

**TEORÍA Y PRAXIS:
FRANCESC EIXIMENIS Y EL CONVENTO DEL
SANTO ESPÍRITU, PENSAR EN LA ECONOMÍA Y
ADMINISTRAR LOS CONVENTOS**

**THEORY AND PRAXIS:
FRANCESC EIXIMENIS AND THE MONASTERY OF SANTO
ESPÍRITU. THINKING ABOUT THE ECONOMY AND
ADMINISTERING THE FRIARIES**

CHIARA MANCINELLI
Institut d'Estudis Medievals (Universitat Autònoma de Barcelona)
chiara.mancinelli.svgelj@gmail.com

RECIBIDO: 10/05/2016

ACEPTADO: 20/07/2016

Para citar este artículo: MANCINELLI, Chiara. «Teoría y praxis: Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu, pensar en la economía y administrar los conventos». *Archivo Ibero-Americano* 75, nº 280 (2015): 5-45.

RESUMEN:

La asignación y retiro de las rentas censales del convento franciscano de Santo Espíritu del Monte, concedidas por la reina patrocinadora María de Luna en lugar de la limosna a principio del siglo XV y retiradas unos cincuenta años después, al ser consideradas incompatibles con el voto de pobreza, resumen circunstancias históricas, políticas, económicas y religiosas de mayor alcance y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto la estrecha relación que vincula las prácticas económicas laicas a las consideraciones sobre los comportamientos económicos elaborados dentro de la Orden y la gestión económica realizada en

ABSTRACT:

At the beginning of the fifteenth century, the Aragonese Queen María de Luna granted the Franciscan Monastery of Santo Espíritu del Monte censal incomes instead of alms. Some fifty years later, that source of income was abolished because it was considered incompatible with the friars' vow of poverty. The assignment and removal of censal incomes provide a wider scope of far-reaching historical, political, economic and religious facts. At the same time, they show the close relationship among the economic practices of lay people, Franciscan economic thought and the economic management of the friaries. In this context, it is

los conventos. En este sentido, hay que destacar la influencia del autor y pensador Francesc Eiximenis en la institución de Santo Espíritu.

PALABRAS CLAVE:

Convento Franciscano de Santo Espíritu del Monte (Gilet, España), Francesc Eiximenis ofm, rentas censales, Observancia.

worth highlighting the influence that the thought of the Franciscan author Francesc Eiximenis exerted on the community of Santo Espíritu.

KEYWORDS:

Franciscan Friary of Santo Espíritu del Monte (Gilet, Spain), Francesc Eiximenis ofm, censal incomes, Observance.

Verità per Giulio Regeni

Era el 21 de octubre de 1404 cuando los frailes menores recibían oficialmente de la reina de Aragón María de Luna el convento del Santo Espíritu del Monte, fundado en Gilet, cerca de la actual Sagunto, gracias al patrocinio real. Entre los testigos del acta de donación figuraba el autor y también franciscano Francesc Eiximenis, el mismo fraile cercano a la Corona que, por encargo real, elige al primer guardián de la nueva comunidad, surgida con el propósito de vivir la regla de los frailes menores al pie de la letra. El convento surgía en un lugar aislado, el Valle del Tuliu, y a su alrededor se encontraban alquerías musulmanas y la aljama judía de Morvedre. Con razón de la imposibilidad para los franciscanos de subsistir practicando la limosna, María de Luna, en el acta de donación y posteriormente en su testamento, otorga a los frailes unas rentas por un total de siete mil sueldos, recaudados en dos lugares pertenecientes a su Patrimonio de Luna: la ciudad de Paterna y el Vall de Almonacid. Las rentas destinadas al Santo Espíritu, como muchas otras recaudadas en el Patrimonio, eran censales obtenidos en los lugares señalados, mayoritariamente habitados por musulmanes, y finalmente transmitidos al convento para que el mismo pudiese subsistir y realizar su propósito de reforma. En este momento los censales no son considerados contrarios a la observancia de la regla franciscana en términos de pobreza, sino que Eiximenis mismo justifica el uso de este instrumento de crédito por parte de la Iglesia. Aproximadamente cincuenta años después, las consideraciones sobre los censales cambian: las rentas del Santo Espíritu son ahora consideradas contrarias al voto de pobreza, razón por la que los frailes tienen que renunciar a ellas en el capítulo reunido en Barcelona en diciembre de 1456. En 1457, las rentas son traspasadas al monasterio de clarisas observantes de la Santísima Trinidad de Valencia, patrocinado por la reina María de Castilla, muy cercana a la Orden y a los frailes impulsores de la Observancia, entre los cuales se encuentra Matteo d'Agrigento, que, a diferencia de Eiximenis, era contrario a los censales. El retiro de las rentas

medio siglo después de la concesión no solo indica la evolución de la Observancia en la provincia de Aragón en términos de institucionalización y normalización de los comportamientos, también económicos, sino y sobre todo, la evolución del debate sobre la legitimidad de los censales, también entre los franciscanos. Esta coyuntura demuestra de nuevo una estrecha relación entre prácticas económicas, gestión económica de los conventos y análisis y consideraciones sobre los comportamientos económicos de laicos y religiosos elaborados dentro de la Orden. De hecho, aparte de los lenguajes utilizados en la producción textual para describir la economía, en los últimos años la atención de los estudiosos se ha centrado en el comportamiento económico de las comunidades mendicantes. Los resultados de esta aproximación pueden apreciarse en las publicaciones colectivas *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe – XVe siècle)*¹ y *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*² y en el trabajo de Clément Lenoble sobre el convento de Aviñón³. En palabras de este autor, si las implicaciones jurídicas, políticas y económicas de la teología franciscana han sido objeto de un gran número de investigaciones y debates, constituyendo una gran parte de la historiografía y resultando hoy día bien conocidas, no puede afirmarse lo mismo para las prácticas concretas de los frailes. El conocimiento que tenemos de las posiciones teóricas y de los modelos de comportamiento difundidos a los laicos por los frailes menores invita a considerar con renovado interés la pobreza vivida dentro de los conventos, para intentar localizar en el corazón de la vida conventual las condiciones según las cuales los frailes pensaban y se acercaban

1 Nicole BÉRIOU y Jacques CHIFFOLEAU, dirs., *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe – XVe siècle)* (Lyon: Pul, 2009).

2 *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno Internazionale, Assisi, 9 – 11 Ottobre 2003 (Spoleto: Fondazione centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004).

3 Clément LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013). Hay que evidenciar que de momento las comunidades religiosas españolas no parecen haber llamado la atención de aquellos investigadores que unen los estudios sobre la organización económica de la comunidad religiosa a las consideraciones ético-económicas elaboradas dentro de la Orden. Esta circunstancia puede ser el efecto de dos causas: por un lado, la falta de solidificación de la reflexión ético-económica medieval como línea interpretativa en la historiografía española; por el otro la dificultad en hallar las fuentes debida a las pérdidas y reubicaciones de documentos causadas por la desamortización y la guerra civil. Esta coyuntura no reduce la importancia del argumento, ni la necesidad de su examen y difusión. Los estudios sobre la organización de los conventos mendicantes españoles son de claro interés para la investigación histórica, porque introducen las comunidades analizadas en la perspectiva de aquel análisis que se está desarrollando en Europa sin contar con ejemplos ibéricos. Asimismo, el cuadro interpretativo que se está creando a nivel europeo quedaría incompleto si no contase con estudios sobre las comunidades religiosas de los antiguos reinos españoles.

al mundo⁴. En esta misma perspectiva, queremos destacar las consideraciones de Francesc Eiximenis por su peso en la institución del convento del Santo Espíritu⁵.

1. EIXIMENIS Y EL SANTO ESPÍRITU: UNA RELACIÓN RECONOCIDA

Según Pedro Martínez, cronista del convento del Santo Espíritu del Monte, la comunidad debe a Francesc Eiximenis⁶ la gratitud de haber sido el primero en sem-

4 LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté...*, 15.

5 Eiximenis y el convento del Santo Espíritu del Monte han sido objeto de mi tesis doctoral: Chiara MANCINELLI, «Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu del Monte. La cuestión de un modelo económico, político y religioso» (tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2014), <http://goo.gl/8IzxdI>.

6 Francesc Eiximenis (Girona 1330 ca. – Perpignan 1409) fue un autor franciscano medieval que desempeñó varios cargos y misiones para la familia real y las ciudades de la Corona de Aragón. A continuación se mencionan algunos de los estudios sobre su figura y obra aparecidos en los últimos años: Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, ed. de Xavier Renedo (Vic: Eumo Editorial, 2009). Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià*, ed. de Xavier Renedo, Iª parte, v. I (Girona: Universitat de Girona, 2005). Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, ed. de Lluís Brines – Josep Palomero (Alzina: Bromera, 2009). François EIXIMENIS, *Le gouvernement de la république*, ed. de Patrick Gifreu y Jean Pierre Barraqué (Perpignan: Editions de la Merci, 2012). Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1373-1409* (Girona: Universitat de Girona, 2011). Lluís BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis* (Sevilla: Novaedició, 2004). Jaume DE PUIG I OLIVER et al., «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservades en biblioteques públiques», *Arxiu de textos catalans antics* 29 (2010): 9-880. Paolo EVANGELISTI, «*I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Basso Medioevo* (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», en *La propaganda politica nel Basso Medioevo*, Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001 (Spoleto: 2002), 315-392. Paolo EVANGELISTI, «*Credere nel mercato, credere nella res publica. La comunità catalano-aragonesa nelle proposte e nell'azione politica di un esponente del francescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis*», *Anuario de Estudios Medievales* XXXIII/1 (2003): 69-117. Paolo EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno stato* (Padova: Efr, 2006). Paolo EVANGELISTI, «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII – XV secolo)», *Studi storici* 47 (2006): 1059-1106. Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis», *Enrahonar Quaderns de Filosofia*, 42 (2009): 65–90. Paolo EVANGELISTI, «Moneta e sovranità in Guglielmo da Pagula, Nicola Oresme e Francesc Eiximenis. Riflessioni del pensiero politico trecentesco», *Il pensiero politico medievale* VII (2009): 103 – 123. Paolo EVANGELISTI, «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)», *Caplletra* 48 (2010): 209-234. Paolo EVANGELISTI, «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge [Online]* 125-2 (2013), acceso el 3 de marzo de 2014, <http://goo.gl/7sO1QX>. Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis. Il dodicesimo Libro del Cristiano; capp. 139 -152 e 193 – 197*, (Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2013), acceso el 24 de octubre de 2013, <http://goo.gl/fbLCyH>. Sergi GASCÓN URIS, «La Crònica d'Aragón (València 1524) i les cartes autògrafes d'Eiximenis», en *Actes del Dotzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003): 31-45. Josep HERNANDO I DELGADO, «Obras de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del

brar la semilla de la vida regular y observante en este convento franciscano⁷. Para Sanchis i Alventosa, los frailes Francesc Eiximenis y Bartomeu Borràs se habrían puesto de acuerdo sobre la apremiante necesidad de apoyar la reforma iniciada en Chelva y Manzanera, los primeros conventos en ser considerados observantes, y, con esta finalidad, habrían acudido a la reina María de Luna moviendo su generoso ánimo para favorecer el movimiento observante. María de Luna habría decidido fundar un convento que aceptase los cánones de la reforma, para complacer a sus buenos consejeros y satisfacer los deseos de perfección de los religiosos. Además, habrían sido los mismos religiosos quienes consideraron la masía y las tierras colindantes de Jaumeta Catalá, Señora de Gilet, el lugar idóneo para la fundación de la nueva comunidad cerca de Morvedre⁸. Según la crónica de Pedro Martínez, el patrocinio de María de Luna se debió a la intercesión y méritos de Francesc Eiximenis, como se pondría de manifiesto en las voluntades de la reina en la escritura de la fundación⁹. Para Sanchis Alventosa, es Eiximenis el fundador del Santo Espíritu: junto con Borràs, el pensador franciscano habría preparado la fundación de la nueva comunidad¹⁰. Según García Oro, el Santo Espíritu del Monte surge como una fundación real, promovida por Eiximenis¹¹. Asimismo, para Barrachina el 21 de octubre

segle XV», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 26 (2007): 385-568. Robert LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», *Llengua i literatura: Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i literatura* 17 (2006): 7-28. MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*. Chiara MANCINELLI, «La influencia del *Tratado sobre contratos* de Olivi en el *Tractat de avaricia* de Eiximenis. Un ejemplo de la circulación de la moral económica en el Mediterráneo», en *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un mediterraneo iberico?*, coord. por Luciano Gallinari y Flocel Sabaté i Curull (Cagliari: Consiglio nazionale delle ricerche, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2015), t. 1, 99-135. Sadurní MARTÍ, «Les cartes autògrafes de Francesc Eiximenis», *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona* (Miscel·lània d'Homenatge a Modest Prats, II), 22 (2002), 235-249, acceso el 8 de abril de 2014, <http://goo.gl/VeDcIt>. Josep PERARNAU i ESPELT, «El "De triplici statu mundi" no és de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 49 (2008): 279-326. Antoni RIERA i MELIS, coord., *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval*, Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2015). Nuria SILLERAS FERNÁNDEZ, *Chariots of Ladies. Francesc Eiximenis and the court culture of medieval and early modern Iberia* (Ithaca: Cornell University Press, 2015). Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», *Llengua i literatura: Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i literatura* 11 (2000): 42-108.

7 Pedro MARTÍNEZ, *Historia del Real Colegio de Santo Espíritu del Monte por el Padre Fr. Pedro Martínez, morador y cronista del dicho*, copia mecanográfica conservada en el *Archivo Provincial de Valencia* (1980), 131-136.

8 Joaquín SANCHIS ALVENTOSA, *Santo Espíritu del Monte. Historia del real monasterio*, (Valencia: Semana Gráfica, 1948), 22.

9 MARTÍNEZ, *Historia del Real Colegio de Santo Espíritu...*, 10-12.

10 SANCHIS ALVENTOSA, *Santo Espíritu del Monte...*, 32-35.

11 José GARCÍA ORO, «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en *Historia de la Iglesia en España*, coord. Por Ricardo García-Villoslada, v. III, 1º (Madrid: Editorial Católica, 1980), 238-239.

de 1404, con la donación de la reina, queda fundado el convento del Santo Espíritu, siguiendo las directrices de Francesc Eiximenis¹². Por otro lado, en una reciente reseña a una de las últimas publicaciones sobre Eiximenis¹³, la *notòria cupiditat* del franciscano indicada por el autor Jaume Riera i Sans¹⁴ ha sido interpretada como una negación de las hipotéticas simpatías del menor hacia los franciscanos observantes, alertando del peligro de “sobreinterpretar” los documentos relativos a la participación de Eiximenis en la fundación del Santo Espíritu¹⁵.

A pesar de lo sostenido por los autores que afirman la activa participación de Eiximenis en la fundación del convento del Santo Espíritu del Monte, no es posible determinar de forma clara si el proyecto fundacional se originó por iniciativa del franciscano o de la reina María de Luna, su patrocinadora, por la falta de fuentes que indiquen el autor preciso del proyecto. Asimismo, la interpretación del contexto general en el cual se sitúa la fundación muestra las reciprocas conveniencias, reales y franciscanas, en la institución del convento. Creemos por lo tanto que, para valorar la influencia de Eiximenis en esta fundación, es necesario tener en cuenta las fuentes indicadoras de la participación del menor en el proyecto, la relación entre el fraile y la reina y las consideraciones del Gerundense sobre el modelo de vida franciscano y en materia económica.

2. EIXIMENIS Y EL SANTO ESPÍRITU SEGÚN LAS FUENTES DOCUMENTALES

En 1403 el Santo Espíritu obtiene la confirmación avinonesa a través de las bulas *Eximie devotionis* y *Dum sincere* emanadas por Benedicto XIII¹⁶. Las bulas ratifican las peticiones que la reina había presentado al papa en mayo de 1402 y la

12 José Miguel BARRACHINA LAPIEDRA, *Sant Spirit, Real Monasterio de Santo Espiritu del Monte* (Sagunto: Navarro Impresores, 2003), 13.

13 Josep PUJOL, «Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomatarí 1373-1409, ed. Jaume Riera i Sans, amb la collaboració de Jaume Torro Torrent, Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Universitat de Girona, 2010», *Medievalia* 15 (2012): 390-396.

14 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, XX.

15 Esta afirmación se basa en los ejemplos de los documentos 85, 86 y 91 del *Diplomatarí* que corresponden al acta de donación del Santo Espíritu en la cual Eiximenis aparece como testigo; a la donación de 250 florines de oro otorgada a Eiximenis por la reina con el fin de proveer a las necesidades de los frailes; a la carta con la cual María de Luna comunica al menor las mejorías en su estado de salud, rogando sus oraciones y las de los frailes del Santo Espíritu. Puesto que, aparte de considerar las compensaciones otorgadas a Eiximenis contrarias a los observantes, no se argumenta de qué manera habría que reconsiderar y reducir la influencia del Gerundense en la fundación del Santo Espíritu, citando además unos documentos que evidencian la relación entre el franciscano y el convento, consideramos que la opinión expuesta carece de fundamento.

16 Ovidio CUELLA ESTEBAN, *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, v. IV *El papa Luna (1392-1423), promotor de la religiosidad hispana* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.),

demanda según la cual el primer guardián del Santo Espíritu tenía que ser elegido por Francesc Eiximenis. En efecto, María de Luna había solicitado elegir al fraile notable que quisiera para que éste decidiera qué frailes residirían en el convento y su tipo de vida. Eiximenis, el fraile escogido, quedaría a disposición de los nuevos frailes para proporcionar apoyo en caso de duda durante su vocación. Asimismo, ningún fraile podría dificultar lo decidido por él sobre el establecimiento del convento. Los frailes del Santo Espíritu podían ser ordenados predicadores y confesores generales de otros frailes y seglares, cumpliendo así con su tarea pastoral, particularmente interesante vistas las características de la población vecina, judía y musulmana. La labor pastoral de los frailes coincidiría con la difusión del tipo de vida llevado a cabo dentro del convento, desde un punto de vista moral y religioso. Asimismo, la reina había pedido que ni el obispo ni otros dificultasen las predicaciones, confesiones u otras cosas relacionadas con dichos grados y oficios¹⁷. Solo garantizando estos fundamentos, habría sido posible llevar a cabo el propósito reformador del Santo Espíritu.

A partir de octubre de 1402, María de Luna había empezado una serie de donaciones a la comunidad del Santo Espíritu y algunas de ellas habían sido dirigidas al nuevo convento a través de Eiximenis y Borràs¹⁸. Estas evidencias indican el papel desempeñado por los dos frailes en los inicios de la comunidad, su participación en el desarrollo del convento, pero sobre todo ponen de manifiesto que Eiximenis y Borràs tenían un rol reconocido y ya concretado antes de la confirmación papal para la edificación del convento y la sucesiva donación de la reina a los franciscanos. Además, es necesario tener en cuenta que en este mismo periodo se sitúan las donaciones realizadas por la ciudad de Valencia a Eiximenis y que según Andrés Ivars tenían como finalidad el Santo Espíritu. Estas donaciones reconocen y validan el papel desempeñado por el franciscano en el contexto de la institución del convento por parte de los jurados y del consejo de Valencia, sujetos externos al proyecto de edificación¹⁹.

2003), 96. Ovidio CUELLA ESTEBAN, *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, v. I, *La curia de Aviñón (1394-1403)*, (Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.), 2003), 438.

17 Jill R. WEBSTER y Andrés IVARS CARDONA, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406)», *Archivo Ibero Americano (AIA)* 42 (1982): doc. 12.

18 Ibidem, doc. 16, 17, 19, 29, 34, 35, 40, 54, 59, 60, 83. Benjamín Agulló Pascual O.F.M., «Fundación y dotación del convento de Santo Espíritu del Monte (Valencia)», *AIA* 42 (1982): doc. 5, 6.

19 Andrés IVARS, *El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408). Recopilación de los escritos publicados por el Padre Andrés Ivars en la revista Archivo Ibero Americano sobre Francesc Eiximenis y su obra escrita en Valencia*, ed. coord. por Pedro Santoja, (Benissa: Ayuntamiento de Benissa, 1989), 67-75.

Como hemos indicado, el 21 de octubre de 1404 la reina hace donación del Santo Espíritu a los frailes que lo habitarán. Debido al aislamiento de la fundación, razón por la que los frailes no habrían podido sustentarse practicando la limosna, María les otorga una renta perpetua de cinco mil sueldos, recaudados del Vall de Almonacid, parte de su Patrimonio de Luna²⁰. Posteriormente, en su testamento aumenta tal asignación añadiendo otra renta total de dos mil sueldos en concepto de ayuda a los frailes y a las reformas del convento²¹. El texto de la donación no describe el funcionamiento interno de la comunidad a excepción del mecanismo y formas de transmisión de la renta concedida, por lo que no encontramos descrita la elección del primer guardián a través de Eiximenis. Teniendo en cuenta que el permiso papal es anterior al acta de donación, que antes del acta habían sido enviadas unas sumas de dinero a Borràs como parte rateada de la renta concedida en la donación²² y que los frailes habitaban el convento probablemente ya en 1403²³, es posible que la elección de Borràs como guardián por parte de Eiximenis se haya producido en un momento distinto y posiblemente anterior a la donación. En este último documento, los dos franciscanos aparecen como testigos del acta.

Según Pedro Martínez, Eiximenis residió algún tiempo en el convento del Santo Espíritu para descansar de sus tareas y emplearse en sus escritos²⁴. En línea con lo afirmado por el cronista, el autor Corresa i Marín mantiene que Eiximenis vivió en el Santo Espíritu, pero sin formar parte de la comunidad de Gilet de forma permanente²⁵. Tampoco para Sanchis Alventosa Eiximenis formó parte de la comunidad, ya que ni la reina, ni los jurados de Valencia habrían podido alejarse de su consejero. Por esta razón, no es Eiximenis el primer guardián de la comunidad, sino el maestro en teología Borràs²⁶. Fuera de lo apuntado por los cronistas y los autores que los siguen, de momento no se han encontrado evidencias que indiquen que Eiximenis residiera temporalmente en el Santo Espíritu.

Una vez establecido el convento y reglamentada su organización económica a través del acta de donación, Eiximenis sigue vinculado al Santo Espíritu. Así lo indican las numerosas comunicaciones de María de Luna en las que, entre el 1405 y

20 AGULLÓ, «Fundación y dotación», doc. 3.

21 MARTÍNEZ, *Historia del Real Colegio de Santo Espíritu...*, 31-33.

22 AGULLÓ, «Fundación y dotación», doc. 2. MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, Apéndice IV, doc. 16.

23 Según un documento del 1438 de Juan, hermano de Alfonso el Magnánimo, remitido a los procuradores del convento, los frailes residían en la comunidad desde hacía 35 años: MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, Apéndice IV, doc. 107.

24 MARTÍNEZ, *Historia del Real Colegio de Santo Espíritu...*, 131-136.

25 NATXO CORRESA I MARÍN, «El Reial Monestir de Sant Esperit de Gilet. VI segles al Camp de Morvedre», *Braçal* 30 (2004): 203-222.

26 SANCHIS ALVENTOSA, *Santo Espíritu del Monte...*, 35.

el 1406, informa al fraile sobre su estado de salud, pidiendo y agradeciendo las oraciones de los franciscanos del Santo Espíritu para ella y su familia y prometiendo ir a visitar el convento pronto²⁷. Junto a Borràs, Eiximenis es albacea testamentario de María de Luna. Entre las tareas desempeñadas por este cargo, junto a los otros albaceas en agosto de 1407, el franciscano firma el acta con la cual se venden por cinco años los derechos y rentas que la reina poseía en Aragón a Francesc Berenguer. En este documento son mencionados los 24.645 sueldos y 7 dineros de Barcelona que la reina debía a Berenguer por las obras del Santo Espíritu y los mil florines que María de Luna había dejado a Francesc en razón de los trabajos hechos en la obra del convento²⁸.

Si, como decíamos, no es posible determinar quién es el impulsor del proyecto del Santo Espíritu a falta de documentación que así lo argumente, al contrario, por las evidencias vistas hasta al momento, queda patente el papel jugado por Francesc Eiximenis en la nueva fundación. A pesar de no poder ser definido aún como plenamente observante, Eiximenis apoyó el incipiente movimiento de reforma franciscano nacido en la provincia de Aragón, buscando el apoyo del legado cardenalicio y de la reina en favor de Chelva²⁹ y participando en la nueva fundación del Santo Espíritu que, como había sido indicado en una embajada de María de Luna, pretendía ser el primero de una serie de otros futuros conventos que querían formar una vicaría separada³⁰. Antes de la entrega del convento a los frailes, Eiximenis recibe las donaciones de la reina y de la ciudad de Valencia dirigidas al convento. Según lo ratificado por el papa de Aviñón, el menor elige al primer guardián del convento que

27 MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, Apéndice IV, doc. 22. WEBSTER e IVARS, «Franciscanismo», doc. 64. RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 87. Daniel GIRONA LLAGOSTERA, *La derrera malaltia de la reyna María de Luna: 1406* (Barcelona: 1922), doc. 12. RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 88.

28 MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, Apéndice IV, doc. 43.

29 Según un albarán de 1391, el procurador de los franciscanos de Chelva declara haber recibido doce florines de oro por parte del cardenal de Luna, que los había donado por las plegarias de Francesc Eiximenis. En 1402, María de Luna subvenciona la obra de reconstrucción de Chelva otorgando 50 florines de oro para la comunidad y las obras del convento. Josep PERARNAU I ESPELT, «Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1 (1982): 191-215. Pedro SANAHUJA, *Historia de la seráfica provincia de Cataluña* (Barcelona: Seráfica, 1959), 282. WEBSTER e IVARS, «Franciscanismo», doc. 13.

30 Antes de la donación del Santo Espíritu a los franciscanos, probablemente en 1403, María de Luna había enviado a Bartomeu Borràs como embajador ante al papa de Aviñón para presentar el deseo real de que el Santo Espíritu, que se proponía seguir la regla al pie de la letra, Chelva, Manzanera, que eran de la misma regla, y los otros conventos de regla parecida que se edificarían en el futuro formasen una vicaría independiente y separada de todas las otras vicarías. Los frailes que vivieran en dichos conventos podrían elegir a su vicario y presidente sin necesidad de ninguna confirmación por parte del ministro o del general. Aurea L. JAVIERRE MUR, *María de Luna, reina de Aragón (1396-1406)* (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1942), 291.

vive según aquellas libertades concedidas por Benedicto XIII. Además, se le vincula al Santo Espíritu cada vez que María de Luna le informa sobre su estado de salud, pidiéndole oraciones para ella y su familia. Fuera del acta, también firmada por Eiximenis en cuanto albacea testamentario de María, en la que se nombra la suma debida a Francesc Berenguer por las obras del Santo Espíritu, no hemos encontrado menciones comunes a Eiximenis y al Santo Espíritu en los tres años que separan la muerte de la reina de la del fraile.

3. EL PROYECTO DEL SANTO ESPÍRITU EN EL PENSAMIENTO EIXIMENIANO

3.1. Pobreza y buena administración de la riqueza

Por su propósito de vida, el lugar de fundación y las libertades concedidas a la comunidad, el Santo Espíritu representa un ejemplo de la primera Observancia en la provincia de Aragón, que da renovado vigor al propósito de vivir la regla al pie de la letra empezado por Chelva y Manzanera³¹. En cuanto a Eiximenis, encontramos más apropiado describir al fraile como un autor franciscano que se ha interesado y ha participado en los inicios de la primera Observancia en la provincia de Aragón, en lugar de un autor ya plenamente observante, porque el término aparece en las fuentes más tarde³². La contribución de Eiximenis a la primera Observancia estaría en línea con las opiniones presentes en sus obras y relativas a la forma de vida de los religiosos. En efecto, el menor presenta críticas al estado eclesiástico de manera recurrente, reprochando la opulencia de los religiosos, sus malas costumbres y poniendo de manifiesto el mal ejemplo dado al pueblo³³. En su *Ars praedicandi* sostiene que muchos predicadores demuestran ser profundamente profanos y hombres de poca fe a través de sus palabras y gestos: estiran sus brazos, enseñando los anillos y las joyas en lugar de su pobreza, son profundamente carnales, grandes amantes de las mujeres, grandes falsarios, porque comen, beben y se visten con todo tipo de lujo y elegancia y sin ningún tipo de vergüenza predicán en contra de la lujuria, las riquezas y la glotonería. Sus sermones son menospreciados por el pueblo que ve en el estilo de vida que lleva el predicador lo contrario a lo predicado³⁴. En el *Llibre*

31 Chiara MANCINELLI, «Un lugar donde ser pobres: la Observancia franciscana en la Corona de Aragón (1380 ca.-1460 ca.)», *Memoria Europae* 1 (2015): 95-123, acceso el 23 de septiembre de 2016, <http://goo.gl/Pfhuvc>.

32 Es en el texto papal que autoriza la institución del convento de Segorbe, fundado por la comunidad del Santo Espíritu, donde encontramos explicitado por primera vez el término de *regulari observantia*. *Bullarium Franciscanum* ..., t. VII (Roma: 1759), n. 1109.

33 Jill R. WEBSTER, *La societat catalana al segle XIV* (Barcelona: Edicions 62, 1967), 75-77.

34 EIXIMENIS, *Art de predicació*..., 19-20.

dels angels Eiximenis describe los peligros de vivir de manera demasiado ostentosa con los bienes de la Iglesia³⁵ y hace pronunciar al arcángel Miguel unos consejos en contra de los eclesiásticos disolutos y poco devotos ejerciendo su oficio³⁶. Hasta en su *Libre de les dones*, Eiximenis critica la avaricia presente en los eclesiásticos, un pecado especialmente peligroso si quienes lo cometen son los mismos religiosos. En el capítulo dedicado a los daños derivados por la avaricia en los grandes hombres, donde el menor pone el ejemplo de Judas y de los judíos que trataron la muerte del Señor por dinero, Eiximenis afirma que, a causa de la avaricia, se pierden innumerables prelados y clérigos que administran de forma incorrecta los bienes de la santa Iglesia. Además, la avaricia hace perder muchos religiosos que se conforman con las pecunias y bienes temporales, sin que éstos tengan en cuenta el voto de pobreza hecho a Dios³⁷. En otro punto de esta obra, explica que es muy perjudicial para el religioso o la religiosa que ha hecho voto de pobreza comprar, vender, donar o realizar otros contratos parecidos a éstos por decisión propia. En efecto, comportamientos de este tipo repugnan y confunden el voto de pobreza y el estamento de la religión, siendo un gran escándalo y un mal ejemplo para todo el pueblo que lo ve³⁸. Asimismo, en otros capítulos el menor describe cómo es perjudicial poseer lugares propios, como celdas o habitaciones, o apropiarse o poseer muchos libros u otros objetos, multiplicarlos y tenerlos como propios, de forma escondida, sin quererlos prestar. Además, por honestidad hacia el voto de pobreza, es preciso evitar las palabras que suenen a “propiedad”³⁹. En el mismo contexto, Eiximenis lista brevemente una serie de comportamientos prohibidos a los religiosos por celo y observancia a la pobreza, que expone en un repertorio más amplio en la “Exposición de la Regla de los frailes menores” sobre el capítulo de la pobreza y en el libro llamado *De religió*⁴⁰. Finalmente, en el capítulo 335, tratando de los impedimentos a la limosna, Eiximenis vuelve a nombrar a la avaricia, un pecado particularmente peligroso si está presente en los religiosos y, especialmente, en los eclesiásticos que administran bienes temporales⁴¹. El franciscano retoma estos argumentos en el *Pastorale*, obra a lo largo de la cual condena los comportamientos económicos de los religiosos y, en particular, describe los signos habituales de avaricia en el clero (la exigencia cruel

35 Libro III, capítulo XVII, consultado en <http://goo.gl/3n5LOV> (acceso 23 de septiembre 2016).

36 Francesc EIXIMENIS, *De sant Miquel Arcangel*, ed. de Curt J. Wittlin (Barcelona: Curial, 1983), 113-114.

37 Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, ed. de Frank Naccarato (Barcelona: Curial, 1981), 359-360.

38 Ibidem, 437.

39 Ibidem, cap. 302, 303, 305.

40 EIXIMENIS, *Lo libre de les dones...*, cap. 306.

41 Ibidem, p. 487.

de dinero, la acumulación de beneficios, la abreviación del culto divino, la falta de compasión hacia los pobres)⁴². Por otra parte, justifica el conocimiento de los obispos de los negocios seculares, como la devaluación monetaria, en función de la ayuda prestada a los súbditos y a los que la necesiten⁴³. Esta afirmación se relaciona con la consideración del obispo como administrador de Dios desde los tiempos primordiales, razón por la que la distribución del patrimonio de la Iglesia ha sido encargada a los prelados, que administran y distribuyen los bienes para los pobres de Cristo haciendo una obra de gran piedad y realizando una gran pobreza administrativa de los bienes de la Iglesia⁴⁴. También en la *Vida de Jesucrist Eiximenis* muestra cómo es un peligro que el eclesiástico sea ocioso y mal administrador⁴⁵, desaprobando la negligencia de prelados y clérigos⁴⁶. Además, cuando el fraile trata del quinto tiempo de la Iglesia y de la fundación de las santas religiones, describiendo la acción de Benito, Bernardo, Domingo y Francisco, Eiximenis afirma que las tres órdenes franciscanas, entre fieles e infieles, han podido sembrar la labor virtuosa y la vida angelical que ha iluminado toda la Iglesia, confortándola y fortificándola, según lo expuesto en la *Exiit qui seminat* de papa Nicolás III⁴⁷. Además, declara que pecan mucho aquellos religiosos mendicantes que residen en edificios suntuosos, anticipando querer profundizar sobre este tema en el libro once del *Crestià*, cuando hablará del estamento eclesiástico⁴⁸. En sus elaboraciones escatológicas, Eiximenis afirma que, en el nuevo régimen milenar, también se situaría un cambio radical en la forma de vida de los religiosos que, bajo el látigo del anticristo místico, serían desposeídos de todas sus riquezas, poseerían sólo lo necesario para sobrevivir y se dedicarían a la contemplación de las realidades celestiales en lugar de las temporales. Todos los miembros de las órdenes religiosas que continuasen por el camino del mal, serían aniquilados durante la revolución apocalíptica y sustituidos por una nueva generación de religiosos. Estos hombres celestiales vivirían en las montañas en lugar de casas lujosas⁴⁹.

A través de los ejemplos ofrecidos, es posible intuir la adhesión de Eiximenis a un movimiento de reforma franciscano que tenía como objetivo observar la regla al

42 Montserrat MARTÍNEZ CHECA, «Francesc Eiximenis. Pastoral: edició i traducció» (tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995), 317-330.

43 «També un bisbe ha de tenir coneixement dels negocis dels seglars, ja que no només amb béns espirituals sinó també amb béns materials ha d'assistir els súbdits i els que pateixen necessitat, distinció XXXIX, en la seva totalitat». Ibidem, 291.

44 Ibidem, 317-330.

45 Tratado 5, capítulo 15, consultado en <http://goo.gl/m13IIM> (acceso 23 de septiembre 2016).

46 Tratado 9, capítulo 71, consultado en <http://goo.gl/m13IIM> (acceso 23 de septiembre 2016).

47 Tratado 10, capítulo 46 consultado en <http://goo.gl/m13IIM> (acceso 23 de septiembre 2016).

48 WEBSTER, *La societat catalana*, pp. 76-77.

49 LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», 18.

pie de la letra. En la línea de las críticas de los espirituales a la forma de vida de los franciscanos, el Gerundense apoya el nuevo movimiento nacido dentro de la Orden y que se proponía volver a observar la regla franciscana al pie de la letra. Respecto a la ubicación del convento, a pesar de que, haciendo una apología de la ciudad, en el *Dotzè* afirme la necesidad que los franciscanos residan en la ciudad en vez de en lugares aislados, en otro punto de esta misma obra Eiximenis sostiene la importancia de que los regidores provean, visiten, honren y sostengan a las personas espirituales y temerosas de Dios. En especial manera, tienen que ser alimentados y conservados los eremitas y las personas servidoras del Señor que viven fuera de la ciudad, en las montañas o en otros lugares devotos, y que tienen como obligación, por ruego o por limosnas, rezar continuamente por la ciudad⁵⁰. El Santo Espíritu estaría en línea con cuanto expresa Eiximenis en este pasaje. Además, hay que tener presente la cercanía del convento de Gilet a Valencia, donde había conflictos entre *bandositats*, en cuya resolución había participado el mismo Eiximenis por voluntad de María de Luna. En este sentido, la comunidad del Santo Espíritu habría podido representar un centro de aquel personal político franciscano, empleado en varias ocasiones por la familia real y las autoridades locales, para resolver y apaciguar conflictos⁵¹.

Con su propósito de vida, la nueva comunidad del Santo Espíritu no se proponía solo seguir la regla al pie de la letra, sino continuar con el desarrollo del movimiento de reforma empezado en Chelva y Manzanera, reforma que constituía un ejemplo a seguir para la población y sobre todo para los religiosos de costumbres relajadas. Para cumplir con su finalidad, el Santo Espíritu necesitaba asegurarse la autonomía suficiente respecto a la jerarquía de la Orden y distanciarse de los conventos existentes. A pesar de la lejanía, el propósito evangelizador y misionero de los franciscanos no disminuía, puesto que, gracias a la posición del convento, los frailes podían dirigir su misión a los judíos y musulmanes de la zona. Esta obra misionera coincide con cuanto afirma Eiximenis en el *Regiment de la cosa pública*, donde subraya el aspecto poco cristianizado de Valencia y la necesidad de instituir comunidades religiosas⁵². A mediados del siglo XV, se calcula que la población total

50 «E aquí fossen favorejades, e honrades e sostengudes totes persones spirituals e tements Déu, e en special fossen nodrits e conservats, fora la ciutat, en muntanyes o en lochs altres, devots hermitans o persones en solitud sirvents a Déu, les quals tinguen per prechs e per almoynes obligades a continuament orar per la ciutat». EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià...*, cap. 9, 18.

51 Como ejemplo, podemos citar el caso de Matteo d'Agrigento que, a petición de los consejeros de la ciudad, en agosto de 1427, se encuentra en Vic. El resultado de su estancia es la firma de los actos notariales que recogen las paces alcanzadas entre familias en conflicto. Filippo ROTOLO O.F.M., *Il beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2006), 146-182.

52 Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, ed. de Daniel de Molins de Rei O.M. Cap (Barcelona: Editorial Barcino, 1927), 20, 1-6.

del reino de Valencia superaba ligeramente los 250 mil habitantes de los cuales un 30% eran musulmanes⁵³. Las peculiaridades del reino de Valencia y el aspecto del pasado islámico aún muy visible en la ciudad, daban la sensación de que la ciudad de Valencia y todo el reino fuesen una adquisición reciente. Por esta razón, Eiximenis recomienda cristianizar el aspecto de la ciudad, construyendo iglesias y monasterios, dotados de ornamentos y de todo lo necesario, y de proteger a los religiosos como en ningún otro lugar del reino. Las consideraciones teóricas del menor parecen haberse concretado con las reformas urbanísticas llevadas a cabo por las autoridades municipales de Valencia a lo largo del siglo XV⁵⁴.

Eiximenis participa de manera activa en diferentes momentos del movimiento de reforma franciscana en curso: el menor había contribuido a las concesiones de las limosnas de Benedicto XIII y de María de Luna al convento de Chelva, una de las primeras comunidades que quiso seguir la regla al pie de la letra; había pedido la construcción del convento franciscano de Segorbe en la carta a Martín en 1392, convento que finalmente será edificado por la misma comunidad del Santo Espíritu⁵⁵; y está involucrado en la creación del convento de Gilet, que se proponía seguir la regla franciscana al pie de la letra. La participación del menor en el proyecto del Santo Espíritu, por tanto, coincidiría con consideraciones y actos precedentes a la fundación, constituyendo un eslabón más en el pensamiento y obra del franciscano.

3.2. El patrocinio de María de Luna: Eiximenis y la familia real

Eiximenis desempeña cargos y misiones para la familia real, que cuenta con el fraile para asuntos políticos y religiosos. Tal comportamiento se sitúa en el más general y difundido papel de los franciscanos como “personal político” de las monarquías y ciudades, dadas sus competencias. En el caso de la Corona de Aragón, Paolo Evangelisti subraya el número de franciscanos que actúan en el ámbito real entre los siglos XIII y XV: entre los reinos de Pedro el Ceremonioso (1276-1285) y de Alfonso el Magnánimo (1416-1458), se cuentan treinta y cuatro confesores franciscanos de los cuales catorce son maestros en teología, un predicador, dos emba-

53 María Teresa FERRER I MALLOL, «Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de san Vicente Ferrer», en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, coord. por José María Soto Rábanos (Madrid: C.S.I.C.-Junta Castilla y León-Diputación de Zamora, 1998), 1579-1600.

54 Idem.

55 En 1392, en la *Epistola a l'infant Martín, duc de Montblanc, donant-li consell sobre el seu regiment a Sicília*, tras haber listado las cualidades que es necesario observar en un buen regimiento, Eiximenis expresa a Martín su deseo de que se estableciera una comunidad franciscana en Segorbe. MARTÍ, «Les cartes autògrafes».

jadores oficiales, un preceptor, cuatro consejeros oficiales del rey, a los cuales hay que añadir otras cinco figuras prestigiosas, que son el infante Pedro de Aragón, Ponç Carbonell, Francesc Eiximenis, Anselm Turmeda y Matteo d'Agrigento. A éstos, se suman los sesenta menores que cubren distintos tipos de cargos (como los de consejero, confesor, limosnero y administrador de bienes) en la corte siciliana en el periodo comprendido entre 1288 y principios del siglo XV, y entre los cuales están Enrico da Ceva, Arnau de Vilanova y Ramon Llull. El número total de frailes operantes en las instituciones políticas de la Corona sería de ciento dieciocho⁵⁶.

En el caso de Eiximenis, la relación entre el franciscano y la Corona empieza a tejerse durante el reinado de Pedro el Ceremonioso, manteniéndose durante los reinados de sus hijos, Juan y Martín. Las tareas desempeñadas por el menor durante el gobierno de estos tres monarcas pueden agruparse según cuatro temáticas generales: misiones desarrolladas por el franciscano y consultas presentadas al fraile; donaciones realizadas a Eiximenis; cuestiones relativas a obras y textos; recomendaciones presentadas al fraile; todas ellas significativas de las competencias del fraile. No obstante, los actos de los soberanos no siempre son aprobados por Eiximenis, que se aleja de comportamientos y decisiones políticas que no comparte⁵⁷. Asimismo, se pone de manifiesto la buena consideración que tenía hacia María de Luna, reina consorte de Martín, por sus dotes políticas y devoción religiosa. Las cualidades políticas y religiosas de María se adaptan perfectamente al ideal del franciscano de mujer caritativa, temerosa de Dios y fiel consejera del rey. Eiximenis celebra las virtudes de la reina en la carta dirigida a Martín cuando está en Sicilia⁵⁸ y dedica a María el *Tractat de contemplació* o *Scala Dei*. Por su parte, la confianza de María de Luna hacia el franciscano es tanto religiosa como política: en enero de 1397, la reina reclama la presencia del franciscano en vista de la próxima llegada del rey Martín⁵⁹. El mismo día, manda a Berenguer Martí que entregue a Eiximenis el dinero necesario para que el franciscano viaje a Barcelona y pide a Pere d'Artés que insista personalmente en que Eiximenis viaje a la ciudad. María de Luna reitera sus peticiones al franciscano, a Pere d'Artés y a Berenguer Martí⁶⁰. El 15 de marzo del mismo año, se duele por los accidentes que ha sufrido el fraile e insiste para que esté en Barcelona con ocasión de

56 EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione...*, 9-11.

57 David J. VIERA, «Francesc Eiximenis's dissension with the Royal House of Aragon», Separata de: *Journal of Medieval History* 22, 3 (1996): 249-261.

58 «Seyor, la seyora duquesa s'acomana humil-ment en vostra gracia. Sapiatz, seyor, que viu axi com se pertany de dona excel.lent e savia e de muyller de tan gran seyor, en molta honestat e bonea, e per aytal se fa tenir davant Déu e davant homens. Ya sabetz ses neccessitat: ajudatz-la, per amor de nostro Seyor, axi com son estament requer». Martí, «Les cartes autògrafes», 248.

59 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 60.

60 Ibidem, doc. 61, 62, 63, 64, 65.

la próxima llegada de Martín⁶¹. En octubre de 1397, María de Luna recuerda a Miquel Cardona, ciudadano de Valencia, su compromiso en donar 500 sueldos anuales al monasterio de Portaceli, haciendo efectiva la entrega a Eiximenis o a Pere d'Artés. El mismo día, recuerda el empeño de Miquel Cardona al franciscano y a Pere d'Artés, encargándoles verificar que la renta llegue a sus beneficiarios⁶². En mayo de 1399, se dirige al maestre racional y a Berenguer Martí para que otorguen cien florines de oro a Francesc Eiximenis. En esta ocasión, la reina no hace explícitos los motivos de la entrega al franciscano, pero es posible que la donación fuese originada por algún servicio prestado por Eiximenis a la reina⁶³. El 16 de octubre de 1401, María de Luna solicita a Eiximenis que se presente rápidamente a su lado⁶⁴. Más tarde, en marzo de 1403, comunica a Martín las primeras resoluciones en el conflicto entre bandos en Valencia, para cuya resolución se ha apoyado en el consejo de algunas personas, entre las que se encuentra Eiximenis⁶⁵. El 16 de septiembre de 1404, otorga una limosna al fraile de cinco florines para que vista a pobres⁶⁶. En octubre del mismo año, le otorga una limosna de 250 florines de oro para las necesidades de los frailes del Santo Espíritu⁶⁷. En enero de 1405, María de Luna comunica a Eiximenis que ha mejorado en su estado de salud gracias a las oraciones del menor: por esta razón, le pide oraciones para el rey, para su hijo Martín y para ella⁶⁸. En octubre, comunica al franciscano la evolución de la molestia que ha tenido en la pierna y su mejoría. Una vez más María pide a Eiximenis que haga rezar a las personas devotas que conoce por ella y su familia⁶⁹. En abril de 1406, la reina ordena al baile general de Valencia proceder con la asignación a Eiximenis que Martín le había hecho sobre los emolumentos de su oficio y que aún no había sido realizada⁷⁰. En julio, es el rey Martín quien ordena a Nicolau Pujada que entregue a Eiximenis los 500 sueldos anuales concedidos por caridad⁷¹. Es probable que tal importe fuese el mismo concedido para la celebración de misas en honor de los reyes Pedro y Juan, antes mencionado. Todavía en julio de 1406, María de Luna comunica a Eiximenis la mejoría en su estado de salud, pidiéndole que siga rezando junto a las personas devotas que

61 Ibidem, doc. 66.

62 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 70, 71.

63 MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, Apéndice IV, doc. 2.

64 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 76.

65 Ibidem, doc. 81.

66 WEBSTER e IVARS, «Franciscanismo», doc. 30.

67 Ibidem, doc. 35.

68 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 87.

69 GIRONA LLAGOSTERA, *La derrera malaltia...*, doc. 12. RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 88.

70 WEBSTER e IVARS, «Franciscanismo», doc. 62.

71 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, doc. 90.

conoce. Además, le pide que le escriba a menudo y promete visitar pronto el convento del Santo Espíritu⁷². En diciembre, Martín comunica a Pere Soler y Domingo Ros las noticias sobre la gravedad de la salud de la reina, aprobando su decisión de haber solicitado la presencia de Eiximenis⁷³. No obstante, no queda constancia de que el franciscano haya acompañado a la reina en su última hora⁷⁴. Como se ha dicho, Eiximenis es uno de los tres franciscanos albaceas testamentarios de la reina.

3.2.1. El “*Scala Dei*”

Según Andrés Ivars, Eiximenis escribe el *Llibre de oracions* con ocasión de la coronación de María de Luna en 1396. En opinión de Curt Wittlin, se trataría del mismo texto que, en una copia y tres ediciones posteriores, se titula *Scala Dei*. La obra se caracteriza por una primera parte original (las dos contemplaciones, la exposición del Padre Nuestro, las oraciones) y una parte que resume y abrevia los capítulos 101 a 253 del *Llibre de les dones* (las virtudes teologales y cardinales, los mandamientos, los pecados)⁷⁵. Por su argumento, la obra se podría situar dentro de un grupo de textos de carácter espiritual escritos a finales del siglo XIV, como la *Scala de contemplació* de Antonio Canals o la *Contemplació de la Santa Quaresma* de Eximeno⁷⁶. Además, el *Scala Dei* puede ser incluido en el grupo de textos penitenciales, uno de los cinco niveles de producción textual-política que se definiría desde el siglo XIII en la producción franciscana dirigida a los regidores, príncipes y entidades nacionales. Según Paolo Evangelisti, este tipo de producción comprendería obras de ámbito filosófico – político y textos relativos a la *plenitudo potestatis*; textos “especulares”, pero no calificables como *specula regnum* (como el *Regiment* di Eiximenis); textos homiléticos, penitenciales, de predicación y movilización a la cruzada; textos sobre la usura, contratos y la buena administración (como el *Tractat d’usura* eiximeniano); proyectos específicamente político-diplomáticos entre los que están las secciones de ética-política y de “arte” político-diplomático⁷⁷.

En la dedicatoria de la obra, Eiximenis se dirige a María de Luna, reina de Aragón que, para conseguir una mayor edificación, ha animado al fraile para que compile

72 WEBSTER e IVARS, «Franciscanismo», doc. 64.

73 GIRONA LLAGOSTERA, *La derrera malaltia...*, doc. 49.

74 RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial...*, XII.

75 FRANCESC EIXIMENIS, *Scala Dei*, ed. de Curt J. Wittlin y Elisabet Ràfols (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1985), 93.

76 Juan Antonio MILLÓN VILLENA, «El llibre d’oracions de Fra Francesc Eiximenis y las huellas de la espiritualidad franciscana en Morvedre», *Braçal: revista del Centre d’Estudis del Camp de Morvedre* 33 (2006): 55-88.

77 EVANGELISTI, «*I pauperes Christi*», 315-392.

un breve volumen del cual pueda extraer luz y dirección, de forma que evite ofender a Dios, aproveche todas las virtudes y agradezca mejor al Señor. Por esta razón, Eiximenis quiere satisfacer su santa intención, compilando este libro por el aumento de su devoción. El franciscano empieza describiendo lo que tiene que meditar la noble reina, según el tiempo (el alba o la primera vigilia), el lugar (la habitación, el oratorio secreto, la iglesia o la *caseta* que suelen tener asignadas las personas reales) y los modos más adecuados (sola, empezando la oración como es indicado por el fraile y siguiendo la gestualidad descrita). A continuación, describe la primera contemplación, es decir los siete beneficios de Dios: en el tercer punto, Eiximenis destaca que, según san Cirilo, entre los bienes notables que Dios ha puesto en la vida de los seglares, les ha donado mujeres temerosas del Señor, que no entienden de soberbia sino del bien, honor y provecho del marido y del pueblo. Esta mujer, con su buena devoción y buena vida, es mejor que cualquier otra persona, porque puede alejar a quien gobierna de los vicios y hacerle entrar en razón. En efecto, en general los hombres se dejan llevar mucho por las personas queridas, entre las cuales está la mujer sensata y temerosa de Dios. Por esta razón, el oficio de esta mujer es tener soberana diligencia para sí misma y para las otras personas de bien, procurar que el marido sea una buena persona, alejándose de los vicios, acercándose a Dios y que asegure el buen estamento de la tierra y de los vasallos. Por tales motivos, esta mujer merece ser querida especialmente por Dios, por su marido y por todo su pueblo⁷⁸. A continuación, el franciscano describe la segunda contemplación que enseña cómo hace falta pensar para prepararse para la muerte. Entre los ejemplos de pecados presentados en esta sección, Eiximenis vuelve a hablar de la avaricia, afirmando que Dios no perdonará nunca los pecados del hombre que tiene obligación hacia el otro, hasta que no haya satisfecho al prójimo si puede hacerlo. Algunos dejan esta tarea a los herederos, pero tal comportamiento es una trampa del diablo, porque aquel que puede hacer el bien en vida y no quiere, dejando la tarea a su hijo o heredero, muere sin una contrición verdadera porque no ha hecho lo que habría podido hacer. Esta es una contrición de tirano, porque se ordena a los hijos que devuelvan las tierras injustamente tomadas a los propietarios después de la muerte del padre, sabiendo bien que los hijos no las devolverán. Por este motivo, Dios condena a este tipo de hombres porque mueren bajo falsa confesión y contrición⁷⁹. Según el fraile, la persona que quiere prepararse correctamente para la muerte, tiene que evitar los pecados y seguir los mandamientos del Señor, practicar la oración y la limosna y ser piadosa con los pobres. En efecto, Dios nunca abandona a la persona piadosa y limosnara, que reverencia las cosas del Señor, así como a las personas espirituales

⁷⁸ EIXIMENIS, *Scala Dei...*, 16-18.

⁷⁹ Ibidem, 24-25.

y devotas, las iglesias, los lugares santos y los religiosos dedicados a Dios⁸⁰. Eiximenis pone como ejemplo la carta que el rey de Babilonia escribe a su hija, la reina de Polonia, sobre lo que tiene que hacer una reina según su estamento. El oficio de la reina constaría de cuatro partes: pensar siempre de qué forma complacer al Señor en cuanto reina; inducir siempre al marido a conservar la paz en el reino y a administrar la justicia de forma recta, franca y rápida, sin tiranizar nunca al pueblo, sino mostrándose como un padre amable y apreciado, siguiendo el consejo de personas selectas y temerosas de Dios, que eviten la avaricia, quieran el bien común y no sólo el bien propio; cuidar a los servidores; apoyarse en las oraciones y sacrificios de personas santas y devotas y en el consejo de personas que tienen buena fama y sensatez, sean estos hombres o mujeres, para que la casa sea bien gobernada y preservada honestamente⁸¹. Cuando habla de los siete pecados capitales, Eiximenis vuelve a describir el pecado de avaricia, definida como el deseo de poseer muchos bienes que lleva al corazón del hombre a querer los bienes temporales. Tal pecado se comete de tres maneras: ganando y acumulando injustamente a través de vías ilícitas y contrarias a Dios, sea a través de rapiñas, robos, falsos contratos, adulaciones, falsedades u otras formas; poseyendo de forma culpable, porque el avaro que posee riquezas pone en ellas todo su corazón, convirtiéndolas en su dios, olvidando al Señor, y esto le impide hacer limosna y tener piedad; administrando de forma incorrecta, es decir sin compartir los bienes. Este pecado ha sido cometido por hombres nobles, prelados y eclesiásticos, que han usado de manera incorrecta el patrimonio de Cristo, traicionando a los pobres y hasta a los buenos servidores que de noche y de día son su custodia y guarda y mantienen su honor y provecho⁸². En la conclusión de la obra, donde se despidе de la reina, el franciscano afirma que por su gran magnificencia, paciencia abundante y otras virtudes, confía en que el Señor concederá a María de Luna su gracia en este mundo y su gloria en el otro.

El patrocinio real del Santo Espíritu coincide con algunas de las consideraciones presentadas por Eiximenis en el *Scala Dei*: a través del convento, María de Luna cumple una gran obra de caridad y de reverencia hacia las cosas del Señor, las personas espirituales y devotas, los lugares santos y los religiosos dedicados a Dios⁸³. Con la institución del Santo Espíritu, la reina no solo demuestra la propia devoción religiosa, sino también su buena capacidad administrativa, ofreciendo una gran limosna, una obra de caridad, compartiendo los bienes y evitando aquel pecado de avaricia

80 Ibidem, 26.

81 EIXIMENIS, *Scala Dei*..., 27.

82 Ibidem, 78-82.

83 Ibidem, 26.

recordado nuevamente por Eiximenis en el *Scala Dei*⁸⁴. Por sus virtudes, recordadas por el menor también en la conclusión de su texto, María de Luna se convierte en la figura ideal a la que confiar la fundación del convento franciscano que se proponía la vuelta a la observancia de la regla al pie de la letra.

3.3. Organización económica del convento entre teoría y praxis

Con la donación del Santo Espíritu a los franciscanos, María de Luna les otorga una renta de cinco mil sueldos en lugar de la limosna, impracticable por la comunidad, y en su testamento una renta adicional de dos mil sueldos para el sustento de los frailes y las reformas del convento. Es a través de la asignación de estas rentas como se establece la estructura económica de la comunidad, base de nuestro análisis sobre la influencia de Eiximenis en la gestión económica del convento⁸⁵. Los siete mil sueldos concedidos al Santo Espíritu, recaudados en el Vall de Almogad y en la ciudad de Paterna, eran rentas *censales*. A pesar de que el termino *mort* no sea indicado, por la costumbre en el reino de Valencia de definir como *censals* los *censals morts* y por el carácter perpetuo dado a las rentas del convento, hemos considerado las rentas concedidas por María de Luna una asignación de censales muertos al convento. Los censales eran una técnica extendida en Cataluña y Valencia, y la imposición de censales en el Patrimonio de Luna era una práctica económica difundida, que constituía una forma de obtención de capital líquido para la financiación de la expansión en el Mediterráneo. Por algunas de las características que las definen, es decir la falta del *carregament* del censal y la orientación a una comunidad religiosa, las rentas censales otorgadas al Santo Espíritu se asemejan a los censales recaudados sobre las entradas de la Bailía de Valencia y destinados a institutos religiosos⁸⁶.

Cuando se asignan las rentas censales al Santo Espíritu, tal otorgamiento no es considerado contrario al voto de pobreza franciscano, ni al propósito de seguir la regla al pie de la letra de la comunidad. Al contrario, las rentas constituyen una forma de financiación a través de una técnica que el mismo Eiximenis aprobaba si era gestionada por la Iglesia. Esta afirmación es contenida en el *Tractat d'usura*, la única obra del franciscano dedicada específicamente al tema económico. Tomando

84 EIXIMENIS, *Scala Dei*..., 78-82.

85 A causa de la falta de fuentes contables del Santo Espíritu, no ha sido posible examinar el uso de las rentas por parte de la comunidad, ni analizar otros posibles tipos de recursos económicos así como los gastos de la comunidad.

86 MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu*.... Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*, (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 301-308.

como base la definición por la cual la usura es constituida por todo tipo de ganancia temporal que llega a quien presta según un pacto anterior o forzado, el fraile trata la usura en cuatro partes: cuando es una ganancia temporal, es decir todo lo que entra bajo el valor o la estima pecuniaria; cuando se cumple en un contrato de préstamo expresado, o sea, cuando se presta con la esperanza de una ganancia, o escondido, es decir cuando quien presta en fraude de usura da otro nombre al préstamo; cuando quien presta tiene voluntad de conseguir la ganancia; cuando hay un pacto anterior o forzado. Tras haber descrito la definición de la usura, el franciscano enseña los motivos por los cuales la usura está prohibida, argumentando porque es contraria a la ley natural, a la ley divina y al derecho, canónico, civil y del emperador. A continuación expone algunas razones por las que la usura no es pecado, describiendo siete casos posibles en los que es lícito recibir más del capital en un contrato de préstamo. Después, presenta unos casos dudosos de *feu*, censales muertos, violarios y *mogubells*, estos últimos divididos en siete clases. Eiximenis por lo tanto incluye los censales dentro de los casos dudosos de usura, describiendo los censales y violarios según la materia que se preveía en Cataluña en su tiempo. Para el fraile, los censales muertos son llamados así porque el comprador no tiene ningún derecho en las cosas sobre las que compra este censal, sino sólo el derecho a percibir la cantidad que compra. La razón por la que muchos han dudado de que los censales no sean usurarios reside en la interpretación de la Decretal *Extra. De emptione et venditione, Ad nostram*. No obstante, la Decretal no trata específicamente de estos tipos de contratos: en efecto, en el capítulo *Illo vos*, se expone la primera conjetura de fraude, que se da cuando el comprador es usurero y está acostumbrado a prestar con usura. La segunda conjetura de fraude surge cuando se cambia el nombre del préstamo al de venta. La tercera, cuando el vendedor no puede cobrar la cosa vendida dentro de los primeros siete años, por lo que el comprador habría recibido *ultra lo capital* todos los frutos de los siete años. La cuarta, cuando el precio no se atiene a la mitad del justo precio. La quinta, cuando el comprador cobra el capital más sesenta sueldos. Los censales muertos no contienen ninguna de estas corruptelas, por lo que parece que la Decretal no es contraria al contrato de compra de censales muertos. Además, Eiximenis prueba que este tipo de compra es justa a través de otros elementos, enumerando una serie de supuestos. El primero, que el comprador no tiene señoría de derecho, *fadiga* o *loysme*, ni ningún otro derecho en la cosa sobre la que se compra, sino sólo un derecho a percibir cada año la cantidad comprada, así que los poseedores de aquellos bienes los pueden vender sin voluntad y licencia de quien ha comprado el censal. El segundo supuesto es que aquel que lo vende puede cobrar por el mismo precio por el que lo ha vendido, así que el comprador obligatoriamente tiene que rendir todo el censal siempre que el vendedor lo quiera. El tercer supuesto es que, por esta

condición, tiene que rendir si el vendedor lo quiere recibir, por lo que el censal vale menos para el comprador y por eso le da menos. Tras haber dado un ejemplo de lo descrito, Eiximenis afirma que, si a Dios le place, tratará más ampliamente de la materia de avaricia en el *Terç del Crestià*, por lo que de momento da por concluido el tercer supuesto. En cuanto al cuarto, se da cuando este contrato no se realiza entre usureros ni con ningún préstamo, sino como una pura venta bajo los supuestos antes mencionados. A través de estos supuestos, parece que los censales están lejos del caso descrito por la Decretal, por lo que, siguiendo lo argumentado, se puede afirmar que estas compraventas no están viciadas por el fraude o un préstamo escondido o por cualquier otro tipo de mal contrato, ni están viciadas por un precio injusto, mala intención, ni por otra vía, por lo que son justas y buenas. Además, hay otra razón que considerar: que el contrato no está prohibido por la Iglesia, al contrario, está aprobado, en tanto que la Iglesia compra censales y posee muchos beneficios sustentados con ellos. Entonces parece que los censales son ciertamente justos, porque este tipo de contrato está justificado por la igualdad de justicia y más por el vendedor que por el comprador por razón de esta condición, contrariamente al contrato usurario. Por otra parte, los mercaderes no quieren comprar continuamente censales porque ganan más a través de la mercadería. Puesto que este contrato no puede ser usado ni manchado a través de ningún vicio, los que públicamente afirman que es usurario tienen que tener gran consciencia de sus afirmaciones, porque difaman a los que viven de ellos⁸⁷. En el *Tractat d'usura*, la argumentación de Eiximenis a favor de los censales muertos se apoya en tres puntos: que los contratos no son préstamos usurarios ni contratos en fraude de usura; que son verdaderos contratos de compraventa; que son utilizados por la Iglesia. Para demostrar que la compraventa de censales no es usuraria, Eiximenis usa de manera resumida el segundo argumento utilizado por Bernat de Puigcercós⁸⁸. En efecto, según Hernando i Delgado, editor de la obra, en su exposición sobre los censales, Eiximenis sigue un tratado atribuido a este autor, contenido además en el mismo manuscrito del *Tractat d'usura*, y catalogado con el título de *Quaestio disputata inter fr. Bernardum de Podio Cercoso et Raimundo de Area de licitudine contractus emptionis et venditionis cum conditione revenditionis*⁸⁹. Al contrario, los que sostenían la ilicitud de los censales argumentaban que las decretales los condenaban.

Eiximenis vuelve sobre el tema de la usura en el *Tractat de avaricia*, contenido en el *Terç del Crestià*. En el *Tractat de avaricia* enseña en primer lugar lo que sig-

87 Josep HERNANDO DELGADO, *El "Tractat d'Usura" de Francesc Eiximenis*, (Barcelona: Biblioteca Balmesiana, 1985), 77-85.

88 Ibidem, 78, nota 2.

89 Ibidem, 77, nota 1.

nifica avaricia, definida como un inmoderado apetito de poseer y retener bienes temporales, resultando ser un gran pecado y describiendo las consecuencias que desencadena en el hombre. A continuación Eiximenis trata sobre la primera especie de avaricia, es decir la usura, describiendo cómo la usura está presente en los contratos de préstamos de forma expresada o escondida y que el hombre puede ser usurero sólo a través de la intención. Como en el *Tractat de usura*, el franciscano describe los tres principales pactos usurarios y los casos en los que es posible recibir más del capital sin peligro de usura. Concluida la descripción de la usura, pasa a definir la simonía, detallando los casos en que se comete. Además, el fraile realiza unas consideraciones generales sobre las riquezas, de qué modo el pecado de avaricia no altera al hombre rico, describiendo las funciones de las riquezas en la comunidad y las normas a seguir, por ejemplo en materia de comida y vestimenta. Finalmente, concluye dando siete remedios a través de los cuales combatir el pecado de avaricia. El Gerundense habla de los censales cuando está describiendo el sexto y séptimo de los casos según los cuales es posible recibir más del capital prestado sin cumplir usura. En la sexta de las situaciones descritas, una persona, Pedro, da en prenda una viña a otra, Pablo, que es su yerno, con motivo de la dote de su hija, operación que la Iglesia consiente. Los frutos de la viña no son contados a Pablo como paga y, en este caso, él no es usurero. Si, al contrario, se da el caso de que Pablo quiera más al dinero de la dote que no la prenda, es decir la viña con sus frutos, y pidiera a Juan, un amigo suyo, que tome la viña con aquel derecho que Pablo mantiene sobre la misma, y que Juan otorgue a Pablo lo mismo por lo que su suegro había puesto la viña en prenda, se pueden dar dos situaciones. Según los doctores, si Juan, por franqueza y amistad hacia Pablo, hace lo que le ha dicho éste, sin ganancia de los frutos, y Pablo le otorga todo su derecho sin considerar las ganancias, sino la amistad, Juan usa plenamente el derecho de Pablo, tomando los frutos de la viña sin cometer usura, porque este contrato no es un préstamo, y además se parece al contrato de venta con carta de gracia. Por otra parte, según los doctores, si Juan recibe la viña con este pacto, es decir, que siempre que Juan pida su dinero, Pablo tenga que devolverlo todo, entonces el contrato sería usurario y, mayormente, si Juan tiene corazón de no entregar este dinero a Pablo sino a través de este pacto, Juan resultará ser un verdadero usurero⁹⁰. El séptimo caso se ocasiona cuando un cambiador u otra persona pide

90 «Lo sisen cas es aquest posem que en Pere haga posada en penyora una vinya an Pau son genre per la dot de sa fylla e vol ço que la esgleya consent segons que apar eximpli de usis e es que los fruyts de la vinya no sien an Pau comptats en sort de pagua en aquest cas en Pau no es usurari. Mas posem, que en Pau ami mes los diners dela dot que no fa la penyoria ço es la vinya ab sos fruyts, e pregua an Johan amich seu que el li vuyla pendre la vinya aque ab tot aquel dret, que lo dit Pau li ha, e que lo dit Johan li do aytant per es ço per que lo sogre li ha posada la dita vinya en penyora. Dien açi los doctors, que si en Johan per pura franquea sua, e per pura amistat, que ha ab en Pau, fa ço de quel pregua lo

que se le alquilen unas bolsas de dinero, para mostrarlas sobre su mesa y, así parecer más rico, de forma que la gente le dé mayor fe. En este caso, quien alquila las bolsas no cumple usura porque no realiza un préstamo, sino un alquiler de su dinero. De hecho, el contrato no sería un contrato de préstamo, como sostienen el Ostiense y Bernardo. Otros casos se dan cuando la Iglesia tiene en prenda el castillo de su feudatario. Según algunos, la Iglesia puede recibir los frutos del castillo sin tomarlos como un tipo de paga, porque el feudatario no está obligado a hacer homenaje a la Iglesia. Además, otros ponen grandes dificultades sobre esta materia en relación a los censales muertos, a los violarios y a diferentes especies de *mogubells*. Eiximenis tiene intención de detenerse ampliamente sobre esta materia en el tratado de usura del Séptimo libro del *Crestià*, donde describirá diferentes dificultades, la restitución de la usura, otras vías por las que se puede cometer usura y muchas otras dudas⁹¹. A diferencia del *Tractat d'usura*, en el *Tractat de avaricia*, Eiximenis no nombra a los censales cuando describe los casos dudosos de usura, sino examinando las situaciones en las que es lícito recibir más del capital sin cumplir usura. En efecto, como ha evidenciado Hernando i Delgado, las dos obras coinciden en la exposición de algunas operaciones financieras y comerciales que no constituyen contratos usurarios, pero en el *Tractat de avaricia* no se encuentra la serie de capítulos de casos

dit Pau, e no ha esguart al guany dels fruyts, e en Pau li dona graciosament tot son dret no per esguart dela peccunia que li atorgua en Johan, mas per special afeccion, que li ha maior que a altre, dien que en aytal cas si en Johan usa plenament del dret den Pau prenent los fruyts dela vinya ja per axo en Johan no comet usura, car dien que parlant propiament, en tot aquest contracte no ha negun prestech, ans es senblant alcontracte qujs fa devenda ab carta de gracia. Dien axi matex que si en Johan rehebia la vinya ab aquest pati ço es que tostemps que lo dit Johan demana sos diners que en Pau li sia tengut de retre los li tots lavors lo contracte seria usurari. E malorment si lo dit Johan ha cor de no liurar la dita peccunja an Pau sino ab lo dit pati lavors lo dit Johan es presumit eser ver usurari». *Tractat de avaricia*, cap. 764, texto consultado en: <http://goo.gl/wqiCNk> (acceso el 23 de septiembre de 2016).

91 «Lo seten cas, en aquest, posem que un cambiador o qujs vol altre me prech que li loch alscons sachs de mes diners per ferne mostra en sa taula pertal que el apparent pus richom les gens li donen maior fe en aytal cas aquel quj logua axi sos diners no comet usura car no presta res mas logua sos diners. E apar ho pertant car loguant aquel mes tengut de retre aquella matexa peccunia que li liure e no altre, la qual cosa no es en contracte de prestech e aço posa Hostient sobre lo paraf, *co modata* libro primo e Bernat sobre lo capitol *conquestius*. Daltres casos sen posen ço es cant la esgleya te en penyora alcun castel de son feudotari car dien alscons que la esgleya pot lavors rehebre los fruyts del castel sens que nols prena en sort de pagua jatsia que lavors lo feudotari no es tengut de fer homenatge ala esgleya e aço proven per la decretal *conquestus* eximpli de usuris. Posen encara alscons en aquesta materia grans dificultats en los censals morts e violaris, e endjverses species de mongobels deles quals materies si a deu plau direm longuament en lo seten libre en lo tractat de usura. Et aqui hauem a tractar larguament aquesta materia, e a veure diverses dificultats pertanyents a ela axi com es e com se deu usura restituhir eaque e per aqui e con se pot per diverses altres vies cometre e axi direm de molts altres duptes, de present bast açi ço quj dit nes poch e curt, pertal que aquest, tractat no fos de tots punts sens queucom daquesta tan gran materia e tan pertanyent al proposit ço es ala materia de avaricia». *Tractat de avaricia*, cap. 764.

dudosos descritos en el *Tractat d'usura* y entre los cuales habíamos encontrado la descripción de los censales muertos. De hecho, como se ha visto en el séptimo caso descrito, Eiximenis recuerda que algunos ponen dificultades respecto a los censales muertos y los *mogubells* de los cuales hablará ampliamente el Séptimo del *Crestià*. La falta de dilatación de la argumentación en el *Tractat de avaricia* probablemente se debe a que el tratado formaba parte de un volumen más amplio y de carácter más general: el *Terç*⁹². Por otra parte, en los ejemplos comentados, en el sexto de los casos en los que se puede recibir más del capital sin cumplir usura, Eiximenis equipara el ejemplo de la viña con la venta con carta de gracia, que se producía también en el caso de una venta censal, y en la séptima de las situaciones descritas relaciona el caso del alquiler de las bolsas de dinero con el de *feu* y con las dificultades puestas por algunos en contra de los censales muertos. A pesar de no tratar específicamente el argumento, estas relaciones indican que Eiximenis seguía justificando el uso de los censales, tal y como había explicado en el *Tractat d'usura*⁹³.

El uso de censales por parte de los mercaderes, presente en el *Tractat d'usura*, es retomado en el *Regiment de la cosa publica*. En esta ocasión el fraile trata de los censales en el capítulo treinta y cuatro de la obra, cuando subraya el papel jugado por los mercaderes en la cosa pública, explicando su posición en la vida de la comunidad y que, por esta razón, tienen que ser favorecidos. De hecho, considerando que cada miembro de la comunidad tiene que actuar en favor del provecho de la cosa pública según sus posibilidades, entre los oficios que más favorecen el bienestar de la comunidad se encuentra el de la mercadería. En efecto, la tierra donde la mercadería corre y abunda está siempre llena, fértil y en buen estado. Por esta razón, los mercaderes tienen que ser favorecidos sobre todos los seglares, porque son la vida de la tierra donde se encuentran, el tesoro de la cosa pública, el alimento de los pobres, el brazo de toda buena transacción, el cumplimiento de cada negocio. Sin los mercaderes, las comunidades caen, los príncipes se convierten en tiranos, los jóvenes se pierden, los pobres lloran. En efecto, ni los caballeros ni los ciudadanos que viven de rentas se preocupan de dar grandes limosnas y sólo los mercaderes son grandes limosneros, siendo así grandes padres y hermanos de la cosa pública, sobre todo cuando son hombres buenos y de buena conciencia. Eiximenis considera sin duda que Dios da a los mercaderes una misericordia especial en vida y muerte por el gran provecho que realizan a la cosa pública y por los grandes trabajos que sufren en mar y tierra y a

92 Hernando DELGADO, *El "Tractat d'Usura"...*, 11-12.

93 La confrontación entre el *Tractat de avaricia* y el *Tratado sobre los contratos* del también franciscano Pedro de Juan Olivi ha puesto de manifiesto la presencia de algunos conceptos y ejemplos presentados por Olivi en el tratado de Eiximenis. A pesar de que el Gerundense no mencione explícitamente a Olivi como fuente, podríamos encontrarnos ante un uso tácito de la obra sobre los contratos de Olivi. MANCINELLI, «La influencia», 99-135.

causa de las grandes ansias que viven. Por esta razón, toda la cosa pública tiene que hacer siempre una oración especial por los mercaderes. Además, los príncipes tienen que favorecer a los mercaderes, defendiéndoles por mar y tierra y evitar gravarlos con peajes o cualquier otra carga. Al contrario, tienen que acoger a los mercaderes en sus tierras como a hijos y con mucho amor, porque, con su venida, los príncipes y sus súbditos recibirán una gran ganancia. Además, es aconsejable que, en favor de la mercadería, se otorguen grandes privilegios, gracias especiales y honores mayores que a otras gentes. Con la misma finalidad los antiguos y sabios aconsejan que se prohíba comprar rentas y violarios a todos aquellos que puedan comerciar, porque, a pesar de que estas cosas se puedan tener de forma correcta, dificultan la mercadería que, sin punto de comparación, es mejor para la comunidad⁹⁴. En esta ocasión, Eiximenis relaciona los censales con un colectivo específico: los mercaderes. Ya en el *Tractat d'usura*, tras haber justificado la licitud de los censales, el fraile había afirmado que los mercaderes preferían conseguir sus ganancias a través de la mercadería antes que a través de la compra de censales⁹⁵. En el *Regiment*, Eiximenis va más allá, sosteniendo la utilidad de prohibir la compraventa de rentas y violarios a todos aquellos que pueden comerciar, no porque éstas sean unas prácticas incorrectas, sino porque la inversión en estas prácticas sustrae recursos a la mercadería, que es vista sin punto de comparación como el mejor ejercicio para la comunidad.

A través de estos ejemplos, podemos concluir que Eiximenis concebía los censales como una práctica lícita. La compraventa de censales no se aconseja a quien dispone de recursos para poder ejercer la mercadería, puesto que se entiende como la mejor práctica económica para la comunidad en comparación con otros tipos de técnicas. Al contrario, la Iglesia compra censales y posee muchos beneficios sustentados con ellos. El planteamiento teórico descrito en las obras de Eiximenis encaja con la organización económica establecida para el Santo Espíritu. Aquí, las rentas censales otorgadas en lugar de la limosna, impracticable para los frailes de la comunidad, son gestionadas por una comunidad religiosa. Además, las rentas cumplirían una doble función ético-económica: por un lado, permitirían a María de Luna demostrar su devoción religiosa y su buena capacidad administrativa, ofreciendo una gran limosna, realizando una obra de caridad, compartiendo los bienes y evitando aquel pecado de avaricia recordado nuevamente por Eiximenis en el *Scala*

94 «En favor, encara, de la mercaderia, comsellen alguns antics e savis de aquest temps que deu ésser vedat comprar rendes e violaris a tothom qui puxa mercadejar, car jatsia açò que aitals coses se puixen haver justament, emperò empatxen la mercaderia qui, sens comparació, és millor per a la comunitat. E apar-ho a ull, car qui té sos diners en aitals rendes, si li era vedat de no haver-les, posar los hia en mercaderia e treballar hi hia per guanayar per mar e per terra, e lladoncs la terra seria pus abundant». Francesc EIXIMENIS, *Regiment...*, ed. de Daniel de Molins de Rei, 170, 4-15.

95 HERNANDO DELGADO, *El "Tractat d'Usura"...*, 84.

*Dei*⁹⁶. Por otro, el otorgamiento de las rentas censales, recaudadas en un territorio de mayoría musulmana y asignadas a un convento franciscano que se proponía seguir la regla al pie de la letra, formaría un perfecto círculo económico, siendo los importes traspasados desde unos infieles a unas figuras capacitadas para su administración y, a la vez, subvencionando su comunidad reformada.

4. LOS CENSALES EN LA DISCUSIÓN ÉTICO—ECONÓMICA

Una vez analizadas las rentas del Santo Espíritu poniéndolas en relación con las opiniones de Eiximenis sobre los censales, pasamos a examinar las consideraciones del fraile en el contexto más general de la discusión sobre los censales. En la Baja Edad Media, la venta de rentas, en frutos o en dinero, perpetuas o vitalicias, sobre base real o personal, constituye un instrumento con funciones económicas, siendo una de las manifestaciones del sistema crediticio de este periodo. En la segunda mitad del siglo XIII, la venta de rentas se muestra como una práctica regular y creciente entre particulares, mientras que, en la primera mitad del siglo XIV, su uso se extiende a los poderes públicos. En el siglo XV este instrumento crediticio se adapta a cualquier situación, llegando a ocupar el lugar del crédito a corto plazo. La producción literaria y las disputas sobre la licitud del contrato de compraventa de rentas inician a mediados del siglo XIII para continuar en los siglos posteriores, debido a la generalización de este instrumento de crédito. Las opiniones se dividen entre aquellos que consideraban este instrumento como lícito y los que, al contrario, lo veían como un contrato usurario. Para los adversarios de la licitud de la compraventa de rentas, el contrato constituía un préstamo o *mutuum* usurario, contrario, si no es gratuito, a la ley natural, divina y positiva. Tanto en la compraventa de rentas como en el préstamo, se transfería un capital que era recuperado con la percepción de un interés por parte del acreedor. Además, en ambas prácticas se comerciaba con dinero, un bien improductivo que no podía ser objeto de compraventa, siendo un medio y una medida para el valor de las cosas. Finalmente, los compradores y vendedores podían conseguir los mismos efectos del préstamo usurario a través de la compraventa de rentas, sin verse afectados por las prohibiciones de los prestamos usurarios, por lo que el contrato era usurario por la intención de ganancia de los contratantes. Por otro lado, otros consideraban la licitud del contrato de compraventa de rentas cuando el derecho a la renta era constituido directamente sobre un bien productivo del vendedor a través del cual se garantizaba el carácter de compraventa del contrato. Al contrario, el contrato era ilícito si estaba constituido sobre la misma persona del vendedor, puesto que, así, se parecía demasiado al préstamo o *mutuum*

96 EIXIMENIS, *Scala Dei*..., 78-82.

y era el dinero el que generaba más dinero. Otros podían admitir que el contrato no era un préstamo sino una compraventa que podía llegar a ser injusta y usuraria si no se alcanzaba el justo precio. La producción textual sobre la mayor o menor licitud de la compraventa de rentas, perpetuas o vitalicias, se desarrolla alrededor de tres elementos principales: *ex forma*, *ex pretio*, *ex intentione*. Argumentando *ex forma*, los que consideraban la licitud de la compraventa de rentas, clarifican qué puede ser el objeto de una venta, concluyendo que el contrato es una compraventa y no un *mutuum*. Además, el derecho a percibir una renta en dinero es una *res incorporalis*, diferenciándose del dinero en sí que es una *res corporalis*. Por esta razón, cualquier bien puede ser objeto de un contrato de compraventa, siempre que su alienación no esté prohibida por la ley natural, divina, positiva, canónica y civil. Dado que el dinero es una medida del valor de las cosas, no puede ser objeto de compraventa, sin embargo, puede ser objeto de compraventa el derecho a percibir un dinero. En este caso, el contrato de renta es una compraventa en el que el objeto de la venta es el derecho a percibir anualmente una suma de dinero. Según el segundo argumento, *ex pretio*, se considera que en la compraventa, en la que se vende en numerario contante un derecho a percibir moneda y en la que el límite del tiempo no es determinante, ya que a lo largo del tiempo, cuanto había sido comprado podía superar la suma recibida. Para establecer el valor, y, consecuentemente fijar el precio de una renta determinada, se tiene en cuenta que el valor del derecho a las rentas es menor que la suma de las prestaciones periódicas. La disminución del valor del derecho a la rentas se debe a su uso futuro, por lo que se desprecia según lo que se deje para un momento más lejano. Por esta razón, es un tipo de contrato que resulta más útil al vendedor que las mismas rentas y es para el comprador un daño considerable por el hecho de tener que desprenderse de tal cantidad. Por lo tanto, se justifica la diferencia entre el precio pagado, es decir el capital, y las rentas, en cuanto existe un comprador dispuesto a pagar una cantidad u otra. De esta manera, si el comprador recibía a través de las rentas más de lo que había pagado, este exceso lo recibía *de sorte*, porque formaba parte del bien comprado, y no *ultra sortem* como en el caso del contrato usurario. Según el argumento *ex intentione*, los detractores de la licitud del contrato de compraventa de rentas sostenían que los que estipulaban este contrato pretendían en realidad conseguir los mismos beneficios que generaba el préstamo o *mutuum* usurario. Por esta razón, el contrato se convertía en fraude de usura. A este argumento se respondía que sólo a través del préstamo o *mutuum* se comete usura. Además, sólo la propia confesión del comprador, en su fuero interno, y la presen-

tación de pruebas, en el fuero externo, llevarían a calificar un contrato en concreto, y no la forma de contrato por sí sola, como viciado de usura y en fraude de usura⁹⁷.

Los primeros autores que intentan esclarecer la cuestión de la licitud del contrato de compraventa de rentas vitalicias son los canonistas en las sumas y comentarios a las Decretales de Gregorio IX. Entre ellos, destaca la aportación de Ramon de Penyafort (1180-1275) que se convierte en una referencia para los autores posteriores. El autor examina la cuestión de la licitud del contrato de venta de rentas vitalicias en su *Summa de Paenitentia*. El contrato examinado por Penyafort es el de compraventa de unos frutos o rentas cuyo origen se encuentra en un bien inmueble. La postura del autor puede ser resumida en la consideración de que los frutos o rentas existen al momento de formalizar el contrato. Produciéndose una compraventa desde el punto de vista del derecho, el préstamo no era escondido o enmascarado, entonces la licitud del contrato dependía del cumplimiento del justo precio. En efecto, se obtenía un justo precio si el precio pagado era equivalente al valor total a percibir durante la vida del comprador respetando los límites de la *laesio enormis*. Teniendo en cuenta la imposibilidad de valorar con precisión el importe o la suma total de las rentas que el comprador percibe al momento del contrato, era necesario tener en cuenta la edad y estado de salud del comprador para calcular y fijar el precio consecuente. Como Ramon de Penyafort, Goffredo da Trani († 1245) se convierte en otro autor de referencia, pero para aquellos que consideraban la ilicitud de estos contratos. Según Goffredo da Trani, si una persona daba a otra un capital no rembolsable y recibía de ésta un bien inmueble, del cual podría obtener cierta cantidad de rentas mientras viviese, cuando moría el bien inmueble volvía a la persona que se lo había entregado. A pesar de que el autor trate un contrato diferente al contrato de compraventa de rentas analizado por Penyafort, su consideración puede ser extendida al contrato de compraventa de rentas vitalicias. A diferencia de Penyafort, que justificaba la licitud del contrato a raíz de la duda sobre la duración de la vida humana, según Goffredo da Trani los contratos eran ilícitos porque los hombres esperan vivir mucho tiempo y, por esta razón, esperan recibir unas rentas superiores al capital de los bienes inmuebles que se le han concedidos. Por lo tanto, la esperanza de ganancia hacía de este un contrato en fraude de usura. A diferencia de Ramon de Penyafort y Goffredo da Trani, que habían considerado las rentas vitalicias en frutos o fructuarias, en adelante la atención de juristas y teólogos se centra en las rentas en dinero o pecuniarias, dada su difusión respecto a los contratos de rentas fructuarias. La posición de Inocencio IV (1243-1254) sobre la materia es significativa para este debate. En su *Commentaria in quinque Decretalium*

97 Josep HERNANDO DELGADO, «De la usura al interés. Crédito y ética en la baja Edad Media» en *Aragón en la Edad Media: sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval: sesiones de trabajo: Seminario de Historia Medieval* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2000), 68-74.

libros añade una glosa a su comentario sobre la decretal *In civitate* sobre la licitud del contrato de compraventa de rentas, equiparando el contrato de compraventa *ad tempus* con el contrato de compraventa de rentas. La opinión de Inocencio IV puede ser resumida en la consideración de que el contrato de compraventa de rentas existentes en el momento de formalizar el contrato (*census antiquus*) es siempre lícito pese a la naturaleza de las rentas. Al contrario, es preferible abstenerse de las compraventa de rentas constituidas en el momento de la formalización del contrato (*census de novo constituti*), mientras que el contrato de compraventa de rentas constituidas sobre la persona del vendedor (*census personali*) es siempre ilícito. En el caso del *census antiquus*, el precio justo de las rentas es el fijado por la *communis aestimatio*. En 1276 Enrique de Gante mantiene una disputa *de quodlibet* en la universidad de París: entre otros temas es debatida la cuestión del contrato de compraventa de rentas vitalicias. Las consideraciones del autor resultan significativas en cuanto ponen de manifiesto el pasaje de la discusión del plan jurídico al moral. Además, sus argumentos serán utilizados tanto por los favorables como por los contrarios a la licitud del contrato de compraventa de rentas. La opinión de Enrique de Gante puede ser sintetizada en la consideración de que el contrato de compraventa de rentas vitalicias formaba parte de los contratos conmutativos, regulados por la justicia conmutativa, que exigía igualdad aritmética entre lo que se daba y lo que se recibía. Dado que la moneda había sido inventada para facilitar los intercambios, la misma no podía ser objeto de un contrato de alquiler o de compraventa. Además, no hay diferencia entre el contrato de compra de rentas pecuniarias vitalicias y el contrato de préstamo a interés, ya que los efectos de uno y otro son los mismos. Por lo tanto, el contrato de compraventa de rentas vitalicias era por su naturaleza usurario además de ilícito. Con ocasión de su octava disputa *de quodlibet*, aclara que, a pesar de que el contrato de compraventa de rentas pecuniarias esconde siempre un préstamo, existen contratos de rentas pecuniarias en los que se producen verdaderas compraventas, siendo estas lícitas. Estas situaciones se producían cuando una persona compraba un bien inmueble con una suma de dinero, perpetua o vitalicia o, si este ya tenía el derecho a una renta y la quería vender a un tercero por una suma de dinero, el objeto de la compraventa no era el dinero mismo sino el derecho que el vendedor tenía sobre la renta. A partir de la consideración de Enrique de Gante según la cual el dinero no podía ser objeto de una venta, siendo su función la de medir el valor de los bienes, es elaborada la distinción entre el objeto de venta del dinero en cuanto tal y en cuanto derecho a percibir una renta. De esta manera, el dinero seguía cumpliendo con su función natural de medida del valor. Esta valoración también implicará enfocar el debate sobre la compraventa de rentas bajo la perspectiva del justo precio. En este sentido, es significativa la aportación del franciscano Ricardo de Mediavilla († 1307), que dedica la *quaestio* 23 de su segunda

disputa *de quodlibet* a contestar a los argumentos de Enrique de Gante. Una vez determinado que el contrato de compraventa podía ser lucrativo, definidas las características que lo diferenciaban de cualquier otro contrato y fijadas las condiciones que hacían lícito el contrato de compraventa de un bien a disfrutar durante la vida del comprador, el autor trata el tema de la licitud del contrato de compraventa de nuevas rentas que antes no existían en el contrato. Ricardo de Mediavilla establece que podían ser objeto de un contrato cosas *corporales e incorporales*. Esta distinción podía ser aplicada al contrato de compraventa de rentas: así el derecho a recibir una renta anual en dinero durante la vida del comprador era una *res incorporalis*, por lo que se distinguía del dinero mismo que era una *res corporalis*. Una vez establecido que en el contrato de compraventa de rentas el derecho a la renta se distinguía del dinero mismo, era posible comprar este derecho que implicaba recibir anualmente y durante toda la vida una suma de dinero. Por lo tanto el contrato de renta no era un préstamo, y por eso ilícito *ex forma*, sino una compraventa. El contrato era lícito si se tenían en cuenta algunas características para poder establecer el valor de la renta y su precio: la edad y el estado de salud del comprador, las circunstancias en las que vivía, las características del bien comprado y el precio a pagar. Ricardo de Mediavilla no justificaba el contrato de compraventa de rentas vitalicias por cualquier duda, sino que exigía una adecuación entre el precio y las rentas. Así, si después de haber pagado el precio que era considerado justo según la *communis aestimatio* uno de los contratantes conseguía un provecho mucho mayor no estaba obligado a restituirlo a la otra parte. La adecuación exigida por el autor no era posible en el caso de las rentas perpetuas, cuando el comprador y sus herederos recibían de manera notable *ultra sortem*. Una vez establecido que el contrato de rentas pecuniarias consistía en una compraventa de un derecho a percibir dinero, los autores debaten sobre el precio. En efecto, se superan las limitaciones dadas por el respeto de la *laesio enormis*, estableciendo que el objeto del contrato era un derecho y no la moneda. En este sentido, en el contrato de venta no intervenía el conocimiento del precio, sino el valor del uso del bien, que podía ser variable. El valor del bien es establecido por la *communis aestimatio* de la comunidad a través de la cual se fija el precio en el mercado. En el caso de las rentas, la adecuación perfecta era aquella que permitía encontrar un comprador y un vendedor dispuestos, el primero a pagar una cantidad u otra y el otro a entregar una determinada renta por lo que ambos estarían favorecidos por el contrato. De esta forma, eventuales beneficios de una u otra parte serían *de sorte*. Cuando, a mediados del siglo XIV, los autores discuten sobre los censales y violarios difundidos en Cataluña, los favorables al contrato de venta de rentas aplicarán las características propias de aquel contrato a las técnicas aplicadas en su área. Por otro lado, los contrarios a la licitud de este contrato argumentarán sus opiniones retomando las consideraciones

elaboradas por los autores anteriores. Entre los autores favorables a los contratos de compraventa de rentas hay que destacar Bernat de Puigcercós. Su oponente y contrario a la licitud del contrato es Ramon Saera⁹⁸. Como se ha indicado, junto al *Tractat d'usura* de Eiximenis y a otros dos textos anónimos, los escritos de ambos autores han sido transcritos en un mismo manuscrito. Todos los textos contenidos tratan de la cuestión de la licitud de la renta censal, constituyendo un ejemplo de la discusión que había comportado la difusión de los censales. Después del *Tractat d'usura* de Eiximenis, el manuscrito presenta la *Quaestio disputata de licitudine contractus emptionis et venditionis censualis cum conditione revenditionis* de Bernat de Puigcercós, redactada por el autor alrededor del 1342; la *Quaestio XXIII* del *Quodlibet II* de Ricardo de Mediavilla, escrita entre el 1285 y 1286, *Quaeritur utrum liceat emere vel vendere redditus ad vitam*, en la que el autor responde a Enrique de Gante sobre la licitud del contrato de venta de rentas vitalicias; las *Allegationes iure factae super contractibus violariorum cum instrumento gratiae*, de Ramon Saera, posterior a la *Quaestio disputata* de Puigcercós pero anterior al 1357, año de su muerte; las *Allegationes multum pulchre super contractibus censualium*, de autor anónimo, que habla en general del contrato de compraventa de rentas con carta de gracia; el *Pulchrioris allegationes super contractibus censualium*, posiblemente una respuesta y precisión a las argumentaciones de Ramon Saera; la bula *Regimini* de papa Martín V de 1425, que declaraba el contrato de venta de rentas lícito si presentaba una serie de características. La venta de rentas perpetuas y vitalicias en la segunda mitad del siglo XIII se había convertido en una práctica común y creciente en Cataluña. Tal realidad había hecho que, con la generalización de su uso, a partir del siglo XIV los juristas y moralistas expresasen sus consideraciones respecto a esta técnica. De los escritos surgidos alrededor de la cuestión, la *Quaestio disputata* de Puigcercós fue la primera en afirmar la licitud de la práctica. El texto constituye una síntesis de la disputa sobre la licitud del contrato de compraventa de rentas o de censales que se produce entre Puigcercós, favorable a la licitud del contrato, y diferentes oponentes, que consideraban el contrato como un préstamo usurario. La *Quaestio disputata* empieza declarando cuál es el tema de discusión, para exponer las objeciones principales y sus soluciones a continuación. Finalmente, se exponen los diferentes puntos de vista de los oponentes, entre los cuales figura Ramon Saera, y a los cuales Puigcercós contesta. En la *Quaestio disputata*, Puigcercós argumenta que cualquier cosa puede ser objeto de un contrato de compraventa siempre que la alienación no esté prohibida por la ley natural, divina, positiva, canónica o civil. El dinero no puede ser objeto de un contrato de

98 Josep HERNANDO DELGADO, «Les controvèrsies teològiques sobre la licitud del crèdit a llarg termini» en *El món del crèdit a la Barcelona medieval*, coord. por Manuel Sánchez Martínez (Barcelona: Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, 2007), 213-238.

compraventa, porque hay una prohibición divina que impide hacerlo. Por otra parte, es posible que sea objeto de un contrato de venta el derecho a percibir una suma de dinero o el derecho de una acción referida a una suma de dinero. Como los contratos de compraventa de rentas siguen este procedimiento, el contrato es lícito por su naturaleza o jurídicamente y por tanto no es usurario. El contrato de compraventa de rentas es una operación comercial que se basa en la teoría del justo precio. El precio de venta de los bienes no depende de su valor natural, sino de su valor de uso. Por esta razón, no se trata de determinar cuál es su precio, sino el que será según el derecho. En consecuencia, si el comprador recibe más de lo que ha pagado por las rentas, este exceso no es usurario, siendo *de sorte* parte del bien adquirido. Este procedimiento es el que se ocasiona con la compraventa de censales y violarios en Cataluña. Al contrario, Ramon Saera se opone a la compraventa de rentas, respondiendo al escrito de Puigcercós con las *Allegationes* antes mencionadas. Según el autor, el contrato de venta de rentas es parecido al contrato *de retrovendendo* prohibido por Inocencio III en la Decretal *Illo vos*. En ambos casos se transfiere un precio o capital o se reciben frutos o intereses y se cancela el contrato, ejecutando la cláusula *de retro*, devolviendo el capital o el precio, sin que se reduzcan los frutos recibidos. Siendo el primero un préstamo a interés, consecuentemente también lo es el segundo. Así, la compraventa de rentas con carta de gracia o pacto *de retrovendendo* es un contrato usurario tanto *ex forma* como por la naturaleza del contrato. Además, es también un contrato en fraude de usura, porque, si el vendedor o deudor devuelve el precio íntegro, el comprador se queda con las rentas recibidas hasta el momento, por lo que se queda con una parte de la propiedad comprada aunque haya recuperado el precio. El *Pulchrioris* se sitúa dentro de este debate, pero constituye una progresión respecto a las opiniones de Puigcercós. Para su autor, el contrato de rentas censales es un contrato de venta. El precio justo está condicionado por las mismas leyes que regulan cualquier venta de un bien, por lo que, los diferentes factores que pueden alterar su valor, también pueden hacer variar su precio. Además, si se admite la licitud del contrato de venta de rentas perpetuas, también hay que admitir la licitud del contrato de venta de rentas vitalicias, es decir los violarios, cuyo valor es más fácil de calcular. Así, en el caso de las rentas vitalicias, el precio a pagar por el comprador es inferior que en el caso de las rentas perpetuas, porque su percepción es menor y, en consecuencia, es menor la utilidad que el comprador espera obtener⁹⁹.

99 Josep HERNANDO DELGADO, «El contracte de venda de rendes perpètues i vitalícies (censals morts i violaris), personals i redimibles (amb carta de gràcia). El tractat d'autor anònim "Pulchrioris allegationes super contractibus censualium" (segle XIV). Edició i estudi del text», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 11 (1992): 137-179.

Asimismo, hay que evidenciar que, después de las disputas quodlibetales de finales del siglo XIII que habían establecido la legitimidad de la compraventa de rentas o censos, en el siglo XIV la Escuela franciscana había resuelto la cuestión de los “*imprestiti*” públicos, es decir los “montes comunes” puestos en práctica sobre todo en Florencia, Génova y Venecia, en consideración de la utilidad pública y la legitimidad a través de las premisas ya instituidas por la compraventa de derechos de recaudación, en particular para aquellos relativos a propiedades eclesiásticas. En autores relevantes como el Astesano, Alessandro Lombardo, Francesco da Empoli, Francesc Eiximenis y después Bernardino de Siena, la legitimidad de la compraventa de rentas eclesiásticas había tenido como consecuencia la legitimidad del préstamo público, haciendo de la utilidad pública el denominador común entre las prácticas. En efecto, no se comercializaba el dinero sino el derecho sobre el mismo¹⁰⁰. En el caso de Eiximenis, sus consideraciones sobre los censales se inscriben en el marco trazado por otros pensadores franciscanos europeos y por los autores de su área favorables a este instrumento, como Puigcercós.

Contemporáneo del Gerundense, Vicente Ferrer elabora consideraciones diferentes respecto las del franciscano. En efecto, el dominico, que llega a calificar los censales de lucro encubierto y origen de todos los males, considera que los censales y los violarios eran una forma de usura encubierta y que su difusión en la sociedad causaba efectos nocivos. Podían ser rentistas las clases sociales más débiles, como viudas, huérfanos o instituciones religiosas, pero los nobles y burgueses que realizaban inversiones comprando censales son comparados a cerdos que pretenden de esta manera comer y dormir bien. Para desmotivarlos y alejarlos del crimen de usura, era conveniente reducir y precisar la tasa de interés, de forma que no diera lugar a equívocos. Por otra parte, hay que señalar que en los *Sermons de Quaresma*, pronunciados por Ferrer por encargo de los jurados de Valencia, el fraile omite el tema de los censales¹⁰¹.

A nivel pontificio, en 1425 el papa Martín V zanja la cuestión sobre el contrato de compraventa de rentas redimibles o rescatables a través de la bula *Regimini*, confirmada en 1455 por Calixto III e incluida en el *Corpus Iuris Canonici*. El debate sobre el carácter personal de las rentas vuelve aparecer en el 1452 en la *Sollicitudo*

100Giacomo TODESCHINI, «Credito ed economia della Civitas. Angelo da Chivasso e la dottrina della pubblica utilità fra Quattro e Cinquecento», en *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, Atti del Convegno internazionale, Asti 2000, a cura di B. Molina, G. Scarcia (Asti: 2001), 59-83. Sobre este punto, véase también Paolo EVANGELISTI «Misurare e compensare. Lo spazio del mercato e l'utilità dei contratti di rendita pecuniaria nell'analisi francescana di fine '200» en *Filosofia e scienza nel Medioevo*, XXI Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Campus di Fisciano (SA), 9 – 12 settembre 2014, en prensa.

101GARCÍA MARSILLA, *Vivir a crédito...*, 368-370.

pastoralis de Nicolás V, emanada por petición del rey Alfonso, que pretendía introducir en Italia el contrato de rentas que se practicaba en la Corona de Aragón. No obstante, esta última bula no es incluida en el *Corpus Iuris Canonici*, por lo que el debate queda abierto¹⁰². A pesar de la bula de Martín V, Matteo d'Agrigento ataca con dureza la compraventa de censales. Su mensaje convence incluso a la reina: en efecto, María de Castilla, esposa de Alfonso, escribe a su bufón, aconsejándole deshacerse de sus censales. El *Speculum principum*, escrito entre el 1438 y el 1441 por el jurisconsulto valenciano Pedro Belluga, indica que la cuestión moral sobre los censales quedaba abierta. En su obra, Belluga dedica a los censales una rúbrica, titulada *De materia censualium*, preguntándose si eran o no una forma de usura encubierta y para responder enumera los cinco tipos de contratos censales que existían en el reino de Valencia. Belluga considera los censos enfiteúticos y los censales como una variante del mismo contrato: si, en el primer caso, los censos eran ajenos a la sospecha de usura, en el caso de algunas cláusulas especiales de los censales muertos se podía dar ocasión a fraude de usura¹⁰³.

Algunos años más tarde, en 1457 el rey y el papa ratifican la decisión tomada en el capítulo franciscano celebrado en diciembre de 1456 en Barcelona, en el cual los frailes del Santo Espíritu, supuestamente engañados, renunciaban al legado concedido al convento. Aproximadamente cincuenta años después de su otorgamiento, las rentas censales pasaban a ser incompatibles con el ideal de pobreza franciscana de la Observancia, el movimiento reformador que el Santo Espíritu había encarnado en sus inicios y que con el tiempo había pasado a ser una orden extendida, uniformada y reglamentada. Las particularidades del Santo Espíritu, como las autonomías del convento y sus rentas, de necesarias para la realización del propósito de vida planteado, habían pasado a ser disconformes con el mismo. También las consideraciones sobre los censales habían cambiado: a diferencia de Eiximenis, el fraile y pensador franciscano Matteo d'Agrigento, asimismo vinculado a una reina cercana a la Orden y promotora de la Observancia, desaprobaba la práctica de los censales. Por su cercanía e influencia en María de Castilla, involucrada en la retirada de las rentas del Santo Espíritu¹⁰⁴, es posible que las opiniones de Matteo d'Agrigento hayan tenido

102HERNANDO DELGADO, *El "Tractat d'Usura"...*, 15, nota 21.

103GARCÍA MARSILLA, *Vivir a crédito...*, 370-373.

104La retirada de las rentas del Santo Espíritu y su traspaso a las clarisas de la Trinidad constituyen el último pasaje de una serie de acciones iniciadas por María de Castilla destinadas, por un lado, a uniformizar el Santo Espíritu a la nueva fase de la Observancia en curso y, por el otro, a asegurar el futuro de su particular fundación, el monasterio de la Santísima Trinidad de Valencia. El *jus patronatus* y la cura que le derivan por el patrocinio de su antecesora y el apoyo a la Observancia motivan la actitud de la reina que, en noviembre de 1443, había pedido ver los privilegios del Santo Espíritu y el año siguiente había solicitado al papa que el convento formase parte de la vicaría observante. En 1447, Alfonso afirma haber dispuesto con el pontífice que los frailes obedezcan al vicario, acuerdos

algún peso en la desposesión y traspaso de las rentas censales. En efecto, Matteo había predicado en contra de los censales en Barcelona y Valencia y María de Castilla, impresionada por los sermones del fraile, en marzo de 1427 había recomendado a *mossen* Borra, seudónimo de Antonio Tallander, bufón de corte, estar en Valencia para escuchar los sermones del menor: sus sermones le habrían resultado particularmente útiles por el tema de los censales, de forma que «*fossets illuminat per relexar e diffinir los dits censals en esmena e satisfació alguna del mal guanyat*»¹⁰⁵. El paralelismo entre el desarrollo de la Observancia, que había pasado de ser un incipiente movimiento en la época de fundación del Santo Espíritu a una “orden” más institucionalizada y uniforme cuando se produce el retiro de las rentas, y del debate sobre los censales, en el que habían participado también autores mendicantes, Eiximenis incluido, y que se había intensificado con la difusión de este instrumento en la Corona de Aragón, queda de manifiesto en el caso de la asignación y retiro de las rentas del Santo Espíritu. El caso de este convento franciscano resume entonces circunstancias históricas, políticas, económicas y religiosas de mayor alcance, que pueden ser apreciadas en el breve intervalo de tiempo que va de su fundación al retiro de las rentas censales concedidas.

BIBLIOGRAFÍA

AGULLÓ PASCUAL O.F.M., Benjamín. «Fundación y dotación del convento de Santo Espíritu del Monte (Valencia)». *AIA* XLII (1982): 126-155.

que se reflejan en la bula *Sub regulari observantia degentium*. Diez años más tarde, en enero de 1457 María de Castilla notifica a *mossen* Bernat Prats que ha recibido las cartas del vicario general y de otros observantes congregados en el capítulo recientemente celebrado en Barcelona que la informan del traspaso de las rentas del convento del Santo Espíritu, suscrito por los frailes de la comunidad. En efecto, habiéndose alegado que las rentas concedidas al convento incumplían con el voto de pobreza franciscano, los frailes del Santo Espíritu habían accedido a suscribir el retiro. El capítulo provincial observante es celebrado el 4 de diciembre de 1456 en el convento de Santa María de Jesús de Barcelona y presidido por el vicario general de los cismontanos. El retiro de las rentas es ratificado por el rey Alfonso, que en marzo de 1457 autoriza la permuta del legado del Santo Espíritu a favor del monasterio de clarisas de la Santísima Trinidad de Valencia, fundado por la reina María de Castilla. En junio del mismo año, el papa Calixto III, antiguo obispo de Valencia que había bendecido la primera piedra de la Santísima Trinidad, confirma la decisión con la bula *In domo domini* del mismo año. En diciembre, María informa a la abadesa de la Trinidad de que el vicario general y definidores de la Observancia le han transmitido el acta relativa a la expropiación de las rentas del Santo Espíritu, transferidas a las clarisas. El acta será mostrada por *mossen* Prats a la abadesa y al procurador. Asimismo, la reina agradece al vicario general de la Observancia haberle enviado el acta de expropiación. MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu...*, 64-66.

105 Agostino AMORE, «La predicazione del B. Matteo d'Agrigento a Barcellona e Valenza», *Archivum franciscanum historicum* 49, III-IV (1956): 255-333, doc. 3.

- AMORE, Agostino. «La predicazione del B. Matteo d'Agrigento a Barcellona e Valenza». *Archivum franciscanum historicum* 49, III-IV (1956): 255-333.
- BARRACHINA LAPIEDRA, José Miguel. *Sant Espirit, Real Monasterio de Santo Espíritu del Monte*. Sagunto: Navarro Impresores, 2003.
- BÉRIOU, Nicole y Jacques CHIFFOLEAU, dirs. *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe – XVe siècle)*. Lyon: Pul, 2009.
- BRINES I GARCIA, Lluís. *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Sevilla: Novaedició, 2004.
- Bullarium Franciscanum* ..., t. VII. Roma: 1759.
- CORRESA I MARÍN, Natxo. «El Reial Monestir de Sant Esperit de Gilet. VI segles al Camp de Morvedre». *Braçal* 30 (2004): 203-222.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio. *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, v. I, *La curia de Aviñón (1394-1403)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.): 2003.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio. *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, v. IV *El papa Luna (1392-1423), promotor de la religiosidad hispana*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.): 2003.
- DE PUIG I OLIVER, Jaume et al. «Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservades en biblioteques publiques». *Arxiu de textos catalans antics* 29 (2010): 9-880.
- EVANGELISTI, Paolo, «*I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Basso medioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*». En *La propaganda politica nel Basso Medioevo*, Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001, 315-392. Spoleto: 2002.
- EVANGELISTI, Paolo. «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano». *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge [Online]* 125-2 (2013). Acceso el 3 de marzo de 2014, <http://goo.gl/7sO1QX>.
- EVANGELISTI, Paolo. «*Credere nel mercato, credere nella res publica. La comunità catalano-aragonesa nelle proposte e nell'azione politica di un esponente del francescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis*». *Anuario de Estudios Medievales* XXXIII/1 (2003): 69-117.
- EVANGELISTI, Paolo. «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis». *Enrahonar Quaderns de Filosofia*, 42 (2009): 65 – 90.
- EVANGELISTI, Paolo. «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII – XV secolo)». *Studi storici* 47 (2006): 1059-1106.

- EVANGELISTI, Paolo. «Moneta e sovranità in Guglielmo da Pagula, Nicola Oresme e Francesc Eiximenis. Riflessioni del pensiero politico trecentesco». *Il pensiero politico medievale* VII (2009): 103 – 123.
- EVANGELISTI, Paolo. «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)». *Caplletra* 48 (2010): 209-234.
- EVANGELISTI, Paolo. *Francesc Eiximenis. Il dodicesimo Libro del Cristiano; capp. 139 -152 e 193 – 197*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2013. Acceso el 24 de octubre de 2013, <http://goo.gl/fbLCyh>.
- EVANGELISTI, Paolo. *I francescani e la costruzione di uno stato*. Padova: Efr, 2006.
- EVANGELISTI, Paolo. «Misurare e compensare. Lo spazio del mercato e l'utilità dei contratti di rendita pecuniaria nell'analisi francescana di fine '200». En *Filosofia e scienza nel Medioevo*, XXI Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Campus di Fisciano (SA), 9 – 12 settembre 2014, *en prensa*.
- FERRER I MALLOL, María Teresa. «Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de san Vicente Ferrer». En *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, coordinado por José María Soto Rábanos, 1579-1600. Madrid: C.S.I.C.-Junta Castilla y León-Diputación de Zamora, 1998.
- EIXIMENIS, Francesc. *De sant Miquel Arcangel*, ed. de Curt J. Wittlin. Barcelona: Curial, 1983.
- EIXIMENIS, Francesc. *Art de predicació al poble*, ed. de Xavier Renedo. Vic: Eumo Editorial, 2009.
- EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià*, ed. de Xavier Renedo, I^a parte, v. I. Girona: Universitat de Girona, 2005.
- EIXIMENIS, Francesc. *Lo libre de les dones*, ed. de Frank Naccarato. Barcelona: Curial, 1981.
- EIXIMENIS, Francesc. *Regiment de la cosa pública*, ed. de Daniel de Molins de Rei O.F.M. Cap. Barcelona: Editorial Barcino, 1927.
- EIXIMENIS, Francesc. *Regiment de la cosa pública*, ed. de Lluís Brines y Josep Palomero. Alzina: Bromera, 2009.
- EIXIMENIS, Francesc. *Scala Dei*, ed. de Curt J. Wittlin y Elisabet Ràfols. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.
- EIXIMENIS, François. *Le gouvernement de la république*, ed. de Patrick Gifreu y Jean Pierre Barraqué. Perpignan: Editions de la Merci, 2012.

- GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente. *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- GARCÍA ORO, José, «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI». En *Historia de la Iglesia en España*, coordinado por Ricardo García Villoslada, v. III, 1º, 210-350. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- GASCÓN URIS, Sergi, «La Crònica d'Aragón (València 1524) i les cartes autògrafes d'Eiximenis». En *Actes del Dotzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, 31-45. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.
- GIRONA LLAGOSTERA, Daniel. *La derrera malaltia de la reyna Maria de Luna: 1406*. Barcelona: 1922.
- HERNANDO DELGADO, Josep, «De la usura al interés. Crédito y ética en la baja Edad Media». En *Aragón en la Edad Media: sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval: sesiones de trabajo: Seminario de Historia Medieval*, 68-74. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2000.
- HERNANDO DELGADO, Josep, «Les controvèrsies teològiques sobre la licitud del crèdit a llarg termini». En *El món del crèdit a la Barcelona medieval*, coordinado por Manuel Sánchez Martínez, 213-238. Barcelona: Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, 2007.
- HERNANDO DELGADO, Josep. «El contracte de venda de rendes perpètuas i vitalícies (censals morts i violaris), personals i redimibles (amb carta de gràcia). El tractat d'autor anònim "Pulchrioris allegationes super contractibus censualium" (segle XIV). Edició i estudi del text». *Arxiu de Textos Catalans Antics* 11 (1992): 137-179.
- HERNANDO DELGADO, Josep. *El "Tractat d'Usura" de Francesc Eiximenis*. Barcelona: Biblioteca Balmesiana, 1985.
- HERNANDO I DELGADO, Josep. «Obras de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV». *Arxiu de Textos Catalans Antics* 26 (2007): 385-568.
- IVARS, Andrés. *El escritor fr: Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408). Recopilación de los escritos publicados por el Padre Andrés Ivars en la revista Archivo Ibero Americano sobre Francesc Eiximenis y su obra escrita en Valencia*, ed. coord. por Pedro Santoja. Benissa: Ayuntamiento de Benissa, 1989.
- JAVIERRE MUR, Aurea L. *María de Luna, reina de Aragón (1396-1406)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1942).
- L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno Internazionale, Assisi, 9 – 11 Ottobre 2003. Spoleto: Fondazione centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004.

- LENOBLE, Clément. *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- LERNER, Robert. «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua i literatura: Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i literatura* 17 (2006): 7-28.
- MANCINELLI, Chiara, «La influencia del *Tratado sobre contratos* de Olivi en el *Tractat de avaricia* de Eiximenis. Un ejemplo de la circulación de la moral económica en el Mediterráneo». En *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un mediterraneo iberico?*, coordinado por Luciano Gallinari y Flocel Sabaté i Curull. t. 1, 199-135. Cagliari: Consiglio nazionale delle ricerche, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2015.
- MANCINELLI, Chiara. «Un lugar donde ser pobres: la Observancia franciscana en la Corona de Aragón (1380 ca. – 1460 ca.)». *Memoria Europae* (2015): 95-123. Acceso el 23 de septiembre de 2016, <http://goo.gl/Pfhuvv>.
- MANCINELLI, Chiara. «Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu del Monte. La cuestión de un modelo económico, político y religioso». Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, 2014. <http://goo.gl/8IzxdI>.
- MARTÍ, Sadurní. «Les cartes autògrafes de Francesc Eiximenis». (2002). Acceso el 8 de abril de 2014, <http://goo.gl/VeDcIt>.
- MARTÍNEZ CHECA, Montserrat. «Francesc Eiximenis. Pastoral: edició i traducció». Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, 1995.
- MARTÍNEZ, Pedro. *Historia del Real Colegio de Santo Espíritu del Monte por el Padre Fr. Pedro Martínez, morador y cronista del dicho*. Copia mecanográfica conservada en el *Archivo Provincial de Valencia*, 1980.
- MILLÓN VILLENA, Juan Antonio. «El llibre d'oracions de Fra Francesc Eiximenis y las huellas de la espiritualidad franciscana en Morvedre». *Braçal: revista del Centre d'Estudis del Camp de Morvedre* 33 (2006): 55-88.
- PERARNAU I ESPELT, Josep. «Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)». *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1 (1982): 191-215.
- PERARNAU I ESPELT, Josep. «El "De triplici statu mundi" no és de Francesc Eiximenis». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 49 (2008): 279-326.
- PUJOL, Josep. «Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1373-1409, ed. Jaume Riera i Sans, amb la collaboració de Jaume Torro Torrent, Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Universitat de Girona, 2010». *Medievalia* 15 (2012): 390-396.
- RIERA I MELIS, Antoni, coord. *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval*, Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2015.

- RIERA I SANS, Jaume. *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1373-1409*. Girona: Universitat de Girona, 2011.
- ROTOLO, Filippo O.F.M. *Il beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2006.
- SANAHUJA, Pedro. *Historia de la seráfica provincia de Cataluña*. Barcelona: Seráfica, 1959.
- SANCHIS ALVENTOSA, Joaquín. *Santo Espíritu del Monte. Historia del real monasterio*. Valencia: Semana Gráfica, 1948.
- SILLERAS FERNÁNDEZ, Nuria. *Chariots of Ladies. Francesc Eiximenis and the court culture of medieval and early modern Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- TODESCHINI, Giacomo, «Credito ed economia della Civitas. Angelo da Chivasso e la dottrina della pubblica utilità fra Quattro e Cinquecento». En *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astese ad Angelo da Chivasso*, Atti del Convegno internazionale, Asti 2000, a cura di B. Molina, G. Scarcia, 59-83. Asti: 2001.
- VIERA, David J. «Francesc Eiximenis's dissension with the Royal House of Aragon». Separata de: *Journal of Medieval History* 22, 3 (1996): 249-261.
- WEBSTER, Jill R y Andrés IVARS CARDONA. «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406)». *AIA* XLII (1982): 81-123.
- WEBSTER, Jill R. *La societat catalana al segle XIV*. Barcelona: Edicions 62, 1967.
- WITTLIN, Curt. «Francesc Eiximenis i les seves fonts». *Llengua i literatura: Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i literatura* 11 (2000): 42-108.

