
Artículos

De la religión interior a la reforma de la Iglesia La transformación de la religiosidad durante la Baja Edad Media

From Inner Religion to Church Reform: The Transformation of Religiosity in the Late Middle Ages

revista
TEOLOGÍA

 Federico Tavelli

Universidad Albert-Ludwig de Friburgo, Alemania
federicotavelli@gmail.com

Revista Teología

vol. 62, núm. 148, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 15 junio 2025

Aprobación: 03 agosto 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.148.2025.pXX-XX>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8005486007/>

Resumen: Este artículo analiza la transformación de la religiosidad cristiana entre la Baja Edad Media y la Edad Moderna, enfocándose en el período que abarca del siglo XIV al XVI en Europa y América. Durante la Edad Media, la concepción de lo sagrado evolucionó desde una valoración de la sacralidad de la naturaleza hacia una apreciación creciente de la sacralidad del ser humano. Hacia el final de este proceso, se observa un giro hacia una religiosidad basada en la interioridad individual, cada vez más independiente de las instancias tradicionales de mediación, como el clero. Surge así una nueva espiritualidad que exalta los aspectos sensibles y emocionales del ser humano, favoreciendo el desarrollo de corrientes místicas y dando mayor protagonismo al laicado. Las estructuras eclesíásticas tradicionales dejan de ser percibidas como los únicos canales de mediación, y el individuo encuentra en su interioridad la libertad de relacionarse con Dios de manera personal. El tema de la reforma de la Iglesia se convierte en un punto central de discusión no solo en Europa, sino también en América. Durante el siglo XVI, los primeros misioneros franciscanos en México vieron la posibilidad de fundar una «nueva Iglesia» que aportara a la reforma de la Iglesia universal.

Palabras clave: Baja Edad Media, Religiosidad, Cristianismo, Iglesia, Peregrinaciones, Mística, Laicado, Reforma, Franciscanos, América.

Abstract: This article analyses the transformation of Christian religiosity between the Late Middle Ages and the Early Modern Period, focusing on the 14th to 16th centuries in Europe and America. Throughout the Middle Ages, the concept of the sacred evolved from a valuation of the sacredness of nature to a growing appreciation of the sacredness of the human being. Toward the end of this process,

Notas de autor

Docente e investigador de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo (Alemania) y de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires (Argentina).

a shift toward a religiosity based on individual interiority becomes evident, increasingly independent of traditional mediating institutions such as the clergy. This gives rise to a new spirituality that exalts the sensitive and emotional aspects of the human being, fostering the development of mystical currents and granting greater prominence to the laity. Traditional ecclesiastical structures cease to be perceived as the sole channels of mediation, and the individual finds within their interiority the freedom to relate to God in a personal way. The issue of Church reform becomes a central point of discussion not only in Europe but also in America. In the 16th century, the first Franciscan missionaries in México saw the possibility of founding a «new Church» that would contribute to the reform of the universal Church.

Keywords: Late Middle Ages, Religiosity, Christianity, Church, Pilgrimages, Mysticism, Laity, Reform, Franciscans, America.

La Baja Edad Media ha sido frecuentemente caracterizada como una época de decadencia, una perspectiva teñida de nostalgia por los grandes logros del pensamiento y la cultura alcanzados durante el siglo XIII en la Europa latina. Esta visión tiende a interpretar los cambios de finales de ese período como una pérdida de valores, más que como un proceso de transformación. Pero ¿es justo hablar de decadencia cuando se trata de una transformación que responde a las profundas necesidades de un mundo que ha cambiado de manera irreversible y para el cual los antiguos paradigmas ya no ofrecen respuestas satisfactorias?

Durante los siglos XIV y XV, la Europa latina experimentó profundos cambios en todos los ámbitos, dando paso a nuevos valores. El Imperio y la Iglesia de Roma, pilares globales durante la Edad Media, hermanos y herederos de las prerrogativas de la antigua Roma, perdieron influencia universal frente al surgimiento de poderes locales, tanto eclesiásticos como civiles. Los señores feudales —príncipes u obispos— acumularon cada vez más atribuciones, debilitando, por un lado, a los terratenientes menores y, por otro, compitiendo con la autoridad del Imperio y el Papado al absorber cada vez más competencias políticas, administrativas y eclesiásticas antes distribuidas en los poderes periféricos.^[1] Los reyes, con ejércitos permanentes a sueldo, necesitaron mayores recursos, lo que impulsó la fiscalización, el aumento de impuestos y los préstamos y la especialización de órganos de gobierno, como las cancillerías. La Baja Edad Media se caracterizó por la centralización fiscal y administrativa, así como por el desarrollo de grandes aparatos burocráticos en el ámbito civil y religioso.^[2] El Papado siguió esta tendencia y se convirtió en un poder altamente centralizado y especializado. La Europa fragmentada del sistema feudal evolucionó hacia un grupo de monarquías cada vez más centralizadas.

El Cisma de Occidente (1378-1417), que dividió a la Iglesia latina en dos y hasta tres obediencias papales, fue la última consecuencia de este proceso. El debilitamiento del poder de las iglesias locales en favor del Papado hizo lugar a nuevas concepciones sobre la Iglesia y su autoridad suprema como por ejemplo las nuevas ideas sobre la autoridad del Concilio. Pero no solo, la crisis del Papado fue interpretada por muchos como un signo apocalíptico y proliferaron las profecías sobre el fin del mundo que marcaron el clima de esta época.

Este devenir, junto con acontecimientos trascendentales como la peste negra (1347), que eliminó a un tercio de la población europea, la larga y cruenta Guerra de los Cien Años (1337-1453) y las malas cosechas, que provocaron hambrunas, escasez y revueltas campesinas, condujeron no sólo a la crisis económica, social y demográfica sino a un sentimiento general de inseguridad. El desarrollo de los aparatos burocráticos de reyes y de papas fue motor para la sofisticación bancaria y la transición hacia una economía monetaria, que aumentó esta incertidumbre en quienes habían dependido siempre del sistema feudal para su sustento.

Todo esto llevó a una nueva sensibilidad más pesimista sobre la existencia humana y a una transformación del pensamiento y de la religiosidad en respuesta a los cambios y a un clamor cada vez más fuerte por la reforma de la Iglesia. La religiosidad cristiana, como expresión humana, había evolucionado durante la Edad Media desde una sacralidad ligada a la naturaleza hacia una centrada en lo humano.^[3] En esta etapa, continuó transformándose al ritmo de los nuevos factores y exigencias, manifestándose en formas renovadas: una religiosidad más centrada en la penitencia, la salvación del alma, la preparación para la muerte y el tema del purgatorio así como una valoración de la interioridad como refugio y espacio de encuentro con lo trascendente, sin necesidad de intermediación institucional o clerical. Esta nueva religiosidad interior se convirtió en un impulso fundamental para la reforma de la Iglesia, un leitmotiv a lo largo del siglo XV. Sin embargo, la devoción más tangible, expresada en el culto a las reliquias, las peregrinaciones y los años santos —que comenzaron a celebrarse a inicios del siglo XIV—, continuó desarrollándose, al ritmo de esta nueva sensibilidad religiosa.

Este artículo muestra cómo la religiosidad se transforma en sus diferentes ámbitos de expresión y a través de ejemplos concretos que ilustran estos cambios. Desde el culto a las reliquias, las peregrinaciones y la institución de los años santos, el surgimiento de la nueva visión humanista, la revaloración del laicado, el auge de la mística, en especial la femenina y la *devotio moderna*, así como el clamor general por la reforma de la Iglesia. Estos cambios no solo influyen en la Europa Latina. Con la llegada de los primeros franciscanos a América en el siglo XVI, estos modelos se trasladan al continente, ejerciendo una influencia significativa en la concepción y establecimiento de la Iglesia. La idea de fundar una «nueva Iglesia» basada en estos parámetros orientaría gran parte de la labor franciscana a lo largo de todo el siglo.

1. El viaje sagrado: las peregrinaciones y los años santos como búsqueda interior

A lo largo de la Edad Media, el culto a las reliquias —auténticas o no— había desempeñado un papel central en la religiosidad cristiana. Muchas de ellas llegaron a Europa desde Oriente, especialmente con las Cruzadas, acercando simbólicamente los lugares sagrados que habían quedado fuera del control cristiano a la Europa latina. Estas reliquias despertaban una profunda fascinación, pues se creía que el contacto directo con una parte del santo o con un objeto vinculado a un episodio sagrado o a la vida de Jesús ofrecía protección divina y establecía un vínculo tangible con los protagonistas de la fe. Su presencia característica en iglesias, monasterios y santuarios de peregrinación durante toda la Edad Media atraía peregrinos en busca de gracia espiritual y protección contra la adversidad. En efecto, los santuarios de peregrinación custodiaban las reliquias más importantes, como las de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma o el apóstol Santiago en Santiago de Compostela, o elementos provenientes de los lugares sagrados de Oriente (Jerusalén, Nazaret, Belén), como por ejemplo la Santa Casa de Loreto, situada sobre el mar Adriático. Una parte fundamental de cada lugar de peregrinación radicaba en la importancia y el atractivo de sus reliquias.

Inicialmente, estas peregrinaciones involucraban tanto a peregrinos voluntarios como a aquellos que debían cumplir una sanción canónica o civil, cuya pena consistía en transitar devotamente estas rutas. El aspecto penitencial de las peregrinaciones tiene una larga historia. Hasta el siglo VI, el bautismo era prácticamente la única instancia penitencial. Pronto surgió la necesidad de encontrar instituciones más estables para conseguir el perdón por las faltas.^[4] A partir del siglo VI, y especialmente a través de las prácticas introducidas por los monjes misioneros como San Colombano, más proclives a un cristianismo ascético y centrado en las penitencias, surgieron los libros penitenciales que asignaban sanciones específicas para cada falta. El monacato celta, por ejemplo, prefirió el *exilium* o *peregrinatio*, una forma penitencial original que constituyó uno de los antecedentes del sentido penitencial de la peregrinación, es decir, alejarse para recibir el perdón por los pecados. Durante la Edad Media existieron también los libros penitenciales que detallaban los castigos y las formas de penitencia para los distintos pecados.^[5] Otro medio para expresar el valor de las penitencias fueron las *summas confessorum*, muy difundidas a partir del siglo XII, que servían como guía para los confesores, siendo fundamentales en la formación de los candidatos al sacerdocio. Combinaban moral y derecho, y traían casos particulares para su estudio, junto con frases y dichos relacionados con las virtudes y vicios. En la Baja Edad Media, algunas de estas sumas se tradujeron a lenguas vernáculas y tuvieron gran influencia en los directorios para confesores del siglo XVI, tanto en Europa como en América. Poco a poco, los métodos de penitencia fueron transformándose, dando paso a formas más accesibles de expiación, como las obras de caridad o las donaciones a las iglesias en reemplazo de otras prácticas.

El aspecto más penitencial de las peregrinaciones en una época en que la existencia humana era vista amenazada adquirió nuevos matices, muy en tono con este período; se trataba de un acto de devoción, de pedido de perdón e incluso de preparación para la muerte. A esto se sumó una idea ya explicitada por los teólogos del siglo XIII y central en la piedad popular del siglo XIV: el purgatorio. Si no podían expiarse todos los pecados en la tierra entonces había una chance más en el más allá; basta pensar en la obra de Dante Alighieri (1265-1321) y en el impacto de su famoso purgatorio. Muchas representaciones asumieron durante este tiempo las leyendas vinculadas al purgatorio de los siglos anteriores, pero con un nuevo matiz escatológico. Por ejemplo, en el Monasterio de San Francisco de Todi, se puede ver un fresco de mediados del siglo XIV que muestra la Jerusalén celestial junto a una imagen del purgatorio de San Patricio, donde el santo obispo hace surgir llamas del purgatorio de un pozo en un monte. Allí, las almas se purifican de sus vicios antes de ser recibidas por la Virgen María y conducidas por San Pedro a la entrada del cielo. De la misma forma, durante este período, las cofradías en favor de las almas del purgatorio se multiplicaron. Las peregrinaciones eran también una ocasión especial para purificar el alma de los pecados. Metáforas como la Jerusalén celestial, de origen bíblico, cobran un nuevo sentido, influenciada por las cruzadas.

En efecto, los santuarios proporcionaban a los devotos un espacio donde la experiencia de lo divino, del encuentro con las reliquias, el ejercicio de la penitencia y búsqueda de protección y encuentro personal con Dios son centrales. Por ejemplo, el ingreso de los peregrinos al santuario de Santa Fe en Conques, una importante estación medieval en el camino de Santiago actualmente en Francia representaba un momento trascendental en su largo camino. Al atravesar el majestuoso portal principal, los devotos se sumergían en un espacio sagrado que evocaba el paso entre lo terrenal y lo divino. El portal, adornado con escenas bíblicas, ofrecía una primera lección de fe a través de sus columnas esculpidas y sus frescos, como si cada piedra fuera un eco del tiempo. Entre las figuras de ángeles y demonios, los peregrinos podían ver el juicio final, un recordatorio de la fragilidad humana y la necesidad de la salvación. Avanzando hacia el interior, el deambulatorio se desplegaba ante ellos, un recorrido que no solo era físico, sino simbólico, pues cada giro alrededor del ábside representaba un paso hacia la santidad, un alejamiento del mundo profano y una aproximación al misterio divino. El deambulatorio era, además, un espacio de reflexión, donde las columnas y capiteles esculpidos narraban historias de martirio y redención. En los capiteles, se podían observar figuras humanas y animales entrelazadas, batallas celestiales y escenas del Antiguo Testamento que jugaban con las luces y sombras del lugar, creando una atmósfera tanto imponente como íntima. Estos detalles no solo eran un deleite para la vista, sino una meditación viva sobre la condición humana, su lucha contra el mal y su anhelo de redención.

En este camino, los peregrinos encontraban relicarios llenos de tesoros espirituales: fragmentos de huesos de Santa Fe, que se exhibían en suntuosos relicarios de oro y plata, como símbolos tangibles de la protección y la gracia divina. También estaban los tesoros artísticos y litúrgicos, como el famoso Cristo de Conques, una imagen de madera que sobrepasaba en veneración a muchas otras en Europa.

Después de recorrer el deambulatorio, los peregrinos se retiraban a un lugar más tranquilo, a menudo con la mirada fija en la imagen de Santa Fe, buscando consuelo en sus oraciones y dando gracias por haber llegado hasta allí. La relevancia de este recorrido radicaba en la vivencia de un rito simbólico: la vuelta al santuario representaba una purificación, un acercamiento progresivo hacia la gracia de Santa Fe, y un testimonio de la fe inquebrantable de los peregrinos que, con cada paso, se acercaban al misterio de la salvación. La experiencia de estos peregrinos era un acto de sensibilidad profunda, en la que la percepción de lo sagrado era inmediata, palpable, y cada elemento del santuario —la arquitectura, las reliquias, los frescos— tenía un propósito claro: guiar el alma hacia la trascendencia.^[6]

Las peregrinaciones adquieren un nuevo valor con la instauración de los años jubilares por parte del papa Bonifacio VIII (1294-1303) en 1300. Este paso significativo resalta la dimensión penitencial que es característica de esta época. El año jubilar fue instituido como un período durante el cual los peregrinos podían obtener indulgencias especiales por sus pecados, lo que significaba la oportunidad de obtener un perdón directo por medio de la peregrinación a lugares, tanto a Santiago de Compostela como particularmente a Roma. Este acto de peregrinación, vinculado tanto a la penitencia como a la devoción, estaba destinado a purificar al fiel y acercarlo a la gracia divina, abriendo así una vía hacia la salvación.

Con la Bula jubilar del 22 de febrero de 1300, *Antiquorum Habet Fida Relatio* el papa convirtió un fervor popular en un instrumento jurídico, como conceder una indulgencia plenaria a los peregrinos. El papa reconoció que la verdadera purificación provenía de un arrepentimiento sincero del alma, de una mayor introspección y conciencia personal pero que podía materializarse en este acto. El papa Clemente VI (1342-1352) en 1343, extendió el sentido de la penitencia en tiempos de calamidad, como la Peste Negra, haciendo énfasis en que el perdón era también una cuestión de la vida interior del fiel. Los años jubilares ya no serían cada cien años como había instituido Bonifacio VIII sino cada cincuenta, una práctica que luego se redujo a cada 25 años.

2. De la miseria humanae conditionis a la dignitas: la nueva visión humanista

El aporte de los humanistas fue fundamental para modelar una nueva forma de religiosidad centrada en el ser humano y, sobre todo, en la idea de una relación directa con lo divino, sin la necesidad de intermediarios. El humanismo, que surgió a mediados del siglo XIV y alcanzó su auge en los principales centros urbanos de Italia durante el siglo XV, concebía a la mujer y al hombre como el centro de la creación, destacaba sus cualidades y ponía la educación como el medio sublime para el desarrollo humano.

Para los humanistas, el conocimiento erudito no solo era una herramienta intelectual, sino una guía para vivir, comprender la vida y enfrentarse a ella. Lejos de criticar el cristianismo en sí, se oponían más bien a ciertas manifestaciones de la fe, particularmente a las prácticas más rígidas o exteriores y sobre todo a teología escolástica. Para ellos, los *veteres* —los antiguos— proporcionaban las fuentes auténticas para *cognoscere rerum causas*, es decir, conocer las causas de las cosas.

Aunque los autores clásicos griegos y romanos habían sido copiados a lo largo de la Edad Media, el redescubrimiento de su sabiduría a través de la fidelidad lingüística a los textos originales permitió a los humanistas ofrecer respuestas nuevas a los problemas más acuciantes de su tiempo. Esto encendió una búsqueda apasionada por un conocimiento que veía obsoleto el saber teológico tradicional, la lógica escolástica y las traducciones de los textos consideradas precarias y poco fieles a los nuevos estándares filológicos.^[7] Los humanistas, aunque frecuentemente en conflicto con los tradicionalistas, idealizaban una *traditio* antigua. Este rechazo hacia el *Medio Oevus*, es decir el largo tiempo que separaba la antigüedad de su propio tiempo, era una nueva forma de reflexionar.

La mayoría de los humanistas eran clérigos seculares, rara vez miembros de órdenes religiosas, lo que también reflejaba la crítica a la vida monacal propia de la Baja Edad Media. Sin embargo, a pesar de este distanciamiento de las estructuras eclesíásticas, el nuevo saber humanista no era necesariamente secular. De hecho, esta reafirmación de una humanidad rica y plenamente desarrollada, más allá de lo que la instrucción religiosa y la acción pastoral podían ofrecer, revelaba un profundo interés religioso. El anhelo de una fe más pura e interior se plasmaba en las obras de los humanistas, donde el componente cristiano se entrelazaba con todas las demás expresiones humanas.^[8]

Un claro ejemplo de esta fusión entre la religiosidad y la reflexión humanista se encuentra en las obras de Petrarca (1304-1374). En su *Canzoniere*, tras relatar su amor por Laura, se detiene a reflexionar sobre su propia vejez y la muerte, contemplando la última etapa de su vida. En el cierre de su obra, se dirige a la Virgen María en un tono profundamente religioso, pese a que el contexto de su obra es principalmente amoroso:

«Tú, que mis males viste porfiados, invisible e inmortal Señor del cielo, Tu ayuda presta al alma y Tu consuelo, y sana con Tu Gracia mis pecados; tal que, si viví en tormenta y guerra, muera en bonanza y paz; si mal la andanza, bueno sea al menos el dejar la tierra. Lo poco que de vida ya me alcanza y el morir con Tu presta mano aferra; Tú sabes que en Ti sólo hallo esperanza».^[9]

Petrarca quien se nutría de la auténtica palabra de los antiguos, intentaba modificar la jerarquía tradicional de los saberes, favoreciendo la cultura literaria y la filosofía moral por encima de las enseñanzas teológicas dominantes.^[10]

Figuras como Marsilio Ficino (1433-1499) y Egidio de Viterbo (1472-1532) representan un despuntar religioso dentro del humanismo, impulsado por la expansión de nuevas formas de pensamiento y por la conquista de nuevos horizontes para el espíritu humano. El humanista no perdió su religiosidad; más bien, la reinterpretó de manera que la razón no se desvinculaba de la fe, sino que la fe, al ser íntima y del espíritu, planteaba nuevas formas de interpretar la religión. El retorno a la fidelidad de las fuentes antiguas era fundamental para esta revitalización.

Uno de los cambios más significativos impulsados por el humanismo fue la transformación de la concepción cultural sobre el valor del ser humano. Durante la Baja Edad Media, se pasó de una visión pesimista del ser humano, como la que se expresa en la frase *De miseria humanae conditionis* de Lotario de Segni, papa Inocencio III (1161-1216) a una visión más optimista de la dignidad humana, tal como la plantea Giannozzo Manetti (1396-1459), quien escribió sobre la *dignitas et excellentia hominis*. Mientras que la primera concepción, ampliamente difundida entre los siglos XIII y XIV, retrataba al hombre y a la mujer como «materia podrida» y «moralmente corrompida», Manetti celebraba la belleza física del ser humano y su perfección en la bienaventuranza celestial junto a Dios: «los cuerpos de los bienaventurados serán tan radiantemente brillantes que no habrá nada entre las cosas humanas que pueda soportar ser comparado y colocado al lado de tan grande e incommensurable esplendor».^[11] Este cambio radical en la visión del ser humano refleja el profundo giro cultural y religioso que marcó el Renacimiento, donde el ser humano dejó de ser visto como un ser miserable y pecador para ser considerado una creación digna de admiración y con un potencial divino que solo se perfecciona en la unión con Dios.^[12]

3. La búsqueda de Dios sin intermediarios: laicado, mística y devotio moderna.

Durante la Baja Edad Media, las expresiones religiosas comenzaron a ganar autonomía respecto a la mediación oficial del clero. De hecho, el laicado adquirió un valor que, hasta entonces, no había sido reconocido en el ámbito religioso, las cuales habían sido consideradas un ámbito exclusivo del clero.^[13]

El ideal penitencial de los movimientos flagelantes, por ejemplo, ofrece una forma para que los laicos actualicen la pasión de Cristo, destacando la importancia de establecer una relación directa —sin la mediación del clero— con lo sobrenatural. Esta práctica, considerada heterodoxa, encontró la oposición de la Iglesia jerárquica. Las procesiones de los flagelantes entre 1348 y 1349 fueron condenadas por el papa Clemente VI (1342-1352). De forma similar, los movimientos relacionados con las obras de misericordia implicaban una refutación implícita del esquema de los llamados estados de perfección elaborado por los clérigos, según el cual los laicos se mantenían relegados a un estado de menor perfección espiritual.

Como una expresión de este mismo fenómeno, la piedad comenzó a extenderse más allá de los límites de la liturgia, considerado el ámbito sagrado por antonomasia. En las clases acomodadas, muchos cristianos poseían libros de las horas y traducciones de pasajes del evangelio. En esta época también se popularizó la aparición de obras dedicadas a la preparación para una buena muerte o *ars moriendi*. Estas obras no solo acompañaban a los fieles en ese trascendental momento, sino que también se utilizaban como devocionales por cualquier persona.^[14] La versión más extensa y original fue compuesta en 1415 por un fraile de la Orden de los Predicadores, y se conoce como *Tractatus* (o *Speculum*) *artis bene moriendi*. El buen morir, según esta obra, implicaba la preparación del alma a través de prácticas de piedad, buenas obras, sacramentos y el cumplimiento de los mandamientos de la Iglesia, con el fin de entrar en el cielo sin pasar por el purgatorio, pero a través de un propio camino interior y no de prácticas puramente exteriores.

También el culto a la Eucaristía traspasó su marco estrictamente sagrado. Su valor comienza a trascender más allá de la celebración de la misa. A partir de este momento, la Eucaristía se expone de manera prolongada para satisfacer el deseo de oración y contacto con el sacramento. Ya en el siglo XIV, las procesiones eucarísticas se entrelazan con expresiones teatrales, conocidas como teatro religioso. En Burgos (España), por ejemplo, durante la procesión del *Corpus Christi*, surge un personaje teatral llamado colacho o mamarracho, que personificaba al diablo y, de manera burlesca, representaba la antítesis de la Eucaristía. Este teatro religioso tendría una gran difusión en América como medio de misión.

Las órdenes de inspiración benedictina y agustiniana, que habían alcanzado su apogeo durante la Alta Edad Media, comenzaron a perder influencia en los siglos XIII y XIV. Precisamente en este período surgió una nueva forma de religiosidad, que, si bien mantenía la contemplación de estilo monástico, incorporaba una búsqueda personal orientada a vivir la vida de Cristo en el aquí y el ahora, tanto en el cuerpo como en el alma. Las órdenes fundadas por San Francisco y Santo Domingo, nacidas en el siglo XIII, se dedicaron principalmente a la labor apostólica en los centros urbanos, en contacto directo con las personas, siguiendo el modelo de vida de Jesús. Estas órdenes inspirarían una serie de expresiones religiosas basadas en características similares.

Las corrientes místicas, especialmente representadas por mujeres, evidencian claramente esta tendencia. La búsqueda de lo sobrenatural ya no se centra en lo exterior, sino en el propio interior del ser humano, en sus formas sensibles de comprender y expresar su entorno. Las capacidades humanas no se limitan solo a lo exterior, a los actos tangibles y cuantificables, sino que se enfocan en lo profundo y personal del individuo. El mundo emocional interno del individuo se sacralizó, convirtiéndose en el medio por el cual se estableció el contacto con lo divino. En este contexto, el encuentro personal e interior con Dios adquiere un valor inédito, volviéndose más autónomo de los elementos exteriores del culto. Es así como los hombres y las mujeres comienzan a descubrir su propia sacralidad interior.

Dentro de esta corriente mística, las mujeres juegan un papel preeminente.^[15] La figura más temprana de esta mística es, sin duda, Hildegarda de Bingen (1098-1179), seguida por una serie de mujeres que desarrollaron esta religiosidad personal y profunda, como María d'Oignies (1177-1213), Hadewijch de Anvers (1200-1260), Matilde de Magdeburgo (1207-1282), Clara de Montefalco (1268-1308), Constanza de Rabastens (+1386), María Robine (+1399), Brígida de Suecia (1303-1373), Catalina de Siena (1347-1380), Dorothée de Montau (1347-1394), y Juana de Arco (1412-1431), entre muchas otras. Sus vidas son ejemplos vivos de esta religiosidad interior y personal.

La pasión de Cristo recobra relevancia en este período, especialmente en los aspectos más humanos de su sufrimiento, como el drama del calvario, el *ecce homo*, el descenso de la cruz y el sepulcro. Estas representaciones adoptan una forma emocional y profunda, donde la sensibilidad espiritual resalta los elementos más humanos de Jesús. Así, una gran parte de la vida religiosa se despoja de los claustros para abrirse a todos los fieles, y especialmente a las mujeres, quienes, por primera vez en la Baja Edad Media, comienzan a jugar un papel central en la vida de la Iglesia. Estos movimientos místicos encuentran sus focos principales en el centro de Europa, particularmente en lo que hoy corresponden a Países Bajos, Bélgica y Alemania, y rápidamente se difunden por todo el continente europeo.

Para las místicas el mundo no era un lugar del cual huir, como afirmaba Bernardo de Claraval en la mística monástica, sino un espacio donde encontrar a Cristo. Su vida se orienta hacia un encuentro sponsal con Dios, muchas veces culminando en un éxtasis descrito en términos de placer erótico-sexual, donde el alma se une con su creador y se pierde en él. Este enfoque de la vida religiosa como una relación amorosa representa una nueva visión que se distancia de las concepciones de siglos anteriores. En este contexto, encontramos las raíces de gran parte del misticismo posterior.^[16] Muchas de estas místicas pertenecían a comunidades de beguinas, es decir, mujeres laicas que vivían en comunidades religiosas no monásticas dedicadas al servicio caritativo de los pobres y enfermos, según el ideal de seguir a Jesús. Su forma de vida variaba: algunas eran itinerantes, mendigas, predicadoras o vivían en comunidades con otras mujeres. Esta vida comunitaria laical era una forma distinta de ser religiosa, sin depender de la estructura monástica tradicional.

Algunos grupos sintieron que las instituciones eclesiásticas ya no podían reformarse desde dentro, por lo que decidieron profundizar su vida interior a través de una amistad personal con Dios, alejada de la mediación clerical. Esto se logró mediante la meditación de las escrituras y otras formas de devoción. Durante este tiempo, las revelaciones personales y los relatos de intimidad con Cristo alcanzan gran vitalidad y aceptación. Los profetas místicos, cuyas visiones y conversaciones con Dios eran tomadas como mensajes divinos, se convierten en voces que llaman a la reforma de la Iglesia, denunciando los problemas y la necesidad de un cambio profundo. Las místicas reciben revelaciones privadas de Cristo, y muchas de ellas se convierten en profetisas que reclaman la reforma de la Iglesia a menudo con un tono aparentemente subversivo. Este profetismo visionario parece ser el refugio evangélico de un espacio que ya no se hallaba dentro de la Iglesia oficial, y expresaba un reformismo más profundo, frecuentemente con un tono apocalíptico e incluso amenazante.^[17]

La Iglesia jerárquica intentará frenar algunas estas expresiones, como en el caso de Margarita Porete (1250-1310), quien fue condenada a la hoguera por sus tesis consideradas heréticas en su obra *Miroir des simples ames*. Sin embargo, en muchos casos, la Iglesia reconoció los dones extraordinarios de estas mujeres y canonizó a varias de ellas durante el siglo XIV, como Catalina de Siena (1347-1380) aceptando la santidad mística como un movimiento principalmente laico y femenino.^[18]

Otra expresión importante de esta religiosidad fue la *Devotio moderna*, que puede considerarse una reacción contra la especulación escolástica y un énfasis en la dimensión interior de la religiosidad. Jean Gerson (1363-1429) fue uno de sus exponentes más influyentes.^[19] Para él, la búsqueda de Dios se encontraba en la simplicidad del corazón, alejada de las turbulencias de los sentidos, y a través de este medio se alcanza la verdadera inteligencia, «que brilla en él como un sol en un cielo sin nubes».^[20] Los defensores de la *Devotio moderna* se centraron en la psicología religiosa y en los medios para progresar espiritualmente,

exaltando la percepción religiosa por encima de la razón teológica. Figuras como el dominico Eckhart (1260-1327), el flamenco Ruysbroek y Tomás de Kempis (1380-1471) ilustran esta corriente. Sin embargo, a pesar de su profundidad interior, este movimiento se limitó a un círculo reducido, pero con gran influencia en los diversos planos de la vida intelectual, espiritual, religiosa y política. Entre las obras que el primer obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga (1468-1548) llevó consigo a América encontramos también la obra de Jean Gerson, una espiritualidad muy en consonancia con el nuevo ideal franciscano.

4. La reforma de la Iglesia desde América: los primeros franciscanos y la «nueva Iglesia».

La crisis de la Iglesia de Roma, especialmente durante el Cisma de Occidente, condujo a una profunda reevaluación de la estructura de autoridad eclesiástica y a una creciente necesidad de retornar a las formas originales del cristianismo. Teólogos, canonistas, pensadores, movimientos espirituales, órdenes religiosos, obispos y concilios situaron estos problemas en el centro del debate, bajo el lema de reforma.^[21]

A través de la idea de reforma se expresaba la urgencia de adecuar y revitalizar las estructuras de la Iglesia, el pensamiento, la espiritualidad y los valores culturales-religiosos en general, mediante un retorno a las fuentes originales del cristianismo. Así como el humanismo vio en la antigüedad la posibilidad de mejorar el presente un movimiento análogo ocurrió en la Iglesia. Este clamor se convirtió el siglo XV en el tema predominante. Durante los últimos siglos, la ambición, los formalismos y una espiritualidad excesivamente exterior habían transformado las instituciones de la Iglesia en estructuras que ya no respondían a las demandas de su tiempo.^[22]

Las críticas más intensas se dirigían contra la misma constitución del Papado y su centralismo, percibido como la fuente de numerosos abusos, especialmente como consecuencia de la concentración administrativa y fiscal del período avinonés, que había debilitado el poder y los recursos de muchos obispos y abades, en paralelo al debilitamiento feudal. También existía un fuerte interés, y esta era una de las principales fuentes de discordia, por suprimir o al menos restringir las provisiones papales, que los pontífices habían reservado para sí durante los últimos diez siglos y que representaban una de las mayores fuentes de ingresos. Esta situación había alcanzado un grado tal que muchos la consideraban abusiva e intolerable.^[23]

Diversas instancias intentaron llevar a cabo esta reforma, aunque no se lograron canales concretos para implementarla de manera eficiente y extensiva en este período. Las tensiones latentes solo encontrarían una parte de su resolución en el siglo siguiente. Europa parecía agotada en su búsqueda por encontrar los caminos que condujeran a una verdadera restauración del mundo cristiano latino, tanto en sus aspectos más exteriores, e institucionales, como en los más interiores y espirituales.^[24]

Para los primeros misioneros que llegaron a América en el siglo XVI, particularmente los franciscanos, el llamado nuevo mundo representaba un nuevo horizonte geográfico que ampliaba sus expectativas de concretar sus anhelos de renovación religiosa y reforma de la Iglesia. Las nuevas tierras y sus habitantes despertaron en los franciscanos la esperanza de establecer una nueva sociedad cristiana, o lo que ellos llamaban una «nueva Iglesia».^[25] Esta idealización de la misión alejada de los problemas europeos no solo podía significar el establecimiento de una nueva sociedad cristiana en América sino también podría aportar elementos nuevos para la transformación de Europa. Así escribía a Carlos V: «Comienze Vuestra Majestad aquí, desde las Indias y desta particular Iglesia de México, porque quizás quiere y ha ordenado Dios que desde acá la dicha universal reformation aya de comenzar».^[26]

Los primeros misioneros americanos, nacidos en las últimas décadas del siglo XV, estaban profundamente influenciados por estos anhelos de reforma y ya habían comenzado un proceso de renovación dentro de sus propias órdenes religiosas —en especial los franciscanos—, cuyos antecedentes más remotos pueden rastrearse en las disputas sobre la cuestión de la pobreza entre los llamados espirituales y los de la comunidad, influenciados por las ideas apocalípticas de Joaquín del Fiore (1130/1135-1202).^[27]

Este contexto intelectual, religioso y social vivido por los religiosos en Europa fue fundamental para la manera en que los misioneros comprendieron el Nuevo Mundo. El vasto y diverso horizonte americano abrió un espacio mental hasta entonces inexplorado, en el que surgió la posibilidad de fundar un cristianismo inspirado en las fuentes originales. Para los primeros franciscanos, este momento se veía como el advenimiento de una nueva era. La necesidad de abrir el horizonte de un mundo agotado y necesitado de reforma fue una parte importante de la fuerza expansiva e integradora del cristianismo en América, evidenciada en la frecuente expresión usada en el primer tiempo de la misión: «Plantar la Cristiandad».^[28]

La novedad contenida en la idea de un nuevo mundo adquirió así para los misioneros un nuevo significado cultural y religioso, que sería decisivo para su comprensión de la instauración de una sociedad cristiana en América. Muchos aspectos y características de los pueblos indígenas, como su simplicidad e incluso lo que era percibido como pobreza, no solo fueron considerados adecuados y parte de un plan de la providencia para la fundación de un nuevo cristianismo, sino también como una contribución importante a la renovación en Europa. El contacto con los habitantes nativos y su conocimiento reforzaron esta idealización. Para los primeros misioneros, América representaba una oportunidad escatológica para realizar sus expectativas en una nueva sociedad cristiana.^[29]

Un ejemplo característico de ello es la obra del primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga (1468-1548). Su obra refleja una profunda influencia de los movimientos reformistas europeos, especialmente aquellos relacionados con el pensamiento cristiano primitivo.^[30] En su obra, se nota la presencia de las enseñanzas de autores como San Agustín y San Pablo, cuya visión teológica sobre la historia, la salvación y la relación entre el cuerpo y el espíritu fue clave para la formación de su pensamiento. Zumárraga subrayó la importancia de la salvación a través de Cristo y la centralidad del espíritu sobre los aspectos materiales. Su obra también está impregnada por la tradición escolástica, influenciada por pensadores como Tomás de Aquino y Duns Scotus, y hace uso de la filosofía clásica, tanto cristiana como no cristiana, con referencias a autores como Cicerón y Séneca.

El humanismo erasmiano tuvo una influencia significativa en el pensamiento de Zumárraga, especialmente en su obra *Doctrina Cristiana* de 1546. Esta obra, que presenta una versión modificada de la *Summa de Doctrina Cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, incorpora muchas ideas de Erasmo de Rotterdam. Zumárraga adaptó algunos conceptos clave de Erasmo, como la forma de referirse a la enseñanza cristiana, reemplazando el término *Philosophia Christi* por Doctrina de Jesucristo o Doctrina Cristiana.

Aunque Erasmo de Rotterdam (1466/67/69-1536) cuestionaba la importancia de las disputas teológicas sobre términos abstractos, Zumárraga adaptó estas críticas para su propio contexto, enfocándose en la necesidad de una enseñanza más accesible para los locales. Por ejemplo, Zumárraga favoreció la traducción de la doctrina cristiana a diversas lenguas, lo que contrastaba con la postura de Erasmo sobre la traducción de la Biblia. Estas adaptaciones también se reflejaron en su apoyo a la veneración de imágenes, aunque con un enfoque diferente al de Erasmo, ya que en el contexto de México las imágenes se consideraban una herramienta útil para la enseñanza religiosa de las culturas originarias.

El pensamiento erasmiano continuó influyendo en México incluso después de que las obras de Erasmo fueran prohibidas en España en 1559. A través de Zumárraga, el humanismo erasmiano se integró al contexto mexicano, especialmente en la promoción de proyectos como los hospitales de la Santa Fe, impulsados por Vasco de Quiroga (1470-1565), y en los esfuerzos misioneros pacíficos de figuras como Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Aunque no siempre se reconocía explícitamente la influencia de Erasmo, sus ideas formaron una base importante del humanismo mexicano del siglo XVI, que se caracterizó por su enfoque práctico y adaptado a las necesidades de los pueblos locales.^[31]

Zumárraga promovió una educación basada en los principios de la espiritualidad interna y la vivencia de los valores cristianos, influenciado por las nuevas corrientes devocionales del siglo XV. Su obra *Regla cristiana breve* buscaba no solo enseñar una doctrina, sino también fomentar una espiritualidad auténtica, diferenciando entre un rezo mecánico y un verdadero rezo del corazón. En este sentido, su enfoque no era solo intelectual, sino profundamente práctico, adaptando las enseñanzas a las necesidades específicas de los americanos. Zumárraga se apoyó en la obra de autores Jean Gerson, quienes defendían la formación integral de los catequistas para que no solo realizaran los rituales, sino que los vivieran.

Un ejemplo de estas tendencias fue el Colegio de La Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536 en lo que hoy es la Ciudad de México por los franciscanos, desempeñó un papel clave en la evangelización y la asimilación cultural de las comunidades indígenas en el siglo XVI. Su principal objetivo fue enseñar la doctrina cristiana a los nahuas, utilizando el náhuatl como lengua vehicular. Además de ser un centro religioso, el colegio se convirtió en un espacio de interculturalidad, donde los frailes intentaron integrar las tradiciones europeas con las locales a través de la educación. Los estudiantes, en su mayoría hijos de nobles nahuas, recibían formación en lectura y escritura en náhuatl y latín, el idioma de la Iglesia y de la ciencia en la época, además de ser instruidos en las artes cristianas, la teología, la música y la matemática. La enseñanza se centraba en los valores y rituales católicos, lo que implicaba una transformación cultural significativa para los locales, quienes no solo adoptaban la nueva fe, sino que también reinterpretaban y negociaban su identidad. Bajo la dirección de figuras como fray Bernardino de Sahagún (1499/1500-1590) los franciscanos intentaron equilibrar la evangelización con la preservación de aspectos de la cultura indígena, convirtiendo al Colegio de Tlatelolco en una institución educativa única en América.

En sus intentos por reformar la vida religiosa en América, Zumárraga también se dedicó a la creación de catecismos, como la *Doctrina Breve* (1543-1544), que se convirtió en una de las primeras publicaciones en América y que, aunque no se conserva hasta hoy, representó un esfuerzo significativo por enseñar a los pueblos locales los principios cristianos. Su enfoque era pragmático, buscando siempre adaptarse a las circunstancias locales, y su influencia perduró, con su trabajo reflejando una transición del pensamiento medieval al pensamiento reformista del Renacimiento.

5. Reflexiones finales

La transición de la Baja Edad Media a la Edad Moderna estuvo marcada por profundas transformaciones en diversos ámbitos, lo que también se reflejó en un cambio en la expresión de la religiosidad. Si bien la religiosidad había evolucionado desde la sacralidad de la naturaleza hacia la consideración de la sacralidad del ser humano y sus propias capacidades, en consonancia con los cambios políticos, económicos y sociales, ahora daba un paso más al enfocarse en la vida interior y en la posibilidad de un contacto directo con Dios, sin intermediarios, como una forma de revitalización de la Iglesia.

La Baja Edad Media, especialmente en la Europa latina, estuvo marcada por una visión pesimista de la existencia humana, debido a diversos factores políticos, económicos, sociales y demográficos. Esto condujo, por un lado, a un énfasis en los aspectos más penitenciales de la religiosidad, pero también al descubrimiento de nuevas dimensiones más introspectivas dentro de las devociones tradicionales, como el culto a las reliquias y las peregrinaciones. La crisis de la autoridad de la Iglesia también propició que hombres y mujeres, movidos por la desconfianza en las instituciones, profundizaran una religiosidad no sólo interior, sino también desvinculada de las estructuras eclesiásticas y del clero, cuya legitimidad había decaído notablemente en el último siglo, especialmente tras el Cisma de Occidente. Esta renovación favoreció una nueva valoración del papel de los laicos en lo religioso. Lo sagrado, tradicionalmente restringido al clero y a las órdenes religiosas, comenzó a extenderse al laicado, que adquirió una nueva dimensión espiritual y un rol activo en las prácticas devocionales y en la esfera social.

De manera similar, las prácticas devocionales dejaron de ser exclusivas de la liturgia o de otras formas establecidas. La piedad personal y otras expresiones paralelas a la liturgia tomaron forma propia, desvinculándose de los marcos preestablecidos. La *devotio moderna* y la mística, especialmente la femenina, representaron una ruptura con el pensamiento escolástico al enfatizar el amor y la experiencia directa como formas de conocimiento, por encima del saber intelectual y dogmático. La reacción de la Iglesia jerárquica ante estas nuevas corrientes fue variada: en algunos casos, se las canonizó, mientras que en otros se las condenó.

Una nueva sensibilidad hacia la libertad, característica de la época, también se reflejó en la expresión religiosa. En efecto, la ampliación de la libertad personal fue una constante: la emancipación de los súbditos respecto a los señores feudales, quienes encontraron un nuevo espacio en las ciudades libres y en formas de subsistencia independientes de la tierra; la autonomía de los poderes locales frente a los más universales, como en las tensiones entre obispos y el papado o entre los grandes terratenientes y el Imperio; y el surgimiento del humanismo como crítica a un modelo de ciencia y conocimiento dominado por la escolástica medieval y el regreso a lo antiguo. La libertad fue entendida como la posibilidad de conectar directamente con Dios. Esta nueva religiosidad interior también se manifestó en el creciente clamor por la reforma de la Iglesia y de sus estructuras, en busca de una revitalización y un retorno a las formas más originales del cristianismo, característico de todo el siglo XV.

La llegada de los misioneros españoles a América Central abrió un nuevo capítulo en esta evolución. Impulsados por el idealismo, el milenarismo y las nuevas ideas del humanismo, en particular las de Erasmo de Rotterdam, estos frailes vieron en América la oportunidad de establecer un cristianismo ideal, semejante al de los primeros apóstoles y adaptado a las características de las culturas locales. Los primeros franciscanos, entre ellos el primer obispo de México, Juan de Zumárraga, inspirados por estos ideales reformistas, hablaban de la fundación de una «nueva Iglesia», alejada de los problemas de Europa, y de «plantar la Cristiandad», es decir, establecer un nuevo modelo religioso-social en América. La labor de estos misioneros en México representó un espacio privilegiado para la experimentación con las transformaciones de la religiosidad surgidas en la Baja Edad Media europea.

Más avanzado el siglo XVI, la búsqueda de una experiencia divina más allá de los límites establecidos por la Iglesia oficial se intensificó. La demanda de una religiosidad más íntima y personal no fue atendida de manera uniforme por la Iglesia institucional, lo que llevó a la fragmentación de la Iglesia en diversas confesiones: católica, evangélica, calvinista, etc., cada una canalizando las tensiones no resueltas del período anterior. Estas divisiones reflejaron tanto las necesidades religiosas de la época como un proceso de exclusión mutua entre las distintas comunidades confesionales, evidenciado en la formulación de dogmas, ritos y costumbres característicos de la Edad Moderna.

Paradójicamente, la libertad que inicialmente impulsó estas transformaciones condujo a una reacción institucional que, en nombre de la seguridad dogmática, restringió muchas de las expresiones religiosas surgidas en busca de una fe más personal y directa durante la larga Edad Media. Con el surgimiento de nuevas confesiones cristianas, se establecieron mecanismos de diferenciación y control destinados a preservar una supuesta pureza doctrinal, aunque ello implicara una innovación más que una continuidad. Estos esfuerzos limitaron las formas místicas y menos estructuradas de acceso al misterio divino, afectando profundamente las manifestaciones religiosas populares, que durante la Edad Media habían sido un crisol de tradiciones diversas.

Bibliografía

- Bara Bancel, Silvia. *Teología mística alemana: estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso con el Maestro Eckhart*. Münster: Aschendorff, 2015.
- Beck, Marcus. «Cellarius, Christophorus». En Kuhlmann, Peter y Helmuth Schneider eds., *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*. Stuttgart / Weimar: Metzler, 2012, 210–212.
- Buchs Rodríguez, Lucas. *El papel de Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar* (tesis de doctorado). Roma: EDUSC, 2013.
- Cappelli, Guido. *El humanismo italiano*. Madrid: Alianza, 2007.
- Carta del obispo de México, Fray Juan de Zumárraga a Carlos V (fines de 1539 o inicios de 1540) en: Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), *indiferente*, 1093, publicada por Marcel Bataillon. «Zumárraga reformador del clero secular. Una carta inédita del primer obispo de México». *Historia Mexicana* 3 (1953): 8.
- Chauvet, Fidel Jesús de. *Fray Juan de Zumárraga, ofm*. México: Publicistas B. de Silvia, 1948.
- Chenu, Marie Dominique. *La théologie au douzième siècle*. Paris: Vrin, 1976³.
- Congar, Yves. *Vrai et fausse réforme de l’Église*. Paris: Cerf, 1968.
- Cortés Timoner, María de Mar; Acosta García, Pablo, «Imagen, palabra y performance: nuevas perspectivas para el estudio de las santa vivas en la baja edad media castellana». *Revista de Poética Medieval* 38 (2024) 11-24.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México: Porrúa, 1992.
- D’Ailly, Pierre. *Tractatus de reformatione seu canones reformandi ecclesiae in concilio constantiensi (1416)*. En Paléon Glorieux, ed., *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, 7 volúmenes. París-Tournai: 1960-1966, VI, I, 903-916.
- De Castro y Castro, Manuel. *Escritores de la provincia franciscana de Santiago: siglos XIII a XIX*. Burgos: Aldecoa, 1996.
- . *La Provincia franciscana de Santiago: ocho siglos de historia*. Santiago de Compostela: Liceo franciscano, 1984.
- Forlani, Filippo, Silvia Mas, Łukasz Żak. *Between freedom and submission. The role of women in the history of the church*. Münster: Aschendorf, 2024.
- Frech, Augustine. *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch und Spätmittelalter*. Frankfurt: Peter Lag, 1992.
- Ganzer, Klaus. «Der Ruf nach Reform im Späten Mittelalter». En Klaus Ganzer, *Die Religiöse Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorf, 2003.
- García y García, Antonio (ed.). *Synodicon Hispanum*, 4 volúmenes. Madrid: BAC, 1987.
- Garin, Eugenio. *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Gerson, Jean. *In Nativitate B. Mariae Virginis*. En P. Glorieux (ed.), *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, 7 volúmenes. Paris-Tournai: 1960-1966, vol. 5, 481-486.
- Gil, Fernando. «Las Juntas Eclesiásticas durante el episcopado de Fray Juan de Zumárraga (1528–1548)». *Teología* 54 (1989): 7-34.

- , *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+1548)*. Buenos Aires: UCA, 1993.
- Helmuth, Johannes. «Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter». *Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992): 29-40.
- Hentschel, Barbara. *Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers*, en: Klaus Schreiner; Norbert Schnitzler, Eds., *Gepeinigt, begehrt vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Munich: Brill, 1992, 85-105.
- Hernández, Ramón. «Teólogos dominicos españoles pretridentinos». *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* 3 (1971): 179-223.
- Hoberg, Hermannus. *Taxae pro communibus servitiis ex libris obligationum ab anno 1195 usque ad annum 1455 confectis*. Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1949.
- Icazbalceta, Joaquín. *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*. México: Porrúa, 1947.
- Labarge, Margaret. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1996.
- Lafont, Ghislain. *Histoire Théologique de l'Eglise Catholique: itinéraire et formes de la théologie*. Paris: Cerf, 1994.
- Manetti, Giannozzo. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, De dignitate et excellentia hominis*. Traducción de Hartmut Leppin e introducción de August Buck. Hamburg: 1990.
- Martínez Ferrer, Luis. «Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530–1532)». *Annales theologici* 22, 2 (2008): 325–350.
- , «La primera evangelización y la identidad de América Latina». *Allpanchis* 73–74 (2009): 147–174.
- , «La primera visión de Fray Juan de Zumárraga de los indígenas mexicanos (1528–1533)». *Archivo Iberoamericano* 253/254 (2006): 241–268.
- Masoliver, Alejandro. *Historia del monacato cristiano*, 3 volúmenes. Madrid: Encuentro, 1994.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism, Men and Women in the new Mysticism (1200-1350)*. New York: Crossroad, 1998.
- Méndez Sánchez, Fernando. «La jurisdicción de los obispados de México y Michoacán en el siglo XVI. Fray Juan de Zumárraga contra Vasco de Quiroga». *Revista de derecho* 52 (2019): 57–69.
- Neyra, Andrea Vanina. «Los libros penitenciales: la penitencia tasada en la Alta Edad Media». *Anales de la historia antigua, medieval y moderna* 39 (2006): 215-226.
- Opitz, Claudia. «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)». En Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres. La Edad Media*. Madrid: Taurus, 1999, vol. 2, 321-390.
- Petrarca, Francesco. *Canzoniere*, edición de Paola Vecchi Galli, Milán: BUR Rizzoli, 2016.
- Raitt, Jill, Bernard Mc Ginn, John Meyerdorff, eds. *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 3 volúmenes, vol. 2: *Hochmittelalter und Reformation*. Würzburg: Echter, 1995.
- Reglero de la Fuente, Carlos Manuel. *Monasterios y monacato en la España medieval*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2021.

- Reinhard, Wolfgang. *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. Munich: Beck, 2004.
- Rivera, María Milagros. «Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cataras: el sentido libre del ser mujer». En Isabel Morant, I, Dir., *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra, 2005, 745-767.
- Ruh, Kurth. *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 volúmenes. Munich: Beck, 1991.
- Rychterova, Pavlina. «Charisma als Passion im Leben und Werk spätmittelalterlicher Visionärinnen». En Giancarlo Andenna; Mirko Breitenstein; Gert Melville, Eds., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*: Münster: Lit, 2005, 463-476.
- Sahagún, Francisco de. «Colloquios y doctrina christiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el papa Adriano sexto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la nueva Espanya en lengua Mexicana y Española». En Archivo Apostolico Vaticano (AAV), armario 1, miscell. Vol. 91, fols. 26r-41v, fol. 29r.
- Sánchez Sanz, Arturo. «Los orígenes medievales de estado modern». *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval* 55 (2015): 32-44.
- Santonja, Pedro. «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos». *Revista de Historia Medieval* 14 (2003-2006): 209-227.
- Stolberg, Michael. *Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute*. Frankfurt am Main: Mabuse, 2011.
- Strayer, Joseph R. *Sobre los orígenes medievales del estado moderno*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Suso Frank, Karl. *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Tavelli, Federico. *Las naciones en el Concilio de Constanza. Castilla en el camino a la unidad*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- , *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2022.
- , «De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre. La transformación de la religiosidad durante la Edad Media». *Teología* 142 (2023): 123-157.
- , *Res Publica Hispanoamericana. Die Umgestaltung des Alten Amerika durch christlich geprägte Gesellschaftsmodelle aus Europa 1520-1620*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2025.
- Torres Gutiérrez, Alejandro. «Orígenes canónico-medievales del concepto de estado moderno». *Ius Canonicum* 39 (1999): 987-998.
- Ubieto Arteta, Antonio. *Listas episcopales medievales*, 2 volúmenes, Zaragoza: Secretariado de publicaciones, 1989.
- Vásquez Janeiro, Isaac. «Repertorio de franciscanos españoles graduados en Teología en la Edad media». *Repertorio de ciencias eclesiásticas en España* 7 (1979): 411-449.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987.
- Voyer, Cécile y Eric Sparhubert, eds. *L'image médiévale: fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel*. Turnhout: Brepols, 2011.

Villegas, Manuel. «Teólogos agustinos españoles pretridentinos». *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* 3 (1971): 321-359.

NOTAS

- [1] Ghislain Lafont, *Histoire Théologique de l'Eglise Catholique: itinéraire et formes de la théologie* (Paris: Cerf, 1994) 217. Para el concepto de Natio y las identidades nacionales en la baja edad media véase: Federico Tavelli, *Las naciones en el Concilio de Constanza. Castilla en el camino a la unidad* (Buenos Aires: Agape, 2018) 113-116.
- [2] Véase: Arturo Sánchez Sanz, «Los orígenes medievales de estado moderno», *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval* 55 (2015): 32-44; Alejandro Torres Gutiérrez, «Orígenes canónico-medievales del concepto de estado moderno», *Ius Canonicum* 39 (1999): 987-998; Joseph R. Strayer, *Sobre los orígenes medievales del estado moderno* (Barcelona: Ariel, 1986), 47.
- [3] Para la transformación de la religiosidad durante la Edad Media véase: Federico Tavelli, «De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre. La transformación de la religiosidad durante la Edad Media», *Teología* 142 (2023): 123-157.
- [4] Para la transformación de la religiosidad durante la Edad Media véase: Federico Tavelli, «De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre. La transformación de la religiosidad durante la Edad Media», *Teología* 142 (2023): 123-157.
- [5] Véase: Carlos Manuel Reglero de la Fuente, *Monasterios y monacato en la España medieval* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2021); Alejandro Masoliver, *Historia del monacato cristiano*, 3 volúmenes (Madrid: Encuentro, 1994); Karl Suso Frank, *Geschichte des christlichen Mönchtums* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), 66-86.
- [6] Cf. Cécile Voyer; Eric Sparhubert, Eds. *L'image médiévale: fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel* (Turnhout: Brepols, 2011).
- [7] Eugenio Garin, *El Renacimiento italiano* (Barcelona: Ariel, 1986), 64.
- [8] Marcus Beck, «Cellarius, Christophorus» en Peter Kuhlmann; Helmuth Schneider, Eds., *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon* (Stuttgart / Weimar: Metzler, 2012), 210-212.
- [9] «Tu che vedi i miei mali indegni ed empì, / Re del cielo invisibile immortale / soccorri a l'alma disviata e frale, / e 'l suo defecto di Tua grazie adempi: / sì che, s'io vissi in guerra e in tempesta, / mora in pace e in porto; e se la stanza / fu vana, almen sia la partita onesta / A quel poco di viver che m'avanza / ed al morir, degni esser Tua man presta: / Tu sai ben che 'n altrui non ho speranza», Francesco Petrarca, *Canzoniere* 365, edición de Paola Vecchi Galli (Milán: BUR Rizzoli) 2016, 1202.
- [10] Guido M. Cappelli, *El humanismo italiano* (Madrid: Alianza, 2007), 28.
- [11] Giannozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, De dignitate et excellentia hominis*. Traducción de Hartmut Leppin e introducción August Buck (Hamburg: Meiner, 1990). Cf. Barbara Hentschel, *Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers*, en Klaus Schreiner; Norbert Schnitzler, Eds., *Gepeinigt, begehrt vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Munich: Brill, 1992), 85-105.
- [12] *Ibid.*
- [13] Cf. André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris: Cerf, 1987) 20.

- [14] Véase al respecto un interesante estudio actual Michael Stolberg, *Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute* (Frankfurt am Main: Mabuse, 2011).
- [15] Existe una abundante bibliografía sobre este tema: María de Mar Cortés Timoner; Pablo Acosta García, «Imagen, palabra y performance: nuevas perspectivas para el estudio de las santa vivas en la baja edad media castellana», *Revista de Poética Medieval* 38 (2024): 11-24; Silvia Bara Bancel, *Teología mística alemana: estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso con el Maestro Eckhart* (Münster: Aschendorff, 2015); Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism, Men and Women in the new Mysticism (1200-1350)* (New York: Crossroad, 1998); Kurth Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 volúmenes, (Munich: Beck, 1991); para el tema de las mujeres en la historia de la Iglesia véase: Filippo Forlani; Silvia Mas; Łukasz Żak, *Between freedom and submission. The role of women in the history of the church* (Münster: Aschendorf, 2024); Pedro Santonja, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos», *Revista de Historia Medieval* 14 (2003-2006): 209-227; María Milagros Rivera, «Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer» en Isabel Morant, Dir., *Historia de las mujeres en España y América Latina* (Madrid: Cátedra, 2005), 745-767; Claudia Opitz, «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)» en Georges Duby y Michelle Perrot, Dirs., *Historia de las Mujeres. La Edad Media*, (Madrid: Taurus, 1999), tomo 2, 321-390; Margaret Labarge, *La mujer en la Edad Media* (Madrid: Nerea, 1996).
- [16] Cf. André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris: Cerf, 1987), 34.
- [17] Véase Pavlina Rychterova, «Charisma als Passion im Leben und Werk spätmittelalterlicher Visionärinnen» en Giancarlo Andenna; Mirko Breitenstein; Gert Melville, Eds., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter* (Münster: Lit, 2005), 463-476.
- [18] Yves Congar al hablar de los profetas y reformadores indica que ellos ayudan a la marcha del «designio de Dios» hacia su término o su consumación evitando que se frene en un momento como si éste fuera ya perfecto o definitivo no sólo a través del espacio (catolicidad-unidad), sino a través del tiempo (apostolicidad-unidad) Yves Congar, *Vrai et fausse réforme de l’Église* (Paris: Cerf, 1968), 147 y 210. Cf. Lucas Buchs Rodríguez, *El papel de Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar* (tesis de doctorado) (Roma: EDUSC, 2013), 328.
- [19] Cf. Marie Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin, 19763)
- [20] Jean Gerson, In *Nativitate B. Mariae Virginis*, en: Palémon Glorieux, Ed., *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, 7 volúmenes (Paris-Tournai: 1960-1966) V, 481-486, «Ita enim quaeretur Deus in simplicitate cordis, ita a periculo insaniae et imaginationis phantasticae atque turbulentae serviens Deo liber erit, et lucebit in eo sol intelligentiae quasi sine nubibus rutilans».
- [21] Por ejemplo, Pierre d’Ailly, *Tractatus de reformatione seu canones reformandi ecclesiae in concilio constantiensi* (1416), en: Palémon Glorieux, Ed., *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, 7 volúmenes (Paris-Tournai: 1960-1966) VI, I, 903-916. En esta obra puede verse cuáles eran los temas más presentes y discutidos al respecto: la corrupción general de la Iglesia durante el tiempo del Concilio de Constanza (1414-1416), la necesidad de la reforma circa totum corpus Universalis Ecclesiae para lo cual propone la celebración frecuente de Concilios generales así como provinciales, un plan de reforma no solamente por la cabeza de la Iglesia sino sobre la institución del papado en general, así como la curia romana, los cardenales, los obispos, quienes deben ser elegidos según su ciencia y virtud; sobre las reformas a través de concilios provinciales, religiosos y

monjes, así como al clero en general, su formación, los grados académicos y las bibliotecas eclesiásticas, los laicos cristianos, todos ellos temas centrales de la discusión en el siglo XVI.

- [22] Klaus Ganzer, «Der Ruf nach Reform im Späten Mittelalter» in Klaus Ganzer, *Die Religiöse Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts* (Münster: Aschendorf, 2003); Augustin Frech, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch und Spätmittelalter*, (Frankfurt am Main: Peter Lag, 1992) muestra como el tema de la reforma fue uno de los temas centrales en la Iglesia durante toda la Edad Media; Johannes Helmuth, «Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter», *Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992): 29-40.
- [23] Desde 1295, Bonifacio VIII estableció que las sedes debían pagar a la curia papal un tercio de sus rentas si estas superaban los cien florines, en caso de que los beneficios fueran designados por el pontífice, conocido como *servitia communia*. Durante el período avinonés, esta costumbre se intensificó debido a los frecuentes traslados de sedes, lo que generó grandes beneficios, junto con las anatas y otros impuestos a favor del pontífice. Algunos proponían suprimir completamente estos beneficios, pero esta solución parecía imposible debido a la situación del papado sin sus estados. Véase Hermannus Hoberg, *Taxae pro communibus servitiis ex libris obligationum ab anno 1195 usque ad annum 1455 confectis* (Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1949).
- [24] Por ejemplo, Diego Anaya, había iniciado una reforma eclesiástica como obispo de Salamanca (1392-1407) a través de la convocación de un sínodo en 1396, una reforma que ya había sido puesta en práctica por los primeros reyes Trastámara, véase Federico Tavelli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya*; Antonio García y García, Ed., *Synodicon Hispanum*, 4 volúmenes (Madrid: BAC, 1987) IV, 23-48. Antonio Ubieto Artera, *Listas episcopales medievales*, 2 volúmenes (Zaragoza: Secretariado de publicaciones, 1989), 260.
- [25] Véanse las siguientes obras además de las ya mencionadas anteriormente: Federico Tavelli, *Las naciones en el Concilio de Constanza*; Ramón Hernández, «Teólogos dominicos españoles pretridentinos», *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* 3 (1971): 179-223; Manuel Villegas, «Teólogos agustinos españoles pretridentinos», *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* 3 (1971): 321-359; Isaac Vásquez Janeiro, «Repertorio de franciscanos españoles graduados en Teología en la Edad media», *Repertorio de ciencias eclesiásticas en España* 7 (1979): 411-449; Manuel de Castro y Castro, *La Provincia franciscana de Santiago: ocho siglos de historia* (Santiago de Compostela: Liceo franciscano, 1984); Id., *Escritores de la provincia franciscana de Santiago: siglos XIII a XIX* (Burgos: Aldecoa, 1996).
- [26] Carta del obispo de México, Fray Juan de Zumárraga a Carlos V (fines de 1539 o inicios de 1540) en *Archivo General de Indias de Sevilla (AGI)*, indiferente, 1093; publicado por Marcel Bataillon, «Zumárraga reformador del clero secular. Una carta inédita del primer obispo de México», *Historia Mexicana* 3 (1953): 8.
- [27] Cf. Jill Raitt; Bernard Mc Ginn, John Meyerdorff, Eds., *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 3 volúmenes (Würzburg: Echter, 1995) vol. 2: Hochmittelalter und Reformation.
- [28] El concepto aparece ya en los primeros coloquios de los franciscanos con la nobleza azteca y es mencionado por el Bernardino de Sahagún: «aquellos apostólicos varones que fueron enviados a plantar la fe de nuestro Señor Jesu Cristo a estos indios occidentales», Fray Francisco de Sahagún, «Colloquios y doctrina christiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el papa Adriano sexto y por el Emperador Carlos quinto convertieron a los indios de la nueva Espanya en lengua Mexicana y Española» *Archivo Apostolico Vaticano (AAV)*, armario 1, miscell. Vol. 91, fols. 26r-41v, fol. 29r.

- [29] Federico Tavelli, *Res Publica Hispanoamericana. Die Umgestaltung des Alten Amerika durch christlich geprägte Gesellschaftsmodelle aus Europa 1520-1620* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2025), 48.
- [30] Sobre la figura de Juan de Zumárraga y su obra, ver: Fernando Méndez Sánchez, «La jurisdicción de los obispos de México y Michoacán en el siglo XVI. Fray Juan de Zumárraga contra Vasco de Quiroga», *Revista de derecho* 52 (2019): 57–69; Luis Ferrer, «La primera evangelización y la identidad de América Latina», *Allpanchis* 73–74 (2009): 147–174; Id., «Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530–1532)», *Annales theologici* 22, 2 (2008): 325–350; Id., «La primera visión de Fray Juan de Zumárraga de los indígenas mexicanos (1528–1533)», *Archivo Iberoamericano* 253/254 (2006): 241–268; Fernando Gil, «Las Juntas Eclesiásticas durante el episcopado de Fray Juan de Zumárraga (1528–1548)», *Teología* 54 (1989): 7–34; Fernando Gil, *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+1548)* (Buenos Aires: UCA, 1993), 177–269. Las obras clásicas sobre Zumárraga siguen siendo relevantes principalmente debido a su contribución documental: Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* (México: Porrúa, 1992); Fidel de Jesús Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga, ofm* (México: Publicistas B. de Silva, 1948); Joaquín Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México* (México: Porrúa, 1947) entre otras.
- [31] Cf. Federico Tavelli, *Res Publica Hispanoamericana. Die Umgestaltung des Alten Amerika durch christlich geprägte Gesellschaftsmodelle aus Europa 1520-1620* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2025), 37–49.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/800/8005486007/8005486007.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Federico Tavelli

De la religión interior a la reforma de la Iglesia La transformación de la religiosidad durante la Baja Edad Media

From Inner Religion to Church Reform: The Transformation of Religiosity in the Late Middle Ages

Revista Teología

vol. 62, núm. 148, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_teologia@uca.edu.ar

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.148.2025.pXX-XX>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.