

LA DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL BAJO MEDIEVO ¿UNA FORMA DE CONTESTACIÓN SOCIAL?

*Emilio Mitre Fernández
Universidad Complutense*

Las transformaciones convulsas de los siglos finales del Medievo¹ han sido objeto desde hace años de distintas valoraciones.

Mucho es, por ejemplo, lo que se ha especulado sobre el valor de los cambios sociales y económicos sufridos por la Europa del momento. Recientemente, un controvertido autor, Guy Bois, ha hablado de “crisis sistémica”².

Desde el punto de vista político, se presenta a la Baja Edad Media como “siglo de la Guerra” y como época de “génesis del Estado Moderno”. La primera expresión resulta un tanto tópica ya que ¿ha habido alguna época a lo largo de la historia que no haya quedado marcada por la conflictividad bélica?³ La oportunidad de la segunda, ha sido puesta en cuestión, a su vez, por más de un autor⁴.

Desde la óptica religiosa, los siglos XIV y XV aparecen como tiempos de inseguridad, de malestar profundo y de decadencia religiosa⁵ si es que a los testimonios coetáneos nos remitimos. Aquí también cabría añadir otro interro-

¹ R. S. LOPEZ definió esta situación como una auténtica “crisis hemisférica” que sacudió a todo el mundo eurasiático. *El nacimiento de Europa*, Barcelona 1965. p. 426.

² G. BOIS: *La grande dépression médiévale XIV et XV siècles. Le précédent d'une crise systémique*. París 2000, en donde extiende al conjunto del Occidente el análisis que veinticinco años atrás aplicó a Normandía.

³ P. CONTAMINE ha destacado la proliferación en el Bajo Medievo de tratados sobre la guerra, bien traducciones de obras del pasado, bien textos de nuevo cuño. *La guerre au Moyen Age*. París 1980, pp. 233-234.

⁴ V.g. S. de DIOS: “El Estado Moderno ¿un cadáver historiográfico? “, en *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*. Valladolid 1988, pp. 389-408.

⁵ La evaluación de estas opiniones queda recogida por F. RAPP en *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona 1973. A su entender, las corrientes de inquietud en los siglos XIV y XV eran un tanto dispersas. Sólo Lutero las daría fuerza, p. 298.

gante igualmente convencional ¿en que momento de la historia de la Iglesia no se han producido lamentos por su degradada situación?

Lo que es evidente es que los fenómenos que afectan a la vida espiritual se manifiestan en unos casos y tienen sus réplicas en otros en conocidos movimientos de protesta. Las relaciones entre contestación religiosa y contestación social constituyen un tema de indudable interés que fuerza a necesarias periódicas revisiones.

1. PARA UNA ACOTACIÓN DE CONCEPTOS

La delimitación del campo sobre el que hay que trabajar hace conveniente algunas observaciones previas.

1.1. Los posibles vocablos a utilizar para designar esos movimientos

El término herejía resulta cómodo aunque excesivamente rígido si nos atenemos a su actual definición canónica que, haciéndose eco de viejas acepciones, la presenta como: negación pertinaz de una verdad de fe una vez recibido el bautismo o duda –también pertinaz– sobre la misma⁶.

Con frecuencia se ha echado mano también de la expresión reforma que, en el Medievo, competirá con otras que designan programas de regeneración y rejuvenecimiento de la Iglesia, bien dentro bien fuera del orden establecido⁷. P. Chaunu y S. Ozment han acuñado la expresión “tiempos de reforma” (reformes) aplicada a los años que discurren entre mediados del siglo XIII y mediados del XV⁸. Las corrientes bajomedievales aparecerían, así, como preparación para la Reforma por excelencia o Reformación⁹.

Un espectro mas amplio cubre el vocablo disidencia bajo el cual podrían ampararse distintos movimientos de contestación / oposición que no tienen for-

⁶ *Código de Derecho Canónico*. Madrid 1983, p. 347

⁷ Para el alcance de estos vocablos vid G. L. LADNER: “Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance”, en *Mitt des Instituts für Oester Geschichtsforschung*, 1952, pp. 31-59. E. MITRE: “El concepto de reforma y el mundo medieval. Realidad histórica y categoría historiográfica”, en el dossier Las reformas medievales, en *XX siglos* 1997 (4) pp.21-28.

⁸ P. CHAUNU: *Le temps des reformes. La crise de la Chretienté. L'Eclatement. 1250-1550*. París 1975. S. OZMENT: *The Age of Reform. 1250-1550*. Yale. 1980. Una buena síntesis para conocer las herejías del Bajo Medievo es la de G. LEFF: *Heresy in the later Middle Ages*. Manchester 1967.

⁹ Cf. J. MAYEUR y otros: *De la réforme a la Reformation (1450-1530)*. Vol. 7 de Histoire de Christianisme. París 1995. El segundo de estos vocablos, popularizado por el historiador del protestantismo G. Leonard, se ha aplicado también en algunas ocasiones a los programas de regeneración religiosa de tiempos medievales. Vg. B. BOLTON. *The Medieval Reformation*. London 1983 o G. CONSTABLE: *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge 1996.

zosamente que afectar al dogma¹⁰. Es significativo el hecho de que la revista *Heresis*, órgano de expresión del Centre d'Études Cathares afincado en Carcassonne, haya cambiado recientemente su subtítulo: de *Revue Semestrielle d'Heresiologie Médiévale* a *Revue semestrielle d'histoire des Dissidences Médiévales*¹¹.

Una herejía (y, por extensión un movimiento disidente / reformista / renovador¹²) puede carecer de componente doctrinal, incluso de obstinación por parte de sus seguidores, pero en cualquier caso se caracterizará siempre por su enfrentamiento con la autoridad eclesiástica representada por sus personajes mas o menos cualificados¹³.

1.2. El camino historiográfico hacia el enfoque social de la contestación religiosa en el Medioevo

El tratamiento teológico, apologético y polémistico de los movimientos heréticos del Medioevo fue hegemónico tanto en el campo de la ortodoxia como en el de la disidencia hasta entrado el siglo XIX¹⁴.

El progresivo retroceso de la crispación y la laicización de la sociedad permitieron dar paso a visiones mas desapasionadas, científicas, y acordes con la realidad histórica aunque se siguiera abundando aún en los aspectos doctrinales y en la oposición de los herejes y de los sectores renovadores en general a los dictados de Roma. Un importante esbozo de cambio que permitiera reflexionar sobre las conexiones entre herejías y conmociones sociales, se dio hacia 1850 en una breve obra de Federico Engels dedicada a las rebeliones campesinas de la Alemania de Lutero. El coautor del Manifiesto Comunista hacía algunas reflexiones sobre los orígenes bajomedievales de éstas para denunciar al clero —a los altos dignatarios de la iglesia exactamente— como “representante

¹⁰ Vid. a este respecto R. I MOORE. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona 1989 en donde, junto a los herejes se habla también de otros excluidos: judíos, leprosos, homosexuales, etc...

¹¹ Hace algunos años, este mismo Centro organizó un coloquio en Carcassonne bajo el título *Christianisme médiévale. Mouvements dissidents et novateurs*, cuyas actas fueron publicadas en Villegly 1990.

¹² Obviamos el vocablo secta por el contenido altamente retórico-peyorativo que se le da en el Medioevo y que se ha mantenido hasta nuestros días. Paradójicamente, alterna con ese sentido rigurosamente sociológico que también se le otorga. Para este último caso vid. por ejemplo. H. M. JOHNSON: “Grupos religiosos”, en *Sociología de la religión y de la moral* (Ed. De T. Parsons y otros). Buenos aires 1968, pp. 161 y ss.

¹³ M. D' ALATRI: “Eresie perseguite dall'inquisizione in Italia”, en *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11 th. 13 th C.)* (Mediaevalia Lovaniensia 1976) p. 223.

¹⁴ E. MITRE. “Ortodoxia y herejía en el mundo medieval. Plantemientos historiográficos”, en *Acta Mediaevalia*. 18. Barcelona 1997.p. 182. Muy útil para ver la evolución de la heresiología europea resulta el libro de R. MORGHEN: *Medioevo cristiano*. Roma-Bari 1974, pp. 189-249.

ideológico del feudalismo medieval”. Mezclando la violencia con las sutilezas de la religión, el estamento eclesiástico mantendría la opresión de las masas de desheredados y propiciaría, asimismo, la reacción de una burguesía “precursora del liberalismo de nuestros días”¹⁵.

Pasado algún tiempo y en una línea similar, A. Gramsci consideró que la gran herejía se fundaba esencialmente en un “sentimiento nacional” protagonizado por los grupos subalternos que rompen con el cosmopolitismo teocrático. De ahí que el interés primordial del filósofo italiano se orientase —como el del propio Engels— hacia los movimientos que se inician con la Reforma luterana y prosiguen hasta derivar en la reforma “liberal democrática” de la Revolución Francesa¹⁶.

Otros autores también italianos se centraron en los mismos años que Gramsci en las vinculaciones entre las herejías religiosas del Medioevo y la “herejía social” producto de la reactivación de la vida urbana desde el siglo XI. Esta tesis sería aplicada brillantemente por Gioacchino Volpe en una colección de ensayos publicada en los años veinte y varias veces reeditada¹⁷. Con posterioridad haría algo parecido E. Dupré Thesseider en diversos artículos especializados objeto también de una recopilación¹⁸.

Las relaciones campo-ciudad en el mundo de la disidencia serían precisamente uno de los temas estrella de un importantísimo encuentro científico: el Colloque de Royaumont de 1962¹⁹. A efectos de impacto publicístico y académico este evento marcaría un antes y un después²⁰ en los estudios sobre el componente sociológico de las herejías. El hereje, en efecto, no actúa solo, sino que lo hace en el seno de una comunidad en crisis que contradice permanentemente el orden establecido²¹.

¹⁵ F. ENGELS. *Las guerras campesinas en Alemania*. México 1971, p. 38-42.

¹⁶ H. PORTELLI: *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*. Barcelona 1977, p. 77.

¹⁷ G. VOLPE: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società italiana. Secoli XI-XIV*. Edición consultada de Firenze 1971.

¹⁸ E. DUPRÉ-THESEIDER: *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medioevo*. Bologna 1978

¹⁹ *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (11 e-18 e siècles)* (Presentación de J. LE GOFF). Las actas fueron publicadas en París 1968 con un importante apéndice de H. GRUNDMANN bajo el título “Des études récents (après 1900) sur les hérésies médiévales”

²⁰ El tema ya había sido abordado en una de las “Relazioni” del X Congreso internacional de ciencias históricas celebrado en Roma en 1955, bajo el título *Movimenti religiosi popolari ed eresia del Medioevo* aunque la proyección entre el gran público fue escasa. Algo similar cabría decir de estudios que se estaban realizando en aquellos años por investigadores que vivían en países de dominio político marxista y a los que mas adelante volveremos a referirnos.

²¹ A. CAZENAVE “Hérésie et société”, en *Christianisme médiévale*, p. 14. Se refiere en este trabajo de forma primordial al caso del catarismo, aunque el argumento puede ser también aplicado a otras corrientes de disidencia.

1.3. ¿Qué punto de arranque tomar para el estudio de las disidencias/ herejías del Bajo Medievo?

H. Pirenne, en una difundida obra, presentaba los años iniciales del siglo XIV como el momento de estancamiento de la economía medieval²². Autores posteriores han adelantado ese momento de inflexión. Se ha hablado, así, de una “sociedad bloqueada” a partir de 1270, fecha de la muerte de San Luis en una expedición contra Túnez. La historiografía mas académica la considera octava – y, simbólicamente, última- Cruzada²³.

Para el mundo intelectual –y, por extensión, para el de las disidencias- esta data puede resultar también operativa.

En efecto, en el discurso de apertura del II Concilio de Lyon de 1274, el general de los dominicos Humberto de Romans se refería a las siete pruebas padecidas por la Iglesia a lo largo de la Historia. A su modo de ver, sólo restaba por superar la de los musulmanes. Se daba por hecha la victoria sobre una prueba muy especial: *heretici diversarum sectarum*²⁴. Los acontecimientos ulteriores, sin embargo, se encargarían de demostrar que se trataba de un deseo mas que de una realidad. Habían de llegar, en efecto, nuevas conmociones religiosas de indudable impacto social.

A mayor abundamiento, en 1277, el obispo de París Esteban Tempier prohibía la enseñanza de 219 tesis extraídas especialmente del pensamiento aristotélico pasado por el tamiz del averroísmo²⁵. El delicado equilibrio entre fe y razón al que se había aspirado en los años anteriores corría el riesgo de verse seriamente comprometido. La sociedad europea entrará así en el Bajo Medievo marcada por peligrosas hipotecas intelectuales.

²² H. PIRENNE. *Historia económica y social de la Edad Media*, Mexico 1963, p. 140. (edición original en francés de 1933)

²³ Vid. P. LABAL. *Le siècle de Saint Louis*. París 1972, p. 110.

²⁴ Cf. MANSI: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 24, pp. 109-110. La celebración de este concilio se ha considerado una suerte de recodo en la historia del Occidente europeo. Así lo expresa el título, mas que el contenido –por lo demás extraordinariamente valioso- de una especial cita científica: *1274, année charnière. Mutations et continuités* (Lyon-París 1974). París 1977. Uno de los principales méritos de este concilio, dice en sus “Conclusiones” M. MOLLAT, es que obligó a la iglesia a repensar sus relaciones con los otros y a medir la realidad de los pueblos que vivían en un mundo considerado hasta entonces de tinieblas exteriores. p. 910.

²⁵ Vid. H. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 de mars 1277*. Lovaina-París 1977. Sobre aquellas tesis condenadas que estaban extraídas del *De amore* y hacían referencia a la moral sexual, vid A. de LIBERA. *Pensar en la Edad Media*. Madrid 2000, pp. 121 y ss.

2. LA HERENCIA ESPIRITUAL DEL PASADO

Toda visión de la Iglesia en los siglos finales del Medievo tiene alguna dedicatoria a aquellos movimientos heterodoxos que, con amplio predicamento en el Pleno Medievo, entraron en franca regresión años después pero no fueron fáciles de erradicar²⁶.

2.1. Los casos del valdismo y del catarismo

La supervivencia del valdismo –aunque solo sea a nivel de conventículos– fue realmente llamativa y se dio en los mas distantes lugares de Europa. Se ha destacado por algunos autores el papel de las hermanas valdenses como importante agente de propagación²⁷ y el de la capacidad de adaptación de este mundo a las distintas corrientes de disidencia que van surgiendo con los años: husitas²⁸, hermanos moravos, diversas familias protestantes, etc...

El catarismo, de tan enorme proyección en los siglos XII y XIII, fue el caso –ha insistido en los últimos años A. Brenon– de un cristianismo medieval, particularmente bien implantado en Occitania y desarraigado a finales de la Edad Media²⁹. Su progresiva eliminación tras la derrota militar³⁰ dejaría por el camino algún importante reducto como la aldea de Montailou en territorio peinado a principios del XIV por el inquisidor Jacques Fournier. Como es bien sabido, su supervivencia y ulterior aplastamiento ha sido objeto de una importante y muy popular monografía redactada por un medievalista a tiempo parcial: Emmanuel Le Roy Ladurie³¹.

En el futuro, el catarismo dejaría de ser una fuente de inquietud para la Iglesia y entraría en el mundo del mito, de las nostalgias³² y –lo que supondría

²⁶ Vid. por ejemplo F. RAPP. Ob. Cit, pp. 135-140, en donde se habla de “herejías que se mantienen a raya”.

²⁷ P. BILLER. “The preaching of the waldensian sisters”, en *Heresis* num. 30, 1999, pp. 137-168.

²⁸ G. GONNET ha hablado a este respecto de “L’international valdo-hussita” para definir las conexiones entre los grupos valdenses germánicos y los sectores mas radicalizados del movimiento husita. En *Christianisme medieval*, pp. 235-253.

²⁹ Esquema a través del cual articula su obra *Le vrai visage du catharisme*. Loubatiers 1988.

³⁰ Tema objeto del num. 20 de Cahiers de Fanjeaux dedicado a *Effacement du catharisme? (XIII-XIV siècles)*. Toulouse 1985.

³¹ E. LE ROY LADURIE: *Montailou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid 1981. El original francés es de 1975 y tomó como fuente principal para su elaboración *Le registre d’Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*. Editado en Toulouse 1965 por J. DUVERNOY.

³² Sobre la base de lo que pudo ser el Mediodía de Francia al margen de los dictados de París en caso de que los condes de Toulouse hubieran logrado imponer su proyecto de un estado entre Marmande y Beaucaire. Cf. J. MADAULE: *Le drame albigeoise et l’unité française*. París 1973.

más grave hipoteca - en los campos de la vulgarización literaria y del más comercial de los esoterismos³³.

2.2. Movimientos místicos, apocalípticos y mesiánicos

Destino distinto del corrido por valdismo y catarismo será el de esos movimientos disidentes difíciles de sistematizar, que respondieron a todo tipo de ilusiones y frustraciones tanto individuales como colectivas. A ellos N. Cohn dedicó hace años una síntesis, objeto de más de una crítica, pero cuya consulta sigue siendo de utilidad³⁴. En este ámbito se dan cita corrientes situadas entre los dos extremos del espectro religioso: desde conmociones extraordinariamente violentas a movimientos a caballo entre misticismo y profetismo.

Marcada agresividad tendrán tardíos reflejos de las cruzadas populares como la de los *pastoureaux* que, siguiendo modelos de años atrás, afectó a parte de Francia en 1320³⁵. Algo similar ocurrirá con explosiones antijudías como la que sacudió buena parte de España en 1391 y que, tanto por su propia violencia como por sus derivaciones sociales, fue objeto de la reprobación oficial³⁶. Y ¿qué decir de esos grupos de flagelantes – “gentes estúpidas, rústicas e incultas” tal como rezan las fuentes de la época- definidos como heréticos para su mas fácil liquidación?³⁷.

³³ Vid para ello el trabajo de J-L. BIGET: “Mytographie du catharisme (1870-1960)”, en *Historiographie du catharisme*, pp. 271-342.

³⁴ N. COHN: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona 1972 (la edición inglesa original data de 1961). Algunos de los aspectos aquí estudiados han sido objeto de un nuevo tratamiento en otro libro de síntesis, el de C. CAROZZI: *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid 2000

³⁵ N. GUGLIELMI: “La condición de los judíos medievales (Francia siglo XIV)”, en *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires 1986, pp. 479-489. Para los *pastoureaux* a mediados del XIII, vid. entre otros A. TUILIER: “La révolte des pastoureaux et la querelle entre l’Université de Paris et les Ordres mendiants” en *La piété populaire au Moyen Age. Actes du 99 Congrès National des sociétés savantes.* (Besançon 1974). Paris 1977, t. 1. pp. 353-368.

³⁶ B. NETANYAHU ha denunciado recientemente que a los historiadores les ha pasado inadvertido el sentido de revuelta social del pogrom. Vid. *Orígenes sociales de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona 1999, p 133. Sin embargo, ese aspecto ha sido ya con anterioridad detectado por distintos especialistas. Sin ir mas lejos, Vid. E. MITRE: *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*. Valladolid 1994 pp. 25-27; en las notas a pie de página se recogen además las debidas referencias bibliográficas al respecto ignoradas por el investigador israelí.

³⁷ A este mundo dedicó su comunicación G. SZEKELY: “Le mouvement des flagellants au 14 siècle, son caractère et ses causes”, en *Hérésies et sociétés*, pp. 229-238. Amplio espacio a la cuestión dedica también N. COHN. Ob. Cit. pp. 135 y ss.

El misticismo caracterizará a ciertas formas de piedad autónoma situadas al margen de las rígidas normas romanistas. Será el caso de las beguinas³⁸ o de la –real o imaginada- fraternidad del Libre Espíritu³⁹. Este ambiente dará pie a comprometidas situaciones. Una, la padecerá el maestro Eckhart, director espiritual a principios del XIV de comunidades religiosas femeninas del valle del Rin⁴⁰, que vería años más tarde condenadas veintiocho proposiciones consideradas producto de la seducción del “padre de la mentira que frecuentemente se transforma en el Ángel de la luz”⁴¹. Mas dramático aún sería el final de Marguerite Porete ejecutada en la hoguera en 1310. Su *Espejo de las almas simples* sintetiza deificación como estado alcanzable en la tierra y defensa de la Santa Iglesia Grande, reino de las almas libres y del amor, frente a la Santa Iglesia Pequeña –jerárquica e institucional- reino de la razón⁴².

Muchos más casos se dan de mujeres que actúan como místicas y visionarias. A. Vauchez ha destacado la relevancia de Brígida de Suecia y Catalina de Siena que se mueven aún dentro del respecto a las pautas jerárquicas: su reforma de la Iglesia *in capite* debía ser la guía para la reforma *in membris*. Con los años y al calor del cisma, la crisis conciliar y las turbulencias políticas –desde fines del XIV- la situación cambia. El misticismo y el profetismo –Constanza de Rabastens, Maria Robine- tienden a manifestarse en términos apocalípticos y, en casos extremos, a favorecer la subversión del orden establecido⁴³. El estereotipo suele ser el de una simple fiel, generalmente no letrada, extremadamente piadosa, llamada por Dios al ministerio de la palabra y gratificada por revelaciones y visiones. Combatidas por unos y utilizadas por otros, una vez superado el cisma se les invitará a hacerse a un lado y a devolver a la gente docta una autoridad que, se suponía, habían ostentado de forma provisional⁴⁴.

³⁸ J. C. SCHMITT: *Mort d'une hérésie: l'Eglise et les clercs face aux beguines et begards*. Paris 1978 y D. MÜLLER: “Les beguines”, en *Christianisme médiévale* pp. 351-389.

³⁹ Amplio tratamiento sobre el tema se recoge en la obra de N. COHN, *passim*. Otro trabajo posterior es el de R. VANEIGEM: *The Movement of the Free Spirit*. New York 1994.

⁴⁰ A. De LIBERA. Ob. Cit, p. 238 y ss.

⁴¹ Bula del papa Juan XXII “In Agro Dominico” de 27 de marzo de 1329. Recogida como apéndice a ECKEHART: *El libro del consuelo divino*. Ed. De A. Castaño Piñán. Madrid 1977, pp. 79-88.

⁴² B. GARI y A. PADROS WOLF: “El país de la libertad: experiencia mística y palabra femenina en Margarita Porete y Katrei”, estudio introductorio a *El Espejo de las almas simples y Hermana Katrei*. Barcelona 1995, pp. 36 y 20 respectivamente

⁴³ A. VAUCHEZ: *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris 1987, pp. 242-243.

⁴⁴ *Ibid*, p. 275. Acertadamente, este mismo autor sitúa en ese contexto el caso de Juana de Arco, algo más que paradigma del patriotismo francés. Su capacidad de movilizar conciencias corre parejas con los sermones de sentido apocalíptico pronunciados por el hermano Ricardo en los mismos años y de los que se hace eco el *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*. Ed. De C. Beaune. Paris 1990, pp. 255-256 El anónimo autor de esta importante testimonio –un

En este mundo de místicos y visionarios campan también las tendencias joaquinistas que abogaban por la llegada de una edad del Espíritu superadora de la iglesia institucional⁴⁵ y los grupos pauperísticos de espirituales franciscanos y fraticellos. Aunque condenados a principios del siglo XIV, sobrevivirán siglo y pico después según se demuestra en el tratado redactado por Giacomo de la Marca⁴⁶.

2.3. ¿Estamos ante movimientos de desheredados de la fortuna?

Parece evidente, si a las fuentes nos remitimos, que los jefes de ciertos movimientos mesiánicos o milenaristas reclutan sus adeptos entre gentes socialmente desprotegidas. Pueden ser los casos de Gerardo Segarelli o Fra Dolcino en torno a 1300⁴⁷, o de los herejes de Durango a mediados del siglo XV...⁴⁸. La capacidad de seducción sobre las mujeres se considerará en los círculos oficiales como un factor añadido de perversión. A Alonso de Mella, cabecilla de este último grupo, se le echará en cara que “se fue a Granada, donde llevó assaz mozas de aquella tierra (de Vizcaya) las quales todas se perdieron”⁴⁹.

Sin embargo, en los rebrotes de viejos mitos como el del emperador de los últimos tiempos, las personas de referencia tienen una indudable relevancia social. Será la figura de un Federico Barbarroja, muerto en 1190 ahogado en un

simpatizante del duque de Borgoña aliado en esos momentos de los ingleses- manifestará una marcada antipatía hacia la heroína a la que culpa de estar causando terribles daños al país.

No queremos entrar aquí en la dinámica de la historia de género que ha insistido en la relación entre disidencia religiosa y lucha por la emancipación de la mujer. Está fuera de duda que los promotores de las herejías –y, por supuesto, los bajomedievales- encontraron en el público femenino una importante bolsa de simpatizantes con la que acrecentar el número de seguidores. J. MACEK lo ha destacado a propósito del escrito de Hus “El conocimiento de los caminos de la justicia que llevan a la salvación”, considerado vibrante llamada a una piedad pura en la que se otorga a las mujeres un importante papel en la renovación de la iglesia. *La revolución husita*, p. 49.

⁴⁵ De entre la abundante literatura sobre el pensamiento de Joaquín de Fiore una pequeña obra resulta sumamente útil, la de D. C. WEST Y S. ZIMDARS-SWARTZ. *Joaquin de Fiore, Una visión espiritual de la Historia*. México 1986 que se cierra con una selecta recopilación bibliográfica. Desde una óptica más filosófica, vid. F. C. FORTUNY: “¿Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su “Concordia”, en *Acta Mediaevalia* (16-17) 1995-1996, pp 71 a 94, complementado por el mismo autor en “¿Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su teología trinitaria”. En *Acta Mediaevalia* (18) 1997, pp. 223-256.

⁴⁶ E. DUPRÉ-THESEIDER: “Sul ‘dialogo contro I fraticelli’ di S. Giacomo della Marca”, en *Mondo cittadino*. pp. 361-392.

⁴⁷ E. DUPRÉ-THESEIDER. “Fra Dolcino: storia e mito”, en *ibid*, pp. 317-344.

⁴⁸ Entre los trabajos recientes sobre el tema, vid los de R. MURO, por ejemplo “Una crítica a las visiones historiográficas del otro: Los herejes de Durango”, en *Heresis* (22), 1994.

⁴⁹ “Crónica del serenísimo príncipe Don Juan, Segundo rey de este nombre en Castilla y en León”, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. 68 de Biblioteca de Autores españoles. Madrid 1953, p. 608.

riachuelo del Asia Menor y que sería mitificado por la posteridad (como también su nieto Federico II aunque de forma mas ambigua) como el personaje que podía devolver a Alemania la grandeza perdida⁵⁰. En otros casos, el franciscanismo mas estricto es capaz de poner a su frente a personajes tan cualificados como algunos infantes de Aragón o Mallorca en el siglo XIV⁵¹. En último término, casas reales y dinastías serán mitificadas con un sentido mesiánico o providencialista. La realeza aragonesa se beneficiará de un halo especial en las más distintas situaciones⁵². La casa de Avis portuguesa será presentada por el cronista Fernão Lopes como la inauguradora de la Séptima Edad del Mundo⁵³. A los Trastámara, la historiografía castellana del siglo XV les otorgarán parecidos reconocimientos⁵⁴.

De los milenarismos—utilizamos la expresión en un sentido lato—de la Edad Media avanzada podría decirse, así, que llegan a tener una fuerza socialmente movilizadora pero que también pueden convertirse en neutralizadores de sordas inquietudes populares en tanto se los utilice al servicio de determinadas propagandas políticas⁵⁵.

Conviene recordar, además, que tienen un valor añadido: su capacidad de influir en determinados movimientos estrictamente bajomedievales cuya estructuración y componentes doctrinales pueden ser verificados en detalle.

Vayamos a ellos.

⁵⁰ Cf. F. CARDINI: *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*. Barcelona 1986, pp. 285-296.

⁵¹ M. L. RIOS RODRÍGUEZ: "Franciscanismo y movimientos heréticos" en *Cristianismo marginado. Rebeldes, excluidos, perseguidos (I) Del año 1000 al 1500*. Actas del X Seminario sobre Historia del monacato. Aguilar de Campoo 1998. Madrid 1999, p. 92.

⁵² M. AURELL: "Mesianisme royal de la couronne d'Aragon (14-15 siècles)", en *Annales. H.S.S.* 1997, pp. 119-155.

⁵³ F. LOPES: *Crónica de D. Joao I*. Ed. H. Baquero y A. Sergio, vol. I Barcelos 1983, pp.349-350. Una séptima edad "na quall se levantou outro mundo novo, e nova geeraçom de gemtes"

⁵⁴ Sera, especialmente, el caso del converso D. Pablo de Santa María. Vid. A. DEYERMOND: "Historia Universal e ideología nacional en Pablo de Santa María", en *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, vol. I. Oviedo-Madrid 1985. Mas reciénemente J. C. CONDE: *La creación de un discurso historiográfico en el cuatrocientos castellano: las Siete Edades del Mundo de Pablo de Santa María*. Salamanca 1999.

⁵⁵ Una buena panorámica de la utilización de estos mitos político-religiosos la recogen algunas obras como la de A. MILHOU: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid 1983 y J. GUADALAJARA MEDINA: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media* Madrid 1996.

3. WYICLIFISMO Y HUSISMO: REFORMA ACADÉMICA Y REFORMA POPULAR

El inglés Juan Wyclif (muerto en 1384) y el bohemio Juan Hus (ejecutado en 1415) pasan comúnmente por precursores de la Reforma protestante y, en algunos casos, del no conformismo⁵⁶.

¿Hasta que punto estos dos autores –tratadistas de primera talla– pueden ser presentados como movilizadores de opinión e incluso como agitadores sociales?

3.1. Algunos consagrados lugares comunes

Las doctrinas de Wyclif –se ha dicho por algunos– tuvieron un limitado arraigo en Inglaterra pero obtuvieron un éxito rotundo en la Bohemia de Hus dada una serie de circunstancias. Se ha insistido, por ejemplo, en la obediencia romana de las universidades de Oxford y Praga en tiempo del Gran Cisma; en el reforzamiento de los lazos entre Inglaterra y el mundo checo con motivo del matrimonio de rey Ricardo II con la princesa Ana, hija del emperador Carlos IV (Carlos I de Bohemia); y en la influencia de las obras del maestro inglés sobre los estudiantes pragueños pese a la resistencia de los sectores más conservadores que se mostraron hostiles a sus tesis más avanzadas⁵⁷. Posiblemente, más que discípulo de Wyclif, Hus fue su defensor, aunque de una manera tan fogosa que acabaría conduciéndole a la perdición personal⁵⁸. La similitud de los dos personajes estaría en cuanto a su condición de reformadores no en cuanto a su calidad como pensadores⁵⁹. El movimiento husita habría surgido no tanto de las influencias seminales del wiclifismo como de las corrientes espirituales arraigadas en el medio checo desde años atrás⁶⁰.

Las idiosincrasias y peripecias humanas de ambos personajes marcan ya unas iniciales diferencias. Wyclif pasó casi toda su vida encerrado en el medio académico de Oxford, con solo alguna breve incursión en el mundo de la políti-

⁵⁶ Aparte la conocida frase de Lutero de que “todos somos husitas aunque sea inconscientemente”, existen otros testimonios que manifestaron esa idea de continuidad entre los movimientos disidentes del Bajo Medievo y los de los inicios de la Modernidad. Se ha destacado, por ejemplo, la ilustración de un misal bohemio de 1572 en la que Wyclif aparece encendiendo una chispa; Hus echa leña a la llama; y Lutero alza una tea. Vid. M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI: *Wyclif, il comunismo dei predestinati*. Florencia 1975, p. 1. P. CHAUNU ha hablado de una “reforma en continuidad” en tanto considera que Wyclif y Hus son el lejano punto de partida de los grandes movimientos del Quinientos. Ob. Cit, p. 255.

⁵⁷ Vid, por ejemplo M. D. KNOWLES: *La Iglesia en la Edad Media*, vol. II de Nueva Historia de la Iglesia. Madrid 1977, p. 456.

⁵⁸ F. RAPP, ob. Cit, pp 149-152.

⁵⁹ G. LEFF: “Wyclif and Hus. A Doctrinal comparison”, en *Wyclif in this Times* (Ed. A. Kenny). Oxford 1986, p. 105.

⁶⁰ M. KEEN: “The influence of Wyclif”, en *ibid.* p. 144. P. CHAUNU ha hablado a este respecto de una especie de *Devotio moderna* bohemía. Ob. Cit, pp.280-281.

ca de la mano de Juan de Gante en torno a 1370⁶¹. Hus tuvo, por el contrario, una activa vida pública y una gran capacidad de convocatoria gracias a una reconocida elocuencia de la que careció el oxoniense⁶². Incluso sus finales también difirieron: retirado Wyclif en su parroquia de Lutterworth en la que desarrolló una frenética y postrera actividad literaria; enviado a la hoguera Hus por los padres del concilio de Constanza.

La teología sacramental, que se supone común, presenta notables diferencias entre ambos. Para el maestro inglés no se daba la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. Hus, pese a las acusaciones de que fue objeto, se mantuvo fiel a la idea de transustanciación tal y como dejó patente en su *De Cena Domini*, escrito durante su prisión en Constanza⁶³.

Mayores similitudes pueden darse en cuanto a la eclesiología. Para Wyclif la Iglesia era ante todo la “congregatio praedestinatorum” frente a la que se levantan los praesciti o réprobos. Hus se situó en una línea similar, pero fue en general mas moderado ya que junto a esa idea de “comunidad de predestinados” usará otra mas atenuada: la de “comunidad de los justos” típica de otro predicador checo, Matías Janow. Wyclif y Hus sí cuestionaban que el papa pudiera ser la cabeza por excelencia de esa comunidad. Solo lo es Cristo, extrínsecamente en cuanto divinidad e intrínsecamente en cuanto su humanidad⁶⁴. Las ideas de Wyclif, en este caso, podían ser aplicadas en un sentido revolucionario por cualquier personaje con veleidades reformadoras. De forma especial, la doctrina del *dominium ex gratia*, según la cual la gracia debe ser el fundamento del poder: si un papa o cualquier gobernante actúan como pecadores, es lícita la contestación del individuo⁶⁵.

Una tesis en absoluto novedosa en esos momentos ya que la crítica a la teocracia papal y la defensa del concilio como institución representativa de la comunidad de fieles eran ya familiares en el mundo intelectual⁶⁶.

⁶¹ G. LEFF; Ob. Cit, p. 107.

⁶² P. CHAUNU dice que Wyclif es “macizo, sistemático” mientras Hus es “pastoral”. El primero va “al fondo”, mientras que el segundo “crítica en superficie”, ob. Cit, p. 281.

⁶³ G. LEFF, ob. Cit, p. 119.

⁶⁴ Vid. la síntesis de estas ideas en E. MITRE y C. GRANDA. *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid 1984, pp. 294-297.

⁶⁵ Recogido por P. WOLFF Y M. MOLLAT: *Ongles bleus, jacques et ciompi. Les revolutions populaires en Europe aux xiv et xv siecles*. Paris 1970, p. 255.

⁶⁶ Recordemos, a título de ejemplo, como en 1324, MARSILIO DE PADUA defendía que la convocatoria del concilio general –basándose en los precedentes de los emperadores del Bajo Imperio romano- correspondía solo al “legislador humano fiel, que no tiene superior por encima de sí”, *El defensor de la paz*. Ed. L. Martínez Gómez. Madrid 1989, pp. 362 y ss. Paradójicamente –se ha recordado- Juan Hus sería víctima de la autoridad de un concilio general.

3.2. Lo culto y lo popular en los movimiento renovadores y su aplicación al Bajo Medievo

Una de las cuestiones mas debatidas en los últimos tiempos es la de las relaciones existentes entre cultura popular y cultura académica (*savant* en término francés) a lo largo de la Edad Media. Una dualidad que resulta especialmente aplicable al campo de los movimientos de renovación y de disidencia religiosa.

Para J. Macek, la reforma culta es la de los maestros y, especialmente, la de los maestros universitarios. La reforma popular es, por el contrario, la de los estratos sociales inferiores: siervos de la gleba, campesinos pobres y pequeños artesanos de las ciudades. Es de ahí que se le pueda llamar también “reforma radical”⁶⁷.

La división, por su misma sencillez, es en principio correcta. Sin embargo, el mundo medieval presenta un cúmulo de circunstancias que hacen complejo marcar una rígida línea divisoria entre culto y popular. Así, la dicotomía que se estableció entre *litteratus* e *illitteratus* no corresponde tanto a un enfrentamiento existente entre alfabetos/analfabetos como al que se da entre personas formadas en la tradición y las letras latinas y quienes no participan de este caudal cultural. A la postre, nos encontraremos ante una dualidad: la de clérigos / laicos en tanto estos últimos -al margen de su status social- olvidaron el buen latín degradándolo a la categoría de *sermo rusticus, stylus tenuis*, etc....⁶⁸. En términos un tanto brutales se llegará a decir que “los letrados se distinguen de los laicos como los hombres de las bestias”⁶⁹.

Ahora bien ¿qué hacer cuando, avanzando el tiempo, el laico manifieste unas inquietudes culturales que, por extensión lo son también religiosas?⁷⁰.

Conocida es la réplica de un eclesiástico inglés quien, en el III Concilio de Letrán (1179) calificó a los predicadores valdenses de *Idiote et illitterati*⁷¹. Manifestó con ello la soberbia intelectual de una clase que no pudo poner coto a un proceso que se agudizaba imparablemente: la aspiración de los laicos a participar más activamente en la vida espiritual. Una aspiración que impactó muy vivamente en las conciencias de Wyclif y Hus promotores de versiones de la

⁶⁷ J. MACEK. *La riforma popolare*. Florencia 1973 p. 3.

⁶⁸ M. BANNIARD: *Le Haut. Moyen Age*. Paris 1980, p. 109.

⁶⁹ Recogido en *ibid*, p. 104.

⁷⁰ Inquietudes de las que participarían no solo los varones, sino también las mujeres. Vid. a este respecto las Actas del 9 colloque du Centre d'Etudes Cathares/René Nelly (26-30 agosto) en torno a *La predication sur un mode dissident. Laïcs, femme, hérétiques (XI-XIV)*, publicadas en *Heresis* num. 30 y 31, 1999. Cf. Lo antes expuesto a propósito de las mujeres valdenses como vía de transmisión de la herejía hacia el Bajo Medievo.

⁷¹ Walter MAP en su *De nugis curialium*, recogido por R. FOREVILLE en *Lateranense I, II y III*. Vitoria 1972, p. 261-262. Lo traduce como “gentes simples, sin letras”

Biblia a sus lenguas vernáculas. Tal iniciativa suponía un ataque al edificio del dominio clerical en teología⁷².

Como contrapartida veremos también algún que otro curioso ejemplo de laicos interesados por las formas de expresión tradicionales de los clérigos: vg. ese lollardo de nombre Walter Brut, pequeño propietario quien, a finales del siglo XIV, redacta su defensa en latín ante el obispo Trefnant de Hereford que le califica de *laycus litteratus nostre diócesis*⁷³.

3.3. Wyclifismo y husismo en el marco de la dialéctica culto/popular

Una visión muy convencional haría de wyclifismo y husismo herejías originalmente cultas dada la vinculación de sus promotores a dos importantes centros universitarios. Esa orientación, que se supone moderada, sería la que se desarrollara consiguientemente en los medios políticos dirigentes: en el parlamentarismo inglés o en el calicismo de la nobleza y alta burguesía checas. Este último se plasmaría en los Cuatro artículos husitas de Praga de 1420: libertad de predicación, comunión bajo las dos especies, depuración del estamento eclesiástico y castigo para los pecados veniales y mortales⁷⁴.

Ese mismo convencionalismo nos habla de una deriva socialmente subversiva de la doctrina de estos dos maestros.

En Inglaterra se manifestaría con los lollardos a quien se implicó en la gran revuelta de 1381 que tuvo entre otros adalides al fogoso predicador Juan Ball. Conocida es su soflama a favor del retorno a un vago y añorado igualitarismo bíblico: “Cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿dónde estaban los señores?. Al principio de los tiempos todos los hombres eran iguales. La servidumbre fue introducida por las acciones injustas de los malvados, contrariamente a la voluntad divina”⁷⁵. Proclama, por otra parte, no demasiado original si tenemos en cuenta que diferentes predicadores se expresaron de forma similar en otros rincones de Europa: en Prusia encontramos un tópico similar en 1525⁷⁶. Y en la Cataluña de fines del Medievo se atribuía a los sublevados remensas una filosofía análoga: “El Padre Adán murió intestado, luego todo era de todos”⁷⁷.

⁷² A. HUDSON: “Wyclif and the English Language”, en *Wyclif and his times*, p. 90.

⁷³ A. HUDSON: “Laicus litteratus. The paradox of Lollardy”, en *Heresy and Literacy* (Ed. de P. Biller y A. Hudson) Cambridge 1996, pp. 225-232.

⁷⁴ “Los cuatro artículos de Praga, según el Reglamento militar de Zizka”, recogido por J. MACEK: *¿Herejía o revolución?. El movimiento husita*. Madrid 1967, pp. 126-127.

⁷⁵ *Chronicon Angliae, auctore monache quodam Santi Albani*. London Rolls Serie, 1874, I, p. 321.

⁷⁶ R. HILTON: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid 1978 p. 280.

⁷⁷ Recogido por J. VICENS VIVES: *Historia de los remensas en el siglo XV*, Barcelona 1978, p. 38

En Bohemia, la deriva subversiva se manifestaría en el programa milenarista de Tabor (1420) que abogó por la destrucción del orden social existente⁷⁸ y potenció un temible aparato militar. Su derrota en Lipany (1434) después de la predicación de varias cruzadas fracasadas, solo fue posible gracias a los acuerdos entre Roma y el ala más moderada del husismo.

Simplificando las cosas, se ha llegado a presentar al wyclifismo como una suerte de comunismo de predestinados y al husismo como una verdadera revolución social⁷⁹. El posible atractivo de estas expresiones puede tener mucho de provocación.

Aceptémosla para evaluar las aristas de un tema siempre sujeto a polémica. Es evidente que los escritos de Wyclif y Hus tienen un marcado acento académico. Wyclif es considerado como uno de los grandes intelectuales del Medioevo junto a Pedro Abelardo, Santo Tomás y Siger de Brabante en tanto ilustran un cierto comportamiento "crítico" en el mundo universitario⁸⁰. El papel intelectual de Hus quizás haya sido menos relevante por haberlo tenido que compartir con sus conocidas actividades como predicador en la capilla de Belén. Sin embargo, su tratadística no es en absoluto desdeñable, como tampoco lo es el significado de los universitarios pragueños del momento⁸¹.

¿Hasta que punto los dos maestros reflejaron también en su obra y en su actuación lo que eran las preocupaciones cotidianas del momento? Wyclif manifestó su sensibilidad a que el pueblo inglés, por entender mejor las cosas en su lengua madre, pudiera conocer en ésta la ley de Dios igual que estaba sucediendo en otros países⁸². Hus, a su vez, compartirá muchas de las inquietudes, exigencias y formas de piedad populares a las que trataba de dar satisfacción un *ars praedicandi* ampliamente desarrollado en el mundo checo por un conjunto de reformadores cuya actuación no es despreciable; algunos prepararán el camino a nuestro personaje⁸³.

¿Suponían esas inquietudes la forzada antesala para un programa de radical cambio social? Para el caso de Inglaterra se ha insistido en el clima de sordo malestar bajo el que se vivía, producto de las guerras continentales, de la difusión de la peste, de las exacciones fiscales o del desprestigio del estamento ecle-

⁷⁸ Vid. "Extractos de los artículos milenaristas de Tabor", en J. MACEK. *¿Herejía o revolución?* Pp. 128-131.

⁷⁹ Cf. Los títulos de las ya mencionadas obras de M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI y J. MACEK,

⁸⁰ J. LE GOFF: *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona 1986, p. 12.

⁸¹ H. KAMINSKY: "The University of Prague in the Hussite revolution: the role of the masters" En *Universities in politics*. John Hopkins Press 1972

⁸² En "De officio pastorali", recogido por M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, Ob. Cit, pp. 95-97.

⁸³ Vid a este respecto un caso especial P. DE VOOHT: *Jacobellus de Stribo. Premier théologien du hussitisme*. Lovaina 1972.

siástico. Unas circunstancias que reflejaron obras como *Los Cuentos de Canterbury* de Chaucer o el *Piers Plowman* de Langland⁸⁴ y, por supuesto, la predicación de los lollardos y el estallido de 1381.

Las conexiones de wyclifismo y lollardismo ha sido objeto de distintas apreciaciones. Las mas elementales han llegado a establecer una relación de causa-efecto sin mayores matices⁸⁵. Sin embargo, autores que como M. Lambert consideran a Wyclif el “único caso en el que un maestro universitario se convierte en heresiarca e inspira un movimiento popular contra la Iglesia”⁸⁶, se han manifestado con cautela. Juzgan complicada la relación doctrinal del lollardismo con Wyclif que, con frecuencia, vería distorsionado su pensamiento⁸⁷. Para R. Hilton los lollardos constituyeron un amplio fenómeno que desbordó con mucho al círculo de seguidores de Wyclif. Actuaron ya con anterioridad a la redacción de los primeros escritos del maestro ; Juan Ball, por ejemplo, predicaba en 1360⁸⁸, y había sido enviado hasta tres veces a la cárcel por el arzobispo de Canterbury a causa de sus “locas exhortaciones”⁸⁹. Explosiones lollardas se producirían, además, años después de la muerte del maestro de Oxford y estarían también abocadas al fracaso.

Las acusaciones de wyclifismo lanzadas contra los lollardos procederían del campo mas cerradamente ortodoxo a fin de desacreditar al reformador presentándole como el inspirador, que no fue, de una grave agitación social⁹⁰. Cuando Wyclif en *De civili dominio* (1374) escribe que “todas las cosas buenas que Dios ha hecho deben ser puestas en común... Todo hombre debería ser dueño del mundo entero pero, en razón de su elevado número la mejor solución es que todo sea de propiedad común”, lo que hace es un mero ejercicio escolar que

⁸⁴ Obra esta última, dice M. MOLLAT, cuya reputación revolucionaria viene mas de las deducciones lógicas que de las intenciones del autor. La sublimación del sufrimiento y del trabajo del pobre y la humanización de Cristo eran conformes a la tradición y la espiritualidad del siglo XIV. Otra cuestión es que la carga del tema sea muy fuerte y Piers llegue a convertirse en justiciero de los ricos y los pobres en una suerte de pueblo elegido. *Les pauvres au Moyen Age. Etude social*. París 1978, p. 275.

⁸⁵ Vid. por ejemplo, la nota 7 de la pag. 56 de la edición antes citada de F. ENGELS en la que se dice textualmente de los lollardos: “Secta ascética inspirada por Wycliffe, muy poderosa en la Inglaterra del siglo XIV. Quería suprimir el celibato de los sacerdotes, la confesión auricular y las guerras que servían a los reyes para enriquecerse, despojando a los pobres”

⁸⁶ M. D. LAMBERT. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid 1986, p. 239.

⁸⁷ Ibid. p. 268. El enlace entre el maestro y el movimiento lollardo pudo realizarlo el secretario del primero Juan Purvey, redactor de una segunda traducción de la Biblia que pondría al alcance de los lollardos humildes. Ibid. p. 257.

⁸⁸ R. HILTON. Ob. Cit., p. 282.

⁸⁹ J. FROISSART. *Crónicas.*, Lib. II, cap. CVI. Ed. y selección de E. Bagué. Barcelona. 1949, p. 127.

⁹⁰ R. HILTON. Ob. Cit., p. 301.

no debía ser aplicado a la sociedad secular⁹¹. Wyclif no solo no participó en el levantamiento de 1381 sino que redactó a propósito de él un escrito - "De los siervos y de los señores"- en donde, aunque enfatizaba en los deberes de los señores, sostenía inicialmente que los siervos deben "servir con fidelidad y alegría a sus señores y amos"⁹².

Algo similar cabría decir de Hus en relación con los grupos radicalizados que se movieron en Bohemia tras su ejecución : Juan Zeliv, los taboritas, los adamitas y picardos o el movimiento de Pedro Chelcicky. Este último se expresará muy críticamente con la sociedad de su época y con la doctrina de los tres estados⁹³. Resulta problemático asociar las ideas de estos grupos con las del maestro pragués.

Al igual que Wyclif, Hus no cuestionó por principio el orden tripartito aunque pensara que, a los ojos de Dios pudiera darse otro mas justo de acuerdo con la moral y actos virtuosos de sus componentes⁹⁴. Un nuevo orden en el que los pecados de los malos eclesiásticos provocarían su desplazamiento del lugar privilegiado que ocupaban.

La invocación del nombre de un reputado reformador —el inglés o el bohemio en este caso - para contestar al orden social o político vigente no implica por fuerza una literal aplicación de sus doctrinas. Estamos muchas veces ante mitificaciones *ad hoc* (religiosas, sociales o nacionales) de un personaje y de su doctrina —o su supuesta doctrina- según las mas variadas circunstancias: por taboritas y luteranos, por anglicanos, por nacionalistas checos o por marxistas⁹⁵.

4. UN ESPECIAL CASO HISPÁNICO: LOS JUDEOCONVERSOS CARA AL CONCEPTO DE HEREJÍA

Cualquier teólogo e incluso mero polemista medieval sabía distinguir entre dos tipos de marginados : los judíos y los herejes. Sin embargo, desde época temprana establecieron una relación instrumental entre ambos: el hispano Aurelio Prudencio hacia el 400, tendió a homologarlos ya que ambos negaban —caso del arrianismo en el campo de la herejía- la divinidad de Cristo. Y ambos se caracterizarían por el vicio de la contumacia⁹⁶.

⁹¹ Recogido en G. FOURQUIN: *Les soulèvements populaires au Moyen Age*. Paris 1972, p. 134.

⁹² Recogido por M. T. BEONIO- BROCCIERI FUMAGALLI. Ob. Cit. 78 y ss.

⁹³ J. MACEK: *La revolución husita*. Madrid 1975, p. 231.

⁹⁴ Ibid. p. 59.

⁹⁵ Ibid, pp. 267-323.

⁹⁶ E. MITRE: "Cismáticos, Musulmanes y judíos. ¿los otros herejes del Occidente medieval?", en *Tomas Quesada Quesada. Homenaje*. Universidad de Granada 1998, p. 453.

El papa Gregorio Magno fijó lo que debía ser la actitud oficial del cristianismo hacia los judíos: la persuasión debía primar sobre la coacción a la hora de animarlos a convertirse. Con los años se demostró que esta política lograba muy pobres frutos y el papado optó por perfilar un estatuto especial para los judíos que fueron así, desde la Plenitud del Medioevo, una víctima más de esa sociedad represora de la que ha hablado R. I. Moore⁹⁷.

La cacareada convivencia/tolerancia de las tres culturas de la España Medieval⁹⁸ recibió un golpe mortal en el Bajo Medioevo, especialmente a partir del pogrom de 1391. Fue un acontecimiento que marcó una profunda huella tanto en los testimonios cristianos (Ayala) como en los judíos si nos remitimos a ciertas crónicas del exilio como las de Salomón ibn Berga o Yosef ha Kohen. Al problema judío se unirá ahora también el problema converso dado el elevado número de deserciones producidas a causa de la violencia desatada y de las sistemáticas operaciones catequizadoras en las que destacaría de forma notable San Vicente Ferrer⁹⁹.

Al judaísmo y especialmente a los conversos del judaísmo, de cuya sinceridad reiteradamente se dudaba, se les aplicará la lógica inquisitorial que se venía utilizando contra los herejes. Bastaría para verificarlo hacer unas calas en el mundo hispánico que, cronológicamente, podrían ser las que siguen.

El *Manual de Inquisidores* de Nicolau Eimeric, redactado a fines siglo XIV y objeto de ulteriores revisiones, considera que los rejudaizantes son “herejes y se les debe considerar como tales”¹⁰⁰.

El judío aparece en los *Ordenamientos de Encerramiento* de 1412 como un elemento aislable para evitar contaminaciones: “la ocasión de herejía entre los cristianos”. Y en 1415 se hablará de las “nefandas herejías” contenidas en el Talmud¹⁰¹. Una lógica parecida se aplicará unos años más tarde en el decreto de

⁹⁷ Las líneas maestras de esta trayectoria las recogimos en “Mensajes antijudíos en Castilla (fines del XIII-inicios del XV). Didáctica, exclusión y autoafirmación”. En *Incidentes spirituelles et sociales de l'enseignement religieux en peninsule Ibérique (XIII-XVI s.)*. Casa de Velázquez Séminaires de recherche. Année universitaire 1996-1997. Histoire médiévale.

⁹⁸ Una ácida visión sobre este tema –aunque abundando en la crítica a las supuestas huellas islámicas en la cultura hispánica– la ha recogido recientemente S. FANJUL. *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid 2000.

⁹⁹ Cf. E. MITRE. *Los judíos de Castilla*, especialmente pp. 91-97. Para la génesis del problema converso, vid. la interesante recopilación de trabajos de E. BENITO RUANO. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona 1976. Resulta un tratamiento del tema más claro –y más ecuánime también– que el acometido recientemente por B. NETANYAHU en su *Orígenes de la inquisición*. Una obra en la que su autor demuestra un conocimiento exhaustivo de las fuentes pero en la que se omiten muchos de los recientes aportes bibliográficos al tema.

¹⁰⁰ N. EIMERIC: *El manual de inquisidores* (en posterior versión anotada de F. PEÑA) Ed. De L. Sala Molins. Barcelona 1983 p. 85.

¹⁰¹ Recogido por J. AMADOR DE LOS RIOS. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid 1960, p. 973.

expulsión: “era mucha culpa la comunicación de los judíos con los cristianos”¹⁰².

Los conversos, transformados a su pesar en toda una categoría social¹⁰³, serán por principio sospechosos para determinados sectores que les motejarán de herejes. Así lo hará, por ejemplo, la Sentencia Estatuto de Pero Sarmiento de 1449, considerada una especie de primer estatuto de limpieza de sangre de la Península¹⁰⁴.

Y, para concluir: en la relación de judíos y conversos quemados en persona o en efigie en Zaragoza entre 1483 y 1504 se habla de “hereje, judío relajado”¹⁰⁵.

5. APOSTILLAS A LAS HEREJÍAS BAJOMEDIEVALES: ¿RENOVACIÓN MORAL? ¿CONTESTACIÓN SOCIAL? ¿PURA Y SIMPLE ALIENACIÓN?

La progresión generalizada de la disidencia religiosa en estos años afecta a toda la escala social y a todas las instituciones. Se ha creado por ello la imagen de un mundo anegado por las herejías.

Conviene de entrada distinguir, como ha sugerido G. Leff, entre lo que puede ser una novedad fuera de la ortodoxia y lo que es una subversión activa¹⁰⁶. Acogiéndonos a este principio resulta de todo punto matizable el esquema de la vulgata marxista según el cual las herejías/disidencias religiosas del Medioevo no fueron más que una mera capa echada sobre reivindicaciones de índole social.

Coincidentes en la crítica han sido autores de variado signo.

Leopold Genicot, remitiéndose a lo dicho en su día por René Nelli, recordó que herejías como el catarismo defendieron a la vez las causas de todas las clases sociales¹⁰⁷. Esos frentes tan heterogéneos y, sobre todo, las soluciones de anarquismo milenarista conducen, según Le Goff –autosituado en las antípodas del medievalista belga– a una profunda enajenación ideológica¹⁰⁸. Facilitarían,

¹⁰² Recogido en *ibid.* p. 1003.

¹⁰³ Para el tema, vid el reciente estado actual de la cuestión de J. VALDEÓN: *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid 2000, especialmente pp. 99 y ss.

¹⁰⁴ Recogida por E. BENITO RUANO. *Ob. Cit.*, p. 90

¹⁰⁵ vid. J. AMADOR DE LOS RÍOS *Ob. Cit.*, p. 1010

¹⁰⁶ G. LEFF: “Hérésie savante et hérésie populaire dans le Bas Moyen Age”, en *Hérésies et sociétés*, p. 219.

¹⁰⁷ L. GENICOT: *Europa en el siglo XIII*. Barcelona 1970. p. 324.

¹⁰⁸ J. LE GOFF. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona 1969., p. 421.

asimismo la actuación del aparato represivo romano que, llegado el caso, procederá a pactar con los sectores mas moderados de estos movimientos¹⁰⁹.

Con amplios matices se han expresado también otros autores de formación igualmente marxista –al margen la posterior evolución personal de algunos– como Macek, B. Geremek o M. Erbstöser.

Del primero, por ejemplo, se ha destacado su alejamiento del mas crudo determinismo social¹¹⁰.

Para B. Geremek, las herejías del Bajo Medievo aparecen a los ojos de sus detractores como movimientos que reclutan sus adeptos entre los bajos fondos de la sociedad. Una visión que contrasta con el carácter heteróclito de los movimientos disidentes tal y como demuestra la exploración de los documentos de la época. Cabría preguntarse, por tanto, dice este medievalista polaco, si las herejías fueron causadas por el desarraigo social o si el proceso fue inverso: éste fue consecuencia de la entrada en una herejía.¹¹¹

Para M. Erbstöser, las herejías bajomedievales tienen un importante componente social, pero las alternativas que ofrecieron a sus seguidores –salvo raras excepciones– no tenían efectos movilizadores; huyen a un mundo “religioso imaginario” basado en concepciones utópicas o en la creación de contraiglesias¹¹². Frente a las virtudes típicamente monásticas –humildad o penitencia–

¹⁰⁹ Una política de componenda que, en el caso bohemio, daría lugar a los *Compactata* de 1436, adaptación de los Cuatro Artículos de Praga, J. MACEK. *La revolución husita*, p. 163-164. Los movimientos mesiánicos y milenaristas presentan, dice G. FOURQUIN, los caracteres de auténticas contrasociedades, ob. Cit, p. 111. Unas contrasociedades, había que añadir, extraordinariamente frágiles y efímeras.

¹¹⁰ Vid. P. WOLFF y M. MOLLAT. Ob. Cit, p. 252. Es interesante destacar las diferencias entre dos obras de este autor checo : *¿Herejía o revolución?*, marcada por la rigidez de ideas propias de un texto de iniciación sin apenas matices ; y *La revolución husita* mucho mas documentada, matizada y provista de un amplio aparato crítico. Libro éste, dirigido a un público mucho mas exigente.

¹¹¹ B. GEREMEK: “Mouvements hérétiques et deracinement social au Bas Moyen Age”, en *Annales, E. S.,C.* 1986, pp. 189-191. N. GUGLIELMI, por su parte ha sostenido que la marginalidad puede proceder de una sociedad que considera nocivos a determinados individuos para la vida del cuerpo social. Pero en ocasiones también “quienes se apartan no son marginalizados sino que se marginalizan” por su propia voluntad. Los heréticos –sostiene esta autora– y especialmente los apostólicos– son expresión de una voluntad de apartarse de su ámbito social. En “Herejía y marginalidad”, recogido en *Marginalidad en la Edad Media*, pp. 345-346.

¹¹² M. ERBSTÖSER. *Les herétiques au Moyen Age. Les Presses de Languedoc* 1988, pp. 223-224. Reconoce, sí, a estos movimientos su carácter de anunciadores de la prerrevolución burguesa del siglo XVI. A este respecto, y desde otros supuestos ideológicos se ha pronunciado F. SMAHEL para referirse a la precocidad del husismo, una especie de “revolución antes de la revolución” *La révolution hussite, une anomalie historique*. París 1985 pp. 126-128.

brindan los modelos de virtudes mas “laicas”: la prudencia, la fortaleza, la justicia, la caridad...¹¹³.

Es indudable el atractivo que, en su momento y para la posteridad, tuvieron conmociones con mucho de escenificación revolucionaria, que condenaron el lujo de los poderosos a través de la “quema de las vanidades”, y que abogaron por medidas protectoras de los más desfavorecidos en una suerte de ejercicio de justicia social. La aventura protagonizada en Florencia por Savonarola a fines del siglo XV resulta todo un modelo. Sin embargo, fue ante todo una cruzada por la regeneración moral de la sociedad a la espera de un futuro mesiánico¹¹⁴. Refiriéndose a los años inmediatos, y centrándose en la Alemania de los inicios de la Reforma, Ernest Bloch afirmó que, aunque las apetencias económicas sean las más razonables y constantes no son “la motivación única ni permanentemente más vigorosa ni tampoco más genuina del alma humana, sobre todo en tiempos de fuerte agitación religiosa”¹¹⁵. Es evidente que Tomás Münzer se erige en portavoz de una radical crítica al orden social pero lo hacía, entre otros motivos, porque consideraba que los hombres dedicados la mayor parte de su vida a lograr los medios para vivir disponían de escaso tiempo para aprender la palabra de Dios¹¹⁶. La cobertura ideológica de cualquier movimiento de contestación solo podía darse en clave religiosa.

Si nos remitimos a las proclamas de los grandes maestros de la disidencia, más que arremeter contra el orden social en su globalidad, lo hacen contra el orden eclesiástico. Expresan un sentimiento anticlerical que se empieza a detectar desde el siglo XI, se traslada a catarismo y begardismo y desemboca en Wyclifismo y husismo¹¹⁷.

Resulta significativo que personas del estamento nobiliario –hombres y mujeres también- de la Edad Media avanzada y de la Baja Edad Media den muchas veces cobertura a los disidentes del catolicismo. Serán esos señores, fautores de heréticos, y esas castellanas, heréticas obstinadas, del Languedoc frente a quienes lanzan sus denuncias en los siglos XII y XIII algunos clérigos exaltados¹¹⁸. A mediados del siglo XIV, el conocido revolucionario Cola di Rienzo,

¹¹³ E. WERNER Y M. ERBSTÖSER: “Movimenti socio-religiosi nel Medioevo”, en *L'eresie medievale* (Ed. De O. Capitani). Bologna 1971 p. 194-195.

¹¹⁴ M. MULLET: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. Barcelona 1990. p. 167-169.

¹¹⁵ E. BLOCH. *Tomas Münzer, teólogo de la revolución* Madrid 1968, p. 66. La obra se publicó originalmente en 1921 y seguía las líneas maestras del trabajo de Engels citado en los comienzos de este artículo.

¹¹⁶ *Ibid*, pp. 219-220.

¹¹⁷ E. DELARUELLE: “Devotion Populaire et hérésie au Moyen Age”, En *Hérésies et sociétés*, p. 153.

¹¹⁸ Incluido el propio rey de Aragón Pedro II *el Católico*, a quien previene de caer en esa situación el legado papal Arnaldo Amaury. Vid. P. VAUX DE CERNAY. *Histoire albigeoise*. Ed.

deseoso de construir una República romana trufada de mesianismo joaquinista, reclutó sus partidarios no sólo entre los desheredados de la ciudad, sino también entre burgueses y miembros de la pequeña nobleza local¹¹⁹. A finales del Medievo, el duque de Lancaster Juan de Gante –como ya hemos indicado– daría protección durante algún tiempo a Juan Wyclif; y caballeros ingleses llegarán a manifestar abiertas simpatías por el movimiento lollardo¹²⁰ que, pese a los repetidos golpes recibidos, gozó de renovadas simpatías. La nobleza checa facilitará, asimismo, competentes jefes militares en las filas husitas¹²¹. En fecha tardía, un husita moderado, Jorge Podebrady, llegaría a ser rey de Bohemia y a redactar, en 1463, un interesante proyecto de unidad europea¹²².

Las herejías de la Baja Edad Media acaban así definiéndose más por su componente anticlerical y antiromanista que por su carácter antiaristocrático y antifeudal. Una expresión ésta última empleada con demasiada generosidad a la hora de evocar el componente burgués y campesino del que, efectivamente, también se nutren los movimientos de disidencia. Se cuestiona la organización eclesial en tanto es soporte de un orden establecido en el que el espíritu evangélico es frecuentemente ignorado¹²³.

Después de todo, ello es también contestación social. Igual que –remitiéndonos al conocido aforismo – todo hecho, incluso el mas aparentemente tradicional, es siempre historia social.

P., Guebin y H. Maisonneuve. París 1951, p. 151. Para la proyección de las doctrinas cátaras en el mundo femenino, vid. entre otros títulos A. BRENON: *Les femmes cathares*. París 1992.

¹¹⁹ G. FOURQUIN. Ob. Cit, pp. 123-124.

¹²⁰ Cf. K. B. McFARLANE: *Lancastrian kings and Lollard knights*. Oxford 1972.

¹²¹ A. VAUCHEZ ha escrito a este respecto que resulta difícil admitir que fueran marginados los burgueses de Praga y la nobleza checa que estuvieron en el origen de la revuelta husita. “L’historiographie des hérésies médiévales” en *L’ogre historien. Autour Jacques Le Goff* (Dirs. J. Revel y J. C. Schmitt). París 1998, p. 254.

¹²² Cf. D. De ROUGEMONT. *Tres milenios de Europa. La conciencia europea a través de los textos, de Hesíodo a nuestro tiempo*. Madrid 1962, p. 76-79

¹²³ B. GEREMEK. Ob. Cit, p. 186.