

# ***ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL***

## ***VOLUMEN 6 - 2010***

---

### **ANTICLERICALISMO Y HERESÍA: EL PROBLEMA CONCEPTUAL \***

ANTICLERICALISM AND HERESY: THE CONCEPTUAL PROBLEM

Carlos Astarita

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Fecha de Recepción: Julio 2008

Fecha de Aceptación: Agosto 2008

#### **Resumen:**

Este artículo se cuestiona la idea que en León y Castilla no hubo herejías durante la Edad Media. En realidad hubo movimientos sociales muy cercanos a la herejía. Las rebeliones de los burgueses de Sahagún y Santiago de Compostela, de principios del siglo XII, contra el abad y el obispo, tuvieron las características esenciales de los movimientos heréticos del período, aunque no fueron calificados como tales por la jerarquía de la iglesia.

#### **Abstract:**

This article challenges the idea that there were no heresies in Leon and Castilla during the Middle Ages. In reality there were social movements very close to heresy. The rebellions of the bourgeois of Sahagun and Santiago de Compostela, in the early twelfth century, against the abbot and bishop, had the essential characteristics of the heretical movements of the period, although they were not qualified in this way by the church hierarchy.

#### **Palabras Claves.**

León y Castilla - Edad Media - Movimientos anticlericales - Herejías

#### **Key Words**

León and Castilla - Middle Ages - Anticlerical movements - Heresies

\* Trabajo ampliado de la conferencia presentada en el III Encuentro de Actualización y Discusión "Imaginario Social y Disidencia Religiosa, siglos IV-XVIII", en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Octubre 2008

## Evidencias De Anticlericalismo.

La cuestión metodológica que se plantea en la presente contribución, surge de los relatos sobre las rebeliones de burgueses del siglo XII en Santiago de Compostela y Sahagún<sup>1</sup>. Detengamos la atención sobre algunos episodios notables.

Según el cronista, el monasterio de Sahagún constituía, para los moradores del burgo y sus aliados aragoneses, el objeto primario de agresión. El abad era situado entre los segmentos con los que debía evitarse todo contacto, "...*diçiendo [los insurrectos] que tanto farían por el abad como por una meretriçe*"<sup>2</sup>. Ninguna auto coacción inhibitoria detenía a esos "burgueses que nin a Dios temían", y con sus aliados aragoneses se explayaban con un sinfín de agresiones: denuestos contra los monjes, burlas, desprecio y deshonra, amenazas, insultos y maldiciones, embates físicos, saqueos, e intentos de matar al abad<sup>3</sup>. Esa impertinente "mezcla de géneros", que se daba cuando la burla se juntaba con la acometida, será largamente reproducida por distintos pueblos en sedición<sup>4</sup>. En Sahagún, el tiempo transcurrido no atemperaba una animosidad que en absoluto es atribuible a una exaltación momentánea, y al regreso de dos años de exilio el abad encontró en la villa "que todo el seruiço a él deuido le era negado"<sup>5</sup>.

En Santiago también estalló el motín en 1116 orientado contra el obispo Diego Gelmírez, y si bien la reina Urraca sufrió violencias, ello fue por derivación<sup>6</sup>. Se constata esto cuando los rebeldes sitiaron la torre donde la reina y el obispo se habían refugiado, y concedieron que se salvara Urraca declarando que su intención era matar al obispo y sus allegados, cuestión sobre la que Gelmírez era, por otra parte, consciente<sup>7</sup>. Lo mismo se manifestó en el momento en que los rebeldes quisieron reconciliarse con la reina solicitando su perdón por los vejámenes sufridos. En esa oportunidad, los delegados afirmaron que con Urraca llegarían a un acuerdo, pero exceptuaban a Gelmírez de cualquier pacto. No queremos a Diego por obispo, afirmaban, somos sus enemigos en todos los aspectos, sus enemigos totales, (*illi omnino infesti sumus*), porque nos oprimió y destruyó la dignidad de "nuestra" iglesia y "nuestra" ciudad<sup>8</sup>. Esa simetría entre reputación urbana y santuario se sitúa cuando las catedrales pasaban a ser un orgullo burgués<sup>9</sup>.

Estas evidencias nos presentan el relieve del anticlericalismo, que era tal vez la única ideología general de los rebeldes, y como tal, su elemento de cohesión. Ese objeto consciente de la revuelta se explica en lo inmediato por el carácter local de un conflicto orientado contra las condiciones del dominio, y la iglesia constituyó la primera víctima: fue reiteradamente tomada e incendiada, se saqueó el palacio episcopal, y el asalto final en la torre fue coronado con el fuego<sup>10</sup>. Aun cuando el obispo pudo escapar disfrazado, los rebeldes asesinaron a colaboradores suyos, entre ellos su hermano, y a otros los hirieron<sup>11</sup>. Como el abad de Sahagún, Gelmírez debió esconderse de los indóciles vecinos que lo buscaban para matarlo<sup>12</sup>. El ataque tenía en los dos casos una connotación precisa. Se dirigía hacia la jerarquía eclesiástica a la que alcanzaba con transparencia en su cúspide pontifica<sup>13</sup>. Además, la fase aguda de la insurrección de la villa de Sahagún coincidió con la

1 Migne, J-P., "Historia Compostelana", *Patrologia Latina*, Vol. 170, París, 1854, col. 889-1235. Puyol y Alonso, Julio, "Crónicas Anónimas de Sahagún", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. 76, 1920, pp. 7-26; 111-126; 242-257; 339-356; 395-419; 512-519; Vol. 77, pp. 51-59; 161; Segunda Crónica, pp. 162-192.

2 *Crónicas de Sahagún*, capítulo 18.

3 En las *Crónicas de Sahagún*, y poor orden, denuestos contra los monjes (capítulo 23), burlas (capítulo 27), desprecio y deshonra (capítulos 23, 59), amenazas (capítulo 33), insultos y maldiciones (capítulos 18, 34, 37, 50), agresiones físicas (capítulo 37), saqueos (capítulos 18, 37, 59) e intentos de matar al abad (capítulos 18, 33, 59).

4 Concepto de VOVELLE, Michel, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, 1989, pp. 92-93

5 *Crónicas de Sahagún*, capítulo 33.

6 *Historia Compostelana*, c. 1017.

7 *Historia Compostelana*, c. 1018.

8 *Historia Compostelana*, c. 1023, "...dignitatem Ecclesiae nostrae et civitatis nostrae ad nihilum redegit".

9 DUBY, Georges, *Le temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, París, 1976.

10 *Historia Compostelana*, c. 1017, 1018.

11 *Historia Compostelana*, c. 1019

12 *Historia Compostelana*, c. 1019.

13 HERRERO DE LA FUENTE, Marta, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, Vol. III, (1074-1109), *Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa*, León, 1988, doc. 823, fuero de 1085, el monasterio, liberado de la jurisdicción del realengo, fue cedido a Roma: "...Ego Adefonssus [...] ecclesiam Sanctorum Facundi et Primitivi [...] declarauí atque ab omni iugo regalis fisci uel ecclesiastice pressure feci ingenuam. Dedi enim eam Romane Ecclesie et Beati Petri in libertate Romana". Fernández Flórez, José Antonio, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, Vol. IV, (1110-1199), *Colección de Fuentes y Estudios de Historia Leonesa*, León, 1991, doc. 1195, año 1116, Urraca confirmaba entonces esa concesión, en la oportunidad en que otorgaba el derecho a la acuñación de moneda en la villa: "...pater meus [...] rex Adefonssus, dum auueret monasterium Sancti Facundi ab omni iugo secularis seu ecclesiastice potestatis abstraxit et sub tutela sancte Romane Ecclesie liberum esse constituit; ita ut nullus maiorinus, nullus saio, intra uillam uel intra cautum Sancti Facundi aliquod regale ius aut negotium exercean, sine uoluntate abbatum et monachorum uel inquirat"

crisis monástica general de 1075 a 1150, de la cual surgieron nuevas fundaciones, especialmente Citeaux, y se reformularon comunidades antiguas como Cluny<sup>14</sup>. El movimiento tomó una connotación general sistémica en sus objetivos, conectándose su forma con otros similares que se dieron en otros espacios europeos caracterizados como heréticos. Esto implica una opción metodológica vinculada a cómo entender herejías que, en tiempos de la reforma gregoriana, no se vinculaban con cuestiones dogmáticas sino con cualquier oposición a la iglesia.

En efecto, ese vasto proceso impropriamente denominado reforma gregoriana por la influencia de Gregorio VII (1073-1085), pero que en rigor se había iniciado, como movimiento con significación sociológica y no meramente doctrinal con anterioridad y se prolongaría después de su muerte, era el foco histórico problemático que en el plano del poder y de la ideología acompañaba el incremento de los señoríos, la economía de mercado y la complejidad social<sup>15</sup>. La búsqueda de la supremacía entre los distintos estratos de poder se reflejó en nuestra área, y la injerencia hispánica del pontífice se multiplicó. Ello obedeció, por una parte, a la preocupación que suscitaron en Roma sucesos como la victoria almorávide de Uclés en 1108 y la guerra interna entre fuerzas cristianas, por un lado, y por otro, las perjudiciales derivaciones de esos múltiples trastornos sobre la iglesia<sup>16</sup>. Además, esa preocupación se relacionaba con la desmedida pretensión de Gregorio VII de considerar al *regnum Hispaniae* propiedad del papado<sup>17</sup>.

Esta cuestión, que ha sido jerarquizada por Salvador Martínez en su análisis sobre las rebeliones<sup>18</sup>, pertenece a la lucha de altas esferas, y su perfil político fue comparable a la que enfrentó al emperador Enrique IV con el mismo Pontífice. En consecuencia, si bien la discordia popular debió aprovecharse de esas fracturas entre los dominantes, y estuvo influida por esa situación, su comprensión en profundidad debería mantenerse conceptualmente separada, aunque más no fuera en términos relativos, de esos problemas. Tampoco debe sospecharse de que en esa demanda del pontífice estuvo la causa de la protesta, certeza que se fundamenta en la comparación. Gregorio VII reivindicó la soberanía sobre muchos países además de España (Italia, las islas mediterráneas, Escandinavia, Bohemia, Polonia, Hungría e Inglaterra)<sup>19</sup>, pero esa demanda, realizada en el espíritu de la falsa donación de Constantino, no tuvo su equivalente en levantamientos uniformes de los pueblos.

Por esto, aun siendo un factor que debilitaba en principio a la clase dominante, la pretensión papal importa menos para los acontecimientos que para el estímulo que el reformismo proporcionaba a la subjetividad social. Por un lado, el papado quería corregirse, y buscó apoyo en los mismos segmentos que dirigían la oposición en Sahagún y Santiago de Compostela; el llamado de Gregorio VII a los fieles para que desobedecieran a obispos con conductas inaceptables se dirigió al sector más elevado del pueblo de las diócesis europeas<sup>20</sup>. El espectro social de la reprobación superaba el marco del dogma y dilataba los contornos que esquematizaban la figura del disidente. Cuando éste, según la definición de la iglesia, pasaba a ser una heteróclita multiplicidad que incluía observantes de los preceptos bíblicos, se instituían consecuencias de largo alcance. El enemigo, surgido de un diseño bipolar destinado a subsumir todo en una autoridad superior, era una construcción, aunque no se reducía a pura disposición verbal o a definición jurídica, porque surgía de la crítica a lo existente. El discurso acompañaba el desarrollo real como una cualidad activa que reconstruía (más que construía) sobre lo dado: el discrepante con el papado, el que se oponía a los sacerdotes de la iglesia, el que dudaba sobre cuestiones de liturgia, o el que simplemente leía en el Nuevo Testamento la palabra de Dios como se escuchó en la primera secta, fueron enemigos o empujados al campo del enemigo a partir de una clasificación.

La historia nos introdujo en las disensiones de la cumbre, una cuestión que atendieron historiadores de estas revoluciones, y que a veces parecieran adueñarse de sus argumentos.

14 LITTLE, Lester, K., "Intellectual training and attitudes toward reform, 1075-1150", en, *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Pierre Abélard. Pierre Le Venerable. Les courants philosophiques littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, Paris, 1975, p. 236.

15 Importa destacar esa dimensión sociológica de la formulación abstracta general. A fines del siglo V el papado le había explicado a la autoridad secular su superior potestad, cuando Gelasio envió al basileus Anastasio I una carta doctrinal (año 494), reiteradamente citada por los historiadores.

16 FLETCHER, Richard A., *The episcopate in the kingdom of León in the twelfth century*, The Library of Iberian Resources On Line, Oxford, 1978, pp. 193 y s.

17 GREGORIO VII. Epístola XXVIII. Ad Hispanos, año 1077, PL CXLVIII.

18 SALVADOR MARTÍNEZ, H., *La rebelión de los burgos: crisis de Estado y coyuntura social*, Madrid, 1992.

19 Blumenthal, Uta-Renate, "The Papacy, 1024-1122", en, D. Luscombe y J. Riley Smith (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, II, c. 1024-c. 1198, Cambridge, 2004, p. 16.

20 MOORE, Robert I., *La primera revolución europea, c. 970-1215*, Barcelona, 2003, p. 23.

Es necesario, ante todo, establecer su jerarquía explicativa en el lugar de un “precipitante” de contradicciones endógenas que se venían desarrollando en esos señoríos. Por esto, cuando crujió la clase dominante, burgueses o campesinos no se restringieron a mirar desde afuera; tenían problemas serios (como organizar sus propios concejos, cuestión que dejaremos de lado aquí) y ya habían ensayado sus protestas en asuntos como el horno de pan, impuesto por el monasterio de Sahagún a los vecinos del burgo<sup>21</sup>. La crisis orgánica del poder, en gran parte planteada por la incompatibilidad entre Urraca y Alfonso de Aragón, renovaba oportunidades.

### Cuestiones De Método

Encontramos en las *Crónicas* una expresión significativa: “¿Quién dio [se preguntaban los de Sahagún] que el abad o monjes se enseñoreen a tantos nobles e barones e tan grandes burgueses?”<sup>22</sup>. Esta frase, que conecta la crítica encumbrada y la popular, revela que la crisis religiosa fue bastante más que una atmósfera favorable para expresar la disconformidad de las nuevas clases<sup>23</sup>. Fue uno de sus componentes, y esto une al movimiento hispánico con Europa sumergiéndose en una situación casi herética.

La atribución se justifica por una definición muy amplia y restringida a la vez, desde el momento en que la calificación de herejía era aplicada a proposiciones que no tenían por qué afectar al dogma en su contenido primario, y con ello se establecía una laxitud apta para ser manipulada por el acusador. Sin necesidad de que alguien discuta obstinadamente una o varias verdades del credo santificado, estaba expuesto al cargo de hereje si se oponía a la autoridad papal, es decir, a la iglesia<sup>24</sup>. También entre los caballeros (cuestión sobre la que ahora sólo se alude sin realmente tratar), y más allá de las diferencias de cultura o religiosidad estamental, la sustancia herética o anticlerical estaba en desconocer la jerarquía, ya se tratara de su negación total, ya de su negación relativa, para reacomodar la cadena de mediaciones reproduciendo lo que hacían “políticamente” los burgueses que buscaban su lugar bajo el sol con el concejo. En un punto decisivo, la misma autoridad suprema de la iglesia asimiló todo ataque a sus posiciones a la disidencia religiosa al transformar, en el siglo XI, el concepto de primacía de Roma en verdad dogmática, con lo cual el acatamiento al Papa devino una cuestión de fe y desobedecerlo en idolatría y herejía<sup>25</sup>. Debería acordarse pues con la afirmación de R. Morghen, que en realidad sintetiza una posición común entre los historiadores, sobre que el problema eclesiológico en la herejía de la edad media prevalece sobre el problema puramente teológico<sup>26</sup>, aunque en todo ese cuestionamiento no doctrinal subyacían problemas no explícitos doctrinariamente densos.

Se impone revisar entonces la tesis del aislamiento “ideológico” de las rebeliones españolas, un tópico repetido por los especialistas. Fernández Conde, por ejemplo, afirma que los conflictos de Sahagún y Santiago de Compostela, al igual que otros de las ciudades del Camino de Santiago en la misma época, fueron de tipo económico y social, es decir,

---

21 HERRERO DE LA FUENTE, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*, doc. 823, Fuero de 1085, el monasterio impuso el uso obligatorio de su horno: “Nullus habeat ibi furno uel patella, set ubi fuerit inuebnto frangitur et det abbati quinque solidos”. Con ello originó un conflicto precursor del gran movimiento. La tensión que se originó, en, *Crónicas de Sahagún*, capítulo 13. Por la resistencia que generó, el abad tuvo que pactar, y a cambio de un sueldo por hogar abonable en Pascua concedió el horno particular para cada casa: Herrero de la Fuente, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*, doc. 974, “...ut unusquisque suum furnum faciat et ubicunque voluerit quoquat”

22 *Crónicas de Sahagún*, capítulo 33.

23 Es un criterio que está en ROMERO J.L., *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, 1967, p. 336.

24 Manteuffel, T., “Nacimiento de una herejía”, en, J. Le Goff (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Coloquio de Royaumont, 27-30 de mayo de 1962, Madrid 1987, pp. 69-71, toma cuatro apóstoles de la pobreza voluntaria: Roberto de Arbrissel, Enrique de Lausana, Pedro Valdo y Francisco de Asís, de los cuales dos se convirtieron en santos y dos fueron condenados como herejes. Afirma que “...en cada caso, el principal motivo de la decisión de la Iglesia fue la sumisión o la desobediencia a las autoridades eclesiásticas.” (p. 70). Agrega: “...en la Edad Media cualquier minoría ideológica se exponía al anatema y, de entrada, a ser considerada como herejía.[...] La negativa a someterse a las decisiones de esas autoridades llevaba consigo inevitablemente la condena, y la minoría recalcitrante se convertía en herejía. En cambio, una completa sumisión a los poderes eclesiásticos garantizaba una cierta tolerancia para las opiniones de la minoría en cuestión. Por ello, resulta extremadamente difícil trazar el límite exacto, en muchos casos, entre la ortodoxia y la heterodoxia.” (p. 71). En el citado coloquio esta ponencia precipitó diversas adhesiones. En la discusión, L. Kolakowski aludió a que la iglesia de la actualidad distingue el pecado de la desobediencia del pecado de la herejía; en cambio durante la edad media a la acusación de desobediencia se añadía la de herejía (p. 72); Le Goff aludió a la domesticación de las herejías; F. Graus subrayó que la misma opinión puede ser índice de herejía o de santidad (p. 72). No obstante esto, debería señalarse que la acusación de herejía no era una arbitrariedad; era la respuesta racionalmente elaborada al ataque que devenía de la insubordinación. Conviene tener en cuenta este último aspecto, sobre el que volveremos, para evitar el error nominalista de que hereje es el denominado como tal por la ortodoxia, aun cuando no diera ningún motivo para ello. También en ese coloquio, la intervención de Morghen, R., “Problemas en torno al origen de la herejía en la edad media”, dice: “Las herejías de la edad media, aun dentro de la variedad de sus proposiciones, tienen un punto de partida y de llegada común: la actitud polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la iglesia romana y la jerarquía...” (p. 91). ...”.

25 Blumenthal, Uta-Renate, “The Papacy, 1024-1122”, en, D. Luscombe y J. Riley Smith (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, II, c. 1024-c. 1198, Cambridge, 2004, pp. 15 y s., es el criterio expuesto por Pedro Damián, “haereticus esse constat, qui Romanae ecclesiae non concordat” (citado en, idem, pp. 15-16), y que está contenido también en el *Dicta papae* de Gregorio VII (sentencia 26).

26 MORGHEN, “Problemas en torno al origen de la herejía en la edad media”, p. 91. Ver también en el mismo volumen, Delaruelle, E., “Devoción popular y herejía en la edad media”, pp. 113-114, afirma que todas las herejías de esa época tenían un carácter anticlerical, rechazo al clero que podía expresarse de manera distinta a la herejía.

contra cargas señoriales o por libertades ciudadanas de los burgueses para moverse en los mercados<sup>27</sup>. Agrega que sus promotores, entre los que se podían alistar los clérigos, e incluso canónigos como en Compostela, no recurrieron a justificaciones ideológicas con connotaciones heréticas, como sí hicieron otros movimientos sociales religiosos.

Dejemos de lado por el momento que el autor olvidó el conflicto por el rito toledano que, como apunta Salvador Martínez, fue sospechado de herejía<sup>28</sup>. Prescindamos también de que sin desconocerla, disminuye la participación religiosa de miembros de la iglesia en oposición con la jerarquía, en la que bien pudieron recogerse tradiciones heréticas de comprobada radicación en España<sup>29</sup>. El problema se sitúa en el alcance del concepto utilizado: reiteramos que la herejía en esa época era una noción muy amplia que en general no tocaba al axioma bíblico o patrístico en sí, y justamente por eso debió recurrirse a una extensión desmesurada y “técnicamente” improcedente del campo dogmático como hizo el papado con la máxima de su autoridad<sup>30</sup>. Una cuestión derivada de esto, indicada por R. Morghen, es que el historiador no debería seguir en sus definiciones a los adversarios medievales de los herejes de los siglos XII, XIII y XIV, que nos han presentados sus pensamientos o acciones bajo un aspecto doctrinal y teológico<sup>31</sup>. Con esta perspectiva metódica, desde todo punto de vista que se los considere, a los movimientos de Sahagún y Santiago de Compostela sólo les faltó ser condenados como heréticos para entrar en esa categoría, aunque estuvieron muy cerca de serlo. De hecho, el arzobispo de Toledo puso en entredicho a la villa de Sahagún (son significativos sus argumentos), medida que fue desconocida por los clérigos y burgueses, y de la misma manera desconocieron posteriormente la excomunión (aunque luego retrocedieron en su intransigencia)<sup>32</sup>. En este texto de separación de los burgueses de la comunidad cristiana, las razones invocadas son elocuentes del profundo desafío de los burgueses (franceses y castellanos, mayores y menores): no querían obedecer al abad, “...por quanto despojastes el santuario de Dios biuo e le sometistes a hombre mortal”<sup>33</sup>. A ello se suma un cargo más propiamente herético en cuanto también los clérigos, despreciando los mandamientos de la jerarquía, desconocieron el entredicho y celebraron misas. Sin embargo, como ya se dijo, la acusación definitiva no fue declamada, y esa no definición lleva a clasificar sus acciones en el límite, es decir, como insurrecciones anticlericales casi heréticas y emparentadas fuertemente con todas las herejías del período.

Es muy posible, además, que esa no enunciación haya estado rodeada de vacilaciones que pueden ser vistas como recodos en el camino de aprisionar cerebralmente situaciones confusas. El cronista ortodoxo, que no encontraba la puntual equivalencia entre el hereje de manual y el que observaba, debió idealmente tener ante sí un espectro de resoluciones. Una de ellas era dilatar el alcance de la palabra hereje, como hizo el papado, que gracias a su poder estableció una condena indubitable contra sus censores. Una segunda resolución fue no dictaminar la sentencia de hereje, aunque describiera muchos de sus rasgos, y es posible que ese no pronunciamiento se debiera a una tradición que bloqueaba (consciente e inconscientemente) cualquier nuevo concepto sobre un estadio límite entre el ser y el no ser, entre una totalidad consumada y la fuga del encuadre admitido. Por último, cabía dar ese paso con una nueva categoría, y esto es lo que sucedió en tiempos posteriores. A partir de 1230, cuando comenzaba la búsqueda sistemática de herejes, se definió el “hecho herético” (*factum heresis*), concepto que aprehendía casos problemáticos

27 FERNANDEZ CONDE, Francisco Javier, “Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa”, en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, 2003, Logroño, 2004, pp. 293-294.

28 SALVADOR MARTÍNEZ, *La rebelión de los burgos*, p. 79.

29 DE LA FUENTE, Vicente, *Historia eclesiástica de España*, 6 Vol., Madrid 1873-1875, t. IV, p. 195, en el año 839 fueron condenados los casiastas radicados en Guadix y Cabra, que, entre otras cosas, rechazaban el bautismo de los niños, permitían a los clérigos vivir con mujeres y autorizaban el matrimonio entre parientes. No es nada improbable que muchos de esos conceptos se hayan difundido en el norte peninsular con las migración de mozárabes del siglo IX.

30 El hecho de que limitar el concepto de herejía se conecta con lo que se define como tal, se observa en Fernández Conde, “Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial”, p. 295, donde considera lo herético como una dimensión propiamente religiosa.

31 MORGHEN, “Problemas en torno al origen de la herejía en la edad media”, p. 91. Agrega: “Semejante manera de entender la herejía parece perfectamente comprensible y conforme al espíritu de la época entre los inquisidores y los escritores católicos de la edad media; pero no parece justificada entre autores modernos, que transformaron, sin más, un juicio de carácter teológico y doctrinal, que podía admitirse entre los polemistas antieréticos de la edad media, en un juicio histórico, aceptando sin reserva la concepción según la cual eran presentados como un renacimiento de antiguas doctrinas heréticas, movimientos religiosos que tuvieron un pobre contenido doctrinal y teológico y que se apoyaban sobre todo en motivos éticos o sociales o en exigencias espirituales íntimamente unidas a las condiciones de los tiempos en los cuales nació y se desarrolló la herejía medieval” (p. 91).

32 *Crónicas de Sahagún*, capítulo 55, dice que el arzobispo de Toledo les impuso entredicho, “por quanto el temia que por aquesta contumacia e rrebeldia su gran soberbia cresçeria e de ligero quebrantarian los burgeses por fuerça la iglesia para oir dibinal oficio, si en ella se çelebrase...”. Idem, capítulo 56, se celebra un sínodo de abades y obispos en León llamado por Bernardo, el primado de la iglesia toledana, y fueron excomulgados. ESCALONA, Fray Romualdo, *Historia del real monasterio de Sahagún*, edición facsimilar, Madrid, 1982, pp. 98-99.

33 *Crónicas de Sahagún*, capítulo 57.

que no revelaban directamente el error doctrinal<sup>34</sup>. Aun si se consideran a los cátaros con su dualismo como una cuestión doctrinal, es indudable que todo un espectro de herejías se deberían caracterizar por su escrupulosa fidelidad a la letra bíblica, y en ese rubro el historiador puede hacerle un lugar propio para las disidencias españolas.

El punto de vista que rige estas elaboraciones colisiona con un reputado experto, Robert Ian Moore, que sobredimensiona el papel de la acusación. Su definición es demasiado restringida: cree que el hereje es aquella persona que es acusada de serlo, lo que implica que no necesariamente debió tener un comportamiento herético, de la misma manera que el leproso era el denominado como tal aunque no sufriera la enfermedad. La cuestión la explica en consecuencia sólo por los perseguidores y no por sus víctimas, argumento que encuadra en una visión de los siglos centrales de la edad media como el período de instauración del disciplinante panóptico foucaultiano<sup>35</sup>, tesis que desconoce por igual los esfuerzos represivos que se desarrollaron en siglos precedentes y los desbordes insurreccionales que se multiplicaron en el período posterior al año mil. Pero más allá de esto, evidente en el seno de este estudio, interesa decir con respecto al problema que ahora se examina, que Moore “prueba” su criterio argumentando sobre acosos ligados de herejes, leprosos y judíos<sup>36</sup>. Esta disquisición deja de lado conductas críticas abiertas que hubieran merecido una condena inexcusable que se contuvo, aunque estuvo muy cerca de concretarse. Ha sido el caso de los rebeldes de Sahagún, que llegaron a padecer la sanción eclesiástica por su oposición a la iglesia sin ser denominados como herejes. Pero veamos un poco más de cerca el argumento de Moore.

Tal vez lo más impresionante de su alegato sean las imputaciones a leprosos, incluida la misma definición de la enfermedad. El deseo de encasillarlos entre los enemigos de la sociedad parece un engendro completamente arbitrario, y es posible atribuir una cuota de construcción altamente subjetiva en esto<sup>37</sup>, pero un mero nominalismo es infecundo para captar situaciones no ficticias. No sorprende que el leproso, o cualquiera afectado por algún visible trastorno físico, elaboraran un metódico antagonismo hacia la sociedad recusando una segregación que lo arrinconaba como un muerto en vida a los límites de lo tolerable. La imposibilidad de canalizar su protesta contra la condena en una lucha de clases consistente lo llevaría a conductas patológicamente insociales signadas por el aislamiento. Esa marginalidad, al igual que la del más pobre de los pobres, le inspiraría frases como las que se le atribuyen acerca de que “si todos fueran iguales nadie menospreciaría a otro”, postulando así una distribución equitativa del dolor o de la salud que, al igual que la distribución justa de la penuria o de la riqueza era un irremediable paradigma subversivo<sup>38</sup>.

Tener en cuenta el contenido del asunto proporcionado por la víctima sin desconocer la carga del acusador, nos lleva a una ambivalencia que iguala en un aspecto a los extremos, porque al hereje como al santo se lo descubre en la misma medida en que se lo inventa. Se trata de un solo acto (*invenire*) con dos significados superpuestos<sup>39</sup>, y aun sin pronunciar la palabra “herejía”, una constelación de actos estaba muy cerca del concepto, en especial los que implicaban una oposición sistemática a la iglesia y sus enseñanzas.

Sobre este tema los conflictos españoles desprenden porciones significativas de pensamiento, ya que la oposición que condensaba la nota herética se nos ofrece en su forma descarnada sin ser mencionada. Es una cualidad que se valoriza cuando comparamos con una buena porción de las heterodoxias que hemos recibido en descripciones que el tratadista ortodoxo encontró en autoridades de la iglesia más que en sujetos reales. El hábito se enraizaba en un tipo de cultura: era casi inevitable atribuir a otros antiguas enunciaciones de heresiarcas cuando se había asimilado que meditar era remover pensamientos difundidos<sup>40</sup>.

34 BOUREAU, Alain, “Satan hérétique: l’institution judiciaire de la démolie sous Jean XXII”, *Médiévales*, No. 44, 2003, pp. 17-46. On line.

35 Observación de, FREEDMAN, Paul y Gabrielle M. Spiegel, “Medievalisms old and new: the rediscovery of alterity in North American medieval studies”, *The American Historical Review*, Vol. 103, No. 3, 1998, pp. 698 y s.

36 MOORE, Robert Ian, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989, pp. 83 y s., plantea que los paralelos en la evolución cronológica de estas persecuciones se debió al “celo perseguidor que embargó a la sociedad europea en esta época”.

37 MOORE, *La formación de una sociedad represora*, los síntomas clínicos con los que se describía la lepra daban pie para un alto grado de subjetividad; por ejemplo, en p.95, Moore reproduce una definición de 1363 sobre síntomas seguros de la lepra, que incluyen la pérdida del pelo, el hincharse los labios y un aliento apesetoso.

38 Guillaume de Nangis, *Chronique Latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, H. Géraud editor, París, 1843, 2, 34, “Vel omnes uniformiter leprosi efficerentur, et sic, cum omnes essent uniformes, nullus ab alio despiceretur”.

39 SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *Santiago, hechura de España*, Ávila, 1993, en especial, pp. 26-27.

40 El peso de la tradición libresco a través de la que se observaban las desviaciones dogmáticas en figuras determinadas, se constata en el juicio de San Bernardo sobre Magister Petrus Abaelardus, en, San BERNARDO DE CLARAVALL, *Epistolae*, en, Migne, J-P (ed), *Sancti Bernardi, Operum tomus primus, Epistolae, Patrologia Latina*, Vol. CLXXXII, París, 1879, Epístola CXCLII: relaciona cualidades de su pensamiento con determinados perfiles heredados de la discusión dogmática, al punto que, con abstracción de la pertinencia o no de lo que describe, la sospecha de caracterización predefinida es inevitable: “Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium (c. 358-359).

En Sahagún y Santiago de Compostela, por el contrario, la disidencia se capta más en los protagonistas. Sabemos que esa descripción no está eximida de propósitos, y que por lo tanto es de antemano condenatoria del rebelde; pero el asunto de peso es que el escriba no “piensa” en la herejía porque el movimiento no ha sido calificado como tal, y ésta no ha llegado a interferir como preconcepto en el seguimiento de los hechos que describe. La no mención de la palabra hereje es un ocultamiento pero también una ventaja.

En esto el método nos invade: el historiador que sólo ve ideología en el discurso formal se interna por un callejón libresco. Lo rescata del maniático especialista la conmoción efectiva de la realidad mostrándole ideas en la conducta de un pueblo que no avanzó invidente, aun cuando esas ideas sólo se recogieron como giros verbales espontáneos. No siempre un conflicto ideológico discurre como una organizada disputa doctrinaria, en especial si alguna de las partes no dispone del soporte para el argumento sistemático. Y por sobre todo, está el acto: en España los pueblos sublevados atacaron a la iglesia como hicieron otros que promovieron heresiarcas, y aunque no fueran acusados de heréticos estuvieron muy cerca de serlo. En muchas oportunidades los burgueses se abalanzaron contra el abad del monasterio de Sahagún, tomaron sus posesiones, lo privaron de sus agentes de control y recorrieron los campos para que los “rústicos” cambiasen su obediencia al cenobio por la del señor aragonés<sup>41</sup>. Esas acciones incluso se daban como inacción que permitía el curso libre de la voluntad agresiva. Se observa en las consideraciones de Alfonso VII cuando tomaba represalias por la segunda insurrección contra Gelmírez: ningún ciudadano había quedado inmune de culpa, porque si algunos habían apedreado al arzobispo, otros, lejos de defenderlo, admitieron que ese sacrilegio se cometiera<sup>42</sup>. En esos ataques, de cuyo carácter masivo el texto no deja dudas, es imposible medir proporciones “económicas y sociales” porque las demandas no eran composiciones químicas. Los aislamientos analíticos en este sentido no pasan de ser esquemas cuya utilidad cognitiva no debería reducir la riqueza multiforme de lo real.

También está el veredicto de una larga duración de continuidades, y sobre esto se constata un cruce revelador entre presupuestos y evidencias positivas. Ernesto García Fernández asevera que entre los siglos XI y XIII los herejes tuvieron muy escasa trascendencia en el área castellana y leonesa, aunque nos muestra que los herejes de Durango de la primera mitad del siglo XV compartían las condenas a la jerarquía eclesiástica que se habían pronunciado en las sublevaciones que estudiamos<sup>43</sup>. Por su parte Máximo Diago Hernando acepta el juicio de Fernández Conde, y repite el tópico de que en León y Castilla se desconocieron los conflictos religiosos que hubo en otras regiones del medioevo europeo<sup>44</sup>. La afirmación se lee en un extenso artículo que muestra a la revolución de las comunidades de 1520-1521 alcanzada por una abierta interpenetración de lo político y lo religioso, fenómeno que se manifestó en profecías usadas como propaganda profética, en cofradías, y en clérigos que además de proporcionar conceptos e ideas (aunque no un programa de contenido religioso como en la sublevación de los campesinos alemanes) participaron en concejos y en el gobierno central comunero. Estos datos, que por otra parte ya habían sido revelados por estudiosos precedentes, tornan muy difícil, sino imposible, creer en una religiosidad social crítica nacida de un giro repentino sin antecedentes históricos.

Estos no sólo existieron; se inscribían además en un proceso genérico: no hubo razones para que el área quedara extrañamente al margen de los flujos de ideas europeas. De esto hay constancias por distintos lugares.

Una sátira de fines del siglo XI (tal vez de 1099), la *Garcineida*, que habría escrito un clérigo, García de Toledo, resume un estado de cosas<sup>45</sup>. Ataca al Papa Urbano II, a su corte y a Bernardo de Sédirac, arzobispo de Toledo desde 1088, recreando un clima muy adverso

41 Un resumen de esto en *Crónica de Sahagún*, capítulo 27.

42 *Historia Compostelana*: “Post haec imperator perpendens omnes cives a culpa sacriligi non esse immunes quoniam quidam carnifices facinus detestabile peregerant, caeteri iniquitate et consilio sacrilegorum consenserant, et archiepiscopum lapidari permittentes cum possent defendere, non liberaverant, et sic, utriusque rei erant, quoniam quidam lapidaverant, alii autem non defenderant...” (c. 1230)

43 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto, “Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV”, en E. García Fernández (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (siglos XIV-XV)*, Bilbao, 1994, pp. 82-115.

44 DIAGO HERNÁNDEZ, Máximo, “El factor religioso en el conflicto de las comunidades de Castilla, 1520-1521. El papel del clero”, *Hispania Sacra*, Vol. LIX, No. 119, 2007, pp. 91 y s.

45 Seguimos a LIDA DE MAKIEL, María Rosa, “La *Garcineida* de García de Toledo”, en *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, 1966, pp. 1-13, quien analiza según la edición de R. Sackur, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis xi et xii conscripti*, “Tractus Garsiae Tholetani canonici “De Albino et Rufino” (Garsuinis)”, Hannover 1892, MGH, II, 425-435.

a Cluny. Se cuenta allí que cuando el Papa trasladó a Roma los restos de los mártires Albino (la plata) y Rufino (el oro), el arzobispo de Toledo, que deseaba tener la legación de Aquitania, marchó a Roma con algunas reliquias de esos santos que había encontrado. Según la traducción abreviada de María Rosa Lida de Malkiel<sup>46</sup>, aunque le agradaban las copas llenas, aunque roncaba día y noche, aunque tenía panza de prelado, aunque era para él materia de religión proscribir al inocente, perseguir al justo, engatusar al pobre y soplar el patrimonio al huérfano, aunque se afanaba por mentir a todo cuento, de ningún modo llegaría a ser legado de la Iglesia romana si no presentaba al Pontífice las preciosas reliquias.

La descripción de Urbano II, sentado en una sala de mármol, vestido de púrpura y rodeado de rechonchos cardenales, no es menos ácida<sup>47</sup>. Se sintetiza aquí una desaprobación general. Lo que aparecía en estado práctico, en las agresiones de los sublevados de las villas eclesiásticas, se encuentra ahora formalmente elaborado: oposición a Roma y su reforma por una parte del clero español, denuncia de la riqueza de la jerarquía y de la inutilidad religiosa de reliquias que sólo se destinaban a acrecentar el tesoro del pontífice, burla a la jerarquía, que era una agresión muy penetrante, y en un paralelo con el bajo clero disidente que se unía con los rebeldes, en este texto figuran parodias litúrgicas y caricaturas del clero romano<sup>48</sup>.

En 1197 Pedro II de Aragón decretó que todos los herejes, entre ellos los valdenses, llamados *sabati* o “Pobres de Lyon”, abandonaran el reino bajo la amenaza de confiscación de sus bienes y de quemar sus cuerpos, y también se sabe que Durand d’Osca renunció a la herejía para exhortar a la ortodoxia con permiso papal en la archidiócesis de Tarragona y en Languedoc, dejando además el *Liber contra Manicheos*<sup>49</sup>. Esto se amplió posteriormente, y en el siglo XIII era común que el hereje cátaro recorriera el camino de Santiago<sup>50</sup>.

Por otra parte, estas manifestaciones contra el clero pueden encontrarse en lugares un tanto inesperados, como en aldeas castellanas de la tardía edad media, y en la modalidad de rechazo rutinario, es decir, fuera de la exaltación de una gran protesta. Pero además, las evidencias muestran que en esa conciencia anticlerical debió incidir una mezcla de cuestiones que se deduce de alguna correlación significativa. Por ejemplo, una inspección diocesana revelaba, en el siglo XV, que los campesinos del interior castellano eran muy hostiles contra sus directores espirituales que vivían amancebados, y es de suponer que ese repudio se alimentó tanto de los ecos de tratadistas enfrentados al eclesiástico no observante del celibato (había canales que conectaban al analfabeto con el docto) como de la resentida animosidad que ese concubinato le causaba al que sufría la tradicional represión a cualquier variante de “amor libre”<sup>51</sup>.

Este testimonio adquiere una importancia excepcional para aprehender un fenómeno en su vida espontánea, fuera de las elaboraciones eruditas; con ellas captamos varios atributos a la vez. Por un lado vemos la permanencia de un rechazo profundo en el pueblo bajo, algo que nos impone sobre la existencia de una mentalidad resistente (más allá de los ataques “situacionistas” que hoy se ensayan contra cualquier presunción de estructuralismo). También se constata el protagonismo que tuvo en esa configuración de la idea anticlerical la vida ordinaria; a esa experiencia que sufría el campesino debió agregarse la posibilidad de que escuchara a predicadores que dictaminaban sobre las buenas costumbres bíblicas.

Por todo esto, puede afirmarse que España perteneció en este rubro a Europa, y la oposición popular a la jerarquía de la iglesia, acreditada en párrafos luminosos de la *Historia Compostelana*, se unía a un prolongado anticlericalismo general<sup>52</sup>. El análisis debe superar el localismo. También deben revisarse estudios clásicos que, concentrados en las demandas

46 LIDA DE MAKIEL, “La Garcineida de García de Toledo”, p. 4.

47 Idem.

48 Idem, p. 8, n.6, entre otras parodias litúrgicas, en, Gracineida II: “*pro salute mundi, pro redemptione animarum, pro infirmis, pro fructibus terrae, por pace*” [...] Garcineida IV: “*Albinus uincit, Albinus regnat. Et respondebant omnes cardinales: Rufinus imperat*”.

49 O’CALLAGHAN J., *A history of medieval Spain*, Ithaca y Londres, 1975; FERNÁNDEZ CONDE, “Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa”, pp. 285-334.

50 PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, “La circulación de los cátaros por el camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su estudio”, *En la España Medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, 1982, p.220.

51 BARTOLOMÉ HERRERO, Bonifacio, “Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447”, Apéndice, “Cuaderno de la visita realizada a la diócesis de Segovia durante los años 1446-47”, *En la España Medieval*, No. 18, 1995. Ver sobre la represión a la relación sexual en general, BRUNDAJE J., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, 2000 pp. 377 y s., el postulado de los tratadistas por el celibato eclesiástico se incrementó a partir del siglo XII. Por otra parte en DEL SER QUIJANO, Gregorio, *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (León), (854-1037)*, Salamanca, 1994, se observa en muchos documentos la represión al delito sexual en los comienzos del siglo XI.

52 *Historia Compostelana*, c. 1017; BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, 1991, pp. 227 y s



económicas de los burgueses, dejaron de lado ese contenido abiertamente anticlerical de los movimientos de Sahagún y Santiago de Compostela<sup>53</sup>. Estos se desplegaron, en realidad, en el contexto “ecuménico” de la Querrela de las Investiduras, y por ello se unen, en tanto problemática histórica, a los que se multiplicaron por otras regiones. El de Colonia, notable por su violencia en los años 1074 y 1077, fue sólo uno de los que enfrentaron los obispos: Worms (1073), Utrecht (1122), Lieja (1129), Cambrai (1076 prolongado hasta el siglo XIII), y otras ciudades configuraron un ciclo<sup>54</sup>. Incluso la médula del cristianismo fue alcanzada por esta ola cuando en 1143 el pueblo romano se organizaba en comuna contra el Papa.<sup>55</sup> Esta fase histórica social no se desliga de una conciencia crítica que se imponía desde los últimos años del siglo X sobre el comercio de cargos o sobre regalos por sacramentos<sup>56</sup>. Esa atmósfera se prolongó más allá de este tipo de sublevaciones, y se la detecta en Inglaterra en 1381, cuando se reclamaba que el clero no tuviera más tierras que las necesarias para su subsistencia, en conceptos de expropiación directa en la gran insurgencia alemana de principios del siglo XVI y en otras manifestaciones posteriores<sup>57</sup>. Era una característica que se fijaba.

## Conclusiones

Debería someterse a revisión la tesis de que los movimientos españoles del siglo XII estuvieron ajenos a la cuestión herética. El ataque furibundo a la iglesia, tanto a sus bienes como a sus miembros, las manifestaciones de reacción espontánea de los sublevados, las conexiones que se establecieron con otros lugares de Europa a través del camino de Santiago, constituyen un conjunto de actos que se emparentan con las herejías. Si pasamos a ver las manifestaciones que se dieron en años cercanos al 1100, y sus proyecciones en la larga duración, encontramos la misma cuestión. Por último, deberá tenerse en cuenta la misma definición de herejía a partir del siglo XI; ésta era más bien un ataque al clero, a la organización de la iglesia, y no a las cuestiones dogmáticas que habían prevalecido en las disidencias cristológicas de la temprana edad media (el adopcionismo fue una última manifestación, aunque sólo formalmente emparentada con la discusión clásica sobre la naturaleza de Cristo). Después del año mil, y hasta bien entrada la época moderna, Europa en su conjunto conoce una fase larga de disidencia religiosa popular de tipo herética, de la que España participó activamente.

---

53 GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, 1969; PASTOR DE TOGNERI, Reyna, “Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII). Análisis histórico social de una coyuntura”, en, idem, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona, 1973, pp. 13-101.

54 MONSALVO ANTÓN, José María, *Las ciudades europeas del medioevo*, Madrid, 1997, pp. 136-137.

55 No tenemos oportunidad ahora, en estas notas sobre metodología, analizar la sublevación de Roma a través de las acciones de Arnaldo de Brescia, según el relato de, Otto de Frisinga, *De gestis Friderici*, en, Migne, J-P. (ed.), *Patrología Latina*, Vol. 182, París, 1844-1855, col. 361-362. La cuestión la trato en un extenso trabajo en curso. Sólo notemos que sobre este agitador nadie duda en catalogarlo como un hereje irremediable, caracterización determinada, en primer lugar, por la mismas acusaciones que en su momento pronunció la jerarquía de la iglesia (San Bernardo en primer lugar). Cuando se compara a Arnaldo con las noticias sobre el agitador más notable de la rebelión compostelana del siglo XII, surge que este último se alineaba en el mismo tipo de disidente.

56 MOORE, *La primera revolución europea*, c. 970-1215, pp. 25 y s.

57 HILTON, Rodney, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, 1978; SCHAUB, Marianne, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, París, 1984. Ver también el clásico libro de, HILL Cr., *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, 1983.