses políticos en juego. El fortalecimiento que buscan las comunas hace que se inclinen ya hacia el papado, ya hacia el imperio y en consecuencia que propicien o no la herejía en su ámbito.

A principios del siglo XIII muchas poderosas ciudades de Italia atacan los intereses exentos de la Iglesia, incluidos en su jurisdicción. Inocencio III tiene que intervenir en numerosas comunas para proteger esos derechos, las ciudades quieren hacer impondibles a los clérigos. Por ello, son puestas en entredicho: Bérgamo, Verona, Módena, Mantua, Ferrara, Padua. No son las únicas que se oponen al papado. Incluso las que rodean a Roma se muestran insumisas: Narni permanece excomulgada durante cinco años, Spoleto es sede de un obispado cátaro pero sobre todo Orvieto y Viterbo se muestran profundamente influidas por la herejía. En Viterbo, los heterodoxos aparecen ya a comienzos del siglo XII. Conocen a partir de entonces diversas

²⁶⁴ *Id.*, p. 125.

alternativas —ya expulsados, ya dueños y dirigentes de la ciudad— hasta que Inocencio III logró por lo menos neutralizarlos.²⁶⁵ Orvieto y Viterbo se muestran claramente hostiles, ésta se da funcionarios heréticos. En general la herejía se manifestaba intensamente en Lombardía, Toscana e incluso en el patrimonio de San Pedro. Maissonneuve testimonia la presencia de un obispado cátaro en Florencia. El primero de los heréticos que ocupó la sede era llamado Pedro el lombardo. Alejandro III (1159-1181) hubo de poner a la ciudad en entredicho. Urbano III y Celestino III se ocupan del problema que planteaban los matrimonios mixtos.

La manera en que puede ser utilizada la herejía como arma política y según las alternativas de ésta se expresa en la incorporación de disposiciones contra los heréticos y especialmente la instalación y favorecimiento de los tribunales inquisitoriales en las constituciones comunales por inspiración de Federico II, él mismo sospechoso de heterodoxia y al fin excomulgado.

Desde 1220, a través de la dieta de Francfort, el rey de romanos se muestra hostil a los heréticos. Las constituciones de esa dieta determinan sus incapacidades civiles.²⁶⁶ Ya emperador, en el mismo año 1220, en Roma apoya el canon 3 del IV Concilio de Letrán al promulgar una constitución que prevé el castigo de los heréticos. En 1224 está fechada una nueva constitución imperial dada en Catania contra los heréticos lombardos, para los que determina muerte en la hoguera o mutilación (se les deberá cortar la lengua pues han blasfemado).²⁶⁷

Los papas —Honorio III, Gregorio IX— incitan a los *podestás* de las ciudades a incorporar en los estatutos municipales la legislación contra los heréticos, a hacer efectiva la *animadversio debita*, es decir a aplicar las pe-

nas correspondientes en cada caso. Esas penas pueden variar desde la muerte, especialmente por fuego, hasta la prisión, más aconsejable que la expulsión, pues en este caso el herético podía refugiarse en otra ciudad amiga y contribuir a la difusión de la herejía.²⁶⁸

Evidentemente extirparla no resultaba fácil puesto que las exhortaciones del papado al emperador se suceden. En 1232 le señala la existencia de heréticos en la región de Nápoles y en Sicilia, circunstancia que dio lugar a la constitución imperial *Commissi nobis*.

Desde 1227 vemos, de acuerdo a las alternativas políticas, que las ciudades incorporan a sus estatutos las disposiciones que iglesia e imperio han dado contra los heréticos. Milán responde en 1228, pues güelfa, expulsa a los heréticos de todos los lugares en que tuviera jurisdicción la comuna. Brescia, Bérgamo y Plascencia tuvieron durante este período *podestás* milaneses que los favorecieron. La política papal logró al fin imponerse, determinando no sólo la interdicción de los *podestás* sino también el éxodo de sus partidarios. Bolonia en 1233 vuelve a la obediencia y acoge en sus estatutos las penalidades a aplicarse a los heréticos. Se recurre al auxilio de los monjes cistercienses y luego de dominicos y franciscanos para luchar contra la herejía, a ellos se aplica el término *inquisitores*, todavía con sentido poco preciso. En Florencia, gravemente perturbada por las disidencias religiosas, aparece el primer tribunal inquisitorial propiamente dicho en 1227, creado por Gregorio IX. La labor de los religiosos al parecer fue sumamente eficaz, pues la ciudad incorpora la legislación papal e imperial. Pero a veces la actitud de sumisión era transitoria como se expresó en muchas de las ciudades mencionadas. “Los gibelinos maniobran en cada ciudad y forman faeción con los heréticos”.²⁶⁹ Esta situación se hace cada vez más tensa en

²⁶⁵ HENRI MAISSONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*. Paris, 1960, p. 147-9.

²⁶⁶ *Id.*, p. 243.

²⁶⁷ *Id.*, p. 244.

²⁶⁸ *Id.*, p. 246.

²⁶⁹ A. FLICHE, C. THOUZELLIER et Y. AZAIS, *La chrétienté romaine (1198-1274)*, t. X de la Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours, Bloud & Gay, p. 324.

Lombardía, entre los años 1233 y 1237. A partir de junio de este último año, Gregorio IX comienza a organizar la inquisición para poner coto a la expansión de la herejía. Es acompañado en esa labor por el apoyo del emperador quien promulga solemnemente en 1238 y 1239 las constituciones de 1220, 1231 y 1232 y que es a su vez excomulgado en este último año.²⁷⁰

La inestabilidad del retorno a la ortodoxia también puede ser ejemplificado con los sucesos de la marca de Treviso, dominio de Ezzelino da Romano. El enviado de Gregorio IX, Juan de Vicenza, pudo actuar con plena libertad, contando con el beneplácito de Ezzelino. Pero —como dice Manselli— sus actitudes no comportaron nunca sino un “respeto formal” hacia la autoridad religiosa.²⁷¹

Su actitud cambió profundamente ante la elección de Inocencio IV (1243-1254). El Papa llama al yerno del emperador en 1244 “hostis virtutum et fidei persecutor” (“enemigo de las virtudes y perseguidor de la fe”) ²⁷² y encarga al inquisidor Rolando de Cremona indagar acerca de los cargos que se alzan contra Ezzelino. Entre ellos se cuentan el de acoger hereéticos en su señoría y él mismo ser sospechoso de herejía. La oposición entre Federico y el Papa que llevó a la excomunión del emperador implicó también la de Ezzelino (18 de abril de 1248).²⁷³

Entre las ciudades, también Vercelli habría incorporado a sus estatutos las disposiciones imperiales a partir de 1233.²⁷⁴ Pero esta política era, según hemos dicho, de efectos precarios. La larga lucha del papado que reitera una y otra vez el respeto y la imposición de las disposiciones papales e imperiales así lo

expresa. Esa circunstancialidad de la lucha religiosa se revela después de la batalla de Cortenuova (1237) en que el emperador vence a los ejércitos comunales. En fechas sucesivas se promulgan en diversas ciudades —Cremona (1238), Verona (1238), Padua (1239)— las anteriores constituciones imperiales de lucha contra la herejía —el estatuto de Annibaldi, Roma, 1231; la ley de Sicilia del mismo año ²⁷⁵— declarada crimen de lesa majestad.²⁷⁶

Los movimientos heterodoxos persisten a despecho del empeño papal y al amparo de la lucha de facciones. De tal manera, a la muerte del emperador (1250) las comunidades de cátaros y *concorensistas* (dualistas mitigados) son numerosas en Toscana y en Lombardía, en esta región se refugian los heréticos que llegan de Francia y España.²⁷⁷

Queda dicho pues que las herejías constituyeron arma y pretexto en la lucha política que enfrentó en Italia al imperio, al papado, a las ciudades, a los señores, en un intrincado y sumamente móvil juego de alianzas.

De entre todas las herejías o movimientos heterodoxos que conmovieron el siglo XIII y el comienzo del XIV, de las muchas que sirvieron para canalizar aspiraciones políticas y sociales, las que están más relacionadas con el movimiento franciscano son los apostólicos y las derivaciones del joaquinismo. Los apostólicos están ligados lateralmente, pues constituyen un movimiento imitativo de actitudes franciscanas. En cuanto a las expresiones del joaquinismo se ejercen directamente en la orden franciscana y dan como resultado los grupos de espirituales y *fraticelli*, estos últimos ya separados de la comunidad. Ambas son expresiones claras del siglo XIII y podríamos decir de las herejías del fin de la Edad Media. Encontramos en ambas postulados análogos, tratados y expresados de diversa manera, según la cultura de quienes los manifiestan.

²⁷⁰ *Id.*, p. 325.

²⁷¹ Raoul Manselli, Ezzelino da Romano nella politica italiana del sec. XIII, en *Studi Ezzeliniani*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1963, p. 60. “Senza poter entrare nell'intimo della sua coscienza, dobbiamo almeno prendere atto del rispetto formale di Ezzelino per l'autorità religiosa e sociale della Chiesa”.

²⁷² *Id.*

²⁷³ *Id.*

²⁷⁴ MAISONNEUVE, ob. cit., p. 255.

²⁷⁵ FLICHE, ob. cit., p. 310-11.

²⁷⁶ MAISONNEUVE, ob. cit., p. 259.

²⁷⁷ FLICHE, ob. cit., p. 326.

Los elementos de aproximación eran fundamentalmente los que nacían de una concepción pauperística de la vida. Las diferencias surgían de la expresión culta o popular que había recibido esa idea. Sin duda el movimiento de apostólicos era eminentemente popular. ¿Qué elementos determinan estas características? Hay por lo menos dos que pueden ser señalados sin hesitación. El contenido, y el grupo que lo sustenta, que lo difunde y practica. En el primer caso se trata de que el movimiento tenga o no contenido doctrinal orgánico. Los apostólicos no lo tenían evidentemente. Los espirituales y *fraticelli* presentan en cambio un pensamiento fundamentado y culto, aunque limitado a ciertos problemas que les interesaban. Aunque a medida que se alejan de sus jefes y fuentes de pensamiento, éste se hacía menos vigoroso. Esto es lo que se produce muerto Pedro Juan Olivi. Pero además hemos dicho que la división entre herejías cultas y populares puede derivar de los grupos que la sustentaban. En el caso de los apostólicos no hay duda que tanto Gerardino Segarelli como sus seguidores eran indoctos. Hemos visto ya ²⁷⁸ que Salimbene ha tratado a los componentes de la secta de “porqueros y boyarizos”. Aunque se pueda sospechar que el cronista ha buscado una expresión despectiva, acuñada por su propia actitud aristocratizante, sin embargo creemos que refleja de alguna manera la humildad del grupo y su consecuente incultura.

Ambas derivaciones representan claramente la situación en que los movimientos religiosos de renovación se encuentran en el siglo XIII. Gordon Leff ha puntualizado las razones que determinaron en ese momento la aparición de herejías de tendencia pauperística pero de escaso contenido doctrinal. Entre ellas se cuentan la prohibición de fundar nuevas órdenes religiosas que se expresa en el IV Concilio de Letrán (1215). Y la crisis intelectual de fines del siglo XIII. Estos son los motivos principales por los cuales se canalizan las inquietu-

des religiosas en movimientos de tipo popular que, naturalmente, no se dan un programa coherente y complejo, que consideran sólo algunos temas en su afán de renovación. Si hemos dicho que estos grupos son de tendencia pauperística es porque un tema se impone, el de la pobreza. Que lleva a la exaltación de la pobreza de Cristo y por supuesto a la condena del lujo y riqueza excesivos. De tal manera en los movimientos religiosos relacionados con los franciscanos se dan algunos de los rasgos que presentan las herejías de la baja Edad Media que a los caracteres ya anotados agregan una renovación del misticismo que surge de maître Eckhart y sus discípulos y que continúa ejerciéndose pero en forma superficial al darse en grupos menos cultos.²⁷⁹ Importa pues determinar la cultura del núcleo que da origen o que sustenta un movimiento herético. Es también importante conocer en qué área se producen y se desenvuelven. Los de espirituales y *fraticelli* son evidentemente ciudadanos, porque se originan en los conventos franciscanos que tuvieron en la ciudad su ámbito. Los apostólicos parecen haber sido un grupo campesino. Si es que podemos creer en las palabras de Salimbene. Pero lo que importa, lo que realmente expresa la naturaleza del movimiento, es conocer si postulan reivindicaciones que puedan atribuirse a grupos campesinos. Cinzio Violante ²⁸⁰ indica que ha sido considerado un movimiento de fondo social típicamente campesino por Labriola, Volpe, Skaskin. Pero también alude a la opinión de Carlo Guido Mor, éste afirma que ni en la época de Gerardo Segarelli ni de fray Dolcino hubo programa de reivindicación de tipo comunitario por parte de los campesinos.²⁸¹ Por otra parte, dice Violante, en

²⁷⁹ G. LEFF, *Hérésie savante et hérésie populaire dans le Bas Moyen Age*, en *Hérésies et sociétés...* ob. cit., p. 218-225.

²⁸⁰ C. VIOLANTE, ob. cit., p. 171-197.

²⁸¹ *Id.*, p. 190. “Mais M. Carlo Guido Mor a déjà observée avec autorité que, ni à l'époque de Gherardo Segarelli, ni à celle de Fra Dolcino, il n'y eut, dans les programmes des *apostolici*, la moindre revendication de type communautaire de la part des paysans”.

²⁷⁸ Ver ut s., p. 133.

Italia no se dieron, en el curso de la segunda mitad del siglo XIII ni a comienzos del siglo XIV, rebeliones campesinas. Ya hemos mencionado²⁸² las diversas opiniones acerca de la situación de los rústicos durante el siglo XIII. Violante opina que en ese momento no se crea un proletariado agrícola de espíritu revolucionario. Ni siquiera cuando los grupos campesinos se insertan en el ámbito urbano se expresan inmediatamente en “masas proletarias que tengan carga revolucionaria”.²⁸³ En efecto, sólo a fines del siglo XIV se dan revueltas en que los grupos populares de la ciudad —llegados tiempo atrás al ámbito urbano— tratan de lograr reivindicaciones para vivir en esa área. Esos grupos, aunque hayan sido de extracción campesina, ya conocen otra motivación, cualquiera sea el tiempo que hayan vivido en la ciudad. Es decir que aunque originariamente hayan sido campesinos, se han transformado en ciudadanos y buscan su plena inserción en esa área.

Ante la afirmación de que no existieron movimientos de revuelta campesina, surge el interrogante al considerar el grupo dolciniano en Valsesia²⁸⁴ ya a comienzos del siglo XIV. En realidad quienes siguen a Dolcino no pueden llamarse campesinos sino habitantes de burgos aunque de características rurales y de modestas proporciones. Quienes acompañan a Dolcino son las poblaciones de esos burgos que sufren las presiones de Vercelli. Gattinara, Serravalle y lugares vecinos acogen a Dolcino con un fervor determinado por “el sentimiento de aversión y de venganza de esas poblaciones con respecto a sus pretendidos «protectores»...”.²⁸⁵ De tal manera la rebelión de la región de Valsesia, tan encarnizada, está motivada por una oposición política, por el ansia de cada una de esas pequeñas comunas de llegar a ser efectivamente “burgo franco”.²⁸⁶

De los movimientos heréticos que aparecen en la crónica de Salimbene podemos decir que, algunos cultos, otros populares desde su iniciación, van haciéndose cada vez más pobres de contenido. En cuanto al ámbito en que se desarrollan y en el cual proliferan es evidentemente la ciudad. Tienen estas características incluso aquellos movimientos religiosos no heterodoxos que recuerda el cronista, que ha conocido en su niñez, como la Aleluya. Tenía 12 años cuando, en 1233, asistió en Parma a un fenómeno que se extendía por toda Italia. Llegaban las gentes de las aldeas vecinas a la ciudad, procesionalmente, llevando ramos y candelas, cantando y entonando loas al Señor. Y fue un tiempo “de tranquilidad, de paz, de jocundidad y alegría, de gozo y exultancia, de alabanzas y júbilo”.²⁸⁷

La Aleluya presenta una de las características que hemos destacado como propia de los movimientos religiosos de renovación —heterodoxos o no— del final de la Edad Media: su emotividad. Se trata de los movimientos colectivos y emocionales dentro de los cuales pueden considerarse a los apostólicos, a los dolcinianos y a las derivaciones del joaquinismo franciscano. Dupré Theseider²⁸⁸ acepta las tesis a este respecto de A. de Stefano que diferencia los distintos momentos o “tiempos” religiosos: el conservador y el innovador, el estático y el dinámico. Dentro de la herejía, que corresponde a la segunda de estas instancias, señala la individual y la colectiva. La primera asume un carácter aristocrático y solitario y es expresión de pensamiento, mientras la segunda se refiere esencialmente a la esfera del sentimiento. Dupré considera que sólo esta puede llegar a ser popular, que sólo ella puede tener amplia difusión. Este movimiento es esencialmente laico y democrático, es decir se da preferentemente en grupos no religiosos y que acentúan la tendencia mística,

²⁸² Ver apartado 2.1.1.2.

²⁸³ C. VIOLANTE, ob. cit., p. 191: “masses prolétaires qui aient une charge révolutionnaire”.

²⁸⁴ Ver ut s., p. 133

²⁸⁵ ANAGNINE, ob. cit., p. 150.

²⁸⁶ *Id.*, p. 150.

²⁸⁷ H. E., p. 70-1; B., t. I, p. 98.

²⁸⁸ Introduzione alle eresie medievale. Dal corso tenuto alla Facoltà di Lettere dell'Università di Bologna durante l'anno 1952-3, p. 55.

que lleva a la autonomía religiosa que puede llegar a ser herética.

Estas características son las que encontramos en los movimientos derivados del franciscanismo, acentuándose hacia fines de la Edad Media en los grupos heterodoxos que entonces surjan.

2.2. EL PROBLEMA POLÍTICO.

2.2.1. *Federico II, rey y emperador.*

El siglo XIII asiste a un grave enfrentamiento entre los núcleos políticos italianos y el imperio. Para entender en qué términos se plantea en este momento la lucha hay que acercarse a la personalidad política del emperador. Federico II ha sido calificado de “primer hombre de Estado moderno”. Hijo de Enrique VI y de Constanza, heredera de las Dos Sicilias, estuvo destinado a ser rey siciliano y no emperador de Alemania. En efecto, a la muerte de Enrique VI (1197), seguida por la de Constanza (1198), el papa Inocencio tutela al niño —nacido en 1194— mientras el imperio es disputado por dos candidatos: Felipe de Suabia y Otón de Brunswick. Otón es finalmente coronado emperador en 1209. Ya Federico toma partido por sí y no a través de tutor alguno cuando en 1213 realiza un tratado de alianza con Felipe II Augusto de Francia contra Otón y Juan sin Tierra, oposición que se dirime el 27 de julio de 1214 contra estos últimos en la batalla de Bouvines. La muerte de Otón en 1218 le abre el camino de la elección imperial y es coronado emperador en Roma en 1220. A partir de ese momento es, pues, rey y emperador. Importa saber cuál fue su programa para cumplir ambos cometidos. En realidad fue más rey que emperador aunque su gobierno tuvo una teoría política imperial que trató de cumplir en parte. Dejó de lado muy pronto una parte vital del Imperio, Alemania. Por el estatuto en favor de los príncipes (estatuto *in favorem principum*) de 1223 da a éstos una amplia libertad bajo el gobierno nominal de sus

hijos, primero, Enrique y luego, Conrado. Trata en cambio de imponer su programa imperial con fuerza en Italia donde encontrará fuertes reacciones por parte de los grupos políticos italianos, representados especialmente por las ligas de ciudades deseosas de liberarse de presiones extrañas y del Papado que se le enfrentó como reacción ante sus promesas incumplidas. Su mayor interés fue acaparado por el gobierno de su reino siciliano, al que dio una estructura ejemplar, secundado por los legistas que lo rodeaban.

Pero si prácticamente fue rey de un reino, es decir si atendió preferentemente a las soluciones y los valores locales, se planteó y expresó una teoría ecuménica y universalista. Para Manuel García-Pelayo la relación de Federico con cada una de las partes de su imperio tuvo como objetivo conectarlos en base a una relación jurídico-internacional más que por una relación jurídico-política. Es decir, cada una de esas partes se integraría en el todo de distinta manera a como lo habían hecho antes. Pero eligiendo esta vía diferente de integración, lo que obtiene es la desintegración, pues “los principados se transformaron en algo más próximo a los futuros Estados soberanos que a los anteriores señoríos feudales”.²⁸⁹ Pero ninguno de ellos se logra como Estado, pues se necesita, para serlo, algo más que la independencia, es fundamental la organización interna. Y esa coherencia no la tuvieron los principados alemanes, en cambio la logró el reino de Sicilia. Federico II lo creó voluntariamente, se propuso crearlo. Y la modernidad del reino estribó precisamente en el hecho que fuera concebido como una empresa, pensado y estructurado como programa a realizar. Difiere substancialmente del orden político medieval porque ese orden no tiene que ser establecido sino, simplemente, descubierto, puesto que está implícito en el orden divino que se supone gobierna el mundo. Al Estado moderno en cambio hay que crearlo y esto

²⁸⁹ M. GARCÍA-Pelayo, *Del mito... Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno*, p. 153.

se lleva a cabo mediante una ordenación legal. El prólogo de las *Constitutiones* de Melfi (1231) lo expresa: “Y aconteció, así, que por la necesidad natural de las cosas, no menos que por la Providencia divina, fueron creados los príncipes de los pueblos por medio de los cuales pudiera frenarse la licencia de los delitos, haciéndolos árbitros de la vida y de la muerte y encargados de establecer, como ejecutores de la Providencia divina la fortuna, el destino y la condición que corresponde a cada uno”.²⁹⁰ Sin desdeñar ni ignorar la Providencia, Federico II introduce un elemento nuevo y esencial en la fundamentación de la filosofía política —de evidente influencia aristotélica— la “necesidad de las cosas”, esa enunciación implica la conciencia de una fuerza actuante que justifica la construcción de un Estado laico.²⁹¹ Aparece para realizarlo un personaje hasta entonces desconocido, el legista. Porque en el centro del Estado moderno está la ley. El nuevo príncipe —Federico— es, como los antiguos emperadores romanos, saludado como “pater et filius iustitiae”²⁹² o como “Sol Iustitiae”. En esta última frase se advierte especialmente el cambio que se ha operado en el pensamiento político. Hay una centralidad que ha sido substituida. Anteriormente el título “sol de justicia” era aplicado y atribuido a Cristo; en este momento se refiere al emperador. Parecería que éste constituye —como de hecho había ocurrido durante toda la Edad Media— un *typus*, una forma epifánica de Cristo y por tanto persistiría el pensamiento alto-medieval. Pero en realidad y a pesar de esta apariencia y de este “lenguaje casi-cristológico”²⁹³ para expresar los secretos gubernamentales, esta concepción no reconoce una

dependencia de la teoría política cristológica sino de la ley romana. Pero “Federico II no mundanizó lo espiritual, sino que espiritualizó y dio carácter eclesiástico a su dominación profana”.²⁹⁴ Hay pues una centralidad ocupada por la *lex* a la cual está sometido todo el orden. El príncipe está “legibus solutus” pero “ratione alligatus”.²⁹⁵ Por lo tanto la construcción política reconoce un centro que en este caso es la ley. A la que el emperador no está sometido ni obligado pero a la que se obliga y somete por la razón. Aunque precisamente en este sometimiento —dice Kantorowicz— reside el peligro. Porque la conducta del príncipe depende del contenido que se dé a la *razón*. “En efecto, menos de un siglo más tarde, esta *Ratio* semi-divina se convertirá en una *ratio regis et patriae*, sinónimo de la *Razón de Estado*...”²⁹⁶ Pero en este momento, puesto que el rey es “padre e hijo de la justicia”, hay una dimensión ética más importante que la política. La *iustitia* es el objetivo principal del monarca, pues su logro implica llegar a la armonía y la concordia, desembarcar por tanto en la paz. Por la razón pues, se establece la ley que lleva a la justicia y por lo tanto a la concordia. En esta enumeración están los presupuestos del reinado de Federico II. La voluntad que se aplicaba en crear racionalmente el reino. Una racionalidad que se expresaba en la creación de la ley que regiría el Estado. La creación de la ley es una de las características más importantes de este Estado que estructura Federico II, del Estado moderno. La ley ya no se descubre sino se crea. Por ello los procedimientos jurídicos irracionales —las ordalías por ejemplo— son reemplazados por los procedimientos jurídicos racionales basados en la ley positiva, en aquella que busca la relación lógica entre los hechos. Por tanto lo único que tiene vigor es el derecho creado racionalmente que anula el

²⁹⁰ Cit. por GARCÍA-PELAYO, ob. cit., nota anterior, p. 167.

²⁹¹ *Id.*, p. 169.

²⁹² ERNST H. KANTOROWICZ, *The king's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1957, p. 97 y ss.

²⁹³ *Id.*, p. 102: “with quasi-christological language”.

²⁹⁴ Hans-Martin Schaller, cit. por Kantorowicz, ob. cit., p. 119.

²⁹⁵ *Id.*, p. 107, “libre de las leyes pero atado por la razón”.

²⁹⁶ *Id.*

derecho consuetudinario, pues no responde a esa racionalidad. Y el derecho racional surge del príncipe legislador. “Para Federico... la razón es madre del derecho (*rationes quae iuris est mater*)”.²⁹⁷ Por tanto y a pesar de utilizarse un vocabulario de referencias religiosas, lo que se impone es una concepción laica. El rey es legislador y está acompañado en su labor por juristas. El viraje dado por la concepción jurídico-política se refleja en la crítica respecto de los legistas. Un proverbio alemán de la época dice: “los juristas son malos cristianos”.²⁹⁸ Y opiniones más autorizadas como la de Roger Bacon son igualmente negativas; los juristas “son la ruina de la Iglesia y de los reinos y signo del Antieristo que se aproxima: por el fraude y por el dolo consiguen ascender a los puestos superiores de la Iglesia y de los reinos y, con ello, a la vez que se debilita la Justicia se fomentan las querellas; son gente perversa que, dotada de saber superficial, destruye la verdadera sabiduría”.²⁹⁹ La crítica contra los legistas y abogados es sumamente acerba en la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XIII en que el grupo adquiere particular importancia al fundamentar y afirmar el poder del monarca. La crítica proviene de diversos sectores: la Iglesia, los nobles y también los pequeños burgueses o ricos campesinos que tienen que recurrir a sus servicios profesionales.³⁰⁰ La Iglesia ve a los legistas afirmar la supremacía del poder laico. Los sínodos —como el celebrado en 1213— van contra estas pretensiones y los sermonarios presentan a legistas y abogados con las más terribles características: “Para extorsionar son arpías, para hablar con los otros, estatuas; para comprender, rocas; para devorar, minotauros”.³⁰¹ Cada uno de los grupos mencionados —Iglesia, nobles y pequeños burgueses— ve ataca-

dos sus intereses de manera particular. Los nobles consideran pretensión imperdonable la actitud de quienes sustentan la justicia fundamental en el derecho romano, que supera y desplaza la justicia feudal; los pequeños burgueses se sienten inermes ante la concepción de logros materiales de los abogados.

La crítica se expresa de mil maneras, crea y estereotipa el personaje del legista y sobre todo de abogado de torcidas intenciones, de lengua venal, pedante, al que se atribuye afán de extranjería al usar un vocabulario salpicado con fórmulas jurídicas en diversas lenguas. Un personaje al que se quiere ver vencido y engañado como al M. Patelin de la farsa,³⁰² que reúne en sí las características de estos denigrados y singulares burgueses.

La crítica revela, pues, la enemiga y el asombro que despierta este nuevo grupo que aparece dentro de la burguesía. Desconfianza, asombro, reprobación que cae sobre los legistas del círculo de Federico II y, naturalmente, sobre el emperador.

2.2.2. Italia y el imperio.

Federico II, pues, se propuso como empresa la concreción de un Estado por medio de la razón y lo logró en el reino de las dos Sicilias. Pero esta empresa la realizaba como rey, no como emperador. Y Federico se había propuesto también el logro de su ideal imperial ecuménico. Ese programa imperial lo lleva a enfrentarse con áreas que constituyen su imperio pero que quieren actuar separadas de él —Alemania e Italia del norte— y con otro poder que se arroga el gobierno de la *universitas christiana*: el papado.

La lucha fue particularmente dura con las ciudades italianas y el papado que se aliaron con frecuencia para enfrentarlo.

Ya hemos dicho que Federico II fue un hijo del papado. Cabría esperar que luego de

²⁹⁷ GARCÍA-PELAYO, *Del mito..., Federico II...*, p. 182.

²⁹⁸ *Id.*, p. 186.

²⁹⁹ *Id.*

³⁰⁰ ALTIER, ob. cit., p. 63 y ss.

³⁰¹ *Id.*, p. 64.

³⁰² Ver La farsa de M. PATELIN, en *Farsas francesas de la Edad Media*, Aguilar, colección Crisol, nº 106, Madrid, 1945.

ser tutelado por Inocencio III, continuara buscando la alianza del poder religioso para imponer su candidatura. Así lo hace después de la muerte de Otón IV, pero veremos que ese entendimiento durará muy poco. En ese año de 1220 está fechada la *Confoederatio cum principibus ecclesiasticis* por la que hace importantes concesiones a la iglesia alemana: abandona todo su poder sobre ella, renuncia al derecho de despojo, a todas las entradas provenientes del derecho de justicia, de peaje, de moneda en los “territorios eclesiásticos”, reconoce la soberanía territorial de los obispos, se compromete a perseguir a los excomulgados. Estas y otras concesiones atraen a su partido al alto clero alemán y le abren la vía para la aceptación papal. Por tanto el coronamiento imperial se realiza el 22 de noviembre de 1220, contando con el beneplácito de Honorio III.³⁰³ Pero inmediatamente, defraudadas las expectativas del pontífice en la cruzada que el monarca anuncia pero no cumple, comienza el enfrentamiento. Para entender plenamente el alcance de ese enfrentamiento, es necesario comprender la situación del papado en el siglo XIII. Se produce un fortalecimiento interno que importa analizar porque dará al papado una fuerza y cohesión importantes para enfrentar a sus enemigos exteriores. Desde Gregorio VII se echan las bases del fortalecimiento del poder papal, que se logra a través de diversas vías. Se fortifican las instituciones, se estructura la legislación, se trata de actuar las medidas que se toman. Evidentemente una de las doctrinas más importantes —la de la infalibilidad pontifical— se proclama a fines de siglo, en 1274 en el concilio de Lyon. Pero desde el siglo XI se han sucedido las medidas que determinan el prestigio de la Santa Sede. Entre otros, la que asegura la elección pontificia al colegio de cardenales (decreto de Nicolás II de 1059), el canon del tercer concilio de Letrán (1179) por el cual se establece el número de votos necesarios para la proclamación del candida-

to, las disposiciones del segundo concilio de Lyon (1274) que tienden a organizar el cónclave. Se afirma el poder legislativo del Papa en el dominio espiritual y se realizan gran número de compilaciones. La más importante obra de recopilación del derecho canónico es la realizada por Graciano (c. 1140) que se expresa en la *Concordia discordantium canonum* (*Armonía de leyes contradictorias*), obra de vital importancia no sólo por la certeza jurídica con que incorpora lo esencial de cada ley religiosa sino también por el orden lógico con que se organiza, lo que hace de ella “no sólo una compilación jurídica sino también una compilación escolástica”.³⁰⁴ A esta importante obra se agrega la edición de los decretos *extra Decretum vagantes* (los no editados por Graciano). El conocimiento y estudio del derecho canónico en el siglo XII fueron importantísimos, casi indispensables para cubrir los altos cargos de la curia pontificia. Con Alejandro III (1159-1181) “comenzó la gran época del legalismo pontificio, en el curso del cual el derecho canónico fue a la vez un instrumento de alta política y el fundamento de la elaboración de las teorías de gobierno”.³⁰⁵

El Papa era juez supremo. Como tal decidía las causas en apelación, derecho que correspondía a todos los cristianos. Esta facultad ya existía antes de Gregorio VII aunque él es quien la pone nuevamente en vigor. También el Papa nombra para ciertas causas a jueces delegados locales.³⁰⁶ El pontífice se arroga el control de todas las designaciones eclesiásticas y actúa rodeado por los miembros del clero que constituyen su consistorio. Esos cardenales crecen paulatinamente en importancia sobre todo a partir del año 1059, pues se constituyen en los principales electores pontificales. Especialmente los papas desde Alejandro III a Inocencio III se rodean y

³⁰⁴ M. D. KNOWLES et D. BOLENSKY, *Le Moyen Age. Nouvelle Histoire de l'Eglise*. Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 277.

³⁰⁵ *Id.*, p. 279.

³⁰⁶ *Id.*

³⁰³ Ver FLICHE, ob. cit., p. 217 y ss.

aconsejan con su cuerpo de cardenales en reuniones semanales o quincenales.³⁰⁷ La centralización gana terreno constantemente. Por un lado se cuentan los legados, es decir los enviados del Papa —institución casi permanente desde Gregorio VII y que luego se mantiene aunque menos continuamente— que controlan diversas áreas inmediatizando la presencia pontificia. Por otra parte, se impone a los obispos periódicas visitas *ad limina*. En la labor de centralización es importante la relación del papado con los monasterios. Éstos, en su deseo de escapar a la ingerencia de los obispos se entregan con frecuencia a la santa sede como abadías censitarias.³⁰⁸ Para sostener esta complicada e inmensa administración el papado fija su política fiscal. Se da una organización interna y defiende por otro lado sus privilegios ante los poderes temporales. Privilegios que han perdido vigor con el tiempo pero que ahora vuelven a revigorizarse. En este último aspecto es importante la decisión del cuarto concilio de Letrán (1215) en que Inocencio III determina que ningún subsidio pueda ser impuesto a los bienes de la Iglesia sin la aceptación (“*consilium*”) del Papa. Se opone así claramente a las exigencias que las comunas hacían pesar sobre los bienes eclesiásticos sobre todo a partir del siglo XII. Pero la Iglesia no sólo realiza una política negativa en materia fiscal sino también positiva. Es decir, organiza una tributación en provecho propio. Inocencio III justifica racionalmente estas imposiciones que serán múltiples y onerosas (décimas, tasas debidas en las elecciones abaciales o episcopales, en ocasión de recibir palio los arzobispos, con motivo de las visitas *ad limina*, etc.).

En suma, las medidas tomadas por el papado son: (a) en el plano teórico: la renovación del derecho canónico; (b) en el aspecto práctico: la creación de un mecanismo de supervi-

sión y fortalecimiento de la inspección y de la decisión judicial.³⁰⁹

Todos estos recursos permiten al papado mostrarse coherente y poderoso para enfrentar las fuerzas exteriores que se le oponen. Crea incluso cuñas en el mundo laico. Tales son las universidades patrocinadas y creadas por la Santa Sede, por lo menos un 75 % de las existentes en el siglo XIII. La política papal desde el siglo XI, que se continúa y acentúa en el XIII es, pues, de prestigio y centralización de la Santa Sede; culminará en el jubileo del año 1300.

Entre los pontífices del siglo XIII que realizaron este ideal de supremacía pontificia y que corresponden al período de lucha con el imperio representado por Federico II, se cuentan: Inocencio III (1198-1216), Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254). Todos ellos pontífices de fuerte personalidad, estudiosos de derecho canónico. Se aplicaron, juntamente con los canonistas de que se rodearon, a la tarea de fundamentar la teoría que afirmaba el poder ecuménico del papado.

Inocencio III llegó al trono pontificio a los 37 años con un bagaje cultural importante: había seguido estudios de teología y derecho en París y Bolonia. Fundamentó especialmente en la *Summa super Decreto* de Uguccio de Pisa, su maestro en Bolonia, su teoría de relaciones de la Iglesia y el Estado, que como todas las obras basadas en la carta del Papa Gelasio I, preconiza la supremacía del poder religioso aunque reconoce una cierta independencia al poder civil. Por supuesto determina la intervención del Papa en todo asunto laico siempre que sea *ratione peccati* (por razón de pecado) o *casualiter* (circunstancialmente), en todos aquellos casos en que las autoridades laicas se declararan o se revelaran impotentes para resolverlos.³¹⁰ Salimbene alude a su condición de jurista y a su labor de compilador de decretales. Pero exalta

³⁰⁷ *Id.*, p. 283.

³⁰⁸ *Id.*, p. 285.

³⁰⁹ *Id.*, p. 276.

³¹⁰ FLICHE, *ob. cit.*, cap. 1, p. 11 y ss.

por sobre todo su personalidad. “Fue poderoso en obras y palabras al punto que si hubiera vivido aún un decenio, hubiese subyugado a todo el mundo y lo hubiera convertido a una única fe”.³¹¹ Según su costumbre, el cronista alude a ciertas características de la psicología del personaje a través de anécdotas. En este caso, presenta al Papa interesado por las artes de un nigromante “que había estudiado en Toledo”.³¹² Pidió el pontífice que suscitara la aparición de un arzobispo amigo suyo, ya difunto y que gustara rodearse de enorme pompa. La visión se logró para dar paso a la confesión del príncipe de la Iglesia, había sido condenado a los infiernos por sus pecados, entre los que se contaba el amor por la pompa y la vanagloria.³¹³

Inmediatamente se dedicó a imponer su programa de imperio universal a su entorno. En primer término tiene que dominar la ciudad de Roma, sometiendo las facciones creadas por las familias patricias. Una vez domeñada, se da a la tarea de afirmar la teocracia. Por ello se convierte en árbitro de las disputas que por el trono imperial enfrentan a Felipe de Suabia y a Otón de Brunswick, propicia más tarde el ascenso de Federico II a quien ha tutelado desde la muerte de sus padres. Pero no sólo el problema del imperio lo ocupa sino la cristiandad toda. Está presente no sólo en los asuntos internos de cada reino sino en las circunstancias que los relacionan.

Inocencio III se enfrenta al poder laico sosteniendo la doctrina de la supremacía del poder espiritual. Acepta la tesis de los dos poderes relacionándolos tal como el sol y la luna, con superioridad evidente del papado. Ambos constituyen la “*respublica christianorum*”, una unidad que constituyen y que tienen que mantener.

La teoría estoica que adoptaron los padres de la Iglesia suponía que, rota la primitiva igualdad entre los hombres, se había creado el

Estado fundamentado sobre los valores de desigualdad, de propiedad, etc. El Estado es, pues, “*instrumentum diaboli*” hasta que encuentra su justificación al servir a intereses espirituales, al defender y extender la cristiandad, al colaborar en suma con el objetivo que se propone el poder religioso. Por tanto el poder laico no se justifica como tal sino como “*remedium peccati*”, como instrumento que permite la existencia en el mundo de la armonía de la *universitas christiana*. Es la única justificación que reciben los Estados casi hasta fines del siglo XIII.

La *Política* de Aristóteles —una de las obras del *corpus* aristotélico conocidas más tardíamente— influyó en la nueva concepción de una forma política creada para el hombre como animal social y en el que no participaban intereses religiosos.³¹⁴ La aceptación, pues, de esta teoría del Estado “natural”, fundamentó la tendencia separatista y el enfrentamiento del poder laico con el poder religioso. “El nuevo Estado nacional, el Estado-Nación, demostrará inmediatamente no tener ninguna intención o necesidad de colaborar con la Iglesia”.³¹⁵ Puesto que naturalmente este nuevo Estado encuentra en sí mismo su justificación y suficiencia.

Inocencio III afirmó, pues, la supremacía del papado y la fundamentó. Sus sucesores, Honorio III (1216-1227) y Gregorio IX (1227-1241) continuaron su política sin renovar ni reforzar la doctrina. Inocencio IV en cambio (1243-1254) la renueva con toda su autoridad y capacidad intelectuales. Sinibaldo de Fieschi antes de llegar al pontificado había sido vicecanciller en la curia de Gregorio IX.³¹⁶ Inocencio IV se adhiere con fuerza al principio teocrático y ratifica la idea del control del poder papal en la labor de los príncipes. En su encíclica *Aeger cui levia* expone

³¹¹ H. E., p. 19; B., t. I, p. 26.

³¹² H. E., p. 31-2; B., t. I, p. 43.

³¹³ *Id.*

³¹⁴ KNOWLES, *ob. cit.*, p. 401.

³¹⁵ EUGENIO DUPRÉ THESEIDER, *Papato ed Impero in lotta per la supremazia*, en *Questioni di Storia Medioevale*, a cura di Ettore Rota, Marzorati, Como-Milano, p. 302-340.

³¹⁶ FLICHE, *ob. cit.*, p. 239.

su doctrina con extraordinaria firmeza. “El rey de reyes nos ha constituido sobre la tierra como su mandatario universal. Su delegación no hace excepción alguna ni de personas ni de objetos. Comprende todo, absolutamente...”³¹⁷ Su teorización es importante pero fundamental es el modo en que impone su idea de la teocracia. Entre 1243 y 1245 el emperador lleva a cabo una política diplomática de sumisión frente a una actitud muy firme de Inocencio IV, aliado a Génova, Milán y Venecia. Rotas las negociaciones por motivos no esclarecidos, el Papa convocó un concilio en Lyon en 1245, para acabar con el peligroso “Proteo”, como él llamaba a Federico II. De esa asamblea reunida en Lyon, donde Federico no se atrevió a intervenir por temor de Francia, salió la excomunión del emperador. El concilio de Lyon implica la realización plena de la teoría de la teocracia pontificia, de su supremacía sobre el poder temporal. La sentencia que cayó sobre el emperador sirvió de pretexto para la rebelión de las ciudades italianas que inaugura el último período de lucha de Federico. Inocencio IV no sólo vio morir al emperador sino asistió a la derrota o desaparición de todos sus herederos.

La lucha entre el papado y el imperio movió otras fuerzas en la península, que apoyaron ya a uno, ya a otro de los oponentes. Eran las comunas, que en esas alianzas buscaron en realidad sus propios logros, su propia realización. En suma, fueron precarios aliados ya de la Santa Sede, ya del emperador.

En Italia los más tenaces enemigos del emperador fueron las comunas italianas del norte y del centro, que se contaban entre las áreas más ricas y pobladas de Europa en el siglo XIII. Una de las ciudades más ricas y poderosas era Milán, cabeza de esa liga lombarda que se enfrenta en 1237 con el emperador en la batalla de Cortenuova (S.E. de Bérgamo) y con la que continuará luchando Federico hasta su muerte. La liga constituida para en-

frentarse con el emperador contaba con los siguientes señores y ciudades: Milán, Brescia, Bérgamo, Mantua, Lodi, Torino, Vercelli, Alejandría, el marqués de Monferrato, Padua, Treviso. A Federico se unieron: Cremona y Pavía —que habían sido combatidas por Milán—, Módena, Reggio, Parma, Génova, Asti y las casas de Savoia y de los Malaspina. Epoca de apogeo, de crisis y transformación. Conocemos la magnificencia de la más potente de las ciudades lombardas, Milán, a través del elogio de Bonesin della Ripa en su *De magnalibus civitatis Mediolani* (Acerea de las maravillas de Milán). Como todas las ciudades italianas, parece haber experimentado un crecimiento demográfico importante. Es verdad que el cálculo exagerado de 200.000 habitantes dado por la crónica ha sido reducido por Beloch a 65.000. Pero evidentemente el estado de la ciudad permitía el juicio entusiasta del cronista que apunta: “Sólo los animales comen en Milán tanto pan como los habitantes de los dos sexos en muchas ciudades de Italia”. De la obra se desprende un extraordinario bienestar y actividad económicos.³¹⁸ Ya Otón de Fresinga en su *Gesta Friderici* había presentado a Milán soberbia y enemiga de reyes y emperadores. “Entre las ciudades italianas, la más importante es Milán... puede tener bajo su imperio a centros habitados tales como Como y Lodi. Pero la excesiva fortuna la ha hecho audaz y despreciativa al punto de llegar a ser insolente no sólo con respecto a los vecinos sino incluso en relación con la majestad imperial. Está circundada por una llanura vasta y fértil, la circunferencia de sus muros es además de once estadios, está defendida no sólo por los muros sino además por un amplio foso lleno de agua, preparado con previsión por sus cónsules, a pesar de las críticas de diversos ciudadanos ante la inminencia de la guerra que estaba por estallar; faltan en cambio las torres porque ninguno

³¹⁷ Cit. por FLICHE, ob. cit., p. 240.

³¹⁸ EMILE G. LÉONARD, *L'Italie médiévale. L'âge mur des communes*, en *Histoire universelle* 2. De l'Islam à la Reforme, Encyclopédie de la Pléiade, p. 487 y ss.

considera que deba sostenerse un asedio, confiando en su fuerza y en la de las ciudades confederadas. Desde la antigüedad Milán fue “enemiga de los reyes” e hizo estallar rebeliones contra los príncipes que la gobernaban; es su costumbre gozar de las discordias entre los titulares del poder para lograr provecho y prefiere tener dos patronos antes que uno solo para no obedecer a ninguno; la historia nos ha dejado muchos ejemplos de tan inicuo sistema”.³¹⁹

Todas las ciudades italianas del norte y centro gozan de considerable prosperidad. Las ciudades marítimas se encargan de comerciar con los productos orientales y de transportar los que produce la península. Transportan las maderas de Istria y de Dalmacia, los vinos, frutas secas y salazones de Italia, las pieles y las telas del centro y occidente de Europa; traen de Oriente especialmente productos de lujo.³²⁰

Las ciudades no marítimas producen sobre todo telas. Florencia teje las lanas que importa de Flandes, de España o de Africa además de terminar y perfeccionar, a través de su gremio de Calimala, las telas flamencas. Milán trabaja la seda al igual que Lucca. Milán comienza a elaborar el algodón.³²¹

Los mercaderes-banqueros italianos se encuentran establecidos en toda Europa y tienen barrios especiales en Constantinopla. El apogeo económico de que goza cada una de las ciudades peninsulares está unido a un extraordinario afán de conservar el prestigio de su producción. Este objetivo determinó rivalidades que se expresaron políticamente. De allí la polarización que encontramos, ciudades aliadas al imperio o al papado. Alianzas determinadas en muchas ocasiones por la decisión de la rival al elegir el campo de lucha.

³¹⁹ Citado por PAOLO BREZZI, *I comuni medioevali nella storia d'Italia*, p. 40-1. Edizioni Rai, Torino, 1959.

³²⁰ JULIEN LUCHAIRE, *Les sociétés italiennes du XIIIe. au XVe. siècle*. Collection Armand Colin, Paris, 1954, p. 5.

³²¹ PLÉIADE, *ob. cit.*, p. 495.

Salimbene alude constantemente a la rivalidad y oposición entre las ciudades ya al consignar hechos bélicos, ya al complacerse en la mención de las aliadas del papado. “De tal manera Federico, que alguna vez fue llamado emperador, provocó tales partidos, cismas, divisiones y maldiciones, tanto en Toscana como en Lombardía, en la región romañola como en la marca de Ancona o en la de Treviso, como en toda Italia”.³²²

Pero la decisión de las ciudades de optar por uno u otro rival no se hacía sin provocar disensiones internas. De tal manera cuando una de las facciones lograba triunfar en la comuna e inclinar la comuna hacia el papado o el imperio, la otra debía exiliarse. Existía así de ordinario un grupo flotante que se insertaba a veces temporariamente en alguna de las ciudades vecinas y de la misma definición política que los expulsados. Inserción temporaria, pues su alejamiento duraba el tiempo que tardaron en hacer triunfar su facción en su propia ciudad. Enumera Salimbene (año 1284) las comunas partidarias de la Iglesia; entre otras: Plasencia, Parma, Cremona, Reggio, Bolonia, Ferrara... Pero la parte imperial de esas ciudades “iba vagabunda por el mundo sin esperanza de volver”.³²³ Antes (año 1250) ha indicado los nombres de las familias que en cada ciudad favorecían ya al imperio, ya al papado. Y narra cómo los exiliados de Parma que se hallaban en Borgo San Donino “rogaron a sus conciudadanos, partidarios de la Iglesia, que se encontraban en la ciudad que por amor de Dios y de la gloriosa y santa Virgen se dignaran recibirlos en la ciudad, pues querían hacer la paz con ellos”.³²⁴ Aceptados los expulsados, al encontrar destruidas sus casas comenzaron no sólo a luchar y a insultar a los partidarios de la Iglesia sino además pensaron en dar el dominio de Parma a Huberto Pelavicino, señor de Cremona, y expulsar de la ciudad a los parti-

³²² H. E., p. 380; B., t. II, p. 26.

³²³ H. E., p. 530; B., t. II, p. 342.

³²⁴ H. E., p. 371-2; B., t. II, p. 14.

darios de la Iglesia, a tal punto “que jamás pudieron volver a Parma”.³²⁵ Las facciones siempre se mostraban prontas a volver a su ciudad. En el año 1247 habitaban Plasencia los caballeros de Parma “expulsados por el emperador” y eran “hombres de corazón, robustos, fuertes y extraordinariamente capaces para la guerra, que estaban amargados puesto que sus casas en Parma estaban destruidas...”³²⁶ Congregados, provistos de armas, eligieron a Hugo de San Vital como capitán y portaestandarte y dirigiéndose a Parma, la apresaron³²⁷ fácilmente, al amparo de una serie de circunstancias favorables, entre las que se contaba la ciudad desguarnecida con motivo de una boda que había congregado a la mayoría de los partidarios de la Iglesia. Por tanto, las alianzas de las ciudades eran precarias según los grupos que ejercieran el poder. Grupos que por otra parte se inclinaban a uno u otro partido en busca de su propio encumbramiento. Grupos de los que saldrá un individuo o una familia que se atribuirá el poder sin límites de tiempo y haciéndolo heredable.

En esa área del norte y centro de Italia aparecen nuevas formas políticas que los rivales —Papado e imperio— conocerán ya como amigas, ya como opositoras, las señorías.

Las comunas han llegado a su apogeo y se preparan para dar paso a otras unidades políticas que serán los principados. Por el momento, los preludian los señores-tiranos.

Para entender esto que decimos se debe definir la señoría. Ernesto Sestan diferencia entre señorías y cripto-señorías, considerando entre estas últimas las que tienen a su frente hombres o familias que aunque poseen el poder, es un poder sólo de hecho. En cambio en las señorías propiamente dichas se dan como condiciones: la circunstancia de la elección popular y la heredabilidad para los descendientes. En el principado han de darse su

inserción en el cuadro feudal pues debe mediar la investidura por el emperador o el Papa. El período en que estas instituciones se afirman va desde 1250 a 1494. Por tanto la crónica de Salimbene presenta el momento de los orígenes de la señoría por la crisis de la comuna podestaril. Las luchas comunales encontraron en la institución del *podestà* forastero una manera de neutralizar las oposiciones locales. Es decir, en la comuna ya se ha roto el equilibrio primero y se busca en el funcionario extranjero —acompañado por el *consiglio di credenza*— un gobierno ecuánime, por sobre las posiciones locales de partido. En casi todas las comunas, las facciones enfrentadas están constituidas por familias aristocráticas que canalizan en su provecho los intereses de otros grupos o clases cuando ya se manifiestan con alguna coherencia. Un ejemplo puede ser Salinguerra Torelli que para captar Ferrara atrae a las clases más bajas (“*pars plebeiorum*”), interesándose supuestamente por sus problemas aunque luego los olvida por completo. Pero no en todas las ciudades había intereses tan diversificados que se pudieran captar. La que más claramente los presenta es Florencia, no así la región del Piemonte meridional. ¿Cómo puede explicarse el paso de la comuna a la señoría? Sestan cree que se debe atribuir a la persistencia de las concepciones feudales en las relaciones humanas. La comuna se entrega a un señor a cambio de protección y éste aunque instituye una suerte de señoría feudal, mantiene sin embargo una cierta autonomía administrativa. El proceso que lleva desde esas luchas de facciones dentro de la ciudad hasta el triunfo de un señor es bastante claro. Los partidos —a veces las familias— se enfrentan hasta la anulación del adversario y el propio encumbramiento. Salimbene alude al logro de Ferrara por Salinguerra Torelli. “En ese año (1209) Salinguerra tomó Ferrara que era poseída por el marqués Azzo y lo expulsó”.³²⁸ Salinguerra no logra constituir a Ferrara en señoría here-

³²⁵ *Id.*

³²⁶ H. E., p. 188; B., t. I, p. 270.

³²⁷ *Id.*

³²⁸ H. E., p. 26; B., t. I, p. 35.

dable para su familia ya que Salimbene al enumerar los señores del norte de Italia recuerda que a Torelli le sucedió Opizón, hijo de Rainaldo, hijo predilecto del marqués Azzo. Además nos revela los recursos a que echaban mano los señores para mantenerse en el poder, alianzas internas y externas. “Y puesto que antiguamente los marqueses d’Este fueron amigos de la Iglesia romana, por tanto, en virtud de esta amistad, la Iglesia los sostuvo y permitió que fueran señores, allí, en Ferrara”.³²⁹ El cronista también recuerda el ascenso de Guiberto de Gente, ciudadano de Parma, logró el señorío de Parma — que conservó muchos años— “con ayuda de los carniceros”.³³⁰ No sólo explica en este caso el ascenso —que logra canalizando en su favor fuerzas ya coherentes— sino además la razón de su persistencia. “Y realizó durante su gobierno dos cosas buenas: la primera, condujo a la paz a los ciudadanos de Parma. La segunda, que hizo murar algunas puertas de la mencionada ciudad”.³³¹ Es posible que una de las mayores virtudes del gobierno señorial se expresara en la paz lograda, en la paz que surgía de las oposiciones señoriales domeñadas. Guiberto de Gente intenta la perduración de su familia en el poder que él ha conquistado. Salimbene narra cómo, congregado el pueblo en la plaza de la ciudad y aclamado por los ciudadanos, “se constituyó en señor de Parma, a sí y a sus herederos para siempre”.³³² En el retrato que traza de Guiberto de Gente algunos de los rasgos preludian los del príncipe del Renacimiento, “con las riquezas de sus conciudadanos edificó grandes y altos palacios, tanto en la aldea de Campeggine como en Parma, aunque antes había sido un pobre caballero y esto provocó a envidia y los destruyeron.”³³³

Al hablar Salimbene del poder de Huberto Pelavicino expresa cómo los señores tendían

a una política local y de propio encumbramiento, antes que de ideales políticos más amplios. Pelavicino tenía bajo su poder: Brescia, Cremona, Plasencia, Tortona, Alejandría, Pavía, Milán, Como y Lodi. Además los parmesanos le daban caballeros e infantes “cuando él lo quería, más por temor que por amor, pues ellos eran partidarios de la Iglesia, y aquél, de la otra [facción]”.³³⁴

En estos párrafos de Salimbene se ha ejemplificado cómo se da la señoría en tiempos de Federico II e inmediatamente posteriores.

El esquema pues que se repite es el siguiente: (1) debilidad y quiebra de las instituciones comunales; aparición de la comuna podestarl; (2) luchas de partidos dentro de la ciudad; (3) canalización de fuerzas y concreción de alianzas por parte de un individuo o una familia para conseguir el triunfo; (4) señorías o cripto-señorías, con las condiciones apuntadas.

Salimbene menciona los señores que se reparten las ciudades del norte de la península, apoyados ya en la Iglesia, ya en el imperio.

Uno de los más poderosos de entre ellos es Ezzelino da Romano, yerno del emperador. Salimbene lo pinta a través de una tradición enemiga y exagerada, según veremos.³³⁵ Por el contrario, la peripecia de Ezzelino da Romano se asemeja a la de tantos señores locales que, para justificar y reforzar su poder, se comprometieron en la política de más amplio radio, en la oposición papado-imperio. Los da Romano constituyen una familia de tradición podestarl pero a la muerte del padre de Alberico y de Ezzelino III no gozan todavía de especial prestigio político. Un juego sabio de alianzas, una enérgica política encumbrará a Ezzelino y lo convertirá en poderoso señor de un territorio extenso centrado en Verona. El área de su acción es la Italia nordoriental y de ella surge el sentido de su acción política. El juego de alianzas iniciado pronto lo liga por matrimonio a los Sambonifacio, relación

³²⁹ H. E., p. 363; B., t. II, p. 4.

³³⁰ H. E., p. 44-8; B., t. II, p. 121.

³³¹ *Id.*

³³² H. E., p. 452-2; B., t. II, p. 124.

³³³ H. E., p. 447; B., t. II, p. 123.

³³⁴ H. E., p. 345; B., t. I, p. 500.

³³⁵ Ver apartado 2.3.

que, quebrada luego, pondrá a los Sambonifacio entre sus enemigos. A éstos hay que agregar su grande y mayor opositor, Azzo III Novello d'Este. Se alía pronto con señores cuya amistad lo acompañará casi hasta el fin de su vida: Sañinguerra Torelli de Ferrara y Huberto Pelavicino.³³⁶

De tal manera hemos de entender a Ezzelino como “el resultado de una lucha entre fuerzas locales en oposición y no la consecuencia de un conflicto entre la así llamada ideología güelfa y la ideología denominada gibelina.”³³⁷

Y esta definición es la que ha de darnos el sentido de su alianza con Federico II, de la oposición de poderosas fuerzas que a la muerte del emperador son: Azzo d'Este, Mantua, Brescia, Milán, el legado Gregorio de Montelongo y Venecia.³³⁸ Fue un señor local que luchó por un principado fuerte y coherente antes que un gibelino fervoroso. Su fidelidad respecto del emperador fue constante y sin quiebras pero en actitud de aliado antes que de vasallo o sometido.³³⁹

No aceptó ni aspiró a cargos dentro de la estructura creada por Federico II, se mantuvo al lado de su aliado para reforzar su propio poder. Burekhardt ha querido ver en él a uno de los primeros señores del Renacimiento. No fue un señor renacentista, sino uno de los hombres que forjaron la señoría que habría de desembocar en el principado. Pero tampoco puede encuadrarse dentro de estas figuras que lograron legitimar su posición, e incluso prolongarla en la sucesión familiar. Ezzelino gobernó, como dice uno de sus cronistas, “non communiter sed per partem” (“no por voluntad de todos sino en razón de partido”).³⁴⁰

Luego de la muerte de Federico II las ambiciones personales se expresan en mayor

grado y ya sin pretexto de acompañar al emperador. Lombardía se encontraba disputada por varios señores: Ezzelino da Romano que centrado en Verona y Treviso tenía en su poder gran parte del Véneto; Buoso da Dovara, señor de Cremona; Huberto Pelavicino, señor de Plasencia; Manfredo Lancia, señor de la región paviana de más allá del Pó. Tales poderes comprometían la libertad de otras formas políticas aunque fueran ciudades tan poderosas como Milán. Ésta también se deslizó hacia la señoría. Para neutralizar ambiciones, Milán eligió como *podestá* a Manfredo Lancia. Esa solución no logró aquietar las disensiones internas, que enfrentaban a *magnati* y *popolani*. Tampoco logró limar asperezas la paz de San Ambrosio (1258) que preveía la distribución de las magistraturas políticas entre los grupos de lucha. Esos grupos buscaron apoyo exterior, los nobles en Ezzelino da Romano, el pueblo en Huberto Pelavicino.³⁴¹ La muerte de Ezzelino (1259) hizo que Martino della Torre, que aspiraba a ser señor de Milán disfrazaba su poder tras la figura de Huberto Pelavicino. La señoría de los della Torre se talló difícilmente enfrentándose con el poder del papado, sostenedor de los Visconti, que se convertirán luego en los príncipes de Milán.

Pero el principado queda fuera de los límites cronológicos que ahora nos interesan. En el momento de Federico II se dan los señores-tiranos que intentan instaurar la señoría familiar. Fuertes personalidades que en el juego político persiguieron fundamentalmente su propio encumbramiento. Lo hicieron con extraordinaria persistencia. Guiberto de Gente expulsado de la señoría de Parma, refugiado en su casa de Campeggine, recibe allí a fray Salimbene quien lo incita a entrar en la orden franciscana. “Reconozco que me dáis un consejo útil —fue la respuesta— pero no os puedo escuchar pues tengo el corazón ocupado en otras cosas”.³⁴²

³³⁶ MANSELLI, ob. cit., p. 38.

³³⁷ *Id.*, p. 39.

³³⁸ *Id.*, p. 61.

³³⁹ *Id.*, p. 73. “...Ezzelino si comportò sempre più come un amico, un alleato, che come un suddito”.

³⁴⁰ *Id.*, p. 53.

³⁴¹ ALFREDO BOSISIO, *Storia di Milano*, Aldo Martello editore, Milano, 1958, p. 143 y ss.

³⁴² H. E., p. 451; B., t. II, p. 127.

Ese pensamiento tan caro era el propio encumbramiento.

En las alternativas de la lucha de Federico II en Italia algunos de los oponentes salen fortalecidos y con mayor conciencia de objetivos y proyección futura, mientras los intentos de otros se frustran irremediabilmente. Los particularismos —señorías, futuros principados— salen vigorizados mientras pierde vigor la idea ecuménica.

2.3. *Hombres y paisajes.*

La oposición papado-imperio polariza toda la crónica de Salimbene. Esa polarización también está expresada en los personajes hacia los que el cronista vuelve la atención. Por un lado se encuentra el círculo del emperador, por otro, la orden franciscana. Debido a ello, la figura de Federico II recibe particular atención. Su personalidad política ha sido dibujada en la narración de los hechos bélicos que conmueven a Italia en especial.³⁴³ Pero ese esbozo está completado por los párrafos que delimitan su figura y que aluden sobre todo a sus intereses, a su inquieta curiosidad, a sus extravagancias. La pintura presenta a un extraordinario personaje, el esbozo evidencia de manera clara que tras la enemiga de Salimbene se esconde una velada admiración. Y piedad, al mencionar los infortunios del emperador, los infortunios que cayeron sobre él “aunque fuera grande, rico y poderoso.”³⁴⁴ En la mención de las desdichas se cuentan: la rebelión de su hijo primogénito Enrique, su excomunión por parte de Inocencio IV en el concilio de Lyon, el enfrentamiento de Parma en que comenzó su final desdicha, la rebelión de los barones, la captura de su amado hijo Enzo, saber que Huberto Pelavicino tenía más poder que él en la Lombardía aunque fuese su partidario, no poder sojuzgar a los lombardos pues son muy “des-honestos y se escurren; dicen una cosa y hacen

otra, es como si tú quisieras estrechar en la mano una anguila o una murena, cuanto más fuerte aprietas tanto más rápidamente se desliza.”³⁴⁵

El emperador era culto y curioso, su formación era fruto de su propio interés puesto que su instrucción y su educación, dirigidas por el arzobispo de Tarento y el notario Juan de Trajetto fueron descuidadas. Creció en un área en que confluían las más dispares herencias culturales. Tal vez sus preceptores fueron cristianos y musulmanes. Ciertamente habló “muchas lenguas” entre las que se cuenta la árabe pues Ibn al-Giauzi fue su maestro de filosofía.³⁴⁶ Y como era hombre “amigo del solaz, deleitoso, industrioso, sabía leer, escribir y cantar y componía poesías y canciones”. Su producción personal y la de los suyos ha perdurado para testimoniar de la inspiración provenzal que había en ella, con cuyos poetas estaba en relación.

Su cultura y sus costumbres estaban enormemente influidas por el Islam, cuyos rastros eran tan fuertes en Sicilia. Numerosos musulmanes formaban entre sus tropas. Al hablar de la expedición de 1237 de Federico de Lombardía, dice Salimbene: “Y en dicho ejército el emperador tenía muchos sarracenos”.³⁴⁷ Musulmanes que había concentrado en ciertos lugares de su reino. Al consignar el cronista la muerte del emperador dice que sobrevino en la pequeña ciudad llamada Florentino diez millas de la “Nuceria Sarracenorum” (“Nocera de los sarracenos”).³⁴⁸ Además de incorporar a sus tropas soldados musulmanes, llevaba consigo elefantes como arma ofensiva, lo que permite a Salimbene recordar los ejemplos que le ofrece la historia antigua. Una especie de parque zoológico acompañaba los desplazamientos del emperador: muchos dromedarios y camellos, muchos leopardos, gerifaltes y azores.³⁴⁹ El hecho de acompañarse

³⁴³ Ver apartado 2.2.1.

³⁴⁴ H. E., p. 341-4; B., t. I, p. 495.

³⁴⁵ H. E., p. 342; B., t. I, p. 495-8.

³⁴⁶ H. E., p. 350; B., t. I, p. 506.

³⁴⁷ H. E., p. 94; B., t. I, p. 131.

³⁴⁸ H. E., p. 346-7; B., t. I, p. 502.

³⁴⁹ H. E., p. 93; B., t. I, p. 129.

por tan singulares animales respondía de manera evidente a su deseo de exhibición pero también al afán de curiosidad científica que acuciaba al emperador en numerosos campos. Escribió un libro, *De arte venandi cum avibus* (Del arte de cazar con aves) que no es sólo un tratado de cetrería, explícita también en él sus investigaciones científicas. A esa inquisición corresponden algunas de las aparentemente absurdas exigencias del emperador que Salimbene califica de *extrañezas*. “Prescribió a amas y nodrizas que nutriesen a los niños, los levantaran y los limpiaran pero sin mimarlos ni hablarles en absoluto”. Su afán era conocer qué lengua había sido la primera y lo deduciría de aquella que espontáneamente emplearan los niños, árabe, griega o latina... No lograba saberlo pues los niños morían dicen Salimbene, afirmando que no pueden “vivir sin el batir de palmas, los gestos, las sonrisas, los mimos de las niñeras o amas”.³⁵⁰

Esa misma curiosidad lo llevó a ordenar que dos hombres comieran opíparamente. Determinó luego que uno durmiera y el otro se dedicara a la caza. Al fin, hizo que abrieran sus vientres para comprobar cuál de ellos había digerido mejor. Impulsó los estudios de medicina en su reino siciliano. Se preocupaba por ellos como por otras disciplinas. En diversas obras musulmanas se habla de esa múltiple curiosidad y de esa particular sabiduría. De él decía el *Kitâb giâmi' at at-tawarih* del falso al Yâfi' i: era “hombre de agudo ingenio, docto, amante de la filosofía, de la lógica y de la medicina”.³⁵¹ Al-Maqrizi dice que Federico “era sobremanera docto: profundo en geometría, en aritmética y en las otras ciencias especulativas”.³⁵² Ese interés hizo que atrajera a su corte de Sicilia a los estudiosos más renombrados. Entre sus huéspedes se cuenta Miguel Scotto que Salimbene recuerda como astrólogo, presentándolo en

una anécdota con visos de nigromante.³⁵³ Y de quien Dante dijo:

“*Quell' altro che ne' fianchi è così poco,
Michele Scotto fu, che veramente
de le magiche frode seppe il gioco.*”

(“Aquel otro que ves tan delgado fue Miguel Scotto, que muy bien conocía el juego fraudulento de la magia”).³⁵⁴

Miguel Scotto resumía la cultura de España y era tal vez alquimista, filósofo y matemático. Otros hombres aparecen en la corte de Federico: el judío Teodoro, el *magister* Dominicus, el famoso Leonardo Fibonacci de Pisa, el más extraordinario matemático de su tiempo, Juan de Palermo, Petrus Hispanus. Todos ellos hicieron partícipe al emperador de sus conocimientos. Tradujeron para él importantes obras árabes. Miguel Scotto preparó un sumario latino de la obra *De animalibus* de Ibn Sina, Teodoro tradujo un tratado sobre perros y halcones escrito por el halconero árabe de Federico II. Interesaron al emperador también las obras de astronomía, meteorología y fisiognomía (es decir la ciencia que presu- mía conocer los caracteres a través de los rasgos fisonómicos). Recogió las obras musulmanas o griegas que se conocieron en muchas ocasiones a través de su versión árabe. Su interés y admiración por la civilización musulmana influyó en otros campos, por ejemplo en ciertos aspectos de su concepción política —su actitud de déspota a la manera de los califas— o de su administración financiera. Tal vez su islamización caló más hondamente. Se lo llamó el “sultán bautizado” y se supuso que se había convertido al Islam. Según Sibte al-Giauzi, por sus discursos se conocía que era “dahri”, es decir que pertenecía a la secta musulmana que concebía la eternidad del mundo, negando por tanto la creación. Según Salimbene su posición filosófica era el epicureísmo; sostenía —dice el cronista— que el

³⁵⁰ H. E., p. 350; B., t. I, p. 507.

³⁵¹ EMILIO BUSSI, *I musulmani e l'Italia*, en *Questioni di Storia Medioevale*, ed. cit., p. 723 y ss.

³⁵² *Id.*

³⁵³ H. E., p. 353; B., t. I, p. 512-513.

³⁵⁴ DANTE, ed. cit., *Infierno*, canto 20, 115 y ss., p. 143.

alma se extingue luego de la muerte corporal.³⁵⁵

Mostró siempre gran interés y benevolencia hacia los musulmanes, actitud que determinó la crítica y el escándalo del mundo cristiano. El episodio más saliente de ese comportamiento fue su pacto de 1229 con el sultán de Egipto, Malik al-Qamil que le acarreó excomunión. Los hechos más visibles y continuos fueron: rodearse de musulmanes, según acabamos de decir, ya guardias armadas, ya filósofos o matemáticos, su relación amical con los príncipes islámicos (la amistad y comunicación con el sultán de Egipto fue larga e implicó préstamos culturales importantes), el fasto de su corte en la que se suponía la existencia de un harén, se conocía la presencia efectiva de servidores eunucos y asombraba la existencia del zoológico con que Federico se solazaba aun en sus desplazamientos.

La personalidad del emperador se presenta pues compleja y disonante con su época. Hay rasgos en él que pueden calificarse de renacentistas. Gabriele Pepe lo ve orientado hacia una visión empírico-materialista de la vida y hacia los valores de la romanidad clásica, aspirando a su resurrección. Pasión de cultura, poder tiránico, logros impuestos y cumplidos con clara racionalidad, alcanzados con prudencia y falta de escrúpulos.³⁵⁶

Si bien la figura más destacada de la crónica de Salimbene es Federico II, aparecen otros personajes, interesantes por sí mismos o por su condición de exponentes de grupos o clases sociales. A veces el cronista no individualiza sino define las características abstra-yéndolas.

Hemos dicho que el círculo del emperador, los franciscanos más importantes, constituyen objeto preferente de la atención, son los grupos polarizados. En el primero encontramos a Pierre della Vigne, los señores de Sessa, Pelavicino, Alberico y Ezzelino da Romano. En

ocasiones aparece sólo un episodio o una característica en la vida del personaje que de tal manera queda fijado en actitudes escuetísimas. Tal la presentación de Conradino a su llegada a Lombardía y Apulia. “Este Conradino fue joven literato y hablaba el latín de manera excelente”.³⁵⁷

Entre los que rodean al emperador la figura de Pierre della Vigne recibe del cronista una mención dolorida, debido a su desdichado fin. Sirve para inculpar a Federico II pues el consejero y primer ministro del emperador sufrió prisión y muerte luego de “encontrarse sobre todos los demás en la curia del emperador”.³⁵⁸ Pero, como dice Salimbene, el monarca “no sabía conservar la amistad de nadie”. Y Pierre della Vigne “murió de mala muerte”.³⁵⁹

La mención del consejero imperial implica entrar en la corte de Federico II, en la organización burocrática que imaginó para su reino siciliano. Las figuras de los señores italianos nos acercan en cambio al complejo problema de la política italiana de Federico, y a los intentos de los poderes locales para reforzar autonomía y prestigio personales merced a alianzas convenientes.

La pintura de Alberico y de Ezzelino da Romano es realizada por Salimbene sin matices. Recoge la larga tradición legendaria que atribuye a ambos progenie diabólica. Los versos de Dante recogerán esa versión demoníaca:

*“E quella fronte c’ha ’l pel così nero,
è Azzolino...”*

(“Y esa cabeza de pelo tan negro, es Ezzelino...”).³⁶⁰

Opinión influida por una tradición güelfa evidentemente parcial pero que sobrevivió largamente. Salimbene no nos da la imagen his-

³⁵⁵ H. E., p. 351; B., t. I, p. 509-510.

³⁵⁶ GABRIELE PEPE, *Lo stato ghibellino di Federico II*. Bari, Laterza, 1951, p. 74-5.

³⁵⁷ H. E., p. 475; B., t. II, p. 161.

³⁵⁸ H. E., p. 199-200; B., t. I, p. 287.

³⁵⁹ *Id.*

³⁶⁰ DANTE, ed. cit., *Infierno*, canto 13, 109 y ss., p. 97.

tórica del señor-tirano que se construye un fuerte principado y emplea todas las armas, aun las más crueles, para retenerlo y conservarlo. Su conducta aparece guiada por un único motor, la crueldad. Y si cruel fue en verdad Ezzelino, su actitud encuentra motivos en sus aspiraciones políticas. La comprensión de los objetivos políticos de Ezzelino explican su severa, a veces cruel conducta.³⁶¹ Todo esto desaparece en la crónica de Salimbene que recoge episodios y opiniones que forjara la leyenda güelfa. Aparece como “hijo de iniquidad”,³⁶² “el peor hombre que existió” (“peior enim homo fuit de mundo”) ante quien “todos temblaban, como el juncos en el agua...”.³⁶³ Al referirse a Opizón d’Este para dar medida de su crueldad, dice que tenía “Icilinos mores” (“costumbres ezzelinianas”).³⁶⁴ Acepta incluso la polaridad que la leyenda propone siempre, enfrentando un personaje demoníaco a otro cristológico. Salimbene titula uno de sus capítulos: “Acerca de las crueldades de Ezzelino, que se asemejó al diablo, así como San Francisco a Cristo”.³⁶⁵

Salimbene analiza con interés el grupo imperial, pero también destaca los personajes principales de su orden o aquellos que como San Luis están dentro de una clara línea religiosa. Algunos de los generales franciscanos son presentados con cuidado. Habla largamente de fray Elías y condena su apartamiento de la posición del santo fundador. Se extiende también en la figura de fray Juan de Parma, ministro general entre 1247 y 1257. Porque Juan de Parma siguió las enseñanzas de pobreza y humildad ofreciendo ejemplo personal. Salimbene lo describe físicamente como “de rostro angélico, gracioso y siempre alegre”. Hace el elogio de su sabiduría: gramático, maestro de lógica, teólogo y filósofo, conocía música y cantaba bellamente, su escri-

tura era extraordinariamente veloz y clara. Su obra dentro de la orden fue fecunda, siguiendo los pasos del fundador. Obra que pudo lograr por la energía que su joven edad le consentía. La crónica, al narrar diversos episodios de su vida, lo presenta peregrino. Ya en un capítulo general en Francia, ya en Inglaterra, honrado por Enrique III (1207-1272), llegando a cualquiera de las múltiples casas de los hermanos menores, intentando un viaje a España.³⁶⁶ Ante la demanda de algunos de sus hermanos de que hiciera nuevas constituciones, respondió: “No multipliquemos las constituciones sino sirvamos bien las que tenemos...”.³⁶⁷ Trató de conservar la orden al margen de privilegios y exenciones, de los que desconfiaba y rehuía. Se mostró conciliador en la querrela que dividía a sus propios hermanos y a la universidad de París, incitada por la prédica de Guillermo de Saint Amour.

A pesar de esta posición suya, en ese momento la orden recibe numerosos privilegios por especial voluntad de Inocencio IV, culmina en la bula *Ordinem vestrum* del 11 de noviembre de 1245.³⁶⁸ Su respeto por el precepto de humildad lo llevaba a acatar el trabajo manual, mondaba las legumbres y quería, con su labor de escriba, ganar su sustento.³⁶⁹

Mostró simpatía por la teoría de Joaquín de Fiore, a quien tuvo por santo, según dice el eronista.³⁷⁰

Terminó sus días en el eremitorio de Greccio luego de haber celebrado capítulo general y haber presentado allí la candidatura del gran organizador de la orden, Buenaventura de Bagnorea.³⁷¹

A veces Salimbene se ocupa de algún personaje de su orden que no ha tenido especial importancia en su organización pero sí en su

³⁶¹ Ver apartado 2.2.2.

³⁶² H. E., p. 367-8; B., t. II, p. 9.

³⁶³ *Id.*

³⁶⁴ H. E., p. 168-9; B., t. I, p. 243.

³⁶⁵ H. E., p. 195; B., t. I, p. 280.

³⁶⁶ H. E., p. 312; B., t. I, p. 453.

³⁶⁷ H. E., p. 300; B., t. I, p. 436.

³⁶⁸ GRATIEN, ob. cit., p. 222.

³⁶⁹ H. E., p. 308; B., t. I, p. 448.

³⁷⁰ H. E., p. 302; B., t. I, p. 438.

³⁷¹ H. E., p. 309; B., t. I, p. 448-9.

prestigio. Por ejemplo, Giovanni de Pian del Carpine. Lo conoció Salimbene cuando volvía fray Giovanni de su viaje a los tártaros. Narra que había escrito un libro sobre los pueblos visitados. Los hermanos lo leían en su presencia y además le pedían aclaraciones de los pasajes oscuros o de difícil interpretación.³⁷² Fray Giovanni era evidentemente celebrado no sólo por su santa vida sino, y sobre todo, por los exóticos relatos que aportaba. Sus experiencias lo convertían en un huésped disputado.

En su galería extensa de personajes, un laico es presentado con excepcional simpatía, San Luis. El rey participa del capítulo provincial de Sens y allí lo conoce Salimbene. Presenta la escena de manera harto vivaz. Fray Rigal-do, arzobispo de Reims, sale apresuradamente del convento, la mitra en la cabeza, en la mano el bastón pastoral, preguntando: “¿dónde está el rey, dónde está el rey?” El monarca se presentó, delgado y grácil, de rostro angélico y aspecto macilento.³⁷³ Acompañado por su hermano menor Carlos, edificó a los hermanos con su extraordinaria humildad.

Salimbene pinta a los personajes según su posición política, que es la de su orden. Pero tal vez más claras que las de esta apreciación partidaria son las pautas que le dicta su *status* social. De manera evidente Salimbene participa de los valores de una oligarquía a la que pertenece por su nacimiento y a la que reconoce válida aunque le sea enemiga. Menciona sus ascendientes con cuidado, y tal como lo ha encontrado “in veteribus cartis” (“en viejos pergaminos”)³⁷⁴, indica brevemente sus capacidades guerreras y sus conexiones familiares³⁷⁵. Su padre se opone a su ingreso a la orden de San Francisco. Las razones que da, las influencias que mueve para que el joven no se ordene indican su alta posición. Se opone porque “no tenía hijo que le sucediera”³⁷⁶. Y se quejó al emperador que por entonces llegara

a Parma, de que los frailes menores le habían quitado a su hijo. Las opiniones de Salimbene están pues guiadas en primer término por simpatías políticas pero también responden a un arquetipo que deriva de su condición social. Hay un criterio de armonía en la descripción de los personajes. Salimbene se interesa en las virtudes pero también en las excelencias físicas.

Por tanto podríamos decir que las pautas con que juzga a los personajes individuales o colectivos que aparecen en su crónica son las que derivan de su condición de religioso, güelfo en el sentido de la política local italiana y de su *status* social aristocrático. Además expresa su situación de miembro de una entidad comunal, de formas locales reducidas cuando juzga colectivamente a los habitantes de otros núcleos comunales.

La reiteración del vocabulario indica cuáles son los valores que quiere destacar. Cuando habla de laicos generalmente emplea la palabra *pulcher* que implica un ideal de belleza física y moral. También la conducta elevada del noble especialmente en la empresa que le es propia, la guerra. Así se suceden en la descripción, frases como “*probus in armis*”, “*pulcher homo et fortis*”, “*robustus et fortis et doctus ad prelium*”, “*pulcher homo et magnus bellator*”. La nobleza y excelencia del comportamiento guerrero es uno de los valores que destaca en los laicos, excelencia guerrera acompañada por condiciones físicas. Generalmente subraya la estatura aventajada: “*statu-ram habuit longam, quod mulieres et homines mirabantur*” (“era de alta estatura, que hombres y mujeres admiraban”). Acentúa la pequeñez y los defectos físicos especialmente cuando acompañan a enemigos de la Iglesia. La descripción de Giuliano de Sesso responde a esta actitud. Paralítico (“*ex uno latere factus est aridus*”) y con un ojo desorbitado (“*oculusque eius de capite est egressus*”).³⁷⁷ Y la de Huberto Pelavicino, “viejo, grácil,

³⁷² H. E., p. 210 y ss.; B., t. I, p. 304.

³⁷³ H. E., p. 222-3; B., t. I, p. 317.

³⁷⁴ H. E., p. 37; B., t. I, p. 50.

³⁷⁵ H. E., p. 38; B., t. I, p. 51.

³⁷⁶ H. E., p. 39; B., t. I, p. 52.

³⁷⁷ H. E., p. 331; B., t. I, p. 480.

débil y tuerto” (“senex et gracilis et debilis et monoculus”).³⁷⁸

Pero además el aristócrata —laico o religioso —ha de ser dadivoso y liberal con las riquezas, “magnus dispensator, largus, liberalis...”³⁷⁹ son palabras que acuden con frecuencia en su descripción, oponiéndose a “avarus”, condición que atribuye al arzobispo de Génova y al de Ferrara “que en lo que se refiere a avaricia y miseria se asemejaba a éste” (“qui in avaricia et miseria erat similis isti”).³⁸⁰ Su ideal aristocrático aparece en la descripción de Bernardo Rolandi Rubei. Salimbene dice: “nunca ví a hombre alguno que representara mejor la persona de un gran príncipe. Pues de éste tenía la apariencia y la existencia”.³⁸¹ Ese ideal noble y aristocratizante aparece también en la mención de Gerardo Segarelli que agrega a sus escasas capacidades, su condición “de vili progenie ortus” (“surgido de vil progenie”).³⁸² Para denigrar la figura del marqués Opizón d’Este alude a su origen. Su madre “había sido lavandera” y los juglares recordaban para su vergüenza, que “había nacido ilegítimo y tenía una madre ignoble”.³⁸³

En la descripción de laicos aparecen también condiciones que indican en el cronista un hedonismo extraño al primer espíritu franciscano. Al enumerar los miembros de su parentela describe a don Martinus Ortolini de Stephanis como “hombre entretenido, suave y alegre, buen bebedor de vino, excelente cantor acompañado por instrumentos, pero no bufón” (“non tamen ioculator”).³⁸⁴

El rey Enzo, hijo natural del emperador Federico además de guerrero valiente, era hombre entretenido (“solatiosus”) cuando quería y creador de canciones”.³⁸⁵

El criterio con que analiza a los religiosos naturalmente incorpora valores propios, aunque al mencionar a las altas jerarquías se reiteren algunas cualidades señoriales. Al aplicar su esquema de valores religiosos, hay individuos o grupos que responden más cabalmente que otros. Entre éstos se encuentran los franciscanos, a excepción de fray Elías de Cortona y sus seguidores. Bastante mal tratadas resultan las jerarquías de la curia papal y del clero secular.

Recoge las invectivas de fray Hugo de Digne a los dignatarios eclesiásticos reunidos en el concilio de Lyon. En la acusación se mezclan ritmos goliárdicos basados en juegos de palabras que aluden a la concupiscencia de riquezas que poseen los cardenales quienes, recogiendo la frase de Joaquín de Fiore, tendrían que recibir más bien el nombre de *carpinales* “pues conocéis en verdad de manera excelente cómo tomar, despojar y agotar las bolsas de muchos”,³⁸⁶ ya que, como dice en un verso que recoge: “la curia romana no se preocupa de la oveja sin lana”.³⁸⁷ “Desde el consistorio del Papa os dirigís a la mesa y coméis y bebéis de manera espléndida; luego os váis al lecho y dormís suavemente. Después permanecéis todo el día ociosos en vuestras cámaras, estáis aletargados, por la ociosidad y os deleitáis con perrillos y anillos y con vuestros sobrinos y gordos caballos...”³⁸⁸

Largamente habla de las condiciones que debe reunir un prelado. Para Salimbene tres son las fundamentales para un obispo. Primero ha de poseer sabiduría, “pues sin ciencia es como un asno coronado”;³⁸⁹ segundo, debe llevar una vida santa y por fin tener buenas costumbres. De esta enumeración que Salimbene justifica con innumerables citas bíblicas llama particularmente la atención la primera, la conveniencia, más aun, la necesidad, de sabiduría. Extraña en un franciscano si recor-

378 H. E., p. 344; B., t. I, p. 499.

379 H. E., p. 62; B., t. I, p. 86.

380 H. E., p. 317; B., t. I, p. 460.

381 H. E., p. 201; B., t. I, p. 289.

382 H. E., p. 265; B., t. I, p. 382.

383 H. E., p. 168; B., t. I, p. 243.

384 H. E., p. 54; B., t. I, p. 75.

385 H. E., p. 329; B., t. I, p. 478.

386 H. E., p. 226; B., t. I, p. 325.

387 H. E., p. 227; B., t. I, p. 324.

388 H. E., p. 228; B., t. I, p. 326.

389 H. E., p. 121; B., t. I, p. 172-3.

damos la prevención de San Francisco por la ciencia.³⁹⁰

En su desfavorable pintura de los malos prelados, Salimbene llega incluso a incorporar narraciones de tipo goliardesco, francamente escatológicas. En ellas aparece la caricatura del sacerdote incontinente que cae en ridículas situaciones y finalmente es descubierto al intentar realizar sus propósitos amorosos.³⁹¹ Los defectos y las torpezas de los sacerdotes son enumeradas con cuidado por Salimbene: "...sacerdotes que prestan a usura... otros que poseen tabernas... que venden vino y tienen la casa llena de hijos espúreos y que luego de pasar toda la noche yaciendo con su *forcaria*, al día siguiente celebran...".³⁹²

A través de la anécdota y el gusto por lo pintoresco aparece en Salimbene una corriente de opinión sumamente fuerte, la que oponía a los franciscanos con el papado y el clero secular. Reiteradamente se hace eco de las críticas que se levantaban contra los menores y los predicadores, como la que menciona en el año 1253, obra de Guillermo de Saint-Amour quien afirmaba que "todos los religiosos y los predicadores de la palabra de Dios que vivían de limosnas no habrían de salvarse".³⁹³ Pero por sobre las divergencias surge un ideal del personaje religioso en la mención de las virtudes que adornan a individuos diferentes. En general elogia la intelectualidad. Reitera las palabras: "litteratus homo". Alaba también las condiciones oratorias. De Jacobino de Reggio, de Parma, dice: "litteratus homo fuit et lector in theologia, facundus, copiosus et gratiosus in predicationibus; homo alacer, benignus, caritativus, familiaris, curialis, liberalis et largus..." ("Fue hombre versado en letras y teología, elocuente, fecundo y grato en la prédica; hombre alegre, benigno, ca-

ritativo, amigo, cortesano, liberal y generoso...").³⁹⁴

En esta enumeración se mencionan algunas virtudes de clero sentido aristocratizante que ya se han mencionado respecto de los laicos. Pero las primeras se atribuyen en especial a los religiosos, particularmente la facundia y capacidad oratoria. Así de fray León de Milán dice que fue famoso y consagrado predicador...".³⁹⁵ Lo mismo refiere a fray Enrique de Pisa, hombre agradable y alegre. Giovanni de Pian del Carpine también "era excelente orador y versado en muchas cosas".³⁹⁶

Se insiste pues en la cultura y capacidades de todos los religiosos presentados como modelo. Destaquemos que además del término "litteratus", el vocabulario reiteradamente con-signa "alacer", alegre. Y recordamos el concepto de alegría de San Francisco. Ya hemos dicho³⁹⁷ cómo los franciscanos incorporaron a sus sermones, narraciones populares, cuentos, anécdotas alegres y entretenidas para atraer al público y substraerlo a las distracciones profanas que ofrecían los juglares ambulantes.

El vocabulario refleja otras virtudes cristianas que se atribuyen a los religiosos: "bonus" que aparece con frecuencia, "humilis", más raro en la mención; "pius, iustus, caritativus, dulcis, suavis...".³⁹⁸

También aparecen, aunque muy escuetamente, personajes femeninos en la crónica de Salimbene. El adjetivo que más reiteradamente acude a su pluma es "pulchra", a veces en su grado superlativo, "pulcherrima".³⁹⁹ En ocasiones a esa condición, que alude a una belleza integral, se agregan otras, unas físicas, otras espirituales. Ya pueden ser "damas

³⁹⁰ Ver apartado 2.1.1.3.

³⁹¹ H. E., p. 409-10; B., t. II, p. 67 y ss.; t. II, p. 70 y ss.

³⁹² H. E., p. 425-7; B., t. II, p. 90.

³⁹³ H. E., p. 454-5; B., t. II, p. 131.

³⁹⁴ H. E., p. 73; B., t. I, p. 101.

³⁹⁵ H. E., p. 75; B., t. I, p. 103.

³⁹⁶ H. E., p. 206; B., t. I, p. 296.

³⁹⁷ Ver apartado 2.1.1.2.

³⁹⁸ J. PAUL, *L'éloge des personnes et l'idéal humain au XIIIe. siècle d'après la chronique de fra Salimbene*, en *Le Moyen Age*, t. LXXIII (4e. série-tome XXII), p. 403-430.

³⁹⁹ H. E., p. 60 y ss.; B., t. I, p. 76.

bellas y sabias'',⁴⁰⁰ a veces se trata de una señora "sabia y honesta''.⁴⁰¹ El término *sabia* importa una connotación muy amplia, no de sabiduría intelectual, podría antes bien ser sinónimo de prudente. En el elogio de Mabilia, mujer de Azzo d'Este se encuentra una exhaustiva enumeración de las virtudes que atribuye a las damas que describe, algunas virtudes compartidas por hombres y mujeres, muchas de ellas de carácter aristocrático. "Fue mujer bella, prudente, clemente, benigna, sociable, honesta y pía, humilde, paciente, pacífica y siempre devota. No era avara de sus bienes sino daba a los pobres con liberalidad''.⁴⁰² En todas las ocasiones Salimbene elogia la largueza y generosidad.

A veces también, según hemos dicho, alude a características físicas; al hablar de su abuela dice que era "dama bella y gruesa''.⁴⁰³ En ocasiones se refiere a la hermosura femenina dejando de lado la descripción objetiva, expresándola subjetivamente, centrándose en la impresión que hiciera sobre su ánimo. Al hablar de la joven amante alemana de Giuliano de Sesso dice que "tanta era su hermosura que podría considerarse riguroso quien no la mirara con agrado''.⁴⁰⁴

Pero las opiniones de Salimbene pueden tener otro origen. Antes se ha expresado como miembro del clero regular de aristocrática progenie. Ahora, como integrante de una de las tantas unidades políticas italianas. Se centra en ella y desde allí observa a las demás o a los núcleos políticos extrapeninsulares consignando sus diferencias y características, siempre de manera subjetiva. Al hablar de los florentinos dice que son "hombres extraordinariamente amenos''.⁴⁰⁵ Las particularidades pueden expresarse de mil maneras y a través de diversas características. Al concluir el apartado anterior anota: "Y suenan muy bien

las palabras de los florentinos en su idioma''.⁴⁰⁶ Esta observación la aplica varias veces respecto de las lenguas que oye. El rey de Inglaterra habla con un juglar y Salimbene acota: "Y hablaban en francés tanto el rey como el juglar y sonaban muy bien sus palabras en vulgar francés''.⁴⁰⁷ En ocasiones el juicio se hace de manera global, otras veces se toma sólo un aspecto de la personalidad del grupo que se analiza. En el primer caso dice por ejemplo que "los galos son extremadamente soberbios y tontos, desprecian a todas las naciones del mundo, en especial a ingleses y lombardos, entre los lombardos incluyen a todos los itálicos y cismontanos...".⁴⁰⁸ Pero Salimbene no es severo sólo con los transmontanos, también realiza agudas críticas respecto de los italianos e incluso de sus propios ciudadanos parmesanos. Tiene un claro sentido de diferenciación de los grupos italianos que expresa a veces en observaciones nimias, como cuando alude a un recipiente de vino llamado, dice, frasco en Toscana y *bottaccio* por los lombardos.⁴⁰⁹ Diferencias que se exacerbaban por supuesto en la oposición política, en el enfrentamiento guerrero, que ya hemos mencionado.⁴¹⁰

A veces habla de la personalidad de alguno de los personajes que lo ocupan y luego generaliza sus virtudes o defectos como propios de toda un área. Habla de Rolando Taberna, lo califica de duro y rústico, condiciones de que participan todos los parmesanos, "tanto clérigos como laicos, hombres y mujeres, nobles e innobles...". Poco devotos, duros y crueles, insiste.⁴¹¹ Las características del maestro Boncompagnus hace que se extienda en consideraciones sobre la condición de los florentinos, esencialmente burlones.⁴¹²

De tal manera los personajes o grupos que presenta Salimbene aparecen dibujados a

400 H. E., p. 55; B., t. I, p. 76.

401 *Id.*

402 H. E., p. 377-8; B., t. II, p. 22.

403 H. E., p. 55; B., t. I, p. 76.

404 H. E., p. 331; B., t. I, p. 480.

405 H. E., p. 82; B., t. I, p. 115.

407 H. E., p. 305; B., t. I, p. 443.

408 H. E., p. 651; B., t. II, p. 410-11.

409 H. E., p. 113; B., t. I, p. 159.

410 Ver apartado 2.2.2.

411 H. E., p. 596; B., t. II, p. 332.

412 H. E., p. 77-8; B., t. I, p. 108 y ss.

través de la personalidad del religioso aristocrático y viajero.

Salimbene mueve a sus personajes en ciertos ámbitos, a los que describe con desigual cuidado y extensión. Enfoca especialmente el paisaje urbano. Su interés se centra sobre todo en las ciudades italianas. La estructura de la ciudad, las obras que se realizan, aparecen frecuentemente en su crónica, sobre todo en la última parte. Describe las nuevas construcciones, narra los accidentes que afectan a los edificios. En 1283 recuerda la iniciación de las obras del campanario nuevo de la iglesia mayor de Parma. Por entonces se había construido un puente de piedra sobre el río Parma, donde anteriormente existía uno de madera.⁴¹³ En el año 1285 numerosas fueron las obras que emprendieron los parmesanos. “Iniciaron la construcción de un palacio grande y bello ante la nueva plaza, construyeron la puerta de San Benedicto y comenzaron un puente de piedra sobre el Lencio, río que corre entre Reggio y Parma. “E hicieron fundir una gran campana para la torre de la comuna puesto que la anterior se había quebrado”.⁴¹⁴ Tan importante era esta campana que Parma contrató en Pisa a un maestro campanero para fundirla.⁴¹⁵ Fue recibido por los parmesanos con pompa y ceremonia, llegó “vestido solemnemente como un alto barón”.⁴¹⁶ Para que la fundiera, grande y bella, se le proporcionaron en abundancia los materiales y se cuidó que no fuera molestado. Muy

⁴¹³ H. E., p. 583 y ss.; B., t. I, p. 313 y ss.

⁴¹⁴ H. E., p. 584; B., t. II, p. 313.

⁴¹⁵ Muchas eran las campanas de una ciudad y todas tuvieron enorme importancia en la vida comunal. A las campanas de las numerosas iglesias se agregaban la campana del palacio de la comuna y, en el siglo XIV, las *werkglocken* o campanas de trabajo. Por ellas se ordenaba la vida toda de la ciudad, reglaban los hechos cotidianos, anunciaban las circunstancias excepcionales, como tumultos, incendios, convocatorias con fines electivos, alarmas para repeler ataques. Ver nota 53 a mi edición de *El tumulto de los ciompi*, ya citada.

Ver Jacques Le Goff, «Le temps du travail dans la “crise” du XIVe. siècle: du temps médiéval au temps moderne», en *Le Moyen Age*, volumen jubilaire, p. 597 y ss.

⁴¹⁶ H. E., p. 583-4; B., t. II, p. 314.

importante era la empresa para la comuna, pues Salimbene recuerda cómo el maestro pisano la había logrado “grande, bella y buena”,⁴¹⁷ luego de mencionar las desdichadas experiencias previas. Una anterior se había quebrado, otra no había logrado sonoridad y además se había precipitado a tierra.⁴¹⁸

Por entonces también hicieron un gran muro hasta el río de Parma, más allá de la iglesia de Santa María del Templo, desde el puente de Dominus Egidius hasta el puente de piedra, en el lugar por el cual pasaba el camino público y se vendían mercaderías. En ese mismo año se hicieron dos torres en el curso de varios ríos que afluyen a Parma. Una cadena unía ambas torres para que no pudieran ingresar las mercaderías sin la voluntad de los habitantes. Si bien Salimbene se solaza especialmente en la mención de estas obras pues pertenecen a su amada ciudad natal, pensamos que tal situación se daba, de manera análoga, en otras ciudades peninsulares. A veces se refiere a características urbanas al pasar, mientras narra otros sucesos. Especialmente los hechos bélicos permiten aludir a la estructura de la ciudad. Los habitantes de pequeños burgos se enfrentan; se dirigieron los de Gipso en gran cantidad a atacar a la gente de Cavillianum (Caviano), éstos se encontraban “congregados en las fortificaciones del castillo”. Además la población estaba defendida por los fosos “que corrían alrededor”. El campanil de la ciudad hacía de torre atalaya donde se congregaban los defensores. Uno de ellos, indignado por las palabras que Guido de Albareto, jefe de los de Gipso les dirigiera “lanzó una piedra desde lo alto de la torre”, golpeó la cabeza del caballo del señor Guido que se abatió en tierra con terrible sacudida”.⁴¹⁹

En esa lucha se destrozaban entre sí las poblaciones vecinas y enemigas. Lograda la victoria por parte de los habitantes de Reggio

⁴¹⁷ H. E., p. 634; B., t. II, p. 386.

⁴¹⁸ *Id.*

⁴¹⁹ H. E., p. 635; B., t. II, p. 387.

contra los de Gipso, los de Reggio colocan teas encendidas en lo alto de la torre comunal en signo de alegría para exaltar el corazón de sus aliados que se encontraban en Bibianello y en los castros vecinos.⁴²⁰ Estas noticias importan ahora para conocer la estructura de la ciudad. Otras menciones, a veces brevísimas referidas a accidentes ocurridos en el ámbito urbano, aluden a la existencia de monumentos religiosos. Menciona (1284) el incendio del convento de los frailes predicadores en Verona; en el mismo año ocurrió desdicha análoga en el de los hermanos menores en Lyon.⁴²¹ Muy escuetamente aparecen otros aspectos de la ciudad. Las clases sociales son aludidas ocasionalmente, si exceptuamos la mención constante de “nobiles et potentes” que se aplica a los contendientes de los bandos enfrentados o la alusión también frecuente que se hace de los campesinos, en la necesaria relación que, veremos, se establece entre campo y ciudad. Los grupos ciudadanos se aluden a veces a través de las actividades que desempeñan los habitantes. Parma es tomada en 1247 por sus ciudadanos exiliados. Contaron para ello con una serie de circunstancias favorables. Entre otras, la presencia en la ciudad de gentes “que no se mezclaban en estos asuntos, porque no luchaban de parte de los que acababan de llegar ni por el emperador, los banqueros o cambistas estaban en su mesa y otros artesanos no se detenían por esto, sino trabajaban en sus talleres como si nada acaeciese”.⁴²² Una imagen velocísima pero coherente de la actividad que se desenvolvía en la ciudad. En ocasiones se alude a las actividades de la población a través de las disposiciones que las autoridades toman para frenar abusos, como en el caso del estatuto que se aprobó en Reggio acerca del período y precio a observar en la venta de pescado.⁴²³ A veces los gremios están relacionados con la lucha política y eso nos da idea de la importancia que

podían alcanzar. La crónica, al mencionar el ascenso de Guiberto de Gente,⁴²⁴ dice que lo logró “con ayuda de los carniceros”.

La ciudad medieval estaba cercada por el campo y su vida se desenvolvía según las condiciones de éste, como ya dijimos. Por ello es sumamente importante tener en cuenta las acotaciones de Salimbene acerca de cómo la campaña, transformada por la guerra, acechaba la ciudad. Hemos mencionado el pasaje en que el cronista describe la proliferación de alimañas y animales feroces que no sólo asediaban la ciudad sino que penetraban en ella, hambrientos y depredadores.⁴²⁵ Especial atención reciben por parte del cronista las noticias que se refieren a los fenómenos climatológicos y sus secuelas, escasez de producción, hambres consiguientes, desplazamiento de grupos paupérrimos.⁴²⁶ Las asechanzas bélicas determinaban difíciles condiciones de trabajo. El que se realizaba fuera de las puertas de la ciudad había de cumplirse con custodia. En otras partes no se podía arar, sembrar ni acudir al cuidado de las viñas, tampoco los campesinos habitaban las aldeas, demasiado expuestas a los asaltos de grupos armados. De tal manera el ámbito ciudadano habría de acogerlos cotidianamente creando en la ciudad condiciones particulares, hacinamiento e incorporación de elementos no estrictamente urbanos.

El cronista se vuelve especialmente al paisaje que le ofrece la ciudad italiana, protagonista de la lucha con el emperador. Pero no deja de anotar sin embargo, a veces muy escuetamente, las características de la naturaleza o las condiciones de vida en otros ámbitos, comparándolas con las de Italia. Así dice que los días en Francia son más largos que en su patria.⁴²⁷ Anota el modo de vida de Galia. “Sólo los burgueses —dice— habitan en la ciudad, los caballeros y los nobles

⁴²⁰ H. E., p. 634 y ss.; B., t. II, de 387 a 393.

⁴²¹ H. E., p. 525-6; B., t. II, p. 235.

⁴²² H. E., p. 189; B., t. I, p. 272.

⁴²³ H. E., p. 222; B., t. II, p. 317-8.

⁴²⁴ Ver apartado 2.2.2. / H. E., p. 586-7; B., t. II, p. 121.

⁴²⁵ Ver apartado 2.1.1.2. / H. E., p. 191; B., t. I, p. 274.

⁴²⁶ Ver apartado 2.1.1.2.

⁴²⁷ H. E., p. 221; B., t. I, p. 316.

moran en sus casas de campo y en sus posesiones".⁴²⁸ Esta rápida consideración adquiere particular valor si pensamos en la urbanización de los nobles italianos y en el nexo constante entre campo y ciudad que se daba en la península.

Incorpora también noticias de ámbitos que no ha visitado, pero a los cuales han llegado miembros de su orden. Se muestra en tales ocasiones pronto a acoger las fabulaciones corrientes. Puede servir de ejemplo lo que narra de Egipto, adonde fray Bonagracia, ministro

general⁴²⁹ se dirigió para redimir a los cristianos cautivos. Allí vio el unicornio y la viña balsámica que no puede fructificar sin agua de la fuente de la Virgen. A su regreso llevó consigo de esa milagrosa agua, incienso y bálsamo.⁴³⁰

Personajes y ámbitos en que se detiene Salimbene son pues fundamentalmente los de la península, diluyéndose su interés a medida que personajes y paisajes se hacen más ajenos a ella y a sus curiosidades de monje viajero y aristocratizante.

NILDA GUGLIELMI
Consejo Superior de Investigaciones Científicas y
Técnicas

⁴²⁸ H. E., p. 222; B., t. I, p. 317.

⁴²⁹ Fray Bonagrazia de San Giovanni in Persiceto, ministro general de 1279 a 1283. Ver GRATIEN, ob. cit., p. 301 y ss.

⁴³⁰ H. E., p. 314; B., t. I, p. 455-6.