



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

G

Letras inquisidoras

Falsificaciones, literatura y represión en la Castilla Trastámara El caso de Alfonso de Mella y los herejes de Durango (1430-1492)

Autor:

Campos, Esteban

Tutor:

Astarita, Carlos

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

TESIS

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 813271	MESA
23 JUN 2004 DE	
Agr.	ENTRADAS

11-9-12

Tesis de Licenciatura
Carrera de Historia

Universidad de Buenos Aires

Letras inquisidoras

Falsificaciones, literatura y represión en la Castilla Trastámara. El caso de
Alfonso de Mella y los herejes de Durango (1430 – 1492).

Director : Carlos Astarita

Autor : Esteban Campos

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Marzo de 2004

Indice :

Objetivo, problema, objeto y método de exposición.....3

1. Problemas generales de las herejías bajomedievales en Europa Occidental

a) Análisis de vocabulario histórico. Algunas nociones de herejía en la Antigüedad y en el Medioevo.....6

b) Análisis de vocabulario historiográfico. La querrela de los universales como exposición alegórica.....9

c) La herejía medieval en la perspectiva historiográfica de la Guerra Fría : anarquistas místicos, herejías y sociedades (1957 – 1962).....11

d) La fragua de los conceptos contemporáneos : los años setenta, el giro crítico, el giro antropológico y las definiciones alternativas ¿disidencia, heterodoxia, marginalidad, exclusión?.....21

e) La producción contemporánea y la continuidad de los debates setentistas : la herejía en la historiografía de los 80 y 90's.....30

2. El tiempo de los herejes. Análisis de situación y relaciones de fuerza (1430 – 1460).

a) Relaciones de fuerza internacionales.

1) Relaciones de estados en sistemas hegemónicos.....43

2) Potencias medianas y pequeñas.....46

b) Relaciones sociales objetivas

1) Desarrollo de las fuerzas productivas / grupos sociales fundamentales.....48

2) Relaciones de fuerza políticas.....50

c) ¿Quiénes eran los herejes de Durango?.....59

3. El tiempo de las crónicas. Análisis de formaciones discursivas (1460 – 1492).

a) La *Cuarta Crónica General* de Alonso Díaz de Montalvo, conocida por sus contemporáneos como *Estoria del fecho de los godos*. Reflexiones acerca de sus condiciones de emergencia.....67

b) Enunciados sobre Alfonso de Mella y los herejes de Durango en la *Cuarta Crónica General*. Condiciones de emergencia, rastreo genealógico y explicación de la organización textual del episodio.....69

c) La *Crónica de los Reyes Católicos* de Diego de Valera. Reflexiones acerca de sus condiciones de emergencia.....85

d) Enunciados sobre Alfonso de Mella y los herejes de Durango en la *Crónica de los Reyes Católicos*. Condiciones de emergencia, rastreo genealógico y explicación de la organización textual del episodio.....87

Observaciones finales.....93

El objetivo de esta investigación es interrogar a partir de un caso histórico concreto como operan los mecanismos ideológicos de la represión, a través de la construcción de estereotipos de base real o falsificada que se encadenan en el discurso de los perseguidores. El problema se define en estos términos : ¿cuál es la relación que une a la represión de la disidencia religiosa bajomedieval con la narrativa histórica castellana del siglo XV? Homologación, satanización y creación de ficciones literarias son procedimientos recurrentes que utiliza el aparato estatal para aplastar a la trasgresión religiosa, creando la imagen del hereje como desviado. La falsificación y distorsión de creencias disidentes se erigen como modalidades discursivas de dichas prácticas. El objeto seleccionado es la doctrina de Alfonso de Mella y los herejes de Durango, un movimiento franciscanista radical formado en Vizcaya posiblemente alrededor de 1440 y desarticulado en 1444 a causa de una investigación real que motiva la intervención de las autoridades municipales de Durango. En esos años, Alfonso huye a Granada y la persecución finaliza con la quema de varios herejes. Fundamentamos nuestra propuesta considerando que las creencias de los perseguidos están estrechamente relacionadas con la imaginación punitiva. Sostenemos este criterio a partir de :

1. **Problemas metodológicos derivados del corpus documental disponible** : el estudio de la herejía medieval se encuentra tradicionalmente condicionado por la escasez de fuentes disidentes, sobre todo en lo que respecta a *movimientos*. Por el contrario, hay un acceso más regular a las obras de individualidades ortodoxas apropiadas por grupos heréticos, condenas públicas y crónicas oficiales. Aquí, sin embargo, la visibilidad posible del objeto de estudio se opaca con el filtro de las interpretaciones doctas, los estereotipos y los prejuicios, junto con las construcciones ficticias montadas *ad hoc* para incriminar a personas o grupos.

2. **La interacción entre represión y disidencia religiosa** : en los procesos por herejía el interrogatorio busca *introyectar* el estereotipo logrando a través de la tortura el desdoblamiento de la identidad del sospechoso, ya que en muchos casos el acusado termina aceptando delitos que en primera instancia había negado de manera categórica¹. Si bien Carlo Ginzburg estudia la eficacia de la *introyección* en los procesos por brujería, la relación con la herejía se observa en la semejanza de los dispositivos empleados en la represión de ambas desviaciones². La respuesta de las víctimas podía ser muy diferente atendiendo a la especificidad de cada fenómeno : los herejes valdenses eran capaces de

¹ Ginzburg, 1978, 153 – 163, Cohn, 1975, 74 – 75.

no caer

aprender de memoria los interrogatorios inquisitoriales para lograr evadir las incómodas preguntas del juez, como muestra el *Mamuel de l'inquisiteur* de Bernard Gui en la primera mitad del siglo XIV³. Otro ejemplo peculiar de interacción fue la persecución de las autoridades inquisitoriales en su apoyo indirecto a la afirmación y propagación de grupos franciscanos de ideología milenarista, que confirmaron sus expectativas quiliástras interpretando la represión desde sus lecturas evangélicas y joaquinitas.

El periodo elegido arranca en la década de 1430 con la emisión de las primeras bulas que persiguen la disidencia observante radical en la orden franciscana. En aquellos años se abría el Concilio de Basilea y era quemada en la hoguera Juana de Arco. La primera documentación de Alfonso de Mella proviene del breve *Exigit tuae* de 1435⁴, donde gracias a su predica heterodoxa se lo recluye en el convento franciscano de Santa María del Monte, en Perusa. Ese mismo año las tropas calixtinas derrotan a las fuerzas taboritas en la batalla de Lipany, hecho que representa el declive definitivo del ala radical de la Reforma checa, un movimiento que había despertado profundas expectativas en los círculos heréticos⁵. El trazo atraviesa la creación del Santo Oficio en 1478 y se detiene en 1492, con la expulsión de los judíos de la corona de ^{ESPAÑA} Castilla. El caso se inserta en un eje temporal más amplio condicionado por los últimos ecos de la crisis del feudalismo y la creciente centralización de los estados monárquicos, junto con la emergencia concomitante e intermitente de las relaciones productivas capitalistas.

S. XVI
S. O
1480

La exposición se divide en tres partes : en la primera, realizo un estado de la cuestión retomando algunas nociones históricas de herejía que delimitan el significado del término en el siglo XV (análisis de vocabulario histórico), y observo las tendencias de los estudios heresiológicos en la segunda mitad del siglo XX (análisis de vocabulario historiográfico). En la segunda parte, abordo el problema de "el tiempo de los herejes", describiendo el contexto histórico y relacional que determina/condiciona la emergencia del movimiento herético en Durango. Esta perspectiva permitirá aproximarnos a los

² Ginzburg, 1986, 24.

³ Mollatt, 1927, 64 - 70.

⁴ Vázquez Janeiro, 1999, 424.

⁵ Los casos de interacción y sincretismo heréticos no son extraños en esta época, como se observa en el itinerario del terciario franciscano Antonio Galosna, o Giovanni Bech de Chieri. Este último circuló sucesivamente entre los apostólicos de Florencia, los bogomilos de Serbia y los pobres de Lyon. Cátaros y valdenses utilizaban el corredor alpino como refugio y zona de encuentro (Ginzburg, 1991, 76 - 77). Otro

elementos doctrinarios de la disidencia religiosa, que serán confrontadas con “el tiempo de las crónicas”, el apartado final que explica como y porqué la literatura de la persecución construye una determinada imagen de la herejía. El nivel de las cosas dichas sobre Alfonso de Mella y los herejes de Durango constituye una superficie accidentada, con amplias lagunas documentales y una multiplicidad de indicios que se cruzan y a menudo chocan entre sí en enunciados aparentemente contradictorios. Nuestra investigación utilizará cuatro fuentes pertenecientes a tres géneros separados (pero no necesariamente dispersos), que dividimos instrumentalmente en dos formas de acercamiento a nuestro objeto :

1. **Las letras de la persecución** : la *Cuarta Crónica General* de Alonso Díaz de Montalvo⁶, escrita probablemente entre 1455 y 1460, y la *Crónica de los Reyes Católicos* de Diego de Valera⁷, redactada entre 1487 y 1488. En la comparación y separación de procedimientos textuales utilizados en el tratamiento narrativo - historiográfico de la materia herética se concentrará la investigación documental, rastreando las diferentes afirmaciones sobre los herejes de Durango que cristalizan en las crónicas como verdad histórica.

2. **La voz de los vencidos** : la *Súplica* dirigida en 1441 al papa Eugenio IV por un grupo de terciarias franciscanas y habitantes de Durango, con el objetivo de levantar la sentencia de excomunión realizada por tres comisarios apostólicos⁸. Agregamos el único documento conocido de puño y letra de Alfonso de Mella, ubicado en el género epistolar. Es la *Littera* o carta dirigida al rey de Castilla desde su exilio en Granada con fecha incierta (c.1443), en la que explica varios elementos de su doctrina⁹. Esta parte de la documentación se abordará de modo complementario, para contrastar las acusaciones que aparecen en las crónicas con los jirones testimoniales que nos ofrecen los desobedientes.

caso simultáneo a la herejía de Durango es la relación de los rebeldes hussitas con una comunidad valdense del Delfinado, que en 1431 organiza una colecta para apoyar a los radicales de Tabor (Lambert., 1986, 360).

⁶ Manuscrito D de la *Estoria del fecho de los godos* (c.1460), interpolación del reinado de Juan II de Alonso Díaz de Montalvo, insertada en la *Crónica de España del Arzobispo Don Rodrigo Jiménez de Rada* (Madrid, 1893). Es conocida entre los historiadores como *Cuarta Crónica General*, nombre aportado por Ramón Menéndez Pidal y utilizado por la historiografía española, aunque la crítica literaria prefiere el mencionado en primer término. Empleamos la edición de la *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1893.

⁷ Ed. de Juan de Mata Carriazo (Madrid, 1927, 299 – 337).

⁸ En este documento jurídico rechazan la acusación de herejía y defienden a los franciscanos observantes fray Alfonso de Mella y fray Guillén de Alvisia, declarándose víctimas de difamación.

⁹ *Littera per fratres de observantia se dicentes ad regem Castelle missa, super habenda disputationem in favorem legis Mahometi, tanquam sub zelo declarande evangelice legis, et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440* (Cabanellas, 1950, 245 - 250)

1. Problemas generales de las herejías bajomedievales en Europa Occidental.

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos intuyen que las ideas son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquellos, es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre : uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. En las arduas escuelas de la Edad Media todos invocan a Aristóteles, maestro de la humana razón (Convivio, IV,2), pero los nominalistas son Aristóteles, los realistas, Platón.

Jorge Luis Borges, “De las alegorías a las novelas”(1949), en *Otras Inquisiciones*.

Este apartado ofrece un marco contextual, revisando los problemas teórico – metodológicos que surgen al analizar el vocabulario histórico e historiográfico utilizado para definir e interpretar la herejía. En primer lugar comenzaremos con la genealogía del término, para situarnos inmediatamente en las coordenadas del moderno debate historiográfico. La lógica de la argumentación adopta como método expositivo un momento en la querrela de los universales, empleada de modo alegórico y como *test* epistemológico para observar las distintas posiciones del historiador de las herejías en la construcción de la relación discurso – objeto. Contrastamos las posturas que sólo recortan el nombre de la herejía (lo dicho, o mirada “ultranominalista”), con las que miden en cambio lo que hay entre lo dicho y el objeto al cual remite el discurso (posición “nominalista”).

a) Análisis de vocabulario histórico. Algunas nociones de herejía en la Antigüedad y en el Medioevo.

La veloz irradiación del cristianismo primitivo en las postrimerías del siglo I d.C. multiplicó la existencia de grupos descentralizados, portadores de creencias a menudo divergentes. Esta realidad era percibida ya tempranamente por Pablo de Tarso :

“Pues primeramente oigo que al reuniros hay entre vosotros cismas, y en parte lo creo, pues es preciso que entre vosotros haya disensiones (*Oportet et haereses esse*), a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros”¹⁰

Esta afirmación tan discutida posteriormente por la exégesis medieval no parece estar delimitando una ortodoxia o cuerpo doctrinal, sino por el contrario registrando un marco originario plural y heterodoxo del cristianismo. Sin embargo, la tendencia hacia la ortodoxia es visible a partir del s. II, con la aparición de los primeros tratados antiheréticos producidos por la Patrística, como el *Adversus haereses* de Ireneo y la *Philosophoumena* o *Refutación de todas las herejías*, de su discípulo Hipólito. En el contexto del debate contra los gnósticos se forja un concepto de herejía que ataca su presunto carácter sectario, cismático e intelectualista, en realidad un intento de poner freno a la proliferación de escuelas religioso – filosóficas emergentes de la fusión entre la tradición hebrea y la filosofía griega¹¹. Con el Concilio de Nicea y las reformas de Constantino en el s. IV, el cristianismo evoluciona hacia una ortodoxia rígida y se transforma en religión de estado. La herejía es un delito castigado por los poderes seculares, con el fin de detener el crecimiento de nuevos movimientos heterodoxos donatistas, maniqueos y arrianos que amenazan directamente la estabilidad orgánica del Imperio¹².

La temprana Edad Media perfecciona la dirección dogmática de la Iglesia católica apostólica romana, pero sólo con la formación de una sociedad represora entre los siglos XI y XII surgen los canales institucionales que sistematizan la identificación, segregación (y en el caso extremo de herejes y judíos, la persecución hasta la muerte) de diferentes tipos de desviaciones. El aparato represivo se consolida con la emergencia de la Inquisición de Gregorio IX hacia 1233, que condensa la experiencia de dos siglos en el lento desarrollo de nuevas categorías jurídicas en paralelo a la elaboración cada vez más sistemática de etiquetas simbólicas diseminadas desde el campo de la polémica antiherética¹³. Los

¹⁰ I Epístola a los Corintos, 11, 19 (BAC, 1962, 1188).

¹¹ Efectivamente, el término *haereses* es de origen griego. En un primer momento, la herejía aparece como un problema vinculado a las relaciones entre el conocimiento y la fe. San Ireneo se opone a la excesiva pasión por saber como es Dios, cuando de lo que se trata es de creer y salvarse (Gilson, 1958, 42).

¹² Las disposiciones redactadas por Constantino y Teodosio prohibían las reuniones de los disidentes y los obligaban a seguir servicios religiosos oficiales. Eran segregados de cargos públicos y expulsados de sus propiedades (Moore, 1989, 21 – 22).

¹³ La definición de la herejía como crimen de lesa majestad por Inocencio III en 1199, que adapta el derecho romano utilizado por la justicia laica para castigar a los delitos religiosos, es concomitante con la emergencia de una producción literaria clerical de propaganda contra la desviación de la ortodoxia. Exponente de esta tendencia es el tratado de Pedro el Venerable, *Contra Petrobrusianos* (c.1135), siguiendo la tradición expositiva – argumentativa de Ireneo, o la polémica entre el monje Guillermo y Enrique de Lausana hacia

nuevos herejes eran medidos con los moldes antiguos, ya que se percibía a la creciente disidencia religiosa como una recapitulación de antiguas amenazas ligadas a la inminente *procesio* del lento e inexorable devenir divino : en la flecha rectilínea que va del Génesis al Apocalipsis, las herejías de ayer y de hoy no eran sino una misma serpiente de muchas cabezas, señal de que el Anticristo estaba quizá más cerca que nunca; el devenir de un retorno no eterno compatible con las imágenes más lineales de un principio y un fin de los tiempos en el reino de este mundo.

Si el siglo XII presenta una definición más directa y política de la herejía que las definiciones dogmáticas previas, en el siglo XIII cristaliza la conceptualización de Roberto Grosseteste, quien define la herejía en los siguientes términos :

“Herejía es opinión elegida voluntaria y conscientemente, contraria a las Sagradas Escrituras, difundida públicamente y defendida con obstinación...herejía en griego, elección en latín”¹⁴.

El sutil análisis teológico del canciller de Oxford se convierte en autoridad rápidamente, pero en un contexto de crecimiento de la sociedad feudal en el cual el aparato represivo ya no precisa afirmarse, sino que se encuentra en franca expansión, el rigor exegetico de la definición teológica no obstaculiza el aumento cualitativo y cuantitativo de los herejes. Asistimos a un doble proceso de demonización y amplificación en los objetos de la represión que modifica la percepción de los siglos XI y XII, si revisamos las invectivas de Ademar de Chabannes en 1020, o de Bernardo de Clairvaux hacia 1130. En el primero los herejes no son más que “pequeños zorros” o “perros”, e incluso “demonios hipócritas y mentirosos”, mientras que en el segundo son “mensajeros del Anticristo”. Si bien el Mal encarna en algunos de estos nombres de un modo más o menos superficial, por lo general los herejes de este prelude represivo son menospreciados y vilipendiados, pero no sistemáticamente satanizados. En cambio, desde 1160, la aparición de poderosos y organizados movimientos socioreligiosos como los cátaros y valdenses, que operan a escala europea, van a estimular la reflexión clerical en torno al Mal y sus manifestaciones, hecho que se refleja en la expansión del género demonológico. De instrumento del diablo en la imaginación clerical, el hereje pasa a adherir voluntariamente a un complejo pacto escrito, estereotipo al que se le añaden acusaciones de asesinato ritual, canibalismo y

1130 (v. nota 65). La definición de “sociedad represora” aplicada a la sociedad europea desde los siglos XI y XII es de Moore, op. cit.

desenfreno sexual. En la mutación secular, los grupúsculos de siervos infames que se amonestan y reprimen condescendentemente en el siglo XII, a partir de 1300 forman peligrosos y astutos batallones de Lucifer, pares del maligno que deben ser necesariamente eliminados¹⁵. En el s. XIV y en la primera mitad del XV se mantienen las premisas instaladas en el s. XIII. La amplificación continúa : Martín V condena como herética la usura en 1257, mientras que Juan XXII hace lo mismo con la magia demoníaca en 1320.

En el siglo XV, las fracturas cismáticas hacen crujir los cuadros de la organización eclesial europea con la dualidad de poderes que se establece entre la sede papal de Roma y el emergente partido conciliar. La secesión no detiene la caza de herejes, y no se observan modificaciones significativas en su percepción¹⁶. Sin embargo, la cacería de valdenses y *fraticelli* -que extendiéndose de los Alpes a Italia, Suiza y Alemania, golpea en forma indirecta a la comarca de Durango-, proyecta un nuevo objeto de la represión de alcance masivo en los tres siglos siguientes. La polémica antiherética de la Edad Media tardía determina los estereotipos que atraviesan simultáneamente la persecución de los últimos herejes medievales, junto con la emergencia sistemática de la moderna caza de brujas hacia 1430¹⁷.

b) Análisis de vocabulario historiográfico. La querrela de los universales como exposición alegórica.

A pesar del tiempo transcurrido, la *disputatio* que enfrenta a Pedro Abelardo contra sus maestros Guillermo de Champeaux y Roscelino de Compiégne en las primeras décadas del s. XII, recupera toda su significación gracias a la brecha gnoseológica abierta en los años setenta por el pensamiento post-estructuralista. Este desafío altera la formación de objetos y las coordenadas epistemológicas en zonas

¹⁴ "*Haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacra contraria, palam edocta, pertinaciter defensa. Haeresis grece, electio latine*", episodio relatado por Matías Paris hacia 1235 (Le Goff, 1996, 2).

¹⁵ Las historias sobre pactos diabólicos eran bien conocidas por la cultura cristiana desde las leyendas de San Basilio y Teófilo de Cilicia en los siglos V y VI, pero su divulgación se multiplica a partir del siglo XIII desde los sermones populares y la literatura, tanto clerical como cortesana (Russell, 88 - 93, 1984). Sobre los últimos sub-géneros en lengua castellana se hallan ejemplos en el *Libro de Buen Amor*, del Arcipreste de Hita (t. 1454 - 1480), y *El libro del Conde Lucanor*, de Don Juan Manuel (ex. XLV), ambos escritos hacia 1330.

¹⁶ Castilla es un caso especial. Allí la peculiar situación de los judíos conversos genera una nueva legislación que heretiza a los cristianos nuevos acusados de prácticas judaizantes (Monsalvo Antón, 1984, 109 - 111).

¹⁷ Bailey, 1998, 235 - 252.

diversas de las Ciencias Sociales a partir de los años 70' y sobre todo en los 80's, impactando particularmente en la práctica historiográfica con el denominado "giro lingüístico"¹⁸.

Resumimos brevemente los núcleos de la polémica : ¿cuál es el punto de referencia de los predicados universales? ("el hombre", "la rosa", o para nuestro caso, "la herejía"). Enraizada en fuentes platónicas, la postura realista los asimila a una esencia eterna e inmutable de la que participan los hombres, las rosas y las herejías concretas, que constituyen sus manifestaciones. En síntesis, el realismo sostiene que los términos universales designan entidades que subsisten por si mismas. El nominalismo abelardiano, en cambio, parte de la exégesis aristotélica apoyada en Boecio y Porfirio para considerar a los nombres universales como términos del lenguaje, que se emplean en la significación y distinción de entes individuales (estos últimos forman lo que para el Filósofo constituía la base de la realidad, las "sustancias primeras")¹⁹. La realidad se nos aparece entonces en su

¹⁸ El debate teórico – metodológico en torno al giro lingüístico vinculado al plano de las ciencias sociales queda fuera de los objetivos de este trabajo, si bien vale la pena detenernos un instante para proporcionar una panorámica de las últimas proposiciones. Fabián Campagne muestra el punto de llegada que presenta la polémica :

*"A principios de la década de 1980, Hayden White notaba que la palabra discurso se había convertido en el término que con mayor frecuencia se hallaba en el léxico de la nueva generación de investigadores de la historia intelectual... (El presente estudio) "...no supone en ningún caso la adhesión a propuestas teóricas que proponen la difuminación de las fronteras que separan las prácticas discursivas de las prácticas no – discursivas. No supone tampoco la identificación entre discurso y realidad, propuesta por teóricos recientes, para quienes los objetos no deben considerarse como algo externo al ámbito del discurso que pretende aproximarse a ellos, sino como algo totalmente interno a esos discursos... Con la publicación en 1985 de *Hegemony and Socialist Strategy*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, llegaba a su apogeo lo que Perry Anderson denominara la inflación del discurso en el pensamiento post-estructuralista. En una desviación herética de su mentor intelectual, Michel Foucault, Laclau y Mouffe parecen negar toda validez a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas, en razón de que las prácticas están siempre estructuradas de acuerdo con algún discurso"* (Campagne, 2002, 21 – 22)

Las semejanzas de Laclau y Mouffe con el pensamiento de Roscelino son notables. Sin embargo, es interesante observar que Laclau parece tomar distancia en uno de sus últimos trabajos de aquella posición "ultranominalista" (Laclau, 2002, 9 – 16). Si bien Roger Chartier rechaza el giro lingüístico, es posible asociar su dominio historiográfico ligado a la Historia del libro, la lectura y los lectores a un movimiento de las coordenadas epistemológicas que va desde la realidad hacia la representación, asumiendo el impacto de la crítica post – estructuralista. La caracterización de la Historia como discurso no es nueva, sin embargo. Con anterioridad a la crítica post – estructuralista se observa en el análisis de Roland Barthes. La historia es aquella elaboración ideológica que suprime la distancia entre el significante (el relato histórico) y su referencial - los hechos tal como ocurrieron - (Hijano Villegas, 2000, 37). Paradójicamente, la concepción postmoderna de la historia ataca la distinción entre discurso y objeto en forma ideológica, cortando el hilo que teje el significado y el símbolo entre aquellos. El resultado es suponer *a priori* que no existe diferencia alguna entre ficción y realidad.

¹⁹ En *La Sagrada Familia*, Carlos Marx caracterizó al nominalismo como la primera expresión del materialismo, al relacionar los nombres universales con la designación de objetos ya no situados en el cielo de la teología neoplatónica, sino concebidos como meros indicios terrestres (Marx y Engels, 1959, 56).

multiplicidad individual : existen hombres, mujeres, rosas y herejías concretas, mientras que los universales no expresan una entidad sustancial, independiente del término que las clasifica. Ahora bien, el ultranomalismo de Roscelino lleva aún más lejos esta proposición destruyendo la sutura que el proceso cognitivo opera entre el signo mental como universal – concepto y la cosa significada. Los términos universales son meros *flatus vocis* , “soplos de voz”. La conceptualización deviene discurso y el discurso se agota en la elaboración formal de las palabras, que sólo remiten a otras cadenas de significantes unidos por convención. La realidad extra – discursiva referenciada a través de la significación se deja de lado, puesto que sólo existe lo individual que cae bajo nuestros sentidos : una mujer x, la definición oficial de la herejía de Durango, una rosa, etc. En términos gnoseológicos, ya ni siquiera nos aferramos a meros nombres, sino a su expresión formal que se articula en la palabra. En términos ontológicos, el ultranomalismo niega la relación entre el todo y las partes, ya que lo individual es consumado y autosubsistente : no hay conciliación posible entre unidad y multiplicidad²⁰.

El estado de la cuestión expresa a la querrela de los universales en forma alegórica, de modo que la analogía plantea semejanzas formales que no agotan el contenido de saber acumulado en la historiografía de los últimos cuarenta años. Aplicada a nuestro objeto de estudio, el nominalismo es aquella postura que plantea a la herejía como un término del lenguaje represivo aplicado por la autoridad religiosa en relación a un objeto, mientras que el ultranomalismo toma a la herejía como un tipo ideal, recortando el concepto exclusivamente en relación a la ortodoxia.

c) La herejía medieval en la perspectiva historiográfica de la Guerra Fría : anarquistas místicos, herejías y sociedades (1957 – 1962).

Decidimos delimitar los aportes de la moderna historiografía con un criterio selectivo. En primer lugar, recortamos los aportes que consideramos se mantienen vigentes entre los estudios heresiológicos contemporáneos, ya sea a partir de su incorporación como clásico, o por su originalidad²¹. En este tramo, intentamos reconstruir lo mejor posible el contexto de producción simbólica determinada/condicionada en forma mediata por el nuevo orden mundial bipolar que se configura en la

²⁰ Magnavacca, 1987, 27 – 29, 33 – 40.

²¹ Dejamos fuera de esta reseña trabajos y autores que se integran como expositores o como bibliografía de apoyo a las producciones analizadas más abajo, como *Heresy in the Later Middle Ages*, de Gordon Leff (Manchester, 1967), *Heresies of the High Middle Ages*, de W.L. Wakefield (Londres, 1969) o *The heresy of the Free Spirit*, de R. E. Lerner (Berkeley, 1972).

década de los 50's y roza los primeros enfrentamientos de la Guerra Fría. En esa órbita gira *En pos del milenio*, del historiador judeo - británico Norman Cohn, *opera prima* de síntesis sobre movimientos apocalípticos en la Baja Edad Media y el período tardomedieval publicada por primera vez en 1957. Proseguimos con *Herejías y Sociedades*, jornada de heresiología convocada cinco años más tarde.

Si observamos el subtítulo del trabajo de Cohn, *Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, notamos una intensa preocupación por los movimientos de masas de la primera mitad del s. XX, especialmente si desmontamos los adjetivos epocales que remiten a la periodización recortada por el autor (s. XI – XVI). Los ejes centrales que marcan la trayectoria del académico de Sussex tienen como núcleo una observación retrospectiva del Holocausto, en la cual se advierten los ecos sensibles de la Alemania nazi. Así rastrea en la Edad Media los estereotipos negativos de la población judía europea que luego serían utilizados en su persecución por el régimen de Hitler. *En pos del milenio* se propone como un estudio comparativo de los milenarismos medievales de Europa nórdica y central, no como una historia de las herejías. Explícitamente construye su objeto planteando una genealogía de los movimientos revolucionarios de izquierda, que desliza conscientemente a una homologación con el nacional – socialismo. El denominador común se encuentra en la base ideológica que fundamenta la acción política de los modernos movimientos de masas. Este mesianismo de pobres desorientados tiene antecedentes que se encuentran en las cruzadas populares, la herejía del Libre Espíritu y la doctrina anarco – comunista de los rebeldes taboritas, entre otros fenómenos que Cohn enfoca desde la sociología de la religión y la psichistoria²². Los puntos débiles en su trabajo pueden resumirse en tres problemas :

- El problema de la composición social.
- El problema de la continuidad histórica.
- La herejía del Libre Espíritu.

²² La línea de investigación propuesta puede ilustrarse con el siguiente fragmento :

“Estos hombres (los anarquistas místicos) pueden ser considerados como remotos precursores de Bakunin y Nietzsche, o mejor de la intelligentia bohemia que durante el último medio siglo ha estado viviendo de las ideas expresadas por Bakunin y Nietzsche en sus momentos de mayor virulencia. Pero los individualistas de esta clase tan extremista pueden convertirse fácilmente en revolucionarios sociales –y muy efectivos- si surge una situación potencialmente revolucionaria. El superhombre de Nietzsche, aunque de una forma muy vulgar, obsesionó ciertamente la imaginación de muchos “bohemos armados”, que hicieron la revolución nacional socialista : y muchos exponentes de la actual revolución mundial deben más a Bakunin que a Marx” (Cohn, 1989, 148).

Para explicar los determinantes económico - sociales que condicionan la composición de los movimientos milenaristas, Cohn ofrece un *mix* de argumentos psicológicos y sociológicos : la ansiedad que afecta a grupos que son marginados de los clivajes sociales tradicionales fija una argamasa dócil y atomizada manipulada por hábiles *prophetae*. Estos se nutren de un complejo de ideas escatológicas convergentes con el anhelo de transformaciones súbitas y radicales de la multitud, que articula sus demandas materiales en términos apocalípticos. Además de la semejanza impresionista con la relación caudillo – masas específica de los regímenes totalitarios, en la situación histórica concreta Cohn generaliza casos particulares acordes a grandes ciudades, con mano de obra artesanal excedente. Su esquema no encaja en la industria rural doméstica ni se aplica con facilidad fuera de los Países Bajos.

En segundo lugar, Cohn intenta demostrar una clara continuidad entre el imaginario de los movimientos milenaristas y la ideología de las revoluciones modernas. Sin embargo, podemos notar que como corriente de herejía popular, la escatología milenaria sufre el impacto de Reforma y Contrarreforma, propagándose explosivamente en el s. XVI para ser velozmente reprimida por estos proyectos hegemónicos en formación. Al mismo tiempo, los límites fijados por la nueva ortodoxia biconfesional incorpora algunas de las antiguas prácticas disidentes. En Inglaterra, centro prolífico de exiliados heréticos modernos (judíos, anabaptistas, calvinistas) se mantiene esta subterránea tradición de milenarismo, que recupera protagonismo con la Guerra Civil de 1642. Sin embargo, la aniquilación de las tendencias más radicales que ejecuta el triunfante puritanismo de Cromwell, junto al avance del paradigma científico - racionalista a escala continental, apagan progresiva y definitivamente el vigor de las ideas milenaristas como expresión de fuerzas sociales²³. A partir de la segunda mitad del s. XVII declina la creencia en la brujería y la magia, juego especular en el plano simbólico que ilumina la transición del feudalismo al capitalismo con un discontinuo e incierto proceso de secularización²⁴. No

²³ Podemos fijar como signo de la declinación el fracaso de la revuelta quiliasta proyectada por la secta de la Quinta Monarquía en Inglaterra, frustrada en 1654. Para la relación entre milenarismo y racionalismo en la Revolución inglesa, v. O. Lutaud, "Entre racionalismo y milenarismo durante la Revolución de Inglaterra" (Le Goff, 1996, 263 – 283).

²⁴ Reflexiones sistemáticas sobre este fenómeno se encuentran en la sociología de Max Weber, sobre el "desencantamiento" como proceso de racionalización que excluye lo mágico del mundo bajo el imperio de la técnica, el cálculo y la previsión capitalista (Weber, 1994, 96). Otro enfoque convergente desde la filosofía y psicología marxista aparece en *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse. Allí el concepto de "desublimación represiva" se aplica a la transformación de la alta cultura precapitalista y su universo "bidimensional" (sublime, mágico y erótico), en la moderna y unidimensional industria cultural de masas.

obstante, existe una brecha importante en el s. XVIII entre estos acontecimientos y la aparición de los modernos movimientos revolucionarios que Cohn no se preocupa por explicar²⁵.

Por último, las tesis de Norman Cohn sobre la herejía del Libre Espiritu reflejan una concepción típico ideal que afecta la percepción que dominó parte de la historiografía española de las últimas décadas sobre los herejes de Durango. Algunos estudiosos ibéricos subordinan el fenómeno vasco a la hermandad del Libre Espiritu, ya sea como parte de la secta o como inspiración ideológica²⁶. La herejía nació como resultado de la bula papal *Ad nostrum* (1312), que condena en forma unitaria a una multiplicidad de círculos religiosos e individualidades heterodoxas, en especial los grupos de begardos, beguinas y místicos de la Europa nórdica. Si bien a menudo tenían vinculaciones entre sí, en otras ocasiones los acusados respondían a tradiciones diferentes. Para Lambert, se trata de una “herejía artificial”, un dispositivo construido para clasificar y reprimir a grupos de piedad autónoma alejados de la autoridad eclesiástica²⁷. Begardos y beguinos formaban comunidades entregadas a la pobreza voluntaria que no se encuadraban en las órdenes mendicantes. Para Cohn, sin embargo, la herejía del Libre Espiritu integró una secta o *movimiento* : un órgano provisto de un programa común y fines proselitistas, cuyas secciones propagaron prácticas y creencias situadas en una frontera borrosa entre la perfección espiritual y el antinomismo libertino. Las fuentes que cita el autor parecen insuficientes para demostrar la existencia de una secta organizada en el norte de Europa. Su eficacia empírica es relativizada por Lambert, que las trata como casos aislados. Entre el *Espejo de almas sencillas* de la mística francesa Marguerite Porete, las prácticas de los nuevos grupos de ascetas pauperistas, y los

²⁵ Esto no quiere decir que el propio movimiento obrero no haya construido mitos políticos con el fin de modelar la identidad de los sujetos revolucionarios, reelaborando la experiencia histórica. Un buen ejemplo es la obra de Federico Engels, *Las guerras campesinas en Alemania*. Escrita a mediados del s. XIX, ofrece un vigoroso relato épico de la herejía comunista de Thomas Muntzer, obra de concepción materialista que anticipa en varias décadas el objeto y método de las corrientes historiográficas dominantes en la primera mitad del s. XX (un testimonio excepcional del mito como potencia política de la historia, que constituye al mismo tiempo un producto historiográfico de avanzada). Sobre el mito como sentido histórico y acción, v. “El hombre y el mito”, de José Carlos Mariátegui, publicado en la revista *Mundial* de Lima hacia 1925 (Mariátegui, 1995, 9 - 13).

²⁶ Avalle Arce, 1962, 15 - 21, y Aranzadi, 2000, 236 - 237. En contra de asimilar la herejía de Durango al Libre Espiritu, v. Goñi Gaztambide, 1975, 225 - 238, que afirma la singularidad de los herejes frente a cualquier herejía europea. Entre los últimos historiadores de la herejía de Durango se encuentra Ernesto García Fernández, que toma la escasez de fuentes como límite de las generalizaciones.

²⁷ Existen vínculos probables entre Maister Eckhart - cuya obra fue condenada *post mortem* -, y los begardos del Rin. Las diferencias pueden verse entre los círculos alemanes y las beguinas del sur de Francia, más relacionadas al mundo mediterráneo y al movimiento de los *espirituales* franciscanos. Si bien no tenían una actitud abiertamente hostil frente a las autoridades, la estrategia de la Iglesia a comienzos del s. XIV fue en primer lugar de represión, y luego de asimilación a partir de la creación de las órdenes terciarias, destinadas a incorporar a los arrepentidos en la órbita de vigilancia institucional (Lambert, 1986, 192 - 197).

estereotipados errores atribuidos por la maquina inquisitorial, existen varias grietas que horadan una superficie testimonial accidentada, de la cual sólo nos llegan ecos distorsionados. Cohn enfrenta el problema a través de hipótesis comparativas, buscando isomorfismos entre grupos separados por el tiempo y el espacio. De este modo explora las recurrencias para reconstruir la lógica interna oculta del Libre Espiritu, pero su interpretación refleja una excesiva credibilidad en las acusaciones de los perseguidores²⁸.

El coloquio celebrado en la abadía cisterciense de Royaumont hacia 1962, implica un salto cualitativo en la heresiología en el enfoque de la historia social. Reunido durante la edad áurea de la revista *Annales*, el encuentro permite la interacción de figuras consagradas como George Duby con investigadores que *a posteriori* transitarían caminos divergentes muy alejados de la temática específica del encuentro, desde Jacques Le Goff y Michel Foucault a futuros historiadores de la cultura y la marginalidad, como Robert Mandrou y Bronislaw Geremek. Fuera de la órbita de influencia de *Annales*, los aportes desde el marxismo heterodoxo de Lucien Goldmann, Gershom Scholem o Leszek Kolakowsky enriquecen los debates y las ponencias en este singular encuentro, publicado con el nombre de *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*.

El padre M.D. Chenu abre el fuego proponiendo un vocabulario histórico del término herejía que parte desde el punto de vista del teólogo medieval, ya que este último está mejor predispuesto para abstraer y discernir los casos concretos que los rutinarios procedimientos jurídicos empleados en el castigo de los herejes, rehenes de las categorías antiguas. El concepto de herejía no se forma a partir de una relación de fuerzas entre represión y disidencia, sino proyectando el estereotipo teologal forjado en el s. XIII al conjunto de la disidencia religiosa medieval. A partir de esta operación inductiva, Chenu formula las siguientes leyes universales :

²⁸ *En pos del milenio* tuvo efectos que trascendieron su molde académico original. Esta singular muestra de historia militante fue apropiada por la Internacional Situacionista en la década de los 60', y convertida en obra de culto. Este grupo de la izquierda libertaria francesa se identificó con el antinomismo de la hermandad del Libre Espiritu, allí donde Cohn anticipó en cierto modo las prácticas del amor libre contemporáneo, en relación a la emancipación espiritual atribuida a los herejes del Libre Espiritu. El situacionismo, según G. Marcus, influyó incluso en John Lydon (más conocido como Johnny Rotten), vocalista del grupo británico *punk* Sex Pistols, a través de su amistad con M. McLaren, publicista de la Internacional Situacionista. La semejanza del nombre con el hereje milenarista Juan de Leyden no sería una mera casualidad, como tampoco *Anarchy in U.K.* un simple himno nihilista que grita con entusiasmo : *I am an Antichrist...I am an anarchist!*" (Bull, 1998, 16 - 17).

- 1) Herejía es elección consciente (*"Haeresis est sententia humano sensu electa"*).
- 2) Dicha elección implica una ruptura personal e interior en el campo de la fe ("una adhesión interior del espíritu a la divinidad...").
- 3) En términos sociológicos, esta ruptura personal e interior marca una separación entre la persona adherente a la herejía y la comunidad²⁹.

Esta generalización ofrece de entrada problemas metodológicos y de sentido histórico, y si bien va quedando aislada del coloquio, la tesis de la separación es compartida con matices diferentes por L. Goldmann, J. Le Goff, R. Manselli, P. Wolff, C. Thouzellier, H. C. Puech y E. Delaruelle, mientras que para M. Foucault y G. Leff, por el contrario, se destacan los mecanismos de exclusión verticales. Entre estos autores sólo observamos posiciones abiertamente "ultranominalistas" en trabajos como los de Chenu y Thouzellier, basados en la anterior definición de R. Grosseteste, o bien en la de Isidoro de Sevilla en el s. VI, respectivamente. En la delimitación de Chenu se reproduce el procedimiento de clasificación teologal, que transforma al nombre en objeto, soslayando el poder de nominación que la teología ejerce sobre sus víctimas de manera vertical. Aunque relaciona la formación de la herejía con la clasificación ortodoxa, repite la operación del aparato represivo encerrando en los barrotes del nombre a fenómenos complejos y heteróclitos, como movimientos de devoción popular o disidencia erudita de carácter individual. La "savia de la etimología" sigue actuando, en efecto; pero el punto de vista del teólogo conforma aquél cemento ideológico en el cual se nutren los procedimientos disciplinarios que castigan la disidencia religiosa.

En segundo lugar, el poder de nominación que reticula y construye al hereje no siempre reprime únicamente al sujeto que "elige" voluntariamente una fe opuesta a la ortodoxia³⁰. En el caso de los

²⁹ M.D. Chenu, "Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo" (Le Goff, 1962, 3). Transcribimos un párrafo que resume la posición del autor :

"El hereje, es decir, el creyente que 'elige', comete pues : 1. una impertinencia hacia el Dios cuya Palabra pretende escuchar, y 2. Un distanciamiento, y pronto una ruptura, hacia la comunidad cuyo consensus es, sino una regla jurídica, al menos la superficie sustentadora de la comunicación de los misterios divinos".

³⁰ En 1114 el obispo de Soissons acusó a Clemente y Everardo, dos laicos iletrados, de predicar la herejía en su diócesis. Incapaz de comprender la argumentación de los acusados, el obispo llamó en su auxilio al abad Guiberto de Nogent, quien después de someterlos a un arduo interrogatorio sobre artículos doctrinales a los cuales los sospechosos respondían *"En el nombre de Dios, no pienses que indagamos en cosas tan difíciles"*, comprendió que los herejes sólo evadían las respuestas bajo la máxima priscilianista de "Jura, perjura, pero no revéles el secreto". La verdad era evidente : invocando la autoridad de San Agustín, se trataba de maniqueos que se reunían de noche para practicar desenfundadas orgías y cocer las cenizas de los niños nacidos en las uniones, con el fin de amasar pan sacramental. Vemos como en el interrogatorio las respuestas estaban

herejes de Durango, la segregación opera como primer movimiento de la represión ya a partir de la excomunión aplicada por el papa Eugenio IV hacia 1441, que funciona en la práctica como una separación de la comunidad de fieles. Otros casos más conocidos como la amplia adhesión de la nobleza occitana al catarismo, o bien el prestigio popular de valdenses y *fraticelli* como predicadores errantes en los s. XIII y XIV nos inclinan a relativizar el postulado (3) y en menor medida el (1), aunque vale la pena realizar algunas observaciones. La propia etimología disidente ilustra a nivel general una voluntad alternativa de auto – afirmación piadosa, siempre y cuando no estemos tratando con taxonomías represivas : los grupos de creyentes penalizados como herejes se definen a sí mismos como “los puros” (significado griego original del término *cátaro*), o bien los “frailecitos” (etimología de los *fraticelli* , originada en las enseñanzas de San Francisco). Es muy difícil ver casos de auto – definición herética, y en numerosas ocasiones se trata de estereotipos inducidos e introyectados por la presión psicológica del interrogatorio³¹. No necesariamente se trata de una elección, y cuando esta última se afirma los herejes la experimentan como un distanciamiento para estar más cerca de Dios, no de una secesión (por el contrario, “estar más cerca de Dios” en términos valdenses o de franciscanismo radical significa estar más cerca de los pobres). En síntesis, esta idea de separación voluntaria³² atribuida al hereje por la definición teológica parece en gran medida una ficción ideológica, nuevamente dictada por modos de pensamiento analógicos exacerbados por la Guerra Fría. Se asimila el comportamiento de los disidentes religiosos a patrones preconcebidos de comportamiento transhistórico en un esquema que los conduce sin rupturas hacia los modernos movimientos de masas, con un punto de llegada inexorable y unilateral a los regímenes totalitarios³³.

LA DEFINICIÓN de BENEJES PARA SUPONER que yo he producido la COBRENDA

insertas en las mismas preguntas, lo cual no significaba que la maquinaria represiva no se actualizaba a medida que se multiplicaban los movimientos heréticos en los siglos siguientes. (Moore, 1986, 145 – 146).

³¹ Tenemos un caso que aparece como divergente, el episodio de Clemente y Everardo narrado por Gilbert de Noguent. Allí Clemente defiende su herejía aludiendo a las palabras de Cristo “*Beatis eritis*”, que toma por “*benditos sean los herejes*”. El fragmento, no obstante, parece extraño si lo comparamos a la vivacidad expresada en el conjunto del relato ¿el abad de Noguent falsifica la cita para desprestigiar la prédica heterodoxa? (Moore, 1986, 145).

³² R. Manselli afirma en dos ocasiones que los herejes “*tienen conciencia de estar separados del cuerpo de la Iglesia oficial, de formar una realidad aparte...*” (Le Goff, 1996, 72). En las conclusiones del coloquio, Duby reduce la tesis de la separación a la *prise de conscience* del heresiarca, que es el único capacitado intelectualmente para “elegir” (Le Goff, 1996, 307 – 308).

³³ La comparación es explícita : “*La idea de herejía puede extenderse más allá de las confesiones religiosas propiamente dichas, hasta las ideologías que, aún siendo profanas en su intención y su objetivo, comportan un compromiso total del ser humano, la entrega a una causa, con la especie de absolutismo que implica un destino supremo. Por ejemplo, el asentimiento profundo y apasionado a una concepción política del mundo; y ello en el interior de una colectividad estrictamente unificada, donde el individuo, so pena de ruptura, encuentra los medios y los fines de su compromiso. Adhesión totalitaria, en el límite de una sacralización...*” (Le Goff, 1996, 2). Cabe señalar que precisamente 1962, año del coloquio de Royaumont, es un momento

¡ SUI- HERESIS de lo que es una elección

ES una elección posterior a lo

AQUÍ RESIDE EL ULTRANACIONALISMO

el cual al mismo tiempo es la ortodoxia de la heterodoxia

La dificultad de definir al hereje que se refleja en las conclusiones de Duby plantea un problema teórico de sentido histórico : las premisas aportadas por Chenu generan una sensación artificial de separación entre individuo y comunidad, y una distinción rígida entre ortodoxia y herejía como dos campos antagónicos dotados de fronteras claras e inmóviles. Esta representación es sintomática del fenómeno que Alain Guerreau denomina como “doble fractura”, producida por la fijación de las categorías mentales de la Ilustración en la historiografía medieval³⁴. El punto (2) es uno de los mejores ejemplos, ya que la generalización de una adhesión interior del creyente como rasgo predominante de la fe es un fenómeno histórico específico de la práctica religiosa medieval. Nace en el s. XII, pero se propaga masiva y definitivamente en el s. XVI con la Reforma protestante. Chenu aborda desde la moderna concepción de *religio* fenómenos que sólo pueden comprenderse desde la noción de *ecclesia*, la comunidad de fieles que irradia el cristianismo medieval : un principio de organización social que se expresa en dogmas, rituales y creencias³⁵.

Si bien algunos expositores caen en “el punto de vista del teólogo”, y a lo largo del coloquio uniformizan a la herejía sin tener en cuenta el poder de nominación que ejerce el aparato represivo, se destaca una franja intermedia que podemos definir como “nominalista”. Para R. Morghen, M. Foucault, L. Kolakowsky, H. Grundmann, T. Manteuffel y A. Borst es hereje el que es declarado como tal por las autoridades eclesiásticas, es decir, es el efecto directo de una relación de fuerzas. A partir de las críticas de Morghen al punto de vista teológico expresado por el padre Chenu, los debates y comentarios van modificando la imagen inicial, como se advierte en la argumentación de Le Goff y del canónigo Delaruelle, quienes aportan datos importantes para pensar la interacción entre disidencia y represión³⁶.

Otra serie de debates significativos por su impacto posterior es el que dispara el punto 5 del programa de Royaumont : ¿existen herejías populares y herejías cultas? Vemos aquí un antecedente de los deslizamientos de objeto que se manifiestan a partir de los años 70's, expresado en el

clave en el crecimiento de las tensiones entre la URSS y los EUA, gracias a la crisis de los misiles en Cuba y al avance soviético experimentado como un peligro “apocalíptico” para Occidente.

³⁴ Guerreau, 2001, 23 – 40.

³⁵ El concepto de doble fractura permite observar la fusión en el argumento de Chenu de elementos modernos con otros pertenecientes a la dominante cultural teológica de la Edad Media : cuando se refiere a la “persona” que interpreta la fe como adhesión interior está pensando en el individuo moderno, mientras que la ruptura del hereje se realiza frente a la comunidad de fieles. Guerreau propone los términos de *ecclesia* y *dominium* como alternativas conceptuales a las modernas nociones de religión y propiedad (Guerreau, 1990, 455 - 469).

(re)descubrimiento de la cultura popular que se formaliza adoptando la antropología cultural y la crítica literaria como herramientas teóricas. No obstante, los hilos de la polémica aún están movidos por los temas dominantes en los 60's. Detrás de la interpelación sobre lo popular/culto, resuena el interrogante lanzado explícitamente por Le Goff para terciar en la disputa : ¿qué es la *intelligentia* medieval? Se advierte el peso de la línea de investigación abierta por *Los intelectuales en la Edad Media* en 1957, reflejando quizá una intensa curiosidad y preocupación por el papel de los universitarios en la Francia de post - guerra, ecos premonitorios de la efervescencia que rodearían los acontecimientos de mayo del 68'. Sin embargo, en 1962 la problemática está aún planteada en los parámetros de la tradicional historia de las ideas, vertical y elitista.

La división popular/culto parte del presupuesto de que toda herejía necesita de un dogma o de una teología, junto con el juicio de valor que hace de estos sistemas simbólicos la única cultura definible como tal. Las posiciones dominantes pueden agruparse del siguiente modo:

- 1) La herejía popular es una degradación de la herejía culta, cuya doctrina es elaborada por círculos de intelectuales clericales (G. Leff, R. Mandrou, G. Duby).
- 2) La herejía culta no puede separarse tajantemente de la popular : la incisión conceptual debe practicarse entre el heresiarca y el grupo sectario, con un origen ideológico en el primero y una labor de propaganda misional por parte del segundo (H. Grundmann, R. Manselli).
- 3) La herejía popular es la fuente de lo afectivo y apasionado, en oposición a lo intelectual y teológico. (E. Delarruelle).

El punto (3) puede descartarse recordando la doble fractura : la separación formal entre lo intelectual y lo afectivo remite al imaginario iluminista³⁷. Identificar la emotividad y la pasión con la cultura popular, por otro lado, permanece como otro “redescubrimiento” de la cultura popular por parte de las clases dominantes, una recuperación romántica que no puede borrar el rastro del distanciamiento operado en la modernidad³⁸.

³⁶ Le Goff, 1996, 73, 111.

³⁷ Voltaire, por ejemplo, es uno de los autores de la Ilustración que sella la moderna división entre razón y pasión (Guerreau, 2001, 36, n.37).

³⁸ Burke, 1978, 31 – 60. Para ejemplificar la capacidad especulativa de las clases subalternas, tomamos dos casos de *Herejías y sociedades* : J. Macek relata que tras su visita a Tábor, Eneas Silvio Piccolomini (futuro Pío II), escribió : “*Estos herejes aman las artes hasta un extremo que no he visto nunca. Una mujercita en*

El punto (1) cae dentro del fenómeno que Carlo Ginzburg denomina la “*persistencia difusa de una concepción aristocrática de la cultura*”³⁹. Como afirma el historiador italiano, la ampliación de la noción de cultura a las creencias, valores, rituales y sistemas simbólicos de las clases subalternas es un acontecimiento reciente que se consolida en los 70’s, y un préstamo de la antropología cultural. La tesis de la “degradación” en las doctrinas heréticas desconoce los fenómenos de circularidad y convergencia entre la cultura de las clases subalternas y la alta cultura teologal, así como tampoco observa la posibilidad de apropiación y re-elaboración de ideas derivadas que posee la clase dominante. La posibilidad de especulación y crítica dogmática se reserva a los letrados³⁹.

En (2) Grundmann ofrece una distinción menos rígida pero que parte de los mismos presupuestos : concluye afirmando que es hereje aquél que ofrece una nueva interpretación de la Biblia, un fenómeno exclusivamente religioso e intelectual. Los sectadores, en cambio, sólo son los responsables de la propaganda y difusión de la doctrina herética. Esta perspectiva presupone la pasividad del grupo que sostiene pertinazmente la doctrina perseguida y configura una imaginaria división del trabajo entre heresiarcas “teóricos” y dóciles propagandistas de base. Por otra parte, continúa identificando la cultura con el letrado/intelectual, asimilando sin ningún tipo de distinción clasista lo popular a la condición laica⁴⁰.

Tábor conoce mejor las Escrituras que un obispo italiano (Le Goff, 1996, 31). F. Graus menciona una anécdota sacada de Paulis, en la que el porquero explica al cura del pueblo que cree en el Padre y en el Hijo, pero no en el Espíritu Santo, puesto que ningún habitante del pueblo lleva ese nombre (Le Goff, 1996, 163).

³⁹ Ginzburg, 1999, 10.

³⁹ Pedro Valdo y sus seguidores son un claro caso de crudición popular engastada en la tradición oral. El fundador del movimiento valdense era un *simplex* (no conocía el latín, lo cual lo convertía de algún modo en un “analfabeto funcional” en términos medievales). Hizo traducir el Nuevo Testamento, algunos salterios y escritos patristicos, aprendiéndolos de memoria para comenzar su misión predicadora. Aquí vemos como no es necesaria la intervención de intelectuales profesionales para la iniciación de una secta herética. R. Morghen intenta atravesar este campo proponiendo diferenciar herejías populares de herejías teológicas, una clasificación más rigurosa que mantiene la bipolaridad, (Le Goff, 1996, 102). Alfonso de Mella, Jan Huss, o el grupo de discípulos universitarios que popularizó la doctrina de John Wycliffe en Inglaterra, son buenos ejemplos de religiosos con formación teológica atraídos por el campo popular.

⁴⁰ La categoría de “laico” es epocalmente interna y encubre las diferencias de la estratificación social. Los cristianos no enrolados en la Iglesia poseen una sedimentación de prácticas religiosas compartidas, aunque la recepción de la tradición hebreo – cristiana no es común y expresa lecturas de la misma diversidad que refleja la articulación clasista de la formación social feudal.

EXPLICAR SUPUESTOS IDEOLÓGICOS DE LOS DISCURSOS HISTORIOGRÁFICOS A PARTIR DE LAS CONDICIONES DE ÉPOCA — ¿SE PUEDE HACER EN BASE A TAN POCOS DATOS?

d) La fragua de los conceptos contemporáneos : los años 70', el giro crítico, el giro antropológico y las definiciones alternativas ¿disidencia, heterodoxia, marginalidad, exclusión?

Las líneas maestras de la producción historiográfica a partir de 1970 se hacen visibles en un sensible deslizamiento de los objetos de investigación, junto a la renovación metodológica general que se concreta en los procedimientos cuantitativos y la antropología cultural como alternativa cualitativa. Particularmente, algunos historiadores desplazan su foco de atención de los herejes a las brujas : las nuevas coordenadas historiográficas multiplican el abordaje de grupos subalternos antes invisibles, como las mujeres y los campesinos. Esta tendencia puede verse en los trabajos de N. Cohn, J. B. Russell y, más tardíamente, de R. Kieckhefer y C. Ginzburg⁴¹. Sin embargo, lo que a primera vista es la adaptación a nuevas dinámicas de la producción académica, se revela con mayor precisión a partir de una articulación más compleja entre la evolución interna de la investigación heresiológica y las transformaciones más generales de las ciencias sociales desde 1970. Como habíamos mencionado en la revisión de la voz herejía, las acusaciones de brujería se deducen de la polémica antiherética bajomedieval. Los procesos por herejía describen a menudo un giro que antepone súbitamente la imagen del moderno *sabbat* o aquelarre de las brujas en la pupila del historiador, y deja fuera de foco a los herejes⁴². En efecto, las mismas campañas de castigo a la disidencia religiosa cambian de objeto y se dirigen a satanizar y perseguir sistemáticamente la hechicería popular, etiquetada en adelante como brujería. El objetivo ya no apunta, como ocurre en la represión antiherética, a contener la real o imaginaria amenaza a la ortodoxia cristiana que aparece como fundamento de la organización feudal : ahora busca una ambiciosa regulación - y hasta erradicación, en los impulsos más "fundamentalistas" de las primeras revoluciones burguesas - de la cultura popular, que comienza a escala europea en el s.

⁴¹ Ginzburg, 1986, 11 - 18, Freedman, 2000, 17 - 37, Burke, 1992, 172 - 180. Los tiempos de las publicaciones reflejan la tendencia de la investigación académica de perseguir herejes a cazar brujas : Cohn, de *En pos del milenio* (1957) y su continuación en la genealogía del Holocausto con *Warrant for Genocide* (1967), a *Europe inner demons* (1975), traducido erróneamente al castellano como *Los demonios familiares de Europa*. En Russell, de *Dissent and Reform in Early Middle Ages* (1965) y *Religious Dissent in the Middle Ages* (1971) a *Witchcraft in the Middle Ages* (1972) y *Witchcraft and the Demonization of Heresy* (1976). En Kieckhefer, de *Radical Tendencies in the Flagellant Movement of the mid-Fourteenth Century* (1974) a *European Witch - Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300 - 1500* (1976). Ginzburg, si bien ya merodea pioneramente procesos por brujería en *I benandanti* (1966), tan sólo después de su estudio sobre el molinero herético Menocchio en *El queso y los gusanos* (1978) retoma el debate setentista sobre la caza de brujas en *Historia Nocturna* (1986). El estudio de caso más temprano que retoma en términos académicos el antiguo interés por las brujas es el de A. Mc Farlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (Londres, 1970).

⁴² Es el caso de los procesos a valdenses y *fraticelli* en la zona alpina hacia 1430, estudiados por Cohn y Ginzburg, V. Campagne, 1997, LXIXCV, para un resumen de los estudios sobre brujería.

LES CELLÉRIE DU PAYS DE PUINSEY (F. GUENAY)

MAISON ET DOUBLÉIE DANS LA TÔTE D'ABBAYE DE LUXEUIL IPSF

FRANCIS BAUVIER ETIANNE DELOMBE

SB con 4
RISGO DE CONSTRUIR ESTERCOIL
90'S
COMO LO
INQUISIDO
R
EN
PROCESOS
CULTURALES
CONTRA
PI
FAMILIAS

Thomas
espiritual
↓
solo
en
Imag.

XVI con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. La antropología cultural era la única disciplina científica que se había ocupado de la caza de brujas, "un tema que la mayoría de los historiadores considera marginal, por no decir extravagante", al decir de K. Thomas en 1967⁴³. La condición de posibilidad de los cambios internos fue la extensión del horizonte historiográfico hacia nuevos problemas, sugeridos por la coyuntura o, - como ocurrió con la brujería - , viejos temas resurrectos y desempolvados de los prejuicios positivistas, que relegaban la brujería al romanticismo literario o a la prensa amarilla del discurso científico – racionalista.

El "giro antropológico" aparece entonces como un recurso metodológico ligado al nuevo objeto historiográfico, pero al parecer la desconfianza frente al nuevo objeto y su tradicional exotismo despierta un escepticismo que transforma la anterior percepción crédula de la herejía en los 60' s. El ejemplo más espectacular de este "giro crítico" es el de *Europe inner demons* (1975), de N. Cohn. Repitiendo los intereses y estrategias de su anterior ensayo sobre milenarismo medieval, a través de la fusión entre la psichistoria y la clásica historia de las ideas, rastrea como se origina y desarrolla la imagen del *sabbat* de las brujas. La confianza frente a los archivos de la represión que ya desnudamos recorriendo las páginas de *En pos del milenio*, se desvanecen cuando el historiador judeo – británico somete a crítica la verosimilitud de las acusaciones practicadas en procesos por herejía que lo orientan a deducir la institución imaginaria del culto satánico brujeril. Si hacemos caso de su propio rigor metodológico, la herejía del Libre Espíritu puede someterse al mismo criterio que aplica al pensar ambos procesos como una combinación de :

interrogatorio + mapas mentales inquisitoriales + tortura = confesión + estereotipo

Esto sin contar los posteriores agregados y falsificaciones que el autor descubre sagazmente en las narrativas sobre brujería. Ahora bien, Cohn convierte en relativas algunas de las afirmaciones de *En pos del milenio* :

"...algunos de los herejes místicos conocidos como la Hermandad del Espíritu Libre afirmaban haber logrado un estado de total identificación con Dios que les permitía realizar cualquier acción; y era una creencia

⁴³ Ginzburg, 1991, 12.

muy difundida en la época que estos místicos expresaban sus convicciones practicando el amor libre⁴⁴ (el subrayado es mío).

No vemos nada parecido a una secta organizada o a las prácticas concretas de sexualidad desbordada que amenizan la lectura de *En pos del milenio*. Precisamente, lo que logró Cohn es desmitificar la típica acusación de orgía herética, que constituye a su modo de ver uno de los elementos centrales del *sabbat* brujeril originado por los esquemas de la ideología antiherética. En última instancia, el autor refleja la mirada de obras con mayor rigor heurístico que a partir de 1970 orientaron a buena parte de los estudios heresiológicos sobre la cautelosa vía del “nominalismo”.

Acumulando los debates de los años 60' y los significativos avances críticos de los tempranos 70', figura la imponente obra de síntesis que escribe hacia 1977 el historiador británico Malcolm Lambert, que observa el problema de la herejía desde la historiografía tradicional y participa de un vigoroso “nominalismo”. Construye su objeto midiendo la herejía popular entre los siglos VIII y XV, y una de las primeras virtudes que debemos marcar es la inquietud teórico – metodológica de encarar el problema de las herejías fijando desde el principio de su exposición premisas críticas :

- La definición nominal de la herejía como producto de la represión.
- La composición de clase como pauta metodológica necesaria a la hora de analizar los movimientos heréticos populares.
- La interacción entre represión y disidencia en la formación concreta de la herejía.

La premisa inicial surge de problemas metodológicos que suelen soslayarse : el peso de la tradición oral en la producción simbólica herética impone una continua distorsión de las doctrinas y creencias disidentes. El resultado es la incomodidad de tratar constantemente con fuentes escritas expuestas a deformaciones e informaciones de las herejías, como sucede con los *fraticelli* o la herejía del Libre Espiritu⁴⁵. En consecuencia, se trata de adoptar como objeto seminal de la investigación heresiológica

⁴⁴ Cohn, 1980, 83.

⁴⁵ El rigor crítico de Lambert lo lleva a posiciones cercanas al escepticismo dogmático, por ejemplo frente a algunos testimonios de sospechosos de libertinaje herético, tales como el de Juan Hartmann en 1367 (acusado de pertenecer a la hermandad del Libre Espiritu), y el ya citado Giovanni Bech, interrogado en 1388. (Lambert, 1986, 180, 198). Que buena parte de las acusaciones inquisitoriales sean distorsiones ficcionales o falsificaciones deliberadas de las creencias disidentes no excluye la posibilidad del libertinaje individual, estereotipado y homologado *a posteriori* por el aparato represivo.

las categorías culturales de la represión y sus procedimientos punitivos. La premisa siguiente valida la necesidad de un abordaje materialista que no limite nuestro objeto de estudio a la clásica historia de las ideas o historia intelectual, si bien desde nuestra perspectiva no podemos separar el problema metodológico que plantea Lambert de la necesidad de una teoría explícita a la hora de hacer las preguntas y fijar las técnicas. En relación a la interacción entre represión y disidencia en la formación de la herejía, podemos observar para complementar la propuesta del autor que esta unidad de contrarios sin solución de síntesis es expresión de una relación de fuerzas entre las clases fundamentales (cuando analizamos la herejía popular) o entre fracciones de la clase dominante (cuando analizamos la herejía teológica⁴⁶). Una crítica exhaustiva de la densa documentación que utiliza le permite al historiador de Bristol descubrir falsificaciones y “herejías artificiales” que ponen a prueba las hipótesis tradicionales sobre la transmisión de doctrinas heréticas. En su debe intelectual notamos el diálogo con otros protagonistas pertenecientes al “giro crítico”, como J.B. Russell y R.I. Moore. *EXPLICAR* Exceptuando a este último, podemos ligar el trabajo de Lambert a una tradición empirista británica de historiadores que se preocupan ante todo por el rigor metodológico, dedicados a pulir antiguas fuentes o a descubrir nuevos testimonios, pero sin pretensiones teóricas ni transdisciplinarias.

Deslizando el foco de nuestra lente hacia uno de los centros emergentes en la historiografía europea continental de los 70's, observamos un similar rigor crítico en los trabajos del historiador italiano Carlo Ginzburg. Sus aportes teóricos señalan el cambio que hemos optado por denominar “giro antropológico”, que imponen un nuevo sentido al tratamiento de fenómenos culturales en la historia de las herejías. Este desplazamiento en método y objeto fija un campo de estudio ubicado en una frontera borrosa y móvil entre la antropología y la historia, apuntando a nuevos interrogantes que parten de la línea ya trabajada en Royaumont, a partir de las nociones de herejía popular y herejía culta. *El queso y los gusanos*, publicado originalmente en 1976, es una muestra de fuertes transformaciones teórico – metodológicas que revisten la forma de nuevas categorías y ajustes en la escala de observación. El nuevo enfoque, útil para medir objetos de estudio anteriores a 1550, no fue seguido por los historiadores de la doctrina de Alfonso de Mella y los herejes de Durango, si bien su identificación

⁴⁶ El ya citado caso de la herejía neoplatónica de Monforte, donde se enfrentan fracciones de la nobleza, o bien la herejía triteísta del teólogo Roscellino de Compiègne, que no sale fuera de los claustros monacales. En cuanto a las formas ideológicas, advertimos un problema en Lambert: aún reserva a la bipolaridad culto/popular un sentido semejante al que le otorga el coloquio de Royaumont, vinculando lo culto con las herejías “intelectuales” y lo popular con los laicos.

histórica como *fraticelli* o sectarios del Libre Espíritu nos lleva a raíces intelectuales contradictorias. Al rozar el fenómeno herético, nos parece relevante reseñar las consecuencias del debate.

Como mencionamos antes, el relativismo del “giro antropológico” amplificó la noción de cultura a los valores, actitudes, creencias y comportamientos de las clases subalternas, operación silenciada *a priori* por los heresiólogos. El descubrimiento y difusión de la obra del crítico literario soviético Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Europa moderna. El contexto de Francois Rabelais*, expande el horizonte heurístico que toma por objeto a la cultura popular de la Europa preindustrial. En sentido estricto, Ginzburg incorpora a la herejía anabaptista de Menocchio como catalizadora de contenidos alternativos a la cultura de las clases dominantes⁴⁷, ratificando en este caso excepcional del s. XVI los fenómenos de circularidad y convergencia observados por Bajtin en la obra de Rabelais. Vamos a separar las improntas más significativas que impone Ginzburg en los estudios culturales a partir de los 70'. Su marca se imprime en el rigor metodológico para analizar el origen de las creencias heréticas junto con la discriminación constante de elementos doctos y populares que se entrelazan en las fuentes. Su rigor crítico le permite descubrir las huellas documentales que dejan los agentes represivos en su mutilación, deformación o información de la memoria popular.

Ginzburg recorta inicialmente su objeto desde un nuevo tratamiento del *folklore* como cultura alternativa, polemizando en primer lugar con la historiografía francesa encarnada por R. Mandrou, vocero de la definición “aristocrática” de herejía en el coloquio de Royaumont. Mandrou muestra a la literatura de *colportage* como prueba de la cultura impuesta a las clases subalternas. Ginzburg intenta partir de una revalorizada producción cultural popular, que implica necesariamente romper con el presupuesto de pasividad que subyace al argumento de la *Bibliothèque bleue* como reflejo de la aculturación triunfante operada por la clase dominante. Al estudiar a la cultura popular en momentos dinámicos de producción y circulación, Ginzburg impugna del mismo modo a Genoviève Bolleme, que trabajando sobre las mismas fuentes de Mandrou interpreta a la literatura distribuida por los buhoneros como producto autónomo de la cultura popular. Esta lectura margina la creciente interferencia de los proyectos hegemónicos modernos, y reduce el peso de la oralidad en la

⁴⁷ Prefiero emplear el concepto de “clase dominante” antes que “elite”, que es el tecnicismo habitual utilizado en los nuevos debates. El segundo describe más de lo que explica y su mayor mérito es la operacionalidad, que corre en sentido inverso a su eficacia cognitiva. Sobre la instrumentalidad aséptica de las nociones operacionales como “lenguaje de la administración total” enfrentadas al contenido explicativo y contradictorio del concepto, v. Marcuse, 1954, 115 - 118.

configuración de la cultura de las clases subalternas, que se relaciona directamente al marco referencial donde se modelan las diversas lecturas del material escrito.

A esta visión esquemática heredera de la bipolaridad culto - popular ya discutida en los 60', Ginzburg le opone la renovación conceptual de Bajtin, quien desplaza el objeto tradicional del *folklore* a una oposición de temas carnalescos de la cultura popular frente al serio dogmatismo unilateral de las clases dominantes : una afirmación mítica y ritual de carácter universal, ligada a la fugaz inversión de roles sociales que determinan la cosmovisión cotidiana de la subjetividad popular. La oposición entre los dos campos convive con los antedichos elementos de convergencia y circularidad. Si bien la herramienta de la crítica literaria aportada por Bajtin enfoca objetos descuidados por estudios previos, este resurrecto lenguaje conceptual no impide la propagación de un estereotipo fijo de cultura popular en la Europa preindustrial que cristaliza dogmáticamente. En Bajtin observamos los siguientes problemas⁴⁸ :

- 1) La reducción de la cultura popular a elementos míticos y rituales con centro en lo cómico y lo carnalesco.
- 2) La repetición de la bipolaridad culto-popular canalizada en términos románticos.
- 3) La simultaneidad de oposición y diálogo entre las dos culturas.

En (1) podemos notar que a partir de un caso individual (Rabelais) se intenta decodificar el universo simbólico de un complejo campo de prácticas y creencias populares irreductibles al elemento ritual, que en la cultura cristiana occidental suele aparecer subordinado a una constelación más amplia de teología normativa y opiniones particulares. El autor de *Gargantúa y Pantagruel* es un "anfíbio cultural", que se nutre tanto del grotesco de color carnalesco como del humanismo más refinado⁴⁹.

⁴⁸ Para la crítica de Bajtin, v. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (Alianza, 1990). Aprovechamos los trabajos de Gabor Klaniczay, "The Carnival Spirit : Bajtin theory of the Culture of Popular Laughter", en *The uses of the supernatural power* (Princeton University Press, 1990); y de Aarón Gurevich, "High and low. The medieval grotesque", en *Medieval Popular Culture. Problems of belief and perception* (Cambridge University Press, 1988).

⁴⁹ Al emplear la noción de grotesco aludimos conceptualmente a valores de inversión que reflejan la diferencia desde la negatividad, cuyo rastro se pierde en aquél *realismo grotesco ambivalente y universal* analizado por Bajtin. En relación a la crítica de Gurevich, notamos el carácter policlasista del grotesco medieval, visible no sólo en el carnaval sino en la incorporación a los *exempla* clericales con fines aculturadores. Nos preguntamos si esta omnipresencia del grotesco no diluye la operatividad de una noción que es aplicable en el preciso instante en que se ejerce el distanciamiento cultural, el hallazgo a finales del s.

Según Gurevich, las fuentes que cita Bajtin son ante todo urbanas, y por lo tanto representan un recorte parcial de la cultura popular mayoritaria antes de 1550⁵⁰.

El esquema desterrado por la oposición entre cultura popular y cultura “oficial” (2) retoma un tratamiento romántico del objeto en el cual nuevamente se convierte a lo popular en el fermento de la irracionalidad, pero esta vez con un contenido positivo : la inversión carnalesca se instituye como reserva moral de la sociedad, una estetización selectiva de lo popular que desde lo emocional e irreverente se opone a la artificialidad de la clase dominante, un espejo invertido de la cultura docta. Un recorte que no da cuenta del temor y el temblor instituidos en la otra cara de la comicidad popular medieval.

La oposición es la clave del análisis estructural de la cultura popular (3), mientras que circularidad y convergencia forman parte de la descripción del carnaval. El problema surge cuando de la oposición fundamental pasamos al funcionamiento de los rituales subversivos. Se disuelven las barreras clasistas a partir de un escenario de diálogo junto con la abolición volátil de la polaridad. Pero es allí donde se difumina la categoría de “pueblo” en medida proporcional a la inflación del término. Detrás de la división entre lo popular y lo oficial se pierden de vista las clases sociales, privilegiándose el antagonismo abstracto entre estado y sociedad civil. Gurevich se remite a las raíces intelectuales de Bajtin, identificado con el marxismo humanista de Martin Buber⁵¹. La oposición de las clases

XV de la *grotta* o “gruta” : las pinturas romanas en las Termas de Tito que sorprendieron por su *indiferenciación* de elementos naturales, animales y humanos, de figuras plásticas “elevadas” y “bajas”. De allí nace la marca clasista del lenguaje que clasifica como extravagante, ridículo y de mal gusto aquellas costumbres compartidas inclusive hasta 1550 (Bajtin, 1990, 35).

⁵⁰ Por otro lado, reducir la cultura popular a la risa (de la cual Bajtin sólo sale para abordar otros elementos de la comicidad popular festiva, como los tontos, los *clowns* o los charlatanes de feria), disimula los elementos más graves y trágicos de la condición popular medieval, en una dimensión de su cosmovisión que queda imaginada. Esta cultura del miedo agitada por la Iglesia se materializa con oscura claridad en los testamentos, las donaciones piadosas y en el arte bajomedieval. La obsesión fúnebre de las danzas macabras refleja la ambivalencia de un vitalismo rebelde, que sin embargo claudica ante el triunfo de la muerte. El carnaval negro iguala las condiciones sociales, pero a la vez refleja la vulnerabilidad de las clases subalternas ante la enfermedad, la guerra y el hambre. Gurevich afirma que “*El carnaval difícilmente pudo abolir el horror*” (Gurevich, 1988, 194), pero es notable como el principio material y corporal que rige el modelo de cultura popular de Bajtin, se expresa a través de una risa festiva absolutamente coherente en relación a la percepción de la muerte que se impone a partir del s. XIV : el miedo a la destrucción del cuerpo crece frente a las tradicionales preocupaciones por el más allá. El materialismo y la salvación aparecen encadenados en la literatura castellana que bordea los inicios de la crisis orgánica del feudalismo, como puede verse en el *Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita (t. 1485 - 1605).

⁵¹ La noción de “diálogo” parte de la función comunicativa del lenguaje y se ancla en la metafísica unitaria del “yo” y el “tu” en Buber (Buber, 1994, 74). Esta reciprocidad humanista presupone una entidad de dos caras semejantes y dependientes entre en igualdad de términos. Preferimos interpretar estos fenómenos en el

fundamentales se diluye finalmente en la propia dinámica de una englobante cultura popular que sólo se detiene ante la seriedad de los doctores clericales.

Otro choque de lanzas peculiar enfrenta a Ginzburg con aquellos que cuestionan la propia inteligibilidad de la cultura popular, como Michel De Certeau, Jacques Revel y Michel Foucault. El argumento en cuestión es que la cultura popular no existe fuera del gesto que la suprime. La selección de los criterios de exclusión como objeto de estudio refleja la obsesión por la violencia ideológica que el lenguaje represivo ejerce sobre sus víctimas. Este recorte lleva a Foucault al borde de romper la relación entre discurso y objeto : disloca el vínculo entre la represión y el reprimido, analizando la exclusión en tales términos que conduce a la directa aniquilación del sujeto⁵². La perspectiva del discurso enlazada al objeto, enfoque que observamos por ejemplo en *Historia de la locura en la época clásica*, se reduce en los 70's a un protocolar rechazo frente al “poder de nominación”, limitándose a describir la negación. Concentrarse en el gesto de rechazo, como sucede en su trabajo sobre la locura de Pierre Riviere, impide observar la articulación interdependiente de las partes con el todo.

En otro campo disciplinar, el tratamiento historiográfico de la noción de “excluido” aplicada a la herejía, fragmenta la unidad diversa de la sociedad como totalidad concreta, al no pensar a la exclusión como un modo de estructuración social⁵³. Como señalamos anteriormente, no hay separación real entre el hereje y la sociedad que lo persigue. De acuerdo a las imágenes que proyecta el aparato represivo, “los herejes se configuraban sobre todo como un grupo separado que agredía a la sociedad de modo simbólico, indirecto”⁵⁴. Aquí mismo se inscribe el papel de la segregación : el excluido remite a un encuadramiento social, no hacia una expulsión del sistema, ya que el sujeto es designado a partir del desplazamiento de su grupo social originario⁵⁵. En el caso de Alfonso de Mella y los herejes de

plano significativo como “contienda de prácticas discursivas” (Funcs, 1998, 31 - 36). Se trata de una verdadera batalla cultural que atraviesa con ferocidad la Reforma y la Contrarreforma, el Humanismo y el Renacimiento, en la cual el discurso constituye el territorio agonal para la pelea por el sentido.

⁵² Que es una finalidad explícita del programa de investigación foucaultiano, con la intención de poner en crisis la moderna concepción del sujeto burgués, capacitado para “elegir” a partir de sus actos y dotado de conciencia soberana (Foucault, 2002, 23 - 24). Para ver la crítica al “nihilismo epistemológico” de Foucault en los 70's, v. Ginzburg, 1999, 14 - 15.

⁵³ Entendiendo a la totalidad concreta como “el orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por el provocada, de la sociedad de clases” (Lukács, 1969, 54).

⁵⁴ Ginzburg, 1991, 75 (el subrayado es mío). Para el tratamiento del hereje como excluido en la historiografía ibérica actual, v. Emilio Mitre Fernández, 2000, 37 - 58.

⁵⁵ En la Edad Media, antes que el hereje el excluido por excelencia es el leproso, aunque en la misma clasificación que los considera ritualmente como “muertos en vida”, se les asigna un nuevo rol en la

Durango, es claro que los poderes laicos y eclesiásticos intentan “excluirlos”, separarlos de la comunidad de fieles⁵⁶. Pero eso no los convierte en una categoría social residual, ya que el hereje es rápidamente reducido a la prisión o a sus cenizas, dos dimensiones de la represión fundamentales para la reproducción social. En síntesis, la noción de excluido sólo adquiere eficacia cognitiva cuando explica una forma de organización social, pero pierde poder si se la utiliza como un mero nombre que borra las relaciones entre el todo y las partes.

Ya inmersos en el campo académico francés, una subdisciplina que intenta convertir a los fenómenos heréticos en parcela propia es la que construye la noción del “marginal”. En 1978, los historiadores de *Annales* publican el resultado de investigaciones que demuestran los cambios operados en el interior de la ciencia histórica francesa, empresa conocida como *La nouvelle histoire*, dirigida por J. Le Goff. Un juvenil Jean Claude Schmitt sostiene que pararse en el centro de la historia oficial impide apreciar el objeto de conocimiento a través de la diferencia, relacionando los antecedentes de la historia de los marginales con la lucha librada por la antropología frente al etnocentrismo y celebrando la “descolonización” de la historiografía positivista⁵⁷. Ahora bien, en la iniciativa de ese joven investigador se advierte un sincretismo entre estrategias de subversión y estrategias de sucesión, que se acopla perfectamente a las formas de legitimación ya tradicionales entre los historiadores de *Annales*, dotados ahora de un sofisticado dispositivo académico, redes personales y un nutrido presupuesto estatal. *La nouvelle histoire*, entonces, repite la operación mítica de sus antepasados intelectuales en 1929, reivindicando una situación de marginalidad dentro del campo científico – historiográfico oficial⁵⁸. En lo inmediato, el “marginal” gana interés a finales de los 60’ gracias a la multiplicación de minorías auto – excluidas del capitalismo tardío, como los ecologistas y

organización social segregándolos e identificándolos con distintivos particulares. Para la represión a los leprosos v. Moorc, 1986, 59 – 76 y Ginzburg, 1991, 41 – 61.

⁵⁶ Anticipamos algunas de las declaraciones de Alfonso de Mella en su carta al rey de Castilla para interpretar directamente al perseguido: “Sin embargo yo, señor, viendo que las persecuciones de los arriba mencionados no cesaban, sino por el contrario crecían diariamente contra mí, pensé dejar lugar a su ira y segregarme por algún tiempo, tal como lo hizo Jesucristo y nos mandó que hiciéramos, al decir: “si os persiguen en una ciudad, huid a otra” (Mateo, 10, 23). Trad. del latín de Gustavo Daujotas.

⁵⁷ J. C. Schmitt, “L’ Histoire des marginaux” (Le Goff, 1978, 344 – 369).

⁵⁸ Señalamos que Schmitt tenía 32 años cuando se publicó “La nueva Historia”, y compara directamente la “descolonización” que promete la antropología histórica con los movimientos de liberación del Tercer Mundo (op.cit., pág. 345). Veinticinco años después, vemos como la “descolonización” encubre el estallido de la historiografía francesa y, - parafraseando a Kuhn - , conduce a una proliferación descontrolada de (micro) paradigmas. Para la sociología de la ciencia desde la perspectiva de la lucha por el poder simbólico, v. Bourdieu, 1976, 95 – 99. Para rastrear la representación mítica de *Annales* como periferia en el eje

los *hippies*. Schmitt diferencia los casos de marginación forzada y voluntaria en la modernidad, pero en última instancia termina clasificándolos otra vez bajo el denominador común de la “exclusión”. Esta metáfora espacial intenta representar el campo de fuerzas sociales generales a partir de las diferencias fronterizas entre centros y periferias particulares, que son ante todo culturales⁵⁹. La noción de marginal abarca un conjunto diverso de categorías sociales : pastores, ermitaños, prostitutas, judíos, criminales, vagabundos, bandidos populares...y herejes. Casos documentados ya citados anteriormente como la adhesión de la nobleza tolosana al catarismo, o bien la aristocrática disidencia de Monforte muestran que la herejía no fue un problema de marginalidad, sino de relaciones de fuerzas sociales y formas represivas. El error consiste en deducir del sistema simbólico analizado categorías objetivas “ultranominalistas”, una taxonomía tipológica que reproduce la clasificación criminológica o romántica tradicional⁶⁰.

e) La producción contemporánea y la continuidad de los debates setentistas : la herejía en la historiografía de los 80 y 90`s.

Avanzando con el análisis del eje historiográfico Inglaterra – Francia en la década de los 80’, seleccionamos *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental (950 – 1250)* de R. I. Moore, y *La cultura popular en la Baja Edad Media*, de Michael Mullet. Editados ambos en 1987, expresan sintomáticamente la influencia que ejercen los pioneros trabajos de Foucault sobre represión y exclusión y las reflexiones de Max Weber sobre la burocratización del estado moderno, junto a la diseminación de la perspectiva de Bajtin como motor teórico de la antropología histórica, respectivamente. En los 90’, el estudio de la herejía acelera su disolución en objetos de mayor complejidad, insertándose en trabajos sobre brujería, reforma religiosa y represión a minorías. *Communities of violence*, de David Nirenberg (1996), *Heresy, Witchcraft and Reform : Johannes Nider and the Religious World of the Late Middle Ages*, de Michael Bailey y *Ordonner et exclure. Chmy et la société chrétienne face avant l’heresie, au judaisme et a l’Islam*, de Dominique

Estrasburgo – Sorbona, v. Revel “Historia y Ciencias Sociales : los paradigmas de ‘Annales’” (Pagano y Buchbinder, 101 – 129), y las críticas de Fontana en *Historia: análisis del pasado y proyecto social* (1982)..

⁵⁹ Schmitt cita a Bronislaw Geremek, quién agudamente distingue la marginalidad que deviene de las relaciones sociales de producción respecto de la marginalidad determinada por valores culturales (Le Goff, 1978, 349), pero a lo largo del artículo parece olvidar su propia advertencia en repetidas ocasiones.

⁶⁰ La idea de criticar el reemplazo de la delimitación conceptual por la “taxonomía tipológica” es de Carlos Astarita, en “Dinámica del sistema feudal, marginalidad y transición al capitalismo” (Actas de Salamanca, 1997, 22, n.5).

Iogna - Prat (ambos de 1998), son buenos exponentes de estos cambios. Notamos la aparición en primera plana de un eje de debate anglosajón que se extiende a la producción académica de los Estados Unidos, junto con la prioridad de enfocar la mirada represiva sobre el “otro” a la hora de estudiar las diferencias entre grupos socioreligiosos.

Para R. I. Moore, la herejía es una de las manifestaciones del movimiento represivo que se fija en la sociedad europea medieval entre los siglos XI y XII, expresándose en la persecución y segregación institucionalizada de minorías como los judíos, los leprosos, las prostitutas y los homosexuales. El historiador británico reconoce su deuda con Weber y Foucault⁶¹ analizando el fenómeno herético desde las categorías y los procedimientos represivos que expresan la creciente centralización y burocratización de los estados feudales de la Edad Media Central. Las normas represivas siempre se dirigen contra grupos, no contra individuos, y la herejía no es más que la punición política de los delitos religiosos. Se aplican en primera instancia nociones y técnicas extraídas de la juridicidad laica, aunque tendencialmente la represión dirigida por la Iglesia se afina y define a la vez sus objetos: se forman patrones de identificación y homologación en la percepción del “otro” perseguido. Sexo, muerte e impureza son tópicos recurrentes e interrelacionados por el apéndice teológico del aparato represivo a la hora de elaborar acusaciones contra herejes, leprosos y judíos⁶².

En segundo lugar, el autor diferencia nitidamente heterodoxia y herejía. El primer es uno de los términos que usa la historiografía contemporánea para reemplazar la noción medieval de herejía y su efectiva carga simbólica represiva. Sin embargo, la diversidad de opiniones religiosas existe en

⁶¹ Moore, 1989, 76, n.97. Es de notar que esta obra utiliza en gran medida fuentes secundarias, y que su propio autor pone en duda la tesis que intenta demostrar a lo largo del libro en las páginas finales. De este modo podemos inscribirla en un estilo crudito de ensayo. No obstante, resaltamos su tratamiento “nominalista” de la herejía y su punto de partida en el aparato represivo para analizar la disidencia religiosa.

⁶² Los tres son sucios y promiscuos, e incluso herejía y lepra pueden significarse como adjetivos intercambiables, si bien jurídicamente se hallan rigurosamente discriminados. Herejes, leprosos y judíos son sospechosos de conspirar constantemente contra los buenos cristianos, de asesinar niños cristianos (judíos y herejes) o bien de envenenar pozos (leprosos y judíos). Un ejemplo claro de esta identificación, y de la segregación impuesta ya desde el mismo discurso represivo en formato polémico se ve en la prédica del monje Guillermo contra el hereje Enrique de Lausana en el Languedoc (h.1130) :

“Tu también eres un leproso, señalado por la herejía, excluido de la comunión por el juicio del sacerdote, según la ley, la cabeza descubierta, andrajoso, tu cuerpo cubierto por un vestido infecto y asqueroso. Te corresponde gritar sin cesar que eres un leproso, un hereje y un impuro, y debes vivir sólo fuera del campamento, es decir, fuera de la Iglesia” (Moore, 1989, 78).

muchas épocas y lugares, y se convierte en herejía cuando la autoridad la declara intolerable⁶². Si bien la herejía aparece en la primera línea de la represión y constituye la subversión más desafiante al orden social en el período acotado por Moore, su recorte unilateral de la represión como objeto de estudio presupone la simbiosis entre estatalidad medieval y sociedad represora. Se acepta así de manera implícita que los procedimientos y categorías de la persecución que se nutren de las creencias populares se imponen sin interferencias ni fricciones sobre la memoria de las clases subalternas⁶³.

La tesis central de Michael Mullett considera a la protesta popular del período tardo – medieval y moderno temprano como emergente inmediato de la cultura popular, situada en las coordenadas de rebeldía conservadora que expresa la tensión entre el carnaval y la cuaresma. En *La cultura popular en la Baja Edad Media* puede notarse un amplio arco de influencias que van desde el marxismo británico (E. Hobsbawm, E.P. Thompson, P. Burke, R. Hilton), a la antropología histórica de Europa continental y Estados Unidos (M. Bajtin, C. Ginzburg, N.Z. Davies, entre otros y otras). La herejía es enfocada de manera arquetípica como una muestra de la intersección entre protesta y cultura populares: un síntoma de la circulación de literatura escatológica erudita que se funde con la inversión carnavalesca de la cosmovisión popular, gracias a la transmisión oral de los predicadores heréticos y ortodoxos. Esta lectura corre el peligro de postular *a priori* una cultura popular esencialmente rebelde, un folklore de la protesta que se contradice desde sus premisas iniciales⁶⁴. El objeto de Mullett es explícitamente incómodo: el marco cronológico elegido para recortar la cultura popular se abre entre el tránsito de la homogeneidad cultural propuesta por M. Bajtin y P. Burke para los s. XIV y XV, a las campañas de aculturación y procesos de diferenciación cultural durante los s. XVI y XVII. En la lógica interna de su

⁶² Moore, 1989, 85.

⁶³ De este modo quedan fuera del análisis herejías que resisten a la represión como el hussismo, o las nuevas religiones que se consolidan en el siglo XVI (aquellas herejías como el luteranismo o el calvinismo que cristalizan como ortodoxia, marcando un quiebre en los procesos previos y a la vez produciendo nuevas herejías como la de Thomas Muntzer o Miguel Servet). Por otro lado, la división abstracta de la sociedad entre minorías perseguidas y esta supuesta mayoría exagera la intimidad y cohesión entre la sociedad represora y las formas estatales. La elección unilateral de las prácticas y discursos represivos como objeto de estudio excluye la resignificación de la imagen del hereje entre las clases subalternas. Por ejemplo, es notable el temor constante de la Iglesia a la devoción popular que transforma las cenizas de los herejes quemados en reliquias, lo cual sugiere una eficacia ideológica relativa en los estereotipos represivos, así como una sociedad menos homogénea en su comportamiento frente a los grupos perseguidos. Para la crítica general del modelo de Moore, v. Niremberg, 1996, 242 – 243.

⁶⁴ Mullett reduce en principio la participación cultural de las clases subalternas a una vaga noción de “transmisión” semejante a la idea de circularidad en Bajtin. En la práctica, el autor sólo observa la cultura popular como consumo productivo de sistemas simbólicos ajenos. Al extrapolar su marco teórico al estudio de la protesta social, es incapaz de armonizar los elementos de oposición y de “diálogo” que aparecen en la

argumentación podemos preguntar: si hay ideas comunes, ¿para qué utilizar la noción de cultura popular? La perspectiva *folk* desnuda de teoría crítica dogmatiza la bipolaridad, que se expresa en una rigidez irreal determinada/condicionada por la tensión que surge entre la complejidad del objeto y el recorte problemático del autor⁶⁵.

En los tardíos 90 's, los cambios sociales producidos por el capitalismo neoliberal en los países desarrollados contribuyeron a extender el interés sobre los grupos excluidos y las minorías de diverso tipo (étnicas, confesionales, sexuales), incrementando la curiosidad académica frente a fenómenos como la marginalidad y las nuevas corrientes migratorias en el marco de complejas sociedades multiétnicas. En *Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, el historiador norteamericano D. Niremberg une la preocupación actual por las relaciones entre minorías afroamericanas y mayorías anglosajonas en los Estados Unidos a la reflexión sobre el Holocausto, utilizadas en clave comparativa para analizar la persecución de las minorías medievales. Su línea de investigación es un remanso en el que confluyen dos narrativas de la persecución: de Norman Cohn toma la curiosidad despojada de obsesión por la represión a los judíos de la Europa medieval, en abierto desafío a la historiografía perseguida y "lacrimógena" que interpreta de manera teleológica y fatalista la evolución histórica de la comunidad judía. Un relato tradicional que concluye de modo inexorable en el genocidio perpetrado por los nazis⁶⁶. El segundo abordaje crítico se practica en torno a la obra de R.I. Moore analizada más arriba, retomando el problema de la represión medieval sobre judíos, leprosos y prostitutas pero modificando varios ángulos de su enfoque: en primer lugar, el carácter local de la obra de Niremberg acumula el giro crítico de los 70's en el análisis documental, pero se construye explícitamente en contra de perspectivas más generalizantes como las de Moore y Cohn. En segundo lugar, su concentración en la Corona de Aragón hacia el s. XIV en sus relaciones

obra de Bajtin dentro de un argumento propio coherente, ya que la protesta particular del carnaval opera en un plano significativo que no altera en lo esencial la reproducción de la formación social concreta.

⁶⁵ Como ejemplo de la rigidez de la concepción de Mullett podemos citar su interpretación de los sermones heréticos: según el autor, estos son patrimonio de la tradición popular oral, mientras que la teología pertenece exclusivamente al ámbito de la elite letrada, lo cual lleva en primer lugar a desconocer los elementos de complementariedad en la oposición de ambas tradiciones, esto es, la dialéctica de las prácticas discursivas en situación de contienda (Funes, 1998, 31 - 32). En segundo lugar, recortar el plano de la recepción en su análisis de la cultura popular lo lleva a eludir las relaciones de fuerza entre clases que luchan por el significado de la protesta. Un modelo alternativo más dinámico para descifrar la cultura de la protesta popular como síntesis de ideas "derivadas" de la clase dominante e "inherentes" a las clases subalternas (tradiciones, creencias, ritos) puede verse en Rude, 1981, 32 - 48.

⁶⁶ Niremberg, 1996, 3 - 10.

con los reinos limítrofes introduce en el horizonte del autor a las comunidades islámicas, pero excluye a los herejes de su estudio⁶⁷.

La propuesta de Niremberg gira en torno a sus reflexiones sobre la violencia: una forma de organización sistémica y cotidiana que estabiliza relaciones entre grupos. Cristianos, musulmanes, judíos y prostitutas emplean la violencia en forma regular y asimétrica para marcar los límites y las diferencias que existen entre mayorías y minorías, o a través de las minorías oprimidas⁶⁸. La violencia medieval se expresa de manera “sistémica” (a través de reglas que operan en el cotidiano) y “cataclísmica” (es decir, la masacre contingente y coyuntural que deviene de la violencia cotidiana, como los *pogroms* antijudíos en los reinos ibéricos que se producen en 1321, 1348 y 1391). El mérito del autor reside en el intento de rechazar el análisis unilateral o separado en el abordaje tradicional de la persecución de minorías: sujeto / objeto, estructura / acción, coyuntura / larga duración, diferencia / homogeneidad⁶⁹. Los problemas en la obra de Niremberg nacen en la crítica sesgada a la pesada herencia que carga la historiografía de la persecución. Por ejemplo, el encarnizamiento con la variable de larga duración como primer paso para la inevitable caída en la narratividad teleológica, está ligado directamente a la elección de una parcela espacio – temporal muy acotada que cierra su horizonte

⁶⁷ El criterio que utilizamos para incluir el trabajo de Niremberg en esta reseña es su riqueza como complemento de los estudios sobre persecución y categorías represivas. R.I. Moore reúne en la etiqueta de minoría a herejes, leprosos, judíos, homosexuales y prostitutas (Moore, 1986, 110). En la secuencia histórica elegida por Moore para dar nacimiento a su sociedad represora (s. XI – XII), cátaros y valdenses presentan una anomalía en el esquema, ya que resulta un tanto estrecho calificar a estos vastos movimientos socioreligiosos como “minorías”, si nos detenemos en la escala de observación: los cátaros eran “mayoría” en el sur de Francia, mientras que los pobres de Lyon fueron dispersándose en pequeños grupos desde su núcleo provenzal hacia Italia, Francia, Cataluña, Alemania y Bohemia.

⁶⁸ La violencia es el recurso secundario de la juridicidad medieval en aquellas zonas donde la estatalidad no puede extender sus redes. Del mismo modo, el autor describe como los recursos legales del aparato estatal son utilizados por mayorías y minorías para canalizar la violencia en marcos institucionales: La “institucionalización de la violencia” no implica la absorción del conflicto a través del consenso, como sucede en la primera instancia de dominación que ejerce el estado moderno. Parafraseando a Foucault (que a su vez parafrasea a Clausewitz), la ley feudal es la continuación de la violencia por otros medios. En la especificidad de la estatalidad medieval como relación social articulada a través de nudos (conceptualización que subyace a mi empleo instrumental del concepto de “aparato estatal”, v. Astarita, 1997, 123), esta economía de la violencia refleja el fundamento político – jurídico de la explotación feudal como coacción extracconómica. En la obra de Niremberg, el parasitismo estatal se mide descarnadamente a través de la creación o manipulación de conflictos entre mayorías y minorías como una forma más que posee el señorío para la extracción del plus trabajo de las clases subalternas, en base a la aplicación de penas, multas y confiscaciones.

⁶⁹ Otras virtudes del trabajo son el intento de descubrir las raíces sociales de la violencia en las relaciones económicas, políticas, sexuales y de parentesco. De no tener en cuenta estas variables, la violencia es otra noción ideológica vaciada de contenido que recorta la superficie de los enfrentamientos sociales (estoy pensando ante todo en las cadenas de significantes vacíos que construye el discurso periodístico, que reduce el conflicto a vagas asociaciones entre violencia, delincuencia, terrorismo, seguridad y otros nombres que

sobre NIREMBERG

— COMUNIDADES como CONSUMIDORES DE LOS DISCURSOS —

interpretativo sobre el cotidiano. Congelar el tiempo humano como una imaginaria línea de puntos para evitar la “narrativa lineal del exterminio” (el término que adopta Niremborg para desprejarse de la perspectiva finalista que relaciona con Moore), implica una teoría de la historia que quiebra la unidad de sentido de los procesos históricos concretos⁷⁰. Es resumen, el enfoque del autor es creativo en su propuesta de trabajo y riguroso a la hora de analizar la reproducción de las “comunidades de la violencia”, pero la selección de las regularidades le quita potencia a la explicación de la dinámica que conduce (ni en forma inevitable ni de manera lineal) a la coyuntura de 1492⁷¹.

TOTAL
SUFUNDA
DE INDIVIDUOS
CULTURA
Y D
NO
ES
UNA
SOLUS

De regreso a Europa, *Ordonner et exclure. Chny et la société chrétienne face a l'heresie, au judaisme et a l'Islam (1000 – 1150)*, nos orienta a un panorama historiográfico en las coordenadas de la revista *Annales*, y un “para qué” ligado a la preocupación por la integración de minorías confesionales en la Francia actual (especialmente los efectos locales de las tensiones internacionales generadas entre el mundo árabe y las potencias occidentales, o la afirmación de la identidad histórica en la colectividad judía a partir de la *Shoah*)⁷². En términos historiográficos, el autor se inscribe en una teología histórica que -tras una multiplicación de “lo religioso” en la historiografía francesa de los 80 y 90’ s-, busca insertarse en las glorias pasadas de la historia social, inscribiéndose en la línea de G. Duby. La finalidad del autor es realizar un “inventario de las diferencias” a partir del análisis del

extraen su poder simbólico precisamente de su vaciamiento conceptual). Sobre ideología, discurso y significantes vacíos, v. Laclau, 2002, 9 – 56.

⁷⁰ Es cierto que el trabajo de Moore parece a primera vista un relato lineal que finaliza fatalmente en el exterminio o la segregación, y es una virtud de Niremborg demostrar empíricamente como la violencia articula (y hace posible) la convivencia entre minorías medievales a través de la delimitación de prohibiciones y zonas liberadas para la transgresión. Pero definir un antes y un después no implica necesariamente fijar un relato lineal sin rupturas ni bifurcaciones. Si hurgamos más allá del siglo XIV en la evolución de las comunidades sefardíes, el devenir histórico describe una secuencia que lleva de la convivencia entre minoría y mayoría a las conversiones en masa de la primera mitad del s. XV. De allí sigue una rápida asimilación de los conversos y el conflicto que surge con el *status* de los “cristianos nuevos” : la segunda mitad del s. XV renueva la hostilidad y la competencia con los judíos a través de la sanción de estatutos de limpieza de sangre en 1449, que intentan regular el ascenso social de los conversos con el fin de destruir sus lazos de origen con la colectividad sefardí, junto al estallido de un nuevo pogrom en Toledo (Monsalvo Antón, 1984, 109 - 138). El resultado de esta escalada de violencia es el nacimiento de la Inquisición española hacia 1478, y la expulsión de los judíos no conversos en 1492. Es evidente que ampliar la escala de observación al siglo XV relajaría el peso del cotidiano, de la coyuntura y de la convivencia a través de la diferencia que marca el estilo de Niremborg.

⁷¹ En su preocupación por el funcionamiento de las sociedades, en la vuelta de tuerca que opera a la relación entre la norma y la desviación podemos advertir un amplio abanico de influencias teóricas entre las que parece jerarquizar la sociología de Emile Durkheim. Las virtudes empíricas que reclama el estudio de caso en sus coordenadas temporales concretas no ocultan que un breve rastreo por el aparato erudito revela una mirada transdisciplinaria que combina en forma jerarquizada los aportes de un marco teórico sociológico (Durkheim, P. Bourdieu), inseparable de una dinámica comparativa antropológica (M. Mauss, C. Levi - Strauss, A. Radcliffe - Brown), con algunas pinceladas preliminares de filosofía (I. Kant, G. Simmel).

discurso de Pedro el Venerable en su peculiar percepción combinada de la herejía, los judíos y el Islam. A diferencia de Niremberg, el trabajo de Iogna-Prat se plantea en un registro que no se preocupa demasiado en cómo se relacionan los objetos del discurso teológico en la concreción del proceso histórico (el registro de las diferencias experimentadas, inventadas o reales)⁷³. El inventario es una lista de los modos de argumentación teológica que enumeran y clasifican desde Cluny a los sujetos sociales que se configuran en la Edad Media Central, en dos movimientos de inclusión (*dilatatio*) y exclusión (*purgatio*). La potencia de este enfoque en relación a nuestro objeto de estudio radica en la centralidad de las formas de pensamiento teologal para la elaboración de categorías represivas. El estudio de las minorías, entonces, puede ser útil en tanto no se mida como una novedad anacrónica en materia histórica (dada su inocultable emergencia en el vocabulario histórico del s. XX), sino como una herramienta para explicar, entre otras cosas, la ideología de la represión.

Dejando de lado los capítulos que se dedican específicamente a Cluny como institución, los apartados que registran las cartas o tratados escritos por Pedro el Venerable contra herejes, judíos y sarracenos dan cuenta de cómo los géneros literarios adoptan formas de homologación y satanización que pueden devenir en una “necesidad estructural” para la cristiandad. De esta forma puede conceptualizar a la exclusión con el tipo de encuadre social que al negar la identidad de los definidos como desviados, va configurando la autoconciencia de la propia cristiandad, “una inteligibilidad de nuestra modernidad”⁷⁴. La amalgama de desviaciones no suprime diferencias entre las mismas: los herejes son hombres bestiales, pero aún pueden salvarse si se arrepienten. Para Pedro el Venerable, los judíos de la Edad Media son bestias estúpidas que alguna vez fueron el pueblo elegido, pero se equivocaron al crucificar al Salvador y mantener la necesidad de esperar el mesías (a lo sumo puede

⁷² Iogna-Prat, 1998, 15 – 16.

⁷³ Es quizá por esa elección teórico – metodológica anclada en el concepto de diferencia, que el autor clige observar la “alteridad” en el discurso teologal, antes que las relaciones concretas entre minorías y mayorías que deja ver el recorte de Niremberg. Es de notar que en el presente, la proliferación de la palabra diferencia desde los medios masivos de comunicación suele vaciar a este concepto de su carga filosófica acumulada, para transformarla en un lugar común que : a) encubre los procesos de homogeneización socio – económica y cultural que cíclicamente produce la concentración del capital, o b) descarga su potencia cognitiva reemplazándolo (de nuevo) como significantes vacío cargado de ideología: vg. el discurso neoliberal de los 90’ s en la asociación ritual y surrealista de “diferencia”, “pluralismo” y “libertad” entre otros términos.

⁷⁴ (Iogna-Prat, 1998, 16). Como muestra de las narrativas conspirativas que identifican los distintos tipos de desviación con el enemigo común, el Anticristo, es ejemplar la imagen que tiene Pedro el Venerable de los orígenes del Islam (Iogna-Prat, 1998, 340 - 341). Satán, por intermedio de un hereje nestoriano llamado Sergio, transmite a Mahoma una enseñanza corrompida de las Escrituras, quien como si fuera poco se asesora por doctores judíos. El Islam, entonces, es la “suma de todas las herejías”, ya que al propagar pertinazmente errores contra la ortodoxia católica se ubica entre Arrio y el Anticristo.

convertirse a una minoría de ellos). Del Islam en tiempos de cruzada ni siquiera vale la pena preocuparse por su conversión: son la avanzada más peligrosa del Anticristo, y si el abad de Cluny monta una impresionante empresa de traducción del Corán en Castilla, es únicamente por su interés personal en refutar los errores de este eje del Mal.

Los problemas que subyacen a *Ordonner et exclure* son los mismos que señalábamos con anterioridad sobre el uso operacional de las nociones de marginalidad y exclusión. Es verdad que el autor se preocupa desde el principio en darle profundidad a los gestos de inclusión/exclusión que observa en la retórica de Cluny, pero a lo largo del relato se toman por dados presupuestos cuya expresión en la sociedad feudal chocan contra varios obstáculos⁷⁵. En segundo lugar, el enfoque microhistórico reducido a la figura de Pedro el Venerable es ilustrativo, siempre y cuando los tonos impresionistas de la pintura no oculten la consistencia del cuadro⁷⁶.

Otro intento semejante por su circunscripción a un hombre, su vida y su obra es la tesis de doctorado del norteamericano Michael Bailey, que se encuentra actualmente en proceso de edición. *Heresy, witchcraft and Reform* narra las aventuras del reformador dominico Johannes Nider (1380?-

⁷⁵ Por ej., Niremberg, al estudiar las relaciones entre minorías no las analiza en términos de exclusión. La observación de zonas de contacto entre judíos, cristianos, musulmanes y prostitutas (la frontera, el mercado, la taberna, el sexo) obliga a analizar a lo marginal en cuanto proceso, donde "lo que es socialmente periférico es a menudo simbólicamente central" (Niremberg, 1996, 152, n.96). Por otra parte, un movimiento de inclusión sólo parece posible en sociedades con un alto nivel de interdependencia entre sus partes constitutivas como las del capitalismo tardío. Del otro lado, las sociedades precapitalistas en general, y la feudal en particular, no se caracterizan por un nivel de cohesión tal como para hablar con seguridad de algún tipo de "inclusión". Como afirma G.Lukács :

"La diferencia más importante para nosotros, y muy llamativa en sí, consiste en que toda sociedad precapitalista presenta económicamente una unidad mucho menos coherente que la capitalista : en que en ella la independencia de las partes es mucho mayor, su interdependencia económica mucho menor y más unilateral que en el capitalismo. Cuanto menor es la importancia del tráfico de mercancías para la vida de la sociedad entera, cuanto más casi-autárquicas son las diversas partes de la sociedad en lo económico (comunidades aldeanas) o cuanto menos importante es su función en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción (gran parte de los ciudadanos de las ciudades griegas y de Roma), tanto menor es la forma unitaria, la coherencia organizativa de la sociedad, del estado, y tanto menos realmente fundada en la vida real de la sociedad" (Lucács, 1969, 60).

⁷⁶ La pregunta es recurrente : ¿puede mostrarnos un individuo excepcional la identidad compleja de un sistema simbólico (el cristianismo medieval), o el comportamiento de una orden religiosa como la de Cluny, entendida como sujeto político-religioso colectivo? Además, la concentración en la productividad literaria individual de Pedro el Venerable margina varios problemas que quedan fuera del ambicioso trabajo de Iogna-Prat, como el contexto productivo, la circulación y la recepción que afectan a las formaciones discursivas emergentes (es decir, el objeto se construye por fuera de las condiciones reales de producción significativa). En este sentido, el recorte del autor roza el "ultranominalismo".

1438). El autor del *Formicarius* se pone a la cabeza del movimiento observante dentro de la orden de los predicadores en las primeras décadas del s. XV. La idea central del libro es que la multiplicidad de temas que interesan a Nider (herejía, brujería, superstición, ordenes religiosas, piedad popular, religiosidad laica), forman un todo en relación a su espíritu reformador. El teólogo dominico impulsa una reforma restauradora que se despliega desde su propia orden al resto de la Iglesia visible, y de allí al conjunto de la cristiandad. El valor de la obra reside en la brillante reconstrucción del contexto simbólico que nos conduce al microcosmos del Concilio de Basilea en la década de 1430, un momento clave en nuestro análisis de situación para medir las relaciones de fuerza entre la Iglesia y sus enemigos⁷⁷. A mitad de camino entre la biografía histórica y la historia cultural, la ventana que nos ofrece Bailey para observar el mundo religioso del Medioevo tardío es quizás más estrecha que la vista panorámica de Iogna-Prat, pero a la vez cuenta con bordes más firmes y concretos que permiten aprehender el contexto inmediato de producción discursiva que determina/condiciona la obra de Johannes Nider.

Ahora bien, el trabajo de Bailey es riguroso y la organización de su objeto es factible, pero sobre todo en los primeros capítulos del libro el tono narrativo lo acerca al descriptivismo biográfico, quizás un precio directamente proporcional al mérito de recrear con rigor el microclima del Concilio de Basilea.⁷⁹ El relato se enriquece cuando se introduce en problemas teóricos fuertes, como la relación entre cultura popular y cultura de elite, mientras que ver a través del omniabarcativo ojo de Nider le permite reconstruir zonas unitarias de manera encadenada en el pensamiento teológico – ejemplar, que sólo la división social del trabajo en el interior de la fábrica académica las parcela y fragmenta en forma de herejía, brujería, superstición o reforma⁸⁰. No obstante, detenerse a finales del s. XIV para

⁷⁷ Para el análisis de situación general v. págs. siguientes. El Concilio de Basilea intenta articular la organización eclesiástica en el marco del Cisma de Occidente tras la crisis orgánica del feudalismo en el s. XIV, pero choca con el boicot desde su inicio por parte del papado romano (Bailey, 1998, 50 – 51). El concilio firma una tregua con los rebeldes hussitas y en su órbita se desata la primer caza de brujas sistemática y documentada de la modernidad.

⁷⁹ Precio que aparece como una elección teórico – metodológica subyacente en la nota 45 (Bailey, 1998, 85), donde se critica un trabajo de reflexión sobre el concepto de mimesis en la historia occidental como un estudio “altamente abstracto” y “teórico” como si lo último fuese algo malo en sí mismo, asumiendo de este modo posiciones empiristas.

⁸⁰ Por ejemplo, resulta iluminador para pensar el movimiento transicional entre el estereotipo dominante del hereje medieval que refina la ideología represiva al estereotipo de la bruja moderna, a partir de su común configuración como culto herético. Este último es un punto débil particular del trabajo de Bailey, ya que no es clara la relación entre la polémica anti-herética y su incubación de la brujería, concebida como práctica herética. En la pág. 10 y en la 236 parece apoyar esta idea, aunque en la pág. 214, n. 2 la niega explícitamente cuando disiente con R. Kieckhefer (Bailey, 1998). En cuanto a su noción de herejía, después de algunas

rastrear los orígenes del mundo religioso en el otoño de la Edad Media, cierra el universo cognitivo de la obra a coordenadas culturales más amplias. Del mismo modo no tiene en cuenta explicaciones que partan de ejes más universales como la emergencia de los modernos procesos hegemónicos o la transición del feudalismo al capitalismo. En lugar de observar el mundo religioso del s. XV en un individuo histórico empírico que se encuentra aislado en su particularidad, el interrogante universal permite tomar el objeto de estudio con un horizonte de totalidad⁸¹.

A modo de síntesis, observamos algunos problemas teórico - metodológicos que se repiten cuando pasamos revista a la heresiología y sus mutaciones en los últimos cincuenta años. En primer lugar, la credulidad en una documentación viciada por distorsiones o falsificaciones que deforman e informan a la trasgresión religiosa como herejía. Esta confianza en los archivos de la persecución se reflejó en algunos exponentes de la propia historiografía española, como ocurre con la asimilación del movimiento franciscano radical de Durango a la herejía artificial del Libre Espiritu⁸². El "giro crítico" y el "giro antropológico" a partir de los 70' permitió aislar los errores más generalizantes, que facilitaban los prolijos procesos de las taxonomías represivas medievales para "homologar y clasificar" a las diferentes expresiones individuales de la disidencia religiosa. Otro error frecuente es confiar exclusivamente en el discurso persecutorio para explicar la herejía, posición que roza R. I. Moore y que se relaciona con situarse tan sólo desde la perspectiva del poder o de la definición ortodoxa, como ocurre con "el punto de vista del teólogo". Finalmente, surge una tercera posición en la que se inserta nuestra línea de investigación: un enfoque de tipo relacional apoyado en aquel "nominalismo" de raíz abelardiana que interpela el discurso en relación al objeto, a la cosa significada. El objeto difuso de la disidencia religiosa se encuentra antes del concepto de herejía, y la definición ortodoxa no es más que el resultado de la relación de fuerzas entre represión y trasgresión. Esta es la definición que se afirma entre varios expositores del coloquio de Royaumont, y se observa claramente en los trabajos de C. Ginzburg y M. Lambert.

reanalizo el concepto de
DISIDENCIAS y lo relaciono

vacilaciones para conceptualizar al movimiento hussita como reforma o herejía, finalmente adopta una definición "nominalista" rica en metáforas, como cuando sostiene que las imágenes de la secta del Espiritu Libre sólo son "portarretratos", "pintura" y "cargos de herejía" (Bailey, 1998, 171).

⁸¹ Volvemos así a la epistemología de Lukács, cuando afirma "Es obvio que la ciencia histórica burguesa aspira a investigaciones concretas, y hasta que ella reprocha al materialismo histórico una violentación del carácter concreto único de los hechos históricos. Su error consiste en buscar lo concreto en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su consciencia empíricamente dada (psicológica o de psicología de masas. Y así, cuando cree haber hallado lo más concreto, ha errado del modo más pleno la concreción, la sociedad como totalidad concreta" (Lukács, 1922, 53 - 54).

⁸² V. nota 26, pág. 14.

39
Luz
DISIDENCIAS
antes de la
para la
ARCHIVO con

fran
del
grupo
ub
relaciona
de fuerza
p. 10
10

La herejía parece haber perdido ese halo de misterio y fascinación que le otorgaba su lectura retrospectiva como subversión precapitalista, en un largo rastro que va de Federico Engels y Ernst Bloch a Joseph Mácek y Norman Cohn⁸³. A comienzos del siglo XXI, los herejes siguen vigentes dentro de objetos más amplios gracias a su contigüidad con otras formas de la desviación religiosa en la perspectiva del poder (como los judíos y el Islam), que obedecen a nuevas tendencias de una historiografía oficial preocupada por el problema de las minorías. Este trabajo desea mantener el halo originario y a la vez actualizar la discusión con las armas de la crítica.

⁸³ Nos referimos a *Las guerras campesinas en Alemania*, de Engels (1850), *Thomas Muntzer, teólogo de la Revolución*, de Ernst Bloch (1921), de Ernst Bloch, *La Revolución hussita*, de J. Mácek (c.1952) y *En pos del milenio*, de Cohn (1957).

2. El tiempo de los herejes. Análisis de situación y relaciones de fuerzas (1430 – 1460)

“Un estudio sobre la forma en que es preciso analizar las ‘situaciones’, o sea la forma en que es preciso establecer los diversos grados de relaciones de fuerzas, puede prestarse a una exposición elemental de ciencia y arte político, entendida como un conjunto de cánones prácticos de investigación y de observación particulares, útiles para subrayar el interés por la realidad efectiva y suscitar intuiciones políticas más rigurosas y vigorosas”.

Antonio Gramsci. Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerza. En *Notas sobre Maquiavelo, sobre el estado y sobre la política moderna* (c.1930).

Vamos a dividir los últimos apartados de nuestra investigación en dos niveles de análisis ligados en el interior del proceso histórico concreto. Un primer plano se constituye con “el tiempo de los herejes”, que se concentra fundamentalmente en la corta duración de 1430 – 1460, y toma una instantánea de la formación social feudal europea en su particular articulación castellano – vizcaína. La descripción y análisis de la estructura social nos permitirá arriesgar un número de observaciones, para caracterizar los rasgos generales del movimiento herético hasta la elaboración de las dos crónicas que se analizan en el tercer apartado. En suma, recorrer el terreno que deslindó su prédica y retratar las condiciones socioeconómicas y sociopolíticas que contribuyeron al éxito del franciscanismo radical en las lejanas tierras de lengua *euskera*, para finalizar con un breve relato de los acontecimientos que encadenan la formación, persecución y dispersión de la herejía de Durango⁸⁴.

⁸⁴ Metodológicamente, aplicamos la perspectiva de Gramsci en su análisis de situaciones o relaciones de fuerza (Gramsci, 1972, 51 – 62). Si bien el enfoque gramsciano fue utilizado para la evaluación de situaciones políticas modernas y contemporáneas, creemos que su aplicación a la Edad Media es practicable siempre y cuando se tenga en cuenta la historicidad específica de categorías tales como “estado”, “potencias medianas y pequeñas” y “sistemas hegemónicos”. Para evitar malos entendidos, detallamos más abajo nuestra traducción del patrón analítico gramsciano, particularizando los límites del área de estudio. Excluimos el tratamiento de los grados de conciencia o el momento de las relaciones político - militares, ya que se trata de elementos que no se validan como patrón analítico para la situación histórica específica de Vizcaya:

a) Relaciones de fuerza internacionales (interregionales).

- 1) Relaciones de estados en sistemas hegemónicos (Papado / Castilla).
- 2) Potencias medianas y pequeñas (Castilla / Vizcaya).

Un segundo plano se cierne sobre “el tiempo de las crónicas”, desplegándose en un marco cronológico más amplio y basado metodológicamente en el análisis de formaciones discursivas: se desplaza de los años que siguen a la interpolación del reinado de Juan II en la *Cuarta Crónica General*, que escribe Alonso Díaz de Montalvo alrededor de 1460, a la expulsión de los judíos de la corona de Castilla en 1492. En este último apartado se explicita y demuestra nuestra hipótesis de trabajo; allí las coordenadas de los diferentes períodos se explican por sí mismas. El plano de las crónicas nos traslada de la explotación extensiva del tema herético a un tratamiento más intensivo, que implica responder a la pregunta inicial o problema que constituye la idea seminal de este trabajo: ¿cuál es la relación íntima que une la ideología de la represión a la disidencia religiosa de la Baja Edad Media con la narrativa histórica castellana del siglo XV? Los dos apartados no funcionan como compartimentos separados: se piensa en primera instancia la estructura y dinámica de la formación social en el nivel concreto del área vizcaína, rescatando del contexto los atributos concretos que pueden inferirse sobre la disidencia de Durango. La evidencia empírica reunida en el segundo apartado se contrasta finalmente con el relato de las crónicas en su tratamiento de la materia herética. La instancia final de la investigación rastrea la existencia de estereotipos antiheréticos a partir de su emergencia en la formación discursiva de la narrativa histórica, identificando aquellas huellas originarias que se vinculan a otros ordenes del discurso, como el teológico o el jurídico. Analizar el sedimento cultural de las narrativas burocráticas y desnudar los procedimientos historiográficos que convergen en la escritura de la *Cuarta Crónica General* y la *Crónica de Enrique IV*, nos brinda la doble perspectiva de esclarecer el tiempo de los herejes, reconstruyendo simultáneamente a las crónicas como las piezas de una cadena que ordena la ideología represiva creando imágenes homologadas de la desviación.

a) Relaciones de fuerza internacionales.

Las relaciones de fuerza internacionales no existen en la Edad Media. Tenemos que hablar de *relaciones de fuerza interregionales*, en un contexto histórico inabarcable por la categoría de Estado –

b) Relaciones sociales objetivas :

- 1) Desarrollo de las fuerzas productivas / grupos sociales fundamentales (estructura económica).
- 2) Relaciones de fuerza política (homogeneidad, autoconciencia y organización de los grupos sociales fundamentales).

Nación. Su contenido feudal se articula en primera instancia por un sistema de nudos conectados a través de redes de vasallaje, instituciones y circunscripciones territoriales (el Papado, la corona de Castilla, el señorío de Vizcaya), mientras que en última instancia la dinámica del sistema reside en la centralización del poder político ejercida por Castilla a través de aparatos descentralizados⁸⁵. La difusión de las relaciones de fuerza internacionales también genera un tejido interno de alianzas, dependencias e instancias de dominación político - jurídica entre diversos grupos sociales fundamentales, que penetra profundamente en la formación social al nivel del señorío o el concejo (en nuestra área de estudio la merindad de Durango y la villa de Tavira, principal asentamiento urbano del Duranguesado, respectivamente).

1) Relaciones de Estados en sistemas hegemónicos.

Si bien es discutible la aplicación del concepto de hegemonía como categoría que abarca la totalidad de las clases subalternas en instancias premodernas, existe un relativo marco de dominación político - jurídica de la corona de Castilla sobre su mosaico de periferias norteñas. La instancia de dominación de una "potencia mediana" como Castilla sobre las "potencias pequeñas" que giran en su órbita, se articula como sistema de dominación con otras parcelas de soberanías en conflicto, que incluyen a las aristocracias locales y se confunden con el entramado institucional de la Iglesia romana. En los márgenes del reino se encuentra el señorío de Vizcaya, que desde 1379 dejó de ser posesión de los condes de Haro para transmitirse al príncipe heredero de la Corona de Castilla, futuro Juan I (1379 - 1390). De allí en adelante, los Trastámara se vincularon a Vizcaya a través de un lazo contractual que lentamente intentaron tensar en dirección a una relación autoritaria, generando no pocas resistencias conectadas con las luchas internobiliarias que sacudieron a Castilla en forma recurrente a lo largo de la mayor parte del siglo XV. El origen de los conflictos se remonta a la crisis orgánica de la sociedad feudal en el s. XIV, aunque se manifiesta de modo coyuntural con la revolución Trastámara de 1369. Este golpe de estado que entroniza a Enrique II disloca el orden de la legitimidad dinástica

⁸⁵ Monsalvo Antón, 1986, 109. En relación a las categorías de modo de producción y formación económico - social, en este brillante artículo que sintetiza con maestría y rigor crítico teoría e historia, M. Antón define al estado feudal como "implicado directamente en las relaciones de producción...fragmentado en múltiples parcelas de soberanía tantas como unidades de apropiación de excedentes, lo que se traduce en un sistema de aparatos de estado caracterizado por la descentralización política, aunque no sea total". Es esta fusión entre política y economía lo que eleva a condición necesaria de la supervivencia estatal la descentralización en el ejercicio de su poder (M. Antón, 1986, 107).

castellana y pronto choca con otras aspiraciones de soberanía territorial en el contexto peninsular, haciendo evidente la debilidad inicial de los nuevos monarcas. La hegemonía, entonces, entendida como forma de dominación de la clase de poder que entrelaza fuerzas políticas, sociales y culturales a través de una combinación eficaz de coerción y consenso, precisa de un horizonte de totalidad inasible por la monarquía tanto teórica como prácticamente⁸⁶. La monarquía castellana de la primera mitad del siglo XV era de carácter contractual, y debía conciliar los intereses antagónicos del reino en su conjunto a través de la representación corporativa de las Cortes y los concejos urbanos, con el Consejo Real como órgano de mediación entre las diferentes fracciones nobiliarias y la Corona.

El Papado, en cambio, conserva aquél horizonte de totalidad heredado de la cosmovisión imperial romana, que le permite mantener sueños hegemónicos y cohesionar al belicoso orden de los guerreros. Sin embargo, su eficacia ideológica es relativamente débil entre las clases populares, al menos hasta la ambiciosa conquista de almas que la Contrarreforma lanza exitosamente en el siglo XVI sobre Europa y el Nuevo Mundo. En nuestro contexto, la Iglesia romana y sus satélites locales aparecen como una institución golpeada, cuya fuerza condiciona en forma mediata tanto a la formación local castellana como a su periferia vizcaína. En 1431 se abre el Concilio de Basilea, estimulado por la presión reformista que se desata por el temor a la expansión de la herejía hussita en tierras teutonas, y fallidamente boicoteado por Eugenio IV. El nuevo papa intenta mantener las prerrogativas de Roma como monarquía de carácter absoluto, en disputa con los reclamos de representación corporativa del partido conciliar. A lo largo de este conflicto, Castilla mantiene una tradición de obediencia papal en la que se destacan varias individualidades de la orden franciscana como mediadoras entre Roma y la corte Trastámara⁸⁷. Si bien la orden tuvo un papel limitado en la política castellana del período 1430 – 1460, en sus relaciones con la Corona podemos observar la aparición de tendencias que con la llegada de los Reyes Católicos confirmarían a los franciscanos como uno de los principales brazos ideológicos de la monarquía. Especialmente durante el reinado de Juan II (1406 – 1454), la regla de San Francisco no sólo mantiene en su órbita de influencia cortesana a importantes cuadros que offician de

⁸⁶ La traducción gramsciana de hegemonía como combinación de modos de dominación es de Raymond Williams. En profundidad, también afirma que *“La hegemonía no es solamente el nivel superior articulado de la ideología, ni tampoco sus formas de control consideradas habitualmente como manipulación y adoctrinamiento...constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vivido sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos– que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse reciprocamente”* (Williams, 1981, 131).

⁸⁷ Nieto Soria, 1990, 116 – 117.

diplomáticos, confesores y consejeros reales⁸⁸. También obtiene el apoyo fundamental para el despliegue y la promoción del movimiento observante, con la pobreza evangélica y el rigor en la obediencia a la regla como hilos conductores de la reforma. Las buenas relaciones entre Castilla y Roma a través de la mediación franciscana se expresaron en el visto bueno que otorgó Roma a la iniciativa político – religiosa de la monarquía castellana, que estimuló tempranamente la reforma a partir de 1375, si bien hacia 1426 la resistencia de los franciscanos conventuales debilita el empuje inicial de los reformistas⁸⁹. Ante la amenaza de un nuevo Cisma provocado por la escalada de tensiones entre el Papado y el partido conciliar, que estallan en 1439 con la proclamación del antipapa Felix V en rebeldía a la autoridad de Eugenio IV, las ordenes mendicantes en general y la franciscana en particular se alinean detrás del papa romano⁹⁰. El frente común entre el Papado y Castilla anudado en la coyuntura de 1430 por el movimiento franciscano observante, en fin, articula un sistema de redes institucionales y prácticas sociales que penetran profundamente en el tejido social, pero que no aventuramos a definir como hegemónico. Su fuerza política, económica y cultural se pone a prueba en el punto siguiente, donde analizamos su peculiar inserción en la formación social local de Vizcaya.

⁸⁸ Francisco de Soria era miembro de la orden franciscana, y fue enviado junto a Alonso Cherino por Juan II para llevar adelante el proceso contra los herejes de Durango hacia 1444, con el cargo de juez de los pesquisadores reales. El martillo de los disidentes vascos también fue consejero real y reformador observante. Otros ejemplos de la importancia del entorno franciscano entre los Trastámara fueron fray Fernando de Illescas, embajador de Juan I ante Roma por el Cisma de 1380, representante regio ante el Concilio de Constanza en 1415 y consejero de Juan II. Enrique IV, a pesar de las acusaciones de impiedad formuladas por Valera en la *Crónica de Enrique IV*, no representa un quiebre de esta alianza. Su confesor fue el franciscano Alonso de Espina, signo de una continuidad en el regalismo de la orden que se amplifica con la unificación de Castilla y Aragón (Nieto Soria, 1990, 109 – 110, 130 – 131).

⁸⁹ Andrés Martín, 1988, 465. El apoyo de las monarquías feudales a las corrientes críticas dentro de la Iglesia no son extrañas en la Baja Edad Media, si bien las posiciones en particular de las ordenes mendicantes son fluctuantes. El alineamiento de los espirituales franciscanos en la querrela de las investiduras del lado de Federico II puede compararse a las iniciativas de Juan II de Castilla ya mencionadas y de Alfonso V de Aragón, quien hacia 1425 propicia una reforma observante en su reino avalada por el papa Martín V y dirigida por Felipe de Berbegal, maestro de los principales seguidores de Alfonso de Mella y uno de los primeros observantes que fueron más allá de lo permitido por la ortodoxia. El interés de la monarquía por la pobreza evangélica se explica como una tendencia más del creciente del autoritarismo regio en el proceso de centralización política : la crítica a la primacía política y a la riqueza del clero secular que estimulaba la monarquía patrocinando el ejemplo de los descalzos y sencillos franciscanos era muy popular, e implicaba no sólo un mayor control del estamento clerical desde la Corona, sino una transferencia mayor de renta hacia la aristocracia laica en general.

⁹⁰ Las razones de la alianza se explican por dos motivos : en primer lugar, a partir de la purga de elementos radicales que sucede a la caza de herejes desatada por Juan XXII en la primera mitad del s. XIV, la orden franciscana se subordina y a la vez es protegida por el papa, asegurando de este modo sus privilegios al interior de la Iglesia. En segundo lugar, desde la apertura del concilio existió una abierta hostilidad de buena parte del clero secular hacia las ordenes mendicantes, debido al delicado estatuto de los laicos que imitaban el ejemplo de pobreza evangélica difundido por franciscanos y dominicos. Tanto los mendicantes laicos como

2) Potencias medianas y pequeñas.

Hacia 1430, el reino de Castilla es una potencia de segundo orden en el escenario político europeo, en un contexto de guerra civil que podemos definir analíticamente como una lucha de clases proyectada al interior del estado por la competencia entre fracciones del bloque de poder⁹¹. Durante la crisis del siglo XIV, se integró a los renovados circuitos del comercio internacional, mientras Vizcaya se configuró como una bisagra que articulaba el comercio entre una formación económico – social de escala local con la que se encontraba cada vez más comprometida en términos de integración política, comercial y cultural (Castilla), y otras formaciones locales con las que tejió paralelamente lazos comerciales y culturales (Flandes, Inglaterra⁹²). La principal actividad económica vizcaína hacia 1430 era la mercantil, seguida en importancia por la explotación de yacimientos de hierro o *ferrerías*, esta última dirigida a la industria naval o a su exportación como materia prima. La nueva orientación del comercio y las necesidades defensivas de reorganizar los focos de población por la inestabilidad política que emerge de la crisis, estimularon un rápido proceso de urbanización. Así se articuló una fuerte cadena de ciudades que se consolidaron como intermediarias entre la producción ganadera de Castilla para la exportación y el comercio marítimo. La villa de Tavira de Durango (marcada por la *Cuarta Crónica General* como epicentro del foco herético), fue fundada en 1290, y para 1430 no sólo une a Burgos con el puerto del Bilbao en la ruta de la lana, sino que ya se destaca como un fuerte “polo

los encuadrados en las órdenes protegidas oficialmente por Roma eran acusados periódicamente de caer en los errores de begardos, *fraticelli* y sectarios del Libre Espiritu (Bailey, 1998, 65, 135 – 149).

⁹¹ Seguimos el análisis de Monsalvo Antón, reemplazando en nuestro texto la aplicación del concepto de “bloque hegemónico” por “bloque de poder” debido a las precauciones arriba señaladas: “Al haber experimentado Castilla un proceso peculiar de conquista y repoblación que impidió el auge de la servidumbre, frenó la expansión de los dominios territoriales y facilitó el control efectivo de los medios de producción por clases no señoriales –incluido el campesinado–, como salida a la crisis la clase señorial necesitó un estado central fuerte que detrajera los excedentes campesinos y los beneficios resultantes de la expansión económica... Los señores, sin embargo, no moldearon el estado a la estricta medida de sus necesidades, por cuanto otras fracciones de clase del bloque hegemónico –oligarquías caballerescas, sectores ennoblecidos, rentistas urbanos– fuertes debido al mismo proceso de expansión, competían por el control del estado...” (M. Antón, 1986, 133 – 134).

⁹² Al contrario de lo que sucede en la cercana meseta norte de Castilla, o en Cataluña, Vizcaya se adapta mejor a la fractura de la sociedad feudal e incluso es posible afirmar que crece, tanto en términos económicos como demográficos, reorganizando su espacio en función a la nueva orientación mercantil (García de Cortázar, 1973, 284). En cuanto a los lazos culturales, los castellanos son más fuertes, ya que su presencia es en primera instancia política (el rey Trastámara es el señor de Vizcaya, y ejerce su potestad tanto entre los labradores censuarios de las áreas rurales como en el concejo de Tavira), mientras que la penetración cultural nórdica se transmite a través del intercambio y afecta sólo a las capas más altas de la sociedad, por ejemplo en los retablos flamencos que importa el patriciado bilbaíno.

de desarrollo”, diversificado por la actividad ferrona y pañera⁹³. A su vez, el eje Burgos – Bilbao constituye una extensión de las redes mercantiles de Medina del Campo y Sevilla, situadas en el corazón de Castilla.

Los estatutos jurídicos de Vizcaya y el Duranguesado son singulares en relación al conjunto del sistema de dominación castellano: en términos jurídicos, el rey de Castilla es el señor de Vizcaya, pero el poder político se ejerce en la práctica por los Parientes Mayores, dueños de la tierra y de las instituciones locales⁹⁴. El Duranguesado, por otra parte, posee un estatuto especial que lo separa de Vizcaya y lo acerca a la ley de las Encartaciones - tenencias del señor de Vizcaya -, situando a la comarca de Durango como dominio directo del monarca castellano. De este modo, su condición de cara a la Corona era de autonomía relativa, limitada y sostenida por el nivel de relaciones de fuerza establecidas entre las distintas fracciones de la aristocracia vizcaína que se enfrentaban por el control de la región.

Esta autonomía relativa se manifiesta como una pieza fundamental del rompecabezas que estamos armando con “el tiempo de los herejes”. Vizcaya y Guipúzcoa fueron áreas evangelizadas de manera tardía y superficial, con un clero secular formalmente inserto en la jurisdicción obispal de la diócesis de Calahorra. La débil implantación de la Iglesia romana en las montañas vascas y la primacía de la aristocracia local sobre la organización social, se traducían en la prohibición foral que impedía al obispo católico la entrada al señorío de Vizcaya. Esta llaga abierta en el sistema de dominación compartido entre Roma y Castilla que caracterizamos con anterioridad, se cubría con la presencia de numerosas iglesias de patronato laico, dependientes en su mayoría de las principales familias locales y de sus redes de hidalgos. En consecuencia, la lejanía de la realeza que debía delegar parte de su soberanía en Durango a través de aparatos descentralizados dominados por la aristocracia local, se combinó con los privilegios que impedían a la Iglesia romana el control de la religiosidad vizcaína, generando una “zona liberada” de influencias externas. Como veremos más adelante, esta es una de las condiciones que permiten el éxito de la prédica de Alfonso de Mella y los herejes de Durango hasta su caída definitiva en 1444.

⁹³ García de Cortázar, 1985, Tomo I, 304. La villa duranguesa centralizaba oficios pañeros, armeros y ferrones.

⁹⁴ Los Parientes Mayores son las cabeceras que acaudillan a las principales familias de la aristocracia vizcaína, ligada por vínculos de vasallaje a las redes de la nobleza castellana. Analizamos con mayor profundidad a la aristocracia de Vizcaya como grupo social fundamental en la pág. 51

b) Relaciones sociales objetivas.

En este punto haremos algunos comentarios sobre la estructura económica de Vizcaya, con el objetivo de determinar los diferentes alineamientos de los grupos sociales fundamentales en la lucha de clases. El umbral que atravesamos para esclarecer el contexto y las condiciones para el despliegue del movimiento disidente en Durango, entonces, consiste en delimitar las relaciones de fuerzas sociales objetivas. Incorporamos tres ejes como criterio: el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la división social del trabajo, y las relaciones de producción que apuntalan al sistema en su conjunto⁹⁵.

1) Desarrollo de las fuerzas productivas - grupos sociales fundamentales.

Hacia 1430, Vizcaya emerge como una de las regiones menos afectadas por la crisis general del siglo XIV. Aprovecha la reorientación y recuperación de las redes comerciales marítimas europeas, dando salida al excedente lanero de Castilla. Por lo tanto, la especialización mercantil determina el grado de desarrollo de las fuerzas productivas: la tierra, el trabajo y el capital se explotan y movilizan predominantemente para satisfacer las necesidades del rápido crecimiento de las ciudades vizcaínas. En torno a 1500, la población de Vizcaya ronda los sesenta mil habitantes, de los cuales cerca de cinco mil viven en el principal asentamiento urbano, Bilbao. Ernesto García Fernández calcula en quinientos los moradores de Tavira de Durango durante “el tiempo de los herejes”, de modo que cuando hablamos de “ciudad” no imaginamos una rígida separación entre espacio urbano y rural, sino más

⁹⁵ Cuando trasladamos la categoría de clase a la Edad Media, usamos el concepto de “clase estamental”, de L. Kuchenbuch y B. Michael, quienes parten del criterio de que en la estructura social del modo de producción feudal “*la fusión estructural de economía y política significa que las clases económicas aparecen trabadas en una estructura estamental jurídico - política*” (Kuchenbuch y Michael, 1977, 39). El problema teórico de estas concepciones es atravesar la tesis marxiana de que para su constitución y acción, en el pasaje del *en-si* al *para-si*, las clases sociales necesitan adquirir una percepción de intereses propios y de antagonismos con otra clase (es decir, conciencia de clase). Esta secuencia que Marx y Engels desarrollan como postulado teórico observando la trayectoria de la clase obrera inglesa, es inadecuada para analizar procesos de enfrentamientos sociales en situaciones precapitalistas susceptibles de caracterizarse como luchas de clases, como por ejemplo la guerra de campesinos en Alemania. Es de notar que la nobleza alemana neutraliza la lucha entre fracciones familiares, religiosas y regionales para enfrentar al campesinado insurrecto, con un aceitado comportamiento de clase que no necesita visualizar una identidad de intereses para defenderlos. Para analizar la constitución de las clases sociales v. *Miseria de la filosofía* (Marx, 1981, 136 - 143).

bien una necesaria simbiosis⁹⁶. En síntesis, la región vizcaína se estructura a modo de engranaje o bisagra, enlazando a diferentes formaciones sociales locales a través de su especialización en la esfera del intercambio.

Tras la salida de la crisis general, la economía rural fue orientada cada vez más a la producción mercantil y al comercio internacional, reorganizando la vieja producción primaria para abastecer a las ciudades desde el *hinterland*, o bien descubriendo nuevas ocupaciones en el sector secundario, fundamentales para la acumulación de capital mercantil⁹⁷. Las actividades comerciales y *ferronas*, entonces, se afirman hacia 1430 como las de mayor peso económico, emplazando a Vizcaya como uno de los renglones de la división social del trabajo en la escala de la formación social castellana: la organización de la producción lanera destinada al mercado externo consolida los intereses ganaderos de la Mesta en Castilla, mientras más al norte, Burgos sirve como depósito de materias primas, plaza comercial y centro financiero. Los vizcaínos se ubican en el último eslabón de la cadena como transportistas, pero pronto se destacan como navegantes, herreros, armeros y armadores. Esta diversificación productiva genera un movimiento migratorio del campo a la ciudad, restringido por la limitada capacidad de autoabastecimiento urbano en materia de alimentos, y debido a las trabas impuestas por los grupos económico – corporativos en el acceso a los oficios.

La presencia del capital mercantil y su inserción en una variada gama de actividades económicas, entonces, introduce un elemento dinamizador en la estructura económica de Vizcaya. En el nivel de las relaciones productivas, sin embargo, el lazo fundamental sigue siendo el señorío, en el marco del modo de producción feudal. En primer lugar, le permite a Parientes Mayores, clérigos e hidalgos, fijar la base de su renta en la extracción de excedente a las clases subalternas, a través de la coacción extra-económica. En segundo lugar, son los privilegios jurídicos derivados de la función político - militar de la aristocracia local los que le permiten al bloque de poder remontar la coyuntura de crisis, frenando la

⁹⁶ García de Cortázar, 1985, Tomo I, 291 (para las cifras de Vizcaya) y 1979, 392 (para Bilbao), García Fernández, 1998, 159.

⁹⁷ En el sector primario se advierte un gradual desplazamiento en importancia de la ganadería (principal actividad económica hasta el siglo XIII); por cultivos intensivos de rápida venta en el mercado, como las plantaciones de manzanos. En las actividades secundarias es donde se produce una transformación más significativa: el hierro se convierte a lo largo del siglo XV en el principal rubro de exportación vizcaína. Se vende en bruto o se utiliza como materia prima para la producción local de embarcaciones y armamento, destinados a satisfacer una creciente demanda europea urgida por la expansión de la guerra y el comercio.

caída de la renta señorial gracias a su creciente compromiso con las actividades comerciales e industriales⁹⁸.

2) Relaciones de fuerza política – Homogeneidad, autoconciencia y organización de los grupos sociales fundamentales.

Una vez expuesto el plano general de la organización productiva, nos dedicaremos ahora a rastrear las relaciones de fuerza política, para medir el alineamiento respectivo de los grupos sociales fundamentales en la lucha de clases. Como punto de partida para situar la naturaleza de los conflictos, observamos dos fenómenos originados por los cambios en la organización de la producción que perjudican ante todo a las clases subalternas (la especialización mercantil y la reorganización del espacio rural relativa a la necesidad que tiene el bloque de poder de recomponer sus ingresos tras la crisis). En primer lugar, el conflicto fundamental se expresa a través de la lucha por la renta feudal, es decir, por la competencia entre las diferentes fracciones del bloque de poder para alzarse con la mayor tajada posible del excedente producido por la explotación de tierras y personas a través del señorío (que incluye a los beneficios de la actividad *ferrona* y mercantil). En segundo lugar, en el plano de las relaciones de propiedad, la tendencia a la consolidación del mayorazgo a lo largo de los siglos XIV y XV implica la entrada de la economía especulativa urbana al mundo rural, y a la vez significa el entrelazamiento de los intereses mercantiles con las capas superiores del campesinado. El mayorazgo protege la cohesión del patrimonio familiar individualizando la propiedad rural que se concentra en manos de un único heredero, pero a la vez rompe la estructura de la familia extensa tradicional, creando una masa potencial de desarraigados que prueban mejor fortuna desplazándose a la ciudad⁹⁹. En los caminos de Vizcaya pueden encontrarse con caravanas de mercaderes, con peregrinos en viaje a Compostela, con los repetidos enfrentamientos de *bandos* que enfrentan a las fracciones de la belicosa aristocracia vizcaína y, eventualmente, con predicadores heterodoxos.

⁹⁸ García de Cortázar, 1985, Tomo III, 287.

⁹⁹ El proceso es lento y presenta numerosas resistencias, ya que la estratificación de la comunidad aldeana en Vizcaya produce diversos conflictos, no sólo relacionados a la entrada a menudo violenta del patriciado urbano en el campo (como se observa en los numerosos litigios por usurpación de terrenos comunales), sino a la ruptura de las estructuras de parentesco tradicionales. En 1400 el mayorazgo entra a la merindad de Durango, pero varios años después, una normativa legal tan tardía como el *Fuero Nuevo* de Vizcaya de 1452 intenta poner trabas a la descomposición del tejido familiar en áreas rurales, estableciendo compensaciones monetarias a los hijos e hijas que quedan fuera de la herencia.

La nobleza :

Como habíamos visto, el sector nobiliario soluciona la crisis de renta feudal a través de la diversificación de actividades. En el siglo XV, la lenta recuperación impulsa un fuerte proceso de señorialización. Una ofensiva violenta sobre tierras y personas, que se traduce en la imposición de mayores cargas y la expansión territorial. La nobleza vizcaína como clase estamental no constituye un agrupamiento homogéneo: jurídicamente, la condición noble se equipara a las categorías del propietario libre, abriendo una grieta en la rigidez tradicional del entramado legal estamental¹⁰⁰. Sin embargo, el bloque de poder que organiza el régimen político aristocrático se encuentra claramente estratificado y jerarquizado por dentro, lo cual combina heterogeneidad en la composición interna del bloque con un comportamiento de clase homogéneo¹⁰¹.

En la cima de la pirámide aparecen los Parientes Mayores y sus familias, los principales linajes dirigentes de la política vizcaína ligados por alianzas y vasallaje a la nobleza castellana, que administran de hecho el poder derivado del señor de Vizcaya a través de las Juntas Generales¹⁰². Mugica, Zaldívar, Butrón, Bériz y Avendaño son algunos de los amplios complejos familiares que se reparten tierra, hombres y forman parte del patriciado urbano junto a las capas ennoblecidas de la burguesía mercantil. Los linajes de la alta nobleza confrontan abiertamente por su participación en la renta feudal, en una formación social donde el parentesco aún es fundamental en la organización sociopolítica y en la percepción de los conflictos al interior de cada GSF. Las principales familias, entonces, se van a organizar en bandos rivales conocidos como *oñacinos* (liderados por los Mugica,

¹⁰⁰ Se trata de una tendencia visible a comienzos del siglo XV, pero hacia 1452 esta pauta cristaliza en los estatutos del *Fuero Nuevo* de Vizcaya, que asimila la categoría de "hidalgo" con la de "vizcaíno" (García de Cortázar, 1985, Tomo III, 278 - 279). De esta progresiva homologación jurídica deriva el mito de la hidalguía universal del natural de Vizcaya -somctido unilateralmente al rey de Castilla en el Mediocvo-, pero apropiado como ideología de las luchas independentistas vascas en el siglo XIX. En nuestro contexto, esta flexibilidad estatutaria daba lugar a diversas subversiones de las barreras estamentales, como las del pechero o tributario feudal que escapaba de su señor emigrando a las *tierras infanzonas*, y reivindicando su condición de libre ante los hidalgos propietarios.

¹⁰¹ Las frecuentes divisiones entre bandos que expresan los conflictos internobiliarios no impiden que apenas se cierne la amenaza de intervención real debido a los acontecimientos de Durango, las autoridades locales actúen sin vacilaciones deteniendo a la mayor parte de los disidentes hacia 1444.

¹⁰² Un ejemplo es el linaje de los antiguos señores de Vizcaya, los condes de Haro. Esta familia no era originaria de Vizcaya, ni tenía allí su centro señorial, pero prevalecieron sin embargo como una de las familias más influyentes de la política vizcaína, y jugaron un papel relevante en la corte castellana (García de Cortázar, 1985, TIII, 268). El conde compra en 1445 al monasterio de Silos la jurisdicción civil y criminal que ejercía la abadía sobre la villa y sus aldeas, y a partir de 1455 compite con los judíos conversos en las

Zaldivar, Butrón) y *gamboinos* (acaudillados por los Bériz y los Avendaño)¹⁰³. Estos agrupamientos conforman el principal plano de alineamiento político, y su nivel de autoconciencia en la cúspide parece tal, que en la práctica van a canalizar y absorber a la lucha de clases. Esta va a revestir la forma propia del conflicto internobiliar, y va a ser la nobleza quien tome la dirección en la mayor parte de los enfrentamientos sociales que afectan a Vizcaya entre 1430 y 1460¹⁰⁴.

Detrás de las grandes familias aparece un nutrido número de hidalgos, o miembros de la baja nobleza que comparten las prerrogativas de los Parientes Mayores. Su condición se asimila al del propietario libre que posee una casa, armas y al menos un caballo. Esta flexibilidad abre la posibilidad de incorporación a miembros de la elite aldeana y explica su peso cuantitativo. A la vez, son el rango de la nobleza más afectado en sus fuentes de ingresos, con lo cual en el período abordado constituyen los elementos más furibundos de competencia por la renta feudal. Este rasgo se traduce en estrategias diversas, entre las que se destacan un vuelco significativo hacia las actividades urbanas y mercantiles, así como su intervención en la lucha de bandos como principal fuerza de choque¹⁰⁵. Por último, son los *caballeros diviseros* que gozan de una renta parroquial (los sujetos privilegiados del patronato laico sobre las iglesias vizcaínas, posición que les permite apropiarse de una parte del excedente de las clases subalternas a partir de diezmos, primicias y otros tributos). A la luz de la abierta rivalidad de

operaciones financieras que desde Burgos captan los rebaños provenientes de la Mesta, vinculándose así a los intereses ganaderos de los Grandes de Castilla (García de Cortázar, 1979, 400, 417).

¹⁰³ El bando no es monolítico ni equivalente al clan. El parentesco, en el contexto secular de debilitamiento de la familia extensa y despliegue de la familia nuclear vizcaína, se extiende más allá de los lazos consanguíneos. Los bandos forman agrupamientos flexibles que permiten el reclutamiento de miembros de las clases subalternas. Otra situación que refleja la heterogeneidad del bando es que no sólo los linajes entran y salen: las cesuras pueden afectar a un linaje por dentro, dividiéndolo en una fracción *oñacina* y otra *gamboina*.

¹⁰⁴ Incluso un conflicto que posee su propia especificidad y dinámica como el de los herejes de Durango va a verse condicionado por la guerra banderiza. La sección final de este apartado incluye este problema y desarrolla una síntesis de los acontecimientos en el marco de la persecución a los seguidores de Alfonso de Mella, intentando ordenar las diferentes piezas del rompecabezas que fuimos separando a partir del análisis de situación. La competencia por la renta feudal y su canalización a través del conflicto internobiliar no impide el estallido de rebeliones populares en otras regiones de la península ibérica, como la guerra de los remensas (Cataluña, 1380 - 1470), la revuelta foránea en Mallorca (1450 - 1452), y el movimiento hermandino en Galicia (1467 - 1470). Si bien este último queda fuera de nuestro contexto, al igual que los otros levantamientos transforma en lucha abierta a los antagonismos de clase acumulados a lo largo de todo el siglo XV (García de Cortázar, 1979, 437 - 441).

¹⁰⁵ Los hidalgos son fuente permanente de pelcas de taberna, venganzas de sangre y crímenes diversos. En la misma medida el conflicto banderizo va *in crescendo* durante las primeras décadas del siglo XV para estallar abiertamente hacia 1445. Esta "capacidad instalada ociosa" militar ocupada progresivamente en la lucha intestina no agota la complejidad de la guerra banderiza, pero se explica en buena medida en relación al propio conflicto entre fracciones de la nobleza castellana, que tiene como causa inmediata el freno de la Reconquista en la frontera con Granada. Entre 1430 y 1460, los hidalgos vizcaínos que participaban de la

estos sectores con las capas medias y bajas no privilegiadas en las áreas rurales y urbanas (labradores, pequeños comerciantes, mineros), el trasvase de riquezas hacia los *diviseros* mediante los tributos derivados del servicio religioso es un fenómeno no despreciable a tener en cuenta para explicar la percepción generalizada de corrupción eclesiástica. Un clero secular cuyos lazos con la riqueza y el poder no sólo no eran disimulados, sino exhibidos como motivo de orgullo estamental por los patronos laicos era la perfecta contrapartida de las nuevas formas de religiosidad que se abrían paso en Vizcaya con la llegada de los austeros y descalzos franciscanos de la Observancia hacia 1420¹⁰⁶.

Los clérigos, a pesar de su particular posición en la división social del trabajo como intelectuales orgánicos de la clase dominante, poseen un *status* similar al de los hidalgos, ya que estaban exentos de las cargas tributarias más onerosas y perciben rentas en dinero o prestaciones personales que provienen de las clases subalternas (diezmos, primicias, obladas). Los ámbitos locales de la organización eclesiástica se encuentran divididos, reflejando el conflicto con la Iglesia romana: mientras los arciprestes son designados por el papa y adquieren un poder inédito en comparación con otras regiones dada la prohibición de entrada al obispo en Vizcaya, las parroquias en cambio son controladas por los patronos laicos y a menudo por los propios parroquianos¹⁰⁷. Desde la cúspide de la pirámide aristocrática hasta su base, todos los estamentos de la nobleza laica participan en la renta eclesiástica: el señor de Vizcaya se lleva un tercio de los diezmos cobrados en villas como Tavira de Durango y Bilbao, mientras los Parientes Mayores e hidalgos controlan la red parroquial a través del patronato, quedándose con la mayor parte de la renta eclesiástica. El clero, entonces, si bien se encuentra en una situación económica privilegiada, debe competir entre sí y con otros GSF para defender sus fuentes de

expansión militar de Castilla sólo pueden recomponer sus ingresos a costa del vecino, implicándose en numerosos conflictos con labradores y concejos urbanos por usurpación de tierras.

¹⁰⁶ En 1513 y 1515, varios hidalgos de Vizcaya se quejan de que se les quiere privar de los asientos de preeminencia en las iglesias de las que son feligreses, obteniendo una provisión real favorable a sus reclamos.

¹⁰⁷ La pertenencia a la jurisdicción episcopal no aseguraba una lealtad inmediata a las disposiciones romanas. El 13 de mayo de 1444 Iñigo Pérez de Irrazábal, presbítero vizcaíno de la diócesis de Calahorra, acusó a Juan Pérez de Láriz, arcipreste de Busturia de favorecer a los seguidores de Alfonso de Mella, condenados ya públicamente. (Goñi Gaztambide, 1977, 7). La acusación es difícil de probar, pero al menos revela graves disfunciones entre el arciprestazgo y el poder episcopal. En Durango se observa también la situación excepcional de dos arciprestes para la merindad, uno designado desde Roma para las comarcas rurales, y otro separado en la villa de Tavira. El fenómeno refleja la revolución urbana en la comarca y la compleja vida religiosa de los prósperos asentamientos urbanos: si comparamos Tavira de Durango con Bilbao (la principal villa vizcaína con cinco mil habitantes hacia 1500), en la primera existen tres iglesias, las de San Pedro apóstol, Santa Ana y Santa María Magdalena. En Bilbao, a la de Santiago se les suma la de San Antonio abad, los Santos Juanes y San Nicolás, una escasa diferencia en relación a la fuerte disparidad demográfica que puede estimarse entre las dos villas vizcaínas. Volveremos sobre las iglesias de Tavira y su relación con las creencias de los herejes cuando abordemos "el tiempo de las crónicas".

ingresos¹⁰⁸. Otro frente es el que divide al clero secular con el clero regular, en especial las diferencias surgidas con los franciscanos que se asientan por primera vez en tierras vizcaínas hacia 1357 (una fecha tardía en relación a la península ibérica, correspondiendo a un área que se desarrolla con relativa velocidad en el plano económico, pero con una situación periférica en relación a la órbita cultural latina. No obstante, la misión franciscana que avanza por las exóticas y dudosamente cristianizadas montañas de Vizcaya, representa la manifestación específica de las tendencias generales en el plano de la religiosidad aristocrática que estimula la monarquía Trastámara. Se trata de una pauta cultural más de asimilación que hace propia la alta nobleza vizcaína, emplazando las primeras casas conventuales que siguen a la rápida evolución urbana en Vizcaya. Las ordenes mendicantes en general y los franciscanos en particular, se disputan la religiosidad vizcaína en un contexto de cambio social radical, que exhibe fortunas personales inéditas frente a la descomposición del parentesco tradicional, base crecientemente erosionada de la organización social y modo primario de integración a las unidades sociales elementales (la familia extensa y las formas instituidas de la vida religiosa). En ese contexto, las críticas a la relajación del clero no eran extrañas en ninguna sede eclesiástica de la península ibérica. La peculiaridad de la situación vizcaína, a pesar de su relativa marginación de la cultura latina y de su autonomía religiosa, no era impermeable a las nuevas formas de religiosidad que llegaban de otras tierras. Los primeros éxitos de la prédica franciscana se asocian por un lado a las rivalidades internas del patronato laico, condicionado por las diferentes estrategias competitivas de la aristocracia vizcaína que conservaban su apoyo a las redes del clero secular, o patrocinaban la fundación de redes alternativas del clero regular. Por otro lado, las querellas por beneficios entre clérigos seculares y regulares no sólo reflejaban el conflicto en el interior de la nobleza, sino también al movimiento propio de la religiosidad popular. Las limosnas que sostienen a los franciscanos y la repercusión de eremitorios y beaterios como nuevos centros de devoción fundados por el movimiento observante

¹⁰⁸ Un ejemplo ilustrativo de la participación del clero en la competencia por la renta feudal, con el conflicto banderizo como telón de fondo es el que se produce en 1417 en la pequeñas villas de Marquina, en el marco de la resistencia al proceso de señorialización que destacábamos como clave para la recomposición de los ingresos nobiliarios. Marquina se opone a los linajes de Ugarte y Barroeta, y el conflicto estalla por el cobro de los diezmos que pertenecen a la iglesia de Xemein, sobre la cual ejercen su patronato estos linajes. Los linajes amenazan de resolver *manu militari* el pleito por la construcción de dos torres, pero los vecinos de la villa construyen una nueva iglesia intramuros a la cual aportan sus diezmos y demás derechos parroquiales. En 1455 el antagonismo se descomprime mediante una sentencia arbitral que divide en partes iguales los diezmos entre la villa y los linajes (García de Cortázar, 1985, Tomo III, 344).

desde 1420, expresan nuevas actitudes religiosas que amenazan con desbordar los rígidos marcos de la iglesia oficial¹⁰⁹.

El campesinado :

Hacia 1430, Vizcaya era una región con una economía rural atípica si la comparamos con Castilla o con el litoral cantábrico. La primacía de la ganadería había sido sustituida desde el siglo XIII por el dinamismo de los cultivos comerciales, mientras que el déficit cerealero obligaba a la importación de trigo para completar las necesidades de alimentación de una población en aumento:

“...por ser Vizcaya tierra montañosa, do no se siembra ni coge pan, ni tienen las otras vituallas en la tierra, de que se puedan sustentar...”¹¹⁰.

Esta situación nos muestra el paisaje de una economía predominantemente rural, pero con un campesinado de escaso peso específico en las relaciones de fuerza objetivas. Su relativo aislamiento se confirma cuando observamos que, a pesar de la transformación de los renglones productivos de la economía agraria relacionada al auge de la economía mercantil, la unidad productiva familiar en general sigue asegurando su autosubsistencia con una combinación de actividades productivas que articulan la ganadería, la agricultura y la explotación de los terrenos comunales. El desequilibrio provocado por la diferencia entre recursos y población puede ser en parte absorbido por el crecimiento urbano, pero el nivel de presión demográfica debía ser ciertamente insostenible en áreas como la duranguesa, que presenta un incremento del 50 % en sus efectivos rurales entre 1436 y 1493. La lucha por la renta que caracteriza el nudo fundamental de la lucha de clases, expresa la recuperación

¹⁰⁹ Los cuestionamientos hacia el clero secular vizcaíno eran diversos y se escuchaban desde diferentes ámbitos. Al encontrarse fuertemente enraizado en la localidad desde la organización parroquial, compartía buena parte de la vida cotidiana de los feligreses, y transgredía a menudo los límites impuestos a su condición. A la escasa formación teológica revelada por las quejas de los sínodos episcopales, se suman las acusaciones de amancebamiento que se repiten durante todo el siglo XV: tomamos dos ejemplos tardíos que ejemplifican la persistencia de la estructura eclesiástica tradicional en Vizcaya, a pesar de la penetración crítica del movimiento observante y del conflicto desatado por la herejía de Durango. Entre 1507 y 1510 se enfrentan la ya conocida parroquia de Xemein con la colegiata de Cenarruza, con un testigo que afirma “...ay voz e publica fama que la dicha Eluira de Sarasua tubo fijos del dicho Ochoa abad e asi mismo oyó en la villa de Durango e vio como la hija de Juan de Padura tenia por manceba pública el dicho Ochoa abad”. Un caso especial también en Vizcaya algunos años antes, narra que en 1499 clérigos armados liberaron a varias de sus mancebas que habían sido capturadas por el lugarteniente del prestamero (oficial judicial designado por el rey). Ambos casos en Muro Abad, 1994, 59 – 60.

¹¹⁰ *Fuero Nuevo*, 1452 (García de Cortázar, 1985, TII, 15).

demográfica y económica, ya que los señores necesitan romper los antiguos marcos organizativos para controlar las crecientes variaciones en las tierras y los hombres sometidos al señorío. La implantación del mayorazgo en Durango hacia 1400, implica al mismo tiempo la defensa del patrimonio familiar ante la presión demográfica y la trabazón de fuerzas sociales ante la ofensiva del señorío individual y colectivo sobre el *hinterland* rural. La expansión de la propiedad privada conduce a una lenta pulverización de la antigua familia extensa y permite la proliferación de familias nucleares de segundones desplazados del marco de contención social que ofrecía el parentesco tradicional. Algunas de estas familias formaran nuevas unidades de poblamiento, como los *caseríos*. Otras se sumaran al contingente de desclasados que vagabundean sin descanso por las montañas de Vizcaya.

En el marco de las relaciones de producción, el labrador medio se encuentra sometido alternativa o unitariamente por el señorío territorial (propiedad privada), el señorío jurisdiccional (propiedad derivada de la autoridad pública estatal), y por el señorío personal (vasallaje). En esta marco general pueden discriminarse dos categorías¹¹¹ :

- a) **libres** (propietarios o arrendatarios de tierras, minoría cercana a la condición del “hidalgo – labrador”).
- b) **dependientes** (adscriptos al solar que trabajan y sometidos al pago de censos a su señor, es la condición más generalizada). Estos se dividen a su vez en :
 - *censuarios* (dependientes del señor de Vizcaya (que a su vez puede cederlos a otros señores particulares).
 - *dependientes de nobles particulares* (sometidos a los pequeños nobles vizcaínos).

A pesar de la pobreza del medio rural, se observan rasgos de diferenciación social entre ricos y pobres, junto con la presencia de asalariados marginales. Si bien la condición jurídica de los ricos es relativamente homogénea y similar en algunas instancias al estatuto del hidalgo, se diferencian radicalmente de estos últimos por la imposición de cargas tributarias o *pechos* y la prohibición de acceder a cargos públicos. Si sumamos esta cristalización jurídica de las relaciones de subordinación clasistas al dato objetivo de las magras condiciones ecológicas vizcaínas, es posible conjeturar un

¹¹¹ García de Cortázar, 1985, TIII, 298 – 302.

restringido nivel de autoconciencia y organización del campesinado a escala colectiva. Esto no quiere decir que a título individual, o bien en el plano micropolítico de la aldea, no se desarrollen permanentes pleitos y resistencias ante usurpaciones o extorsiones del bloque de poder, pero consideramos significativa la ausencia de grandes rebeliones de base campesina como las que sacuden a Galicia, Mallorca y Cataluña mientras se despliega y consume “el tiempo de los herejes”¹¹².

Los grupos sociales fundamentales y la estratificación del espacio urbano :

El campo de fuerzas generado por la polarización que implica el antagonismo básico entre señores y campesinos, irradia una corriente de dependencia magnética que define el alineamiento de los GSF enlazados en la estratificación social del espacio urbano¹¹³. En la cima de la pirámide figura el patriciado, formado por los Parientes Mayores, los hidalgos y los grandes comerciantes. Se agrupan por linajes, y hacia 1430 los lazos familiares ya han cristalizado al interior de la villa, ramificándose debido a la competencia por los cargos municipales. La *Hermandad* se organiza en un primer momento como una asociación de intereses corporativos que resiste la intervención de los bandos en la política urbana, pero ya a mediados del siglo XIV surgen bandos propios de la ciudad que luchan por el poder en los concejos. Las villas absorben a todo tipo de segundones expulsados de las redes de parentesco en descomposición, desde hidalgos dedicados al comercio a labradores que dependen de la ciudad o intentan ingresar en algún oficio. La composición de las clases subalternas en el espacio urbano es heterogénea y diferenciada: esta formada por pequeños comerciantes que a menudo entran en conflicto con los hidalgos, ya que sus privilegios convalidan un marco de competencia desleal para el ejercicio de sus actividades económicas. En la misma posición encontramos a los artesanos,

¹¹² La revuelta foránea en Mallorca y la guerra *remensa* en Cataluña parecen ser los únicos dos movimientos donde el campesinado o bien toma la iniciativa de la insurrección, o bien se introduce en el conflicto internobiliario con planteos autónomos, aprovechando las contradicciones internas del bloque de poder. La lucha de clases en Vizcaya tiene mayor parentesco con el levantamiento *hermandino* en Galicia, encabezado por la pequeña nobleza y la burguesía mercantil contra los abusos de la alta nobleza. En este episodio, el campesinado gallego se une a la revuelta pero se alinea detrás de las ciudades y de la pequeña nobleza. Pronto la radicalidad de la guerra campesina en sus métodos de lucha (incendio de campos, quema de fortalezas) obliga a la huida de los grandes señores entre 1467 y 1469. El desequilibrio de relaciones de fuerza en la complicada alianza da como resultado la defección de la pequeña nobleza, triunfando la reacción de la nobleza tras una feroz represión hacia 1470. En Vizcaya, el levantamiento de las *hermandades* o ligas de ciudades y labradores en 1415 enfrentan a la mayor parte de la población contra el corregidor real, que pretende retirar trigo para llevarlo a Asturias. Estas ligas surgen como órganos de autodefensa ante el conflicto banderizo, pero la subordinación de los labradores al liderazgo urbano en el escenario de la lucha de fracciones nobiliarias refleja la ausencia de autonomía campesina en los procesos de enfrentamientos sociales.

¹¹³ La metáfora del campo de fuerzas es de E. P. Thompson, 1989, 40.

mientras que la periferia en este nivel de estratificación social está ocupado por una población expulsada de las áreas rurales y marginada de los oficios urbanos.

Los artesanos ocupan una posición estratégica en el desarrollo de las actividades secundarias destinadas a la exportación: en Vizcaya, la armería y la construcción naval son industrias de demanda creciente entre 1430 y 1460, reflejando una tendencia secular que multiplica la guerra, el comercio y la exploración marítima. Tavira de Durango, como ya observamos, centraliza la contratación de artesanos textiles y armeros, que radican sus oficios en la villa principal del Duranguésado o en otros asentamientos urbanos de la comarca. La organización en gremios regula el contorno del grupo con sus reglas de incorporación. Por otra parte, la agrupación por cofradías como asociación de intereses estamentales de carácter religioso y profesional, incluye un nivel de organización política como grupo de presión que busca incidir en los procesos de enfrentamientos sociales, como se desprende de su participación en las *Hermandades*. Si bien en este período no se dan conflictos en este GSF lo suficientemente relevantes como para dejar huellas en la documentación, la organización cerrada del artesanado da lugar para interrogarnos acerca de posibles conflictos de “baja intensidad” que emergen del desequilibrio entre la organización social y la absorción restringida del creciente número de efectivos rurales en los oficios urbanos¹¹⁴. Quizás en los renglones más sensibles de la producción artesanal, así como en el sector jerárquicamente subordinado de los asalariados que se ligan a la organización gremial (oficiales y obreros no calificados) podía establecerse una zona de fricción para el surgimiento de la disidencia. Si nos desplazamos desde las actividades secundarias “de punta” a la industria pañera con su sede principal en Durango, notamos que el tipo de producción es de baja calidad y abastece una demanda local de origen popular, que debe competir con la industria rural radicada en Burgos, Palencia, Soria y Segovia¹¹⁵.

La población marginada de las villas, entonces, componen una situación en la que se combinan el desarraigo de la clase estamental campesina junto con la inestabilidad permanente de las ocupaciones

¹¹⁴ Las diferencias entre maestros y oficiales por cuestiones remunerativas no son extrañas, pero el primer conflicto de gravedad que aparece en la documentación se da en 1493 entre maestros armeros contra oficiales y obreros asalariados del gremio (García de Cortázar, 1985, TII, 135).

¹¹⁵ García de Cortázar, 1985, TII, 137. Para García Fernández, 1994, 87, la crisis del artesanado durangués es uno de los cuatro factores que explican el surgimiento del movimiento herético en Durango. En 1496 se redacta la Ordenanza de los pañeros de Durango, que establece un fuerte control gremial del oficio textil intentando proteger de este modo su estabilidad corporativa. El de 1496 es el único estatuto gremial del siglo

Desmeller

urbanas. El marginal se encuentra a mitad de camino entre el vagabundo sin oficio ni residencia fija, y los asalariados que se dedican a trabajos temporarios en la periferia de los diferentes oficios urbanos¹¹⁶. A esta base hay que agregarle una división por género fundamental en nuestro rompecabezas: el elemento más vulnerable de la condición marginal son las mujeres solteras que no tienen casa ni hacienda, expulsadas del campo bien por el mayorazgo, bien por la importación de paños bastos de consumo popular, que va eliminando el protagonismo de la mujer como organizadora de la artesanía textil de base familiar en las áreas rurales. En los documentos que observaremos más adelante, la mujer se revela como el componente básico del movimiento disidente de Durango, tanto en la realidad variable del número como en la formación discursiva de la narrativa historiográfica, que la exhibe como la víctima dócil de los sermones de Alfonso de Mella.

¿Quiénes eran los herejes de Durango?

Para cerrar este apartado, vamos a unir las piezas dispersas del rompecabezas que descubrimos a través del análisis de situación, junto con un bosquejo de los acontecimientos para aproximarnos a la coyuntura del movimiento herético y revelar las condiciones posibles de su emergencia.

Tras la crisis general del siglo XIV, en las primeras décadas del siglo XV se advierte un ciclo de relativa estabilidad económica en Castilla que se prolonga entre 1420 y 1440¹¹⁷, de la que participa Vizcaya como bisagra mercantil y polo de manufacturas artesanales. En un contexto de recuperación demográfica que converge con el reinado personal de Juan II, se desata un intenso proceso de apropiación señorial del espacio castellano / vizcaíno, a causa de la violenta recomposición de la renta feudal que se expresa en la competencia entre fracciones aristocráticas y se canaliza a través de la lucha por los beneficios del poder estatal (concesiones de tierras, hombres, privilegios y cargos). Estos conflictos que subyacen a la propia dinámica de la acumulación feudal se agravan con el freno al expansionismo castellano tras el fracaso de la campaña contra Granada en 1428, lo cual agudiza las tensiones entre fracciones del bloque de poder de la formación social castellana / vizcaína. Este se divide entre la pequeña nobleza de funcionarios estatales (la base social de la monarquía Trastámara

XV en Vizcaya. Hacia finales del siglo XVI, sin embargo, la industria pañera vizcaína había desaparecido, sepultada por la importación.

¹¹⁶ García de Cortázar, 1985, TIII, 324.

¹¹⁷ García de Cortázar, 1979, 473.

desde 1369), y los representantes de la alta nobleza de escala ibérica, que incluye a los nuevos parientes del rey (los infantes de Aragón), el rey de Navarra y el condestable Álvaro de Luna, uno de los personajes más influyentes en la corte de Juan II, que a su vez intenta desarrollar su propia política de centralización real. Como vemos, la lucha por la renta feudal se dirime al interior del estado monárquico y su red de aparatos descentralizados, necesidad del bloque de poder para apropiarse y redistribuir el excedente de las clases subalternas a través de censos, cargos concejiles, tierras de realengo y otras concesiones de carácter "público".

En Vizcaya, el proceso es similar y se expresa a través de una radicalización del conflicto banderizo, que enfrenta a las principales familias locales agrupadas en ñacinos y gamboinos. Las tensiones, los pleitos y desafíos se acumulan en el período 1420 – 1440, y se desatan en forma de enfrentamiento social hacia 1445. En el marco de la lucha internobiliar por la renta, el clero vizcaíno intenta mantener sus privilegios sobre tierras y hombres en una situación caracterizada por la autonomía respecto del poder papal, una escasa formación religiosa y la estricta dependencia de patronos laicos (*caballeros diviseros* y Parientes Mayores). ¿Cuáles fueron las condiciones que deslindaron el terreno para la prédica de Alfonso de Mella? A ojos de los seglares más pobres y del cristianismo marginal, el amancebamiento, el vaciamiento ritual de la organización eclesiástica y su cercanía con el poder ofrecía *una* de las variables para desatar el incendio de la crítica anticlerical, en un mundo donde algunos amasaban fortunas al ritmo del despegue mercantil, mientras los más eran desalojados de sus espacios sociales tradicionales. La lenta intromisión del mayorazgo en las áreas rurales o la apropiación nobiliaria de bosques, montes y tierras labrantías reconvertidas a la explotación mercantil, generaba un estrato de desclasados que eran marginados a la periferia del campo o la ciudad. Hemos notado también como la artesanía textil doméstica de organización familiar entra en una lenta decadencia a partir de la importación de tejidos baratos de origen castellano, proceso que sumado a la implantación del mayorazgo impacta sobre todo entre las mujeres que no disfrutaban de la primogenitura.

Otra de las variables que se insertan en la trama inicial de la herejía de Durango es la dinámica interna del campo franciscano, un movimiento de escala europea que se superpone y penetra sobre las condiciones peculiares de la religiosidad vizcaína. La reforma observante de las ordenes mendicantes se produce en un contexto crítico dentro de la Iglesia católica, que refleja el impacto del Cisma de

NO

Occidente. La cristiandad se divide entre Aviñon y Roma hacia 1377, adoptándose un frágil compromiso de unidad a partir del Concilio de Constanza en 1417. Este momento de fractura es aprovechado por movimientos de reforma espiritual encabezados por dominicos y franciscanos, que reorganizan sus redes determinando una nueva ordenación de la regla más rígida y ascética, una *renovatio* que mira a los gloriosos tiempos pasados de San Francisco y San Bernardo. Son los tiempos de Juan de Capistrano y Bernardino de Siena, duros reformadores latinos. Juan II apoya este programa debido a las buenas relaciones que disfruta con Roma por la mediación franciscana, y los reformistas obtienen una carta blanca para predicar la renovación observante que choca con la resistencia de los franciscanos conventuales. La monarquía apoya la misión observante por una Iglesia pobre y obediente en el marco de su particular ideología apostólica, un instrumento de centralización monárquica para evitar la dispersión de la renta feudal y a la vez difundir valores de sencillez y mansedumbre sobre una población débilmente cristianizada. Es en los asentamientos urbanos y su entorno, más permeables a la influencia externa por aquella poderosa fuente de información medieval que se acumula en la encrucijada de caminos y mercados, donde mejor se escuchan las voces de los descalzos franciscanos de la Observancia. En Vizcaya, su habilidad para predicar, su adecuada formación teológica y la proyección de una imagen austera, los convirtió en el espejo invertido de los acomodados clérigos vizcaínos, preparados para ordenar lo elemental del rito pero desprovistos de herramientas para hacer frente a cuestiones dogmáticas. La población urbana de Vizcaya participaba activamente de la vida religiosa, entendida como red institucional y a la vez como práctica social que se inserta en las relaciones de fuerza: buena parte de los conflictos por rentas o por la elección de los clérigos reflejan un fuerte enraizamiento de la institución parroquial, y la autonomía religiosa implicaba toda una articulación de intereses locales, fuente de disputas y negociaciones que alimentaban la adopción de nuevas formas de religiosidad en esta "zona liberada" de influencias papales.

En 1426 se detiene el impulso reformista de la Observancia, debido a la resistencia del ala conventual. El conflicto en el campo franciscano se soluciona parcialmente con las "Constituciones de Martín V", redactadas en Asís hacia 1430 en el intento de llegar a una conciliación entre las dos fracciones. La disputa interna refleja el clima tenso que rodea la convocatoria al concilio de Basilea, que se abre en 1431 a pesar del abierto boicot de Eugenio IV. La herejía hussita que amenaza con propagarse por las tierras del Imperio, junto con la presión reformista del partido conciliar nucleado en Basilea refuerza un concepto autoritario de la monarquía papal: el relativo empate en la relación de

fuerzas dentro de la Iglesia explica la necesidad de “poner orden” para evitar la dispersión de la renta eclesiástica en general, y en particular para alinear detrás de la Santa Sede a la orden de San Francisco de Asís. Los franciscanos reclaman y reciben a la vez la protección papal, otorgándole a cambio importantes cuadros intelectuales que se suman a la defensa de la centralización romana y extienden sus redes a la corte de Juan II. Sin embargo, no todos los observantes se pliegan a la negociación de 1430, especialmente el referente de la reforma en Aragón, fray Felipe de Berbegal y sus seguidores, quienes consideran a la nueva regla poco estricta y debaten en duros términos con Juan de Capistrano¹¹⁸. Esta fracción radical del movimiento observante se separa adoptando una vestimenta más corta y austera, elemento fundamental en la definición doctrinal de la religiosidad franciscana, donde los símbolos exteriores de pobreza voluntaria involucran prácticas sociales concretas. Aquí el elemento ritual no se contrapone de manera formalista al contenido de la polémica teológica que nace de la religión como forma de conciencia; por el contrario, el rito y el mito condensan y encarnan de modo alegórico los laberintos de la razón religiosa. En 1431 se expiden bulas para encarcelar a los monjes rebeldes, y algunos seguidores logran escaparse, como Guillermo de Alhora y Ángel de Tovar, quienes vemos algunos años después implicados en la herejía de Durango¹¹⁹.

En este contexto aparece Alfonso de Mella, un monje franciscano de la Observancia amonestado repetidamente por una prédica cuyo contenido fragmentario nos llega a través de testimonios escritos *después* de la persecución. En algún momento de nuestra historia los caminos de Guillermo, Ángel y Alfonso se juntan, ya que la prohibición papal en 1435 de predicar y confesar, que obliga a Alfonso de Mella a residir por diez años en un convento italiano de Perusa, es rota una y otra vez. El movimiento herético desatado en Durango se enciende con la predica observante de Alfonso de Mella y sus seguidores, pero del mismo modo que un incendio no se desata sin aquella chispa inicial que despierta a las llamas, la predica radical no basta por sí sola para explicar la propagación de la herejía. No es idéntico el efecto de una chispa que cae en la nieve o en el asfalto, a la que se deposita sobre el pasto

¹¹⁸ V. nota 89, pág. 45 Capistrano fue el cerebro de la reforma regular observante de 1430, polemizando con Berbegal en temas como la relación entre la libertad espiritual y los fundamentos de la autoridad, problemas que se repiten en la carta de Alfonso de Mella (Pou y Martí, 1930, 264 – 288). Es clave tener en cuenta este momento de fractura entre los observantes, ya que aquí observamos por primera vez algunos de los estereotipos que se aplican sobre los disidentes dentro de la orden, y que más adelante observaremos proyectados en las crónicas. Trataremos en profundidad este tema en el último apartado.

¹¹⁹ García Fernández, 1998, 169.

seco en un día ventoso¹²⁰. La corrupción del clero, la rapacidad aristocrática en su competencia por tierras y hombres, el desarraigo y una autonomía religiosa de vigorosas raíces locales, constituyen el combustible que alimenta la chispa herética, pero nos toca consolidar el tránsito que nos lleva de explicar la ocasión a definir la acción y sus agentes. Ya dimos el primer paso vinculando las condiciones objetivas con la posición de los cuadros franciscanos, pero es evidente que tratándose de un *movimiento*, tanteamos un sujeto colectivo que necesitamos definir con mayor amplitud para poder entender más adelante tanto la ideología de la persecución como los argumentos del heresiarca.

En 1439 la jurisdicción papal autoriza el establecimiento en Tavira de Durango de un convento de franciscanas terciarias (es decir, mujeres laicas que desean seguir el ejemplo evangélico y monástico de vida en comunidad), motivadas en su decisión por la predicación de ciertos frailes menores franciscanos¹²¹. Si bien a lo largo de la Edad Media existe suficiente evidencia que demuestra la adscripción a este tipo de congregaciones laicas de mujeres pertenecientes a estratos acomodados, esta opción por la deserción social se entiende mejor en contacto con las condiciones excluyentes del aparato productivo y las redes de parentesco tradicionales que afectaban a diversas capas sociales en Vizcaya¹²².

La década de 1440 se caracteriza por la creciente polarización entre las diferentes fracciones aristocráticas. Se agudiza el conflicto banderizo en el País Vasco, y en 1441 aparece también la primer denuncia por herejía a las terciarias franciscanas seducidas por Alfonso de Mella, que a través de una *Súplica* logran que Eugenio IV les levante la sentencia de excomunión dictada por los comisarios apostólicos. Mientras tanto, Juan II entra en guerra contra los infantes de Aragón y es “oprimido” o secuestrado durante cuatro años por el rey de Navarra, aliado de Álvaro de Luna. El condestable intenta llevar adelante sus propios proyectos de centralización monárquica, chocando con el resto de las fracciones nobiliarias de Castilla que se mantienen leales al rey o se alinean detrás del condestable,

¹²⁰ La analogía aplicada a los procesos de enfrentamientos sociales es de Dri, 2002, 19, aunque su forma alegórica puede rastrearse en el rico simbolismo de Thomas Muntzer (1489 – 1525), místico radical de la Reforma alemana.

¹²¹ García Fernández, 1994, 89. Las hipótesis de este autor se confirman con la exhumación de nuevas fuentes que realiza Isaac Vázquez Janeiro en 1998, relevando una *Súplica* dirigida a Eugenio IV en 1441 que incluye a todas las terciarias franciscanas del convento de San Antonio de Durango, junto con las firmas de varios fieles excomulgados por denuncias de herejía. Nos detendremos en este documento en el tercer apartado de este trabajo.

en la medida en que ven amenazados sus privilegios o ven la posibilidad de incrementar su patrimonio personal a expensas del aparato estatal central¹²³. Es de notar que en estos años de inestabilidad política general, los hombres y mujeres que habían quedado al borde de la herejía no vuelven a aparecer en las fuentes hasta 1444, cuando se combina la investigación de los pesquisadores reales Francisco de Soria y Juan Alonso Cherino, enviados por Juan II, con la apurada intervención de las autoridades municipales de Tavira para apresar a los sospechosos de herejía, “...*en secreto escondidos e aún muchos adjurados e relasos una e dos e tres veces e mas por la Santa Madre Iglesia...*”¹²⁴. Ernesto García Fernández afirma la posibilidad del apoyo de alguna familia importante de la región inserta en el conflicto banderizo y en las redes de patronato laico, quizás los Ibarra que aparecen en el archivo municipal¹²⁵. La hipótesis es difícil de contrastar, ya que las acusaciones se multiplican y dispersan antes y después de la represión a los herejes, y también podríamos insertarlas en el círculo vicioso de ofensas y venganzas que caracterizan al conflicto banderizo (en la que se involucran los Ibarra o Bérrix en alianza con otras familias poderosas). Sin embargo, es posible conjeturar la adhesión o al menos la simpatía de alguna fracción en pugna quizás enquistada en el concejo, sobre todo si pensamos en la extraña libertad de acción que gozaron los monjes para su prédica radical en Tavira y sus alrededores de monjes con orden de captura desde Roma como fray Guillermo y fray Ángel, o un religioso varias veces amonestado y al borde de la excomunión como fray Alfonso. Por otra parte, ya hemos comprobado como pueden ir juntos los intereses reformistas radicales con las presiones monárquicas al clero secular, que se une a los principios apostólicos enarbolados por el movimiento observante, con la pobreza evangélica y la obediencia a la regla como hilos conductores. Es posible que la intención de alguna o algunas familias importantes de apoyar o al menos no trabar la predicación de los frailes observantes refleje simplemente la continuidad en las tendencias espirituales de la realeza castellana, a través del patrocinio a movimientos de renovación espiritual que implicaban cambios en la organización eclesiástica. Sin embargo, los emblemas de pobreza evangélica y obediencia a la regla

¹²² La integración de “segundonas” de noble cuna a las filas eclesiásticas era una estrategia recurrente de la aristocracia, ampliando las redes de influencia familiar y reduciendo a la vez la carga doméstica de mujeres que eran marginadas de la parte más importante de la herencia familiar para convertirse en monjas y oblatas.

¹²³ El mejor ejemplo de esta política de “señorialización” o patrimonialización del estado central que opera a través de aparatos descentralizados es Álvaro de Luna, dueño de extensos señoríos con jurisdicción sobre cien mil habitantes (García de Cortázar, 1979, 437).

¹²⁴ Aranzadi, 2000, 190. La cita figura en los documentos de la intervención municipal exhumados en primera instancia por E. Labayru. Se trata de una protesta escrita por el prestamero mayor de la villa de Durango, en la que se acusa directamente a una familia poderosa de los alrededores como promotora de la herejía.

¹²⁵ García Fernández, 1998, 171 – 172. Para el documento de la intervención municipal, ver nota anterior.

que se propagaron desde la reforma encabezada por Juan de Capistrano en 1430, tenían un significado muy diferente en la voz de los franciscanos rebeldes.

Finalmente, la investigación real derivó en el envío de tropas para capturar a los sospechosos. La mayor parte de los disidentes fueron apresados y procesados, pero se sabe por la carta de Alfonso de Mella que en algún momento entre 1441 y 1444 huyó a Granada junto a fray Ángel y fray Guillermo. Si bien durante el proceso algunos acusados se arrepienten, varios pertinaces son quemados como herejes en las plazas públicas de Durango, Valladolid y Santo Domingo de la Calzada¹²⁶. Las tensiones del cuerpo social vizcaíno aumentan con enfrentamientos abiertos entre bandos que estallan hacia 1445. Ese mismo año las fuerzas reales se reorganizan y dirimen el conflicto internobiliar a escala ibérica con la derrota final de los infantes de Aragón y el rey de Navarra en la batalla de Olmedo. Álvaro de Luna es capturado y ejecutado, y Castilla entra en un período de relativa estabilidad política. El sujeto de la herejía de Durango es difícil de definir debido a la escasez de fuentes confiables, pero la reconstrucción del contexto histórico aporta varias pistas: mujeres laicas adscriptas a la orden terciaria que podían provenir de la pequeña nobleza y de las clases subalternas urbanas. Desarraigados expulsados del campo y refugiados sin ocupación permanente en la ciudad. Artesanos marginados del circuito cerrado de la organización gremial y cuadros franciscanos disidentes, que integran en conjunto un movimiento franciscanista radical¹²⁷.

¹²⁶ Aranzadi, 2000, 188.

¹²⁷ A partir de la *Súplica* de 1441 se confirma la participación de las religiosas laicas, mientras que en 1500 aparecen nuevamente en un documento jurídico acusados por herejía en Durango varias personas, mujeres casadas y artesanos de diversos oficios con bajos recursos (pañeros, cintureros, cuchilleros). Si bien no hay suficiente evidencia para demostrar una filiación directa con los herejes de 1444, así como no es posible hacer corresponder en forma mecánica el nivel de la formación de objetos en el discurso jurídico con el origen social de los acusados, la composición social de los inculcados puede reflejar una tendencia, un campo de representaciones sociales en la cual se derivan las sospechas de herejía ligado concretamente a una larga tradición bajomedieval de disidencia religiosa entre el artesanado europeo (García Fernández, 1994, 112 – 113, n.68). Hay que agregar testimonios posteriores que recopilaron los cronistas vascos para reconstruir las fuentes perdidas del proceso a los herejes de Durango a comienzos del siglo XIX, como el del presbítero durangués Don Cirilo de Aguirre en 1901. Estas versiones probablemente se hallan filtradas por el paso del tiempo, pero añaden datos muy precisos y detallados sobre los herejes. Tanto Aranzadi como anteriormente Juan de Mata Carriazo sostienen la hipótesis de que dichas versiones provienen efectivamente de las actas perdidas del proceso, mediadas por una tradición oral de varias generaciones. Aguirre afirma que Alfonso de Mella “enseñó primero a los aldeanos y después a los de la villa sus dos errores fundamentales, es decir: comunidad de bienes y de mujeres, ratificando su enseñanza con amancebarse con dos mozas”. Las prácticas apostólicas rastreables en el movimiento franciscano radical, en combinación con las acusaciones de desborde sexual adjudicadas a los frailes disidentes que veremos en la *Cuarta Crónica General*, podían ser fácilmente interpretadas por la ideología represiva como comunidad de bienes y mujeres. El padre Justo Cuervo, informante de Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* tiene un relato coincidente con el de Aguirre y sostiene que la secta se difundió entre “...la gente baja, jornaleros, labradores, industriales”. Para cruzar los distintos relatos, v. Aranzadi, 2000, 186 – 187.

En los años transcurridos entre la muerte de Juan II y los primeros años del reinado de Enrique IV, el licenciado Alonso Díaz de Montalvo se dispone a armar el relato de lo acontecido en el pasado con la razón de su presente. Ordena una ráfaga dispersa de vivencias, testimonios e indicios que constituyen su propia experiencia y se insertan en otro tiempo singular que incluye “el tiempo de los herejes” e intenta narrarlo, cubriéndolo con un entramado de significaciones que conserva aún el olor picante de las hogueras encendidas. Treinta años después, el cronista Diego de Valera construye una historia diferente con el fin de relatar los mismos acontecimientos. El último apartado de esta investigación analiza cómo idénticos procedimientos de ficcionalización literaria pueden articular diferentes objetos del discurso represivo, para configurar una *lógica* que condiciona lo dicho, lo hecho y lo pensado acerca de aquel que se desvía de las normas establecidas.

3. El tiempo de las crónicas. Falsificaciones, literatura y represión en la Cuarta Crónica General y en la Crónica de Enrique IV (1460 – 1492).

“Y el segundo defecto de las historias es porque las corónicas se escriben por mandato de los Reyes e Príncipes; e por los complacer e lisongear, o por temor de los enojar, los escritores escriben más lo que les mandan o lo que creen que les agradará, que la verdad del hecho como pasó”

Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas* (c.1430)

En este tramo final de la investigación intentaremos explicar que tipo de relación une a la represión de la disidencia religiosa bajomedieval con la narrativa histórica castellana. Atacamos el problema a partir de la siguiente hipótesis : las crónicas realizan afirmaciones que falsifican y/o distorsionan las prácticas y creencias del movimiento franciscano heterodoxo de Durango, operaciones discursivas que se vinculan directamente a dos momentos de la persecución a judíos y conversos en la segunda mitad del siglo XV, creando un estereotipo homologado de la desviación religiosa a través de ficciones literarias. La metodología utilizada para contrastar nuestra proposición es doble. Por un lado, el análisis del discurso en el nivel de la organización textual nos permitirá situar a las afirmaciones en el contexto inmediato y mediato de su emergencia (su cruce con el testimonio de los vencidos y su relación con otros dominios del discurso delimitará su función como enunciado, en contigüidad con otras prácticas discursivas que componen la narración cronística). De este modo podremos examinar la veracidad o la escasa probabilidad de las “cosas dichas” sobre los herejes de Durango. En segundo lugar, una vez desarmado el montaje afirmativo, rastrear la genealogía de las atribuciones nos ayudará a observar en que medida estas ya se encuentran configuradas como estereotipos. La revelación del registro original y evolución (descubrir el orden específico del discurso del cual parten las afirmaciones y analizar su punto de llegada en las crónicas) contribuirá a reconstruir las relaciones entre ideología represiva y literatura histórica que constituyen nuestro eje problemático¹²⁸.

¹²⁸ Para reconstruir el marco teórico – metodológico desde el concepto de “formación discursiva” v. *La arqueología del saber* (Foucault, 2002, 62). Un enfoque materialista que se vuelve imprescindible puede abordarse con Raymond Williams en *Marxismo y literatura* (Williams, 1981, 137 – 142).

a) **La *Cuarta Crónica General* de Alonso Díaz de Montalvo, conocida por sus contemporáneos como *Estoria del fecho de los godos*. Reflexiones acerca de sus condiciones de emergencia.**

¿Cuáles fueron las condiciones de emergencia de la *Cuarta Crónica General*? Ramón Menéndez Pidal creía que el reinado de Juan II se redactó algún tiempo después de la muerte del rey en 1454. Diego Catalán atribuye al licenciado Alonso Díaz de Montalvo la refundición de este período¹²⁹. Sin embargo, más allá de los argumentos que presenta la crítica literaria para encontrar el autor de la crónica, nos parece más relevante comenzar con una breve orientación de contexto para comprender el sentido de la escritura histórica castellana del siglo XV. Es decir, como se estructura el campo narrativo – historiográfico que describe una curva de la Revolución Trastámara en 1369 a la emergencia del estado español con los Reyes Católicos hacia 1479. Una serie de reglas que se desplazan, cambian de posición y definen objetos, representando las condiciones de la producción cultural que pasamos a señalar¹³⁰.

La evolución de la historiografía castellana del siglo XV ligada a la producción cultural de la monarquía Trastámara mantiene la forma dictada por los célebres talleres de Alfonso X *el Sabio* en el s. XIII, que utilizaba a la narrativa histórica como una de las principales armas de su proyecto político – cultural con miras al trono imperial. La innovación de los talleres historiográficos alfonsíes se caracterizaba por la traducción romanceada de cronologías cristianas, junto con la compilación y fusión de fuentes diversas orientadas a compaginar un gran relato en base a la genealogía clásica del borroso pasado castellano (mitos griegos y romanos, anales y genealogías góticas, crónicas locales).

¹²⁹ Catalán, 1990, 262. El editor de la *Estoria del fecho de los godos de Alfonso X el Sabio* es crítico literario y especialista en crónicas castellanas.

¹³⁰ Insistimos con la definición de la historiografía del siglo XV como *narración*. El empleo que hacemos del término *literatura* para dar nombre a la investigación es meramente instrumental y no se aplica en el contenido de la tesis, ya que su etimología nace en la modernidad y complica su operatividad como concepto en el medioevo. De modo semejante, empleamos la noción de “género literario” para materializar una de las dimensiones sociales del discurso (Hijano Villegas, 2000, 34). El plano de la “narrativa histórica” en el siglo XV delimita un campo fenoménico que borra la frontera entre ficción y realidad, entre mito e historia, perdido a partir del derrumbe de la historiografía grecolatina clásica. El valor asignado a la fidelidad del testimonio presencial en Heródoto, o al documento como elemento de prueba en Tito Livio no es el mismo en la Antigüedad que en el Medioevo, como veremos más adelante (Ward, 2000, 177 – 178).

Por el contrario, la historiografía de la *revolución Trastámara* tiene un contenido defensivo y articula pequeños relatos de trinchera. Los orígenes bastardos del linaje que toma el poder en 1369 hicieron posible un salto cuantitativo en la producción historiográfica : la nueva nobleza necesitaba con urgencia re-escribir el pasado inmediato de Castilla, con el objetivo de legitimar en su entorno más cercano la conquista violenta del trono y el asesinato de Pedro I. Si sumamos todos estos aspectos, la narrativa histórica adquirió una identidad fuertemente localista que podríamos definir en términos de “castellanización histórica”, efecto que persiste aún cuando Antonio de Nebrija introduce en el marco del proyecto expansionista de los Reyes Católicos elementos humanistas de crítica filológica y estética clásica, ya en la órbita europea de la alta cultura latina¹³¹.

A mediados del siglo XV, la historiografía funciona a modo de arma diplomática para resolver conflictos limítrofes con las monarquías rivales, cerrando fronteras con una crítica mirada retrospectiva frente a la “soberbia imperial” de Alfonso X. En síntesis, para la evolución del género cronístico, el s. XV fue una época de “narraciones descoyuntadas”¹³², que reemplazó el enciclopedismo alfonsí por una serie de agregados, traducciones e interpolaciones en el marco de la tradición inaugurada a partir del siglo XIII. El procedimiento de “cortar y pegar”, rasgo saliente de las crónicas castellanas en particular, y condición relativa a las refundiciones literarias del Medioevo en general, no se modificó en su esencia: el proyecto secular de la historiografía real se redujo a la necesidad de afirmar la monarquía castellana frente a sus rivales ibéricas.

La *Cuarta Crónica General* mantuvo el vigor de la tradición forjada en el s. XIII y le agregó interpolaciones como la añadida por Montalvo entre 1455 y 1460, fundiendo el episodio de los herejes de Durango a la autoridad de los cronistas Lucas de Tuy y Rodrigo Ximenez de Rada, que constituyen la base narrativa del complejo cronístico. Su singularidad se mide mejor gracias al papel que toma como nexo entre los talleres de Alfonso X y la nueva edad que se inaugura en la producción cultural al

¹³¹ La recepción del humanismo en Castilla es lenta y no siempre aceptada. Un buen ejemplo en la resistencia a los cambios de paradigmas historiográficos y de persistencia de la tradición es la obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo, quien a pesar de desempeñar funciones en la cancillería papal y de haber pasado la mayor parte de su vida en el Vaticano, no dudaba en exaltar en su *Historia Hispánica* la barbarie gótica y el temple guerrero de sus antepasados, en directa oposición a la blandura de la latinidad clásica. Esta reacción es comprensible en el contexto de la alta cultura del Renacimiento, ya que en los círculos latinos los castellanos eran vistos como rudos, toscos e incivilizados.

¹³² Hijano Villegas, 2000, 36.

difundirse el arte de la imprenta¹³³. Al publicar su exitosa *Crónica Abreviada* en 1482, Diego de Valera no podía ocultar su admiración por aquella nueva forma de escritura que permitía el retorno de las edades áureas, haciendo renacer el conocimiento del pasado, el presente y el futuro a través de la multiplicación milagrosa de los códices. Sin embargo, la innovación técnica en la difusión de la literatura histórica, y la formación humanista de los nuevos cronistas reales no alteraron el uso privilegiado de las fuentes tradicionales que actualizaron los historiadores renacentistas después de la *Estoria del fecho de los godos*. La crónica que incluye el reinado de Juan II se torna una pieza fundamental en la construcción de una narrativa histórica castellana cada vez más identificada con la legendaria *Hispania* de los mitos grecolatinos, a mitad de camino entre la crónica local de sabor arcaico y la estética renacentista de los *studia humanitatis*.

¿Quién era Alonso Díaz de Montalvo? Más conocido como jurista en la Historia del Derecho español que como refundidor de crónicas, se graduó de Doctor en Leyes en la universidad de Salamanca y fue oidor de la Audiencia. Su carrera como funcionario monárquico se desplegó durante el reinado de Enrique IV como corregidor de Murcia y Madrid, desempeñando también tareas de juez y pesquisidor. Era un hombre al servicio de la Corona que redactó el *Fuero Nuevo* de Enrique IV, intervino activamente en la glosa de ordenanzas legales y se dedicó a glorificar al príncipe heredero interpolando el relato del reinado de Juan II a la *Estoria del fecho de los godos*, llegando a ser en los últimos años de su vida consejero de los Reyes Católicos.

b) Enunciados sobre Alfonso de Mella y los herejes de Durango en la *Cuarta Crónica General*. Condiciones de emergencia, rastreo genealógico y explicación de la organización textual del episodio.

Citamos el fragmento completo del episodio herético en el texto de Montalvo, para luego concentrarnos en las afirmaciones más significativas que interpretamos como enunciados que falsifican (in - forman) o distorsionan (deforman) la imagen de Alfonso de Mella y el movimiento franciscanista de Durango:

¹³³ Catalán, 1990, 285.

“E otrosy en tiempo deste rey don Juan, e después de la dicha batalla de Olmedo, viviente el dicho maestre e condestable don Alvaro de Luna, acaeció que en Durango, que es en las montañas de Vizcaya, se levantó una grand heregía entre los omes e mujeres de aquella tierra, que por cabsa de algunos sermones e pedricaciones que ficeron unos frailes de Sant Francisco de la observancia contra el santo matrimonio, la mayor parte de las mujeres de aquella tierra dexaron a sus maridos, e las moças á sus padres e madres, e se fueron con los dichos frailes e con mucha compañía de omes que los acompañauan por las montañas e por las cuevas dellas, e facían adulterio e fornicacion los omes e los frailes con ellas e con las que querian públicamente, diciendo: *Aleluya y caridat*. En tal manera, que si este rey don Juan en esto non proveyera como proveyó, todas las mujeres de aquellas partes dexaran á sus maridos, e se fueran andar con ellas. E este rey don Juan prestamente embió allá alcaldes e executores que prendieron á la mayor parte dellos, aunque los frailes se fueron por mar, e los mandó traer a Santo Domingo de la Calzada, e á los que quisieron tornar á buena recordación e se reconciliaron á la fé con el obispo de Calahorra, e dexaron de se llamar como se llamauan, á los unos Sant Pedro e á los otros Sant Pablo, e nombres de otros santos e santas, á estos tales mandóles facer merced. E á los otros que porfiaron en esta heregía mandólos quemar, por tal manera que fueron muertos e quemados más de ciento omes e mujeres e moças, e por esto cesó aquella heregía”¹³⁴.

En primer lugar, el motivo que aparece enunciado como promotor de la herejía recae en la prédica de los frailes observantes “contra el santo matrimonio”. La sacralización de la unión formal entre el hombre y la mujer integra un andamiaje fundamental de la Iglesia católica, en el marco del ordenamiento sacramental. El adulterio, como violación del sacramento matrimonial, constituye una grave falta en la Edad Media censurada por el derecho canónico, un pecado y un delito infamante en los valores dominantes de la sociedad feudal que implicaba a menudo la condena social de los fornicadores, especialmente sobre la mujer adúltera. Pero ¿a que se refiere el enunciado? ¿cuál es su espacio de correlaciones? La función enunciativa afirmativa, la que atribuye y distribuye una determinada imagen de los disidentes duranguenses apoyándose en la autoridad del discurso histórico, adquiere un relieve más denso si descubrimos sus relaciones con otros enunciados en la superficie del texto:

unión
con el
sacramento del
matrimonio
/ X

“...la mayor parte de las mujeres de aquella tierra dexaron a sus maridos, e las moças a sus padres e madres, e se fueron con los dichos frailes e con mucha compañía de omes que los acompañauan por las montañas e por las cuevas dellas, e facían adulterio e fornicación los omes e los frailes con ellas e con las que querían, públicamente, diciendo : *Aleluya y caridat*”.

¹³⁴ CODOIN, 1873, 137 – 138.

La práctica discursiva de los frailes franciscanos aparece ligada inmediatamente a una profunda ruptura del tejido social que se asocia al desborde del comportamiento sexual, lo cual echa aún más leña al fuego en que se consumen finalmente varios acusados de herejía. No se trata ya únicamente del peligro de difundir errores que se desvían de la ortodoxia: nos encontramos con monjes seductores que rompen el vínculo sagrado e inmutable establecido por Dios entre el marido y la esposa, entre el padre y la hija para engañar a mujeres que, despojadas de los marcos tradicionales de la autoridad familiar, sólo pueden revolcarse en el fango de la lujuria, la fornicación, el adulterio. ¿Qué testimonios ofrecen los vencidos para probar o rechazar la veracidad de estas afirmaciones? No debemos olvidar que este tipo de retórica es completamente verosímil en un contexto que se despliega entre la visibilidad de las prácticas sociales de concubinato eclesiástico -vigentes en el clero secular vizcaíno del siglo XV-, y los antiguos estereotipos que se enredan en el cruce de la memoria popular con la alta cultura del cristianismo latino¹³⁵.

lo mismo es que prueba es que fueran CASIBADOS y lo JUSTICIA DEL REY e este TIPO DE DISCURSOS puede pedir prueba

En realidad, como anticipamos en el análisis de situación, el movimiento encabezado por Alfonso de Mella, Guillén de Albornoz y Ángel de Tovar fue un desprendimiento radical de la reforma franciscana observante. En ese contexto, el eje de la reforma era la pobreza y la obediencia estricta de la regla, pero en los testimonios que se conservan de Alfonso de Mella y Felipe de Berbegal se repiten polémicos temas convergentes como la libertad espiritual y la acción directa del Espíritu Santo sobre la voluntad humana. Sin embargo, las fuentes disponibles no presentan ninguna referencia al sacramento matrimonial. A lo sumo, de modo semejante a los *fraticelli* del siglo XIV, su rechazo a la Iglesia visible inspirada en los escritos apocalípticos atribuidos a Joaquín de Fiore¹³⁶ podía llevarlos a sostener que los sacramentos administrados por el clero carecían de autenticidad, pero no criticaban la validez de los sacramentos en sí mismos. Para Goñi Gaztambide¹³⁷, la ausencia explícita de referencias a la pobreza de Alfonso de Mella en su carta al rey de Castilla impide relacionar su doctrina de manera

el rechazo más es lo que se quiere visible

¹³⁵ V. nota 109, pág. 55. En la cultura popular bajomedieval, es un tópico recurrente la creencia en los generosos atributos sexuales de los párrocos de aldea, mientras que en el nivel de los géneros literarios, la poesía de los goliardos crea la figura del clérigo libertino que hace el amor aún mejor que el caballero. En la literatura castellana, podemos observar el estereotipo del fraile seductor en el *Libro de Buen Amor*, sátira religiosa y manual poético – ejemplar de adoctrinamiento cristiano escrita por el Arcipreste de Hita hacia 1330 (Arcipreste de Hita, 2001, 37 – 39 y págs. siguientes).

¹³⁶ Joaquín de Fiore (c.1132 – 1202) : místico calabrés de la orden cisterciense, célebre por sus profecías, basadas en una lectura alegórica y simbólica de las Sagradas Escrituras. Los escritos apócrifos que se le atribuyen desde su muerte constituyen la teología de la historia que integra la ideología de varios movimientos heréticos en la Baja Edad Media.

unilateral a los tópicos históricos del debate franciscanista. Sin embargo, creemos que en la carta las alusiones a la pobreza se revelan precisamente en lo que no dice Alfonso de Mella, o en lo que dice de forma mediada. El registro discursivo epistolar dirigido a un destinatario real, impide poner el dedo en la llaga allí mismo donde se origina la persecución a los primeros disidentes observantes franciscanos (Felipe de Berbegal rechazaba en 1431 la aprobación de un procurador para distribuir salarios entre los franciscanos, atacando las ficciones jurídicas que sostenían de hecho el régimen de propiedad en la orden¹³⁸). De este modo, los franciscanos disidentes criticaban la laxitud del nuevo ordenamiento en una arena de disputa donde la pobreza se mantuvo como uno de los ejes principales del debate reformista. Por otro lado, en la carta el tema de la pobreza se encuentra mediado por un discurso que combina los símbolos de Cristo y los Santos Evangelios con la teología histórica joaquinista, profetizando el fin de los tiempos y la inminente llegada de la tercera edad del Espíritu Santo. De este modo, Alfonso de Mella glorifica la pobreza sin necesidad de afirmarla explícitamente, incluyendo a su grupo en una tradición que va desde los primeros apóstoles hasta San Francisco, cuyo común denominador es el tópico de la pobreza apostólica subordinada a una notoria preocupación por argumentar bíblicamente la revelación del mensaje de Jesucristo, creyendo únicamente en la razón de las Sagradas Escrituras¹³⁹.

Sin embargo, teniendo en cuenta la reforma de las costumbres que llevan adelante los observantes tomando como modelo el ejemplo de vida apostólica, podría argumentarse que el rigorismo exigido

¹³⁷ Gofí Gaztambide, 1977, 10 – 11

¹³⁸ (Pou y Martí, 1930, 280 – 282). En la bula que reproduce su polémica con Juan de Capistrano, Felipe de Berbegal es advertido de que sus afirmaciones rozan los errores de begardos y *hussitas*, pero lo que más nos interesa es que su elección de ropas más cortas para simbolizar mayor pobreza le gana la acusación de ser parte de una secta de *fraticellos* “*della opinione*” (“frailcitos” de la opinión). Los *fraticelli* eran un grupo de franciscanos radicales del siglo XIV vinculados a la corriente de los espirituales, que afirmaban como artículo de fe la pobreza absoluta de Cristo, “opinión” condenada como herejía que los llevó al enfrentamiento con Juan XXII. Debido a la represión de la Iglesia, hacia mediados del siglo XV sólo quedaban algunos grupos clandestinos, y sus últimos núcleos fueron dispersos o eliminados por una serie de cruzadas desplegadas en Italia entre 1449 y 1466 (Cohn, 1980, 69 – 79).

¹³⁹ En la carta es recurrente la oposición entre los clérigos irreligiosos o falsos doctores “*con el fasto de aquellos que por sus obras perversas es probado manifiestamente que están en la sinagoga de Satanás...*”, frente a la revelación directa de la palabra divina, de aquel que “*...quiso exaltar y manifestar a todas las gentes, quien de igual modo, en el presente es poderoso a través de sus humildes siervos, pobres en la ciencia y de mundana filosofía para declarar los profundos misterios de las divinas Escrituras*”. La autoadjudicación de humildad y pobreza como retórica persuasiva en Alfonso de Mella se desplaza en la carta a alegorías más explícitas que vinculan la revelación a lo propiamente marginal: “*...plugo a Dios nuestro Señor hacer sus grandes y admirables obras en dichos tiempos y en otros muchos hombres que fueron mortales y de poca reputación en sus comienzos...*”, “*...tanto que el niño nacido de rústicos pastores, había sido anunciado el que los sabios del templo no reconocieron; y los pescadores más allá de las letras creyeron y siguieron a aquél al cual los sabios dejaron de lado*” (trad. de G. Daujotas).

por Felipe de Berbegal a la orden como ejemplo para el conjunto de la cristiandad, y por extensión, la tónica de la prédica franciscana radical en Durango, podría tener como base ideológica la defensa de un ascetismo exacerbado. La condena del matrimonio se fundamentaría en el rechazo al contacto con la carne (lo material e impuro), que generaliza el ideal monástico del voto de castidad al conjunto de la sociedad, comportamiento que podría relacionarse de algún modo con una serie de antiguas creencias heréticas. El rechazo a la sacralización de la unión de parejas reglamentada y regulada por la Iglesia aparece por primera vez de manera simultánea entre los herejes de Orleans en 1022, Arrás en 1024 y Monforte en 1028, como una exacerbación laica de la filosofía neoplatónica de Juan Escoto Erígena y de la disciplina monástica que intenta implantar la reforma gregoriana. En la segunda mitad del siglo XII, los cátaros repiten la misma impugnación bajo parámetros doctrinales semejantes, aunque influenciados por el bogomilismo búlgaro de origen maniqueo¹⁴⁰. Pero si observamos el otro documento que hemos seleccionado como contra-prueba de los herejes, la *Suplica* de 1441 que dirigen a Eugenio IV los sospechosos y las sospechosas de herejía en Durango, nos encontramos con 87 firmas de las cuales veinte son nombres propios acompañados por el agregado "*et uxoris*" (y mujer), cuarenta personas unidas por el matrimonio, casi la mitad del grupo. Si el padrón y el repaso por las creencias del franciscanismo radical no dan cabal cuenta de sus diferencias con otras corrientes heréticas que impugnaron efectivamente la santidad del matrimonio (también entre los herejes de Monforte se contaban varias parejas que adoptaban el voto de castidad¹⁴¹), recordamos que la argumentación herética parte de una interpretación bastante forzada de Mateo 19, 10 - 12¹⁴². Si bien en la carta Alfonso de Mella utiliza al Evangelio de San Mateo, lo emplea para otros fines sin mencionar al matrimonio en ningún momento. Por otro lado, Alfonso hace un uso mucho más extenso de la primera epístola de San Pablo a los Corintos, fragmento del Nuevo Testamento que incluye entre sus enseñanzas una defensa a ultranza del matrimonio como antídoto frente a la lujuria, que cristaliza en la conocida sentencia:

"Pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse..."¹⁴³.

¹⁴⁰ Duby, 1981, 118 - 119. El contenido herético de la prédica contra el matrimonio es la abolición de la castidad como elemento de diferenciación social estamental, y al mismo tiempo la negación de pautas básicas de reproducción social.

¹⁴¹ Moore, 1989, 24.

¹⁴² BAC, 1962, 1020. La referencia a Mateo 19 es de Duby, 1981, 119

¹⁴³ BAC, 1962, 1 Corintos, 7,9.

Ahora bien, si el enunciado sobre el rechazo herético al matrimonio es falso ¿debemos inferir que también es falso el efecto de sentido que produce, el consecuente que se refiere a la ruptura del tejido social provocado por las predicaciones? Si husmeamos la *Súplica* más allá de las parejas ya mencionadas, advertimos como se repiten los nombres de mujeres en referencia a su condición de esposa¹⁴⁴. La lista de mujeres que se separan de sus maridos o de sus padres supera las quince, amén de otras mujeres que no aparecen reconocidas ni como hijas ni como esposas. En Vizcaya, una gran parte de la organización social y sobre todo de los valores dominantes se encontraba aún reglada y jerarquizada por el parentesco. En consecuencia, la aparición de un grupo de mujeres solas o separadas de sus maridos gracias a los sermones de predicadores perseguidos por el Papa constituye un hecho profundamente subversivo ante los ojos de la sociedad patriarcal vizcaína. Las mujeres sin lazos visibles de dependencia que aparecen en la *Súplica* podrían ser viudas o desarraigadas que eran expulsadas por el deterioro de la familia extensa en el campo. También observamos la presencia en el documento de hermanas de la tercera orden de San Francisco, identificadas por Ernesto García Fernández como uno de los posibles nexos entre los elementos más efervescentes de la religiosidad vasca y la prédica del franciscanismo radical de Alfonso de Mella¹⁴⁵.

En esta primera instancia del análisis discursivo notamos el comienzo de una operación de falsificación (la prédica franciscana contra el santo matrimonio) que, al aplicarse sobre hechos probables desde la perspectiva histórica introduce una distorsión de la realidad sensible. Esta primera falsificación deforma tanto de las creencias de los disidentes como las causas que desencadenaron la herejía, utilizando como base material hechos concretos: es difícil demostrar el rechazo de los franciscanos al sacramento matrimonial, aunque el cronista no miente cuando afirma que algunas mujeres de la villa de Tavira de Durango abandonaron efectivamente a sus padres y maridos por voluntad propia, como se infiere cruzando la *Cuarta Crónica General* con los nombres que figuran en la *Súplica* y con nuestra previa reconstrucción de la historia social de Durango y Vizcaya en el análisis de situación. Por último, en el relato no se hace ninguna mención al contenido apostólico de la prédica franciscana radical, a su base ideológica evangélica o a su estética y ética pauperistas, de allí el proceso de distorsión (deformación), que facilita la operación de falsificación apoyada en hechos factibles.

¹⁴⁴ Vázquez Janeiro, 1999, 437.

¹⁴⁵ García Fernández, 1994, 88 – 89. La herejía, generalmente policlasista, se nutría con mujeres de extracción acomodada que optaban por apartarse de las tentaciones mundanas para incorporarse a la vida religiosa (viudas con bienes o jóvenes de magra dote marginadas por las estrategias de reproducción familiar).

La elección de la herejía medieval en los siglos XI y XII como punto de comparación no es arbitraria. A partir de estos casos podemos darnos cuenta de las diferencias que separan a los herejes entre sí, pero lo que más nos importa para demostrar nuestra hipótesis es advertir las semejanzas en la estructura interna del discurso persecutorio, dominio de la ideología represiva eclesial que engloba a los herejes de la Edad Media Central y abraza a la disidencia duranguesa. La afirmación más grave que se encadena a las anteriores y les da el contenido más revulsivo a la imagen de la disidencia duranguesa (desde el punto de vista de los valores cristianos y patriarcales que otorgan coherencia simbólica a la ideología de la dominación feudal) es aquella de la orgía herética. El desborde sexual es el paroxismo verbal que emplea Montalvo para acelerar el ritmo de su relato, para indignar a sus lectores con un *in crescendo* de pecados heréticos que termina justo allí donde comienzan las referencias a la intervención real, donde el orden detiene al caos. Este triple acto de enunciación (predica contra el santo matrimonio, secesión de mujeres e hijas, desviación sexual entre frailes heréticos y mujeres duranguesas) sólo adquiere un efecto de sentido completo desde el cierre que opera la descripción de la aberración sexual. Ahora veamos de donde proviene esta atribución.

La orgía entre frailes, seglares y mujeres que relata Montalvo no tiene origen en el libertinaje sexual celebrado por los herejes del Libre Espíritu, como creía el filólogo español Juan Bautista Avalle Arce en 1962, y se sostiene en las reediciones actuales de *Milenarismo vasco* del antropólogo Juan Aranzadi, ambos apoyados en las hipótesis de Norman Cohn¹⁴⁶. La descripción de herejes que se entregan al éxtasis en cavernas oscuras al grito entusiasta de ¡Aleluya, aleluya! refiere al ritual del *barilotto*, forma más o menos estereotipada de acusación empleada en los procesos que desencadenó la cruzada contra los últimos núcleos de *fraticelli* diseminados por Italia a mediados del siglo XV. Los elementos más significativos que reúne Montalvo para caracterizar las prácticas sexuales de los herejes de Durango coinciden con las confesiones extraídas bajo tormento a grupos de *fraticelli*: la imagen de la cueva, la orgía entre herejes, el grito de ¡Aleluya! como señal del combate sexual, también se encuentran en declaraciones anotadas en diferentes procesos instruidos en 1449 en la marca de Ancona, en 1451 en Pinerolo, al pie de los Alpes, y en 1466 en Roma.

¹⁴⁶ Avalle Arce, 1962, 20 - 21, Aranzadi, 2000, 203 - 213. Rastrear la orgía como estereotipo no implica negar la posibilidad de que existiera una sexualidad más libre entre los herejes. Para estas conjeturas no hay evidencia, pero lo que sí se puede demostrar es que la detallada imagen de los herejes en la crónica es, efectivamente, una construcción sistemática, más allá del comportamiento real de los disidentes.

El estereotipo del *barilotto*, no obstante, es mucho más complejo que esas repeticiones puntuales e incompletas : el término itálico se refiere específicamente a una bebida, elaborada en base a los cadáveres de niños asesinados durante las orgías. El brebaje se guardaba en un pequeño barril (de allí la imagen del “barrilito”), y se consumía en los promiscuos encuentros sexuales de los herejes. El que bebía del líquido no podía sustraerse a la influencia de la secta. Se trata de una construcción elaborada por la dominante cultural teologal para desacreditar a las comunidades heréticas, semejante en algunos elementos internos al estereotipo ficticio del *sabbat* de las brujas que se despliega desde la segunda mitad del siglo XV, con la diferencia de que el *barilotto* es olvidado al operarse el desplazamiento de los objetivos en la batalla cultural de la Iglesia en las décadas siguientes, de los herejes hacia la moderna caza de brujas¹⁴⁷.

La mención de un polvo fabricado con los huesos de niños asesinados aparece por primera vez en las fuentes europeas hacia 1022, en el proceso a los herejes de Orleans¹⁴⁸. Varios siglos después, el polvo y las cenizas se transforman en bebida, en un proceso realizado en 1388 en Turín en contra de Antonio Galosna, miembro de la orden franciscana terciaria, en el marco de una represión que la Inquisición dominica llevaba adelante en el Piamonte en contra de las comunidades valdenses. El acusado sostenía que en 1365 había participado de una orgía, en la que una mujer le dio de beber un brebaje fabricado con excrementos de sapo. Quien bebía ese líquido no podía en adelante abandonar la secta. El que retoma la idea de la bebida y añade el estereotipo del infanticidio y del canibalismo ritual es Bernardino de Siena, en un sermón que pronuncia en Siena en 1427, en el que por primera vez usa la expresión “*quelli del barilotto*” para referirse a un grupo de herejes valdenses ocultos en las montañas piamontesas. Quien bebía el brebaje no podría revelar a nadie los secretos de la secta. Juan

¹⁴⁷ Es significativo el testimonio tardío de Juan de Zumárraga sobre los herejes de Durango. El obispo de México y miembro de la orden franciscana ofrece una curiosa versión de los acontecimientos un siglo después, en 1543. La forma de su discurso refleja la confusión de enemigos viejos y nuevos homologados desde el denominador común de la desviación religiosa, así como la evolución del estereotipo de la orgía herética que muta hacia el *sabbat* o aquelarre de las brujas :

“También se reduce a esta especie de ydolatria el negocio de las bruxas o sorquinas que dizen que hay en nuestra tierra: y han sido condenadas y quemadas. Y en el mismo pueblo de Durango, donde yo nací, donde vuo otra eregia que llamauan de Amboto o terceras que se decian de la caridad, que un mal frayle herético de nuestra Orden por nombre fray Alonso pervirtió, y engañó mucha gente, en especial simples mugeres; y de las unas y de las otras se dezía que andavan de noche de villa en villa haziendo combites y dancas” (Vázquez Janeiro, 1999, 420 – 421).

¹⁴⁸ El rastro original, sin embargo, se halla en las historias difundidas sobre los primeros cristianos de parte de los perseguidores romanos. En 1114, a partir del relato de Guiberto de Noguent se repite el estereotipo en el

de Capistrano, que a sus antecedentes como organizador de la reforma observante y polemista antiherético une su experiencia como predicador e inquisidor, difunde este esquema de Bernardino en la persecución que dirige contra los *fraticelli* de Fabriano, en la Marca de Ancona, hacia 1449. En 1452, durante su estadía como predicador en Nüremberg, Capistrano narra la historia de herejes que se entregan a orgías en oscuras cavernas. El estereotipo adquiere el rango de pauta metodológica en los interrogatorios que comienzan a practicarse en procesos instruidos en contra de los *fraticelli* en Italia entre 1450 y 1470¹⁴⁹.

En este caso, ya no estamos frente a una distorsión de las creencias disidentes. La operación discursiva que emplea Montalvo es una falsificación que puede extraer su verosimilitud de elementos factibles anclados en la cultura popular (la creencia en la libidinosidad del clero católico en general, y particularmente los frecuentes casos de barraganía del clero secular vizcaíno). Sin embargo, los detalles escabrosos expresan las fantasías derivadas de la alta cultura teologal, antes que las prácticas concretas de los herejes de Durango¹⁵⁰. La falsificación aquí no sólo deforma las creencias heréticas, las *in-forma*, las crea a través de un artificio, un montaje o escenificación imaginaria construida por la ideología represiva.

Esto no quiere decir que todo el episodio este plagado de mentiras. Como ya vimos, el componente predominantemente femenino del grupo disidente es algo probable a través de la documentación presentada y la bibliografía examinada, mientras que sin la suficiente evidencia es posible conjeturar que, como afirma la *Cuarta Crónica General*, los herejes efectivamente “*se llamauan, a los unos Sant Pedro e á los otros Sant Pablo, e nombres de otros santos e santas...*”. En

proceso a Everardo y Clemente, herejes de Soissons, acusados de hacer pan con cenizas de niños cocidos nacidos después orgías nocturnas (V. nota 30, pág 16, y Moore, 1989, 146).

¹⁴⁹ Ginzburg, 1991, 218, 328 (n.20). El ritual aparece descrito en términos semejantes en el *Formicarius* de Johannes Nider, escrito durante el Concilio de Basilea entre 1437 y 1438, algún tiempo después del sermón de Bernardino. Si bien el aquelarre posee algunos puntos de contacto con el *barilotto*, tales como la orgía o la elaboración de sustancias fabricadas en base a niños asesinados, en el primero no hay ninguna mención a la bebida o al “barrilito”. Para Bailey, la fuente principal que utiliza Nider son procesos por brujería instruidos hacia 1430 en la zona alpina confiados por el juez Peter von Greyerz (Bailey, 1998, 227 – 228).

¹⁵⁰ Cabe preguntarse si la ilusión orgiástica que la ideología represiva percibe como práctica concreta de los herejes no se origina en la satanización del elemento *festivo* de la cultura popular que emerge del análisis de M. Bajtin. Los pactos diabólicos en la imaginación del clero, por ejemplo, no están desprovistos de rituales de destronamiento e inversión, de confusión entre lo alto y lo bajo, de subsunción al principio material y corporal simbolizado en el culto erótico de Lucifer. El desborde sexual atribuido a los herejes de Durango bien podría desprenderse de este temor a la subversión que constituye el denominador común en la percepción clerical de la cultura popular, la disidencia y la desviación religiosa.

base a los datos reunidos anteriormente sobre la doctrina de Alfonso de Mella y sus conexiones con el franciscanismo heterodoxo de Felipe de Berbegal, esta afirmación parece coherente en el imaginario apostólico de los disidentes como resultado de una profunda convicción en su propia perfección espiritual, imagen mesiánica que se repite en varios momentos de la carta de Alfonso de Mella. Por otra parte, en Tavira de Durango existían tres iglesias : Santa Ana, Santa María Magdalena y...San Pedro Apóstol, es decir, 2/3 vinculadas a la devoción de la mujer a Cristo, representada por el culto de María Magdalena, o bien relacionadas con uno de los principales organizadores de las primeras comunidades cristianas como es San Pedro¹⁵¹.

El estereotipo del *barilotto* y sus componentes específicos no dejan de ser excepcionales, ya que la fama de Bernardino de Siena y Juan de Capistrano en la polémica antiherética constituyó un fenómeno coyuntural que jamás cristalizó en una autoridad comparable a la prolífica obra de Bernard Gui, Nicolau Eymeric o Johannes Nider. Aunque no atraviesan una sola gama de producción literaria, lo que une a estas figuras con Bernardino de Siena, Juan de Capistrano y Alonso Díaz de Montalvo es su propiedad como modo enunciativo de las prácticas represivas. Se trata de aquella parte de la ideología que construye en el acto de decir símbolos y significados necesarios para moralizar y sistematizar la persecución de la disidencia religiosa, enhebrando el procedimiento punitivo con diversos ordenes discursivos (jurídico, teológico, historiográfico). El registro original del discurso, entonces, se manifiesta como dimensión social en una zona fronteriza entre el género del sermón masivo y la forma procesal del discurso jurídico¹⁵².

¹⁵¹ Por otro lado, ya mencionamos la predilección de Alfonso de Mella por citar a San Pablo en sus epístolas a los Corintos. San Pablo es el gran organizador del cristianismo primitivo según Gramsci, que se basa en las reflexiones sobre estrategia revolucionaria de George Sorcl, (Portelli, 1977, 49). La identificación de grupos de devoción laica con los santos como modelo de vida y como símbolo de su pertenencia al pequeño grupo de elegidos que disfrutaban de la Revelación directa, aparece en varias herejías de carácter mesiánico y prácticas místicas citadas por Norman Cohn en su libro *En pos del milenio*. A pesar de los estereotipos inquisitoriales que insisten en una herética tendencia a la auto - deificación a través de procedimientos místicos, es posible que la auto - santificación haya sido una de las prácticas concretas de la disidencia duranguense, teniendo en cuenta que Alfonso de Mella se compara a él y a su grupo perseguido y desacreditado como el mismo Cristo, o como los humildes que recibieron la revelación frente al desprecio de los sabios del templo. La crónica de Montalvo es el único relato de los acontecimientos que menciona este singular aspecto de auto - santificación. La auto - deificación, no obstante, es probable en casos excepcionales, como el régimen anabaptista del hereje milenarista Juan de Leyden en Munster hacia 1534, o el misticismo protestante radical de Thomas Muntzer hacia 1524. La diferencia de este último es que el rival de Lutero no parece pensarse a sí mismo como Dios, sino desdoblar su propia personalidad en la creencia de que un otro yo divino habita su consciencia (Bloch, 1962, 238).

¹⁵² Los lazos entre géneros literarios y represión, para citar un par de ejemplos contemporáneos de los herejes de Durango, se hallan en la misma prédica de San Bernardino de Siena o en el interior de la rudimentaria división del trabajo del estado feudal, que permite la existencia de "jueces - ideólogos" : los agentes de la

Pero en este punto surge otro nudo problemático: dada la formación específica del *barilotto* como objeto, deducimos su aplicación en la *Cuarta Crónica General* no en base al significante que opera como imagen acústica, sino en relación a la repetición de los variados elementos constitutivos que le dan cuerpo como concepto, ya que el término en sentido estricto no aparece mencionado en las fuentes disponibles sobre los herejes de Durango¹⁵³. El significado de la afirmación es el mismo, y tan solo la combinatoria de partes se adultera al eliminarse ciertos objetos puntuales, como el infanticidio o la elaboración de la bebida. Estos aspectos constitutivos en las operaciones de satanización aplicadas sobre grupos disidentes no aparecen junto a los errores atribuidos a los herejes de Durango, pero la filtración del estereotipo tan solo pierde atributos en un sentido cuantitativo. En términos cualitativos se mantiene un sentido unívoco, sean valdenses, *fraticelli* italianos o vascos los herejes que caen bajo el estereotipo del *barilotto*. El "cómo" de la falsificación se pierde en el silencio provocado por la pérdida de las actas del proceso. No hay suficientes elementos de prueba para iluminar el proceso de transmisión entre la predicación popular de Bernardino de Siena y la *Cuarta Crónica General* de Alonso Díaz de Montalvo, lo que nos permitiría verificar si el propio cronista fue el artífice de la operación de falsificación en base a su conocimiento previo del estereotipo del *barilotto*, o si sólo fue el receptor, el instrumento inconsciente y crédulo de una puesta en escena sin nombre propio¹⁵⁴.

es
precisamente
lo
centro

represión escriben sus propias prácticas, como se ve en las agitadas biografías de Juan de Capistrano y de Alonso Díaz de Montalvo. En relación a la autonomía relativa de los géneros literarios, el sermón popular posee una forma oral, dado que su público es mayoritariamente analfabeto. Sin embargo, su contenido se encuentra determinado por la tradición escrita mediante una amalgama de elementos populares y doctos cuyo origen se encuentra habitualmente en manuales de *exempla*, que el predicador combina a gusto para armar su espectáculo. En 1427 en Siena, Bernardino nos relata la siguiente anécdota: "Y en cuanto hube predicado, se acusó a gran multitud de brujas y encantadores. Y por el gran número de los acusados, me vino el superior y dijo: '¿No os habeis enterado? ¡Van a llevar al fuego a cuantos hay allí!' Yo pregunto: '¿Qué? ¿Qué ocurre?' 'Han acusado a muchos hombres y mujeres'. En fin, visto cómo estaban las cosas, se pidió consejo al papa y se resolvió que se apresara a los más graves, es decir, a los que peores cosas hubieran hecho..." (Cardini, 1982, 240 - 241).

¹⁵³ Vázquez Janciro sostiene que el nombre del *barilotto* aparece en la *Cuarta Crónica General*, pero no aparece a lo largo de todo el fragmento del reinado de Juan II (Vázquez Janciro, 1999, 420 - 421, n.16).

¹⁵⁴ Sin embargo, podemos realizar nuevamente una conjetura en base a la reconstrucción del contexto en que se propaga el *barilotto*. Su elaboración fue muy localizada (en Siena) y su transmisión se irradió desde el campo de la represión a la disidencia religiosa en la zona alpina, aquel refugio herético de donde provenían tanto los testimonios de Bernardino como los de Peter von Greyerz (Ginzburg, 1991, 217 - 219). El nexo entre el mapa de la represión alpina con la polémica antiherética dentro de la orden franciscana es Juan de Capistrano. Según Norman Cohn, es el entusiasta inquisidor que aplica el estereotipo del *barilotto* elaborado por Bernardino a los *fraticelli* que caza en Ancona hacia 1449 (Cohn, 1980, 80), y es el mismo que anteriormente había acusado a Felipe de Berbegal de *hussita*, begardo y *fraticello de opinione* (Pou y Martí, 1930, 270). Ginzburg apoya la hipótesis de Cohn, pero lo que ambos ignoran es el hiato que la herejía de Durango representa en la difusión del estereotipo, lo que les impide remontar su transmisión antes de 1449. Precisamente es la significativa relación que hace Capistrano entre 1449 y 1451 entre herejes, mujeres, cuevas oscuras y orgías la que se repite en la *Cuarta Crónica General*, y la que nos conduce a vincularlo con la difusión del *barilotto* a los reinos ibéricos. Si tenemos en cuenta la presencia en la corte de Juan II de los

¿Quién hizo lo
Franciscano
¿los jueces del proceso
MONTALVO?

En la organización textual del episodio herético y su vínculo con los conjuntos de enunciados que suceden la breve mención a los herejes de Durango en la *Cuarta Crónica General* reside el secreto de las falsificaciones. El porque la narrativa histórica necesita distorsionar y falsificar la disidencia religiosa surge al ampliar el espacio de correlaciones entre enunciados para asociar grupos de enunciados dentro de la crónica, y al desplazarnos desde una zona de lazos intertextuales diseminados en la larga duración (entre el sermón y la narrativa antiherética, entre los procesos por herejía y las crónicas) a un terreno más firme situado entre texto y contexto, ubicado en la coyuntura.

Vayamos nuevamente al texto de Montalvo : el episodio que sigue a la narración del brote herético en Durango relata la revuelta de Toledo contra Juan II en 1449, que fue acompañada por un célebre pogrom antijudío e instaló los primeros estatutos de limpieza de sangre que distinguían a los cristianos viejos de los cristianos nuevos, con el fin de sistematizar una discriminación confesional en el acceso a cargos públicos a través de prácticas racistas que marginaban a los miembros de la colectividad judía convertidos al cristianismo.

El motín toledano de 1449 marca un quiebre en relación al problema converso. Las tensiones sociales que desembocaron en el pogrom anterior de 1391 dieron lugar a masivas conversiones a lo largo de la primera mitad del siglo XV, en varias ocasiones dirigidas por predicadores antijudíos como el dominico Vicente Ferrer, o estimuladas como producto de las polémicas desatadas por los propios conversos en contra de sus antiguas creencias : la conversión reflejaba en estos casos un proceso de creciente estratificación social interna de la propia colectividad judía, permitiendo la emancipación de grupos minoritarios que se convertían al cristianismo con miras al ejercicio de cargos públicos. De este modo, un grupo política e ideológicamente marginado pero económicamente influyente podía saltar las barreras estamentales compitiendo por el favor real frente a los cristianos viejos. Hasta 1449, los conversos que hacían el *cursus honorum* sirviendo a la Corona no fueron molestados de manera significativa, pero la revuelta toledana contra la política centralizadora del condestable Álvaro de Luna también marcaba un movimiento orgánico de la sociedad. Se conjugaba el rechazo de las oligarquías

cuadros franciscanos, instalados como confesores, diplomáticos y consejeros, no sería extraño que Montalvo haya aprovechado sus propios lazos en la corte para recabar testimonios sobre los herejes de Durango. A partir de la información brindada por los pesquisadores reales enviados a Durango, del franciscano Francisco de Soria o del abad de Alcalá la Real Juan Alonso Cherino, Díaz de Montalvo podría haber accedido a los momentos más intensos del proceso a los herejes de Durango. Quizás a través de Francisco de Soria, en contacto con la polémica antiherética franciscana que funde los elementos del *barilotto*.

urbanas a la integración de los judíos conversos con la protesta social de las clases subalternas, tomando forma en contra de la colectividad judía, que era identificada con la usura y la recaudación de impuestos. La exclusión a los conversos de cargos públicos a través de la *Sentencia – Estatuto* o normativa de limpieza de sangre redactada por Pedro Sarmiento, estimuló un intenso debate en toda la segunda mitad del siglo XV que mantiene un “frente cultural” antijudío¹⁵⁵ creado bajo los auspicios de la Iglesia, una corriente de opinión fluctuante y heterogénea que intenta dirimir el problema converso e incide en la promoción de políticas represivas que van desde la creación de la Inquisición española en 1478 a la expulsión de los judíos en 1492. ¿Qué relación hay entre estos acontecimientos y la herejía de Durango? Monsalvo Antón distingue dos tendencias en la amplia literatura producida por el frente cultural antijudío. Por un lado está la radical, que asocia judíos con conversos buscando la expulsión de los primeros y el aislamiento de los segundos, como la popular obra del confesor franciscano de Enrique IV Alonso de Espina, *Fortalicium Fidei* (publicada en 1460) o el menos conocido libro del dominico Juan López de Salamanca, *Controversia contra judeos* (c.1488). De menor recepción entre las clases subalternas, pero también con fuertes lazos en la corte de Juan II y Enrique IV, la tendencia moderada mantenía la crítica contra las prácticas judaizantes, pero defendía a los cristianos nuevos de los ataques que recibían. Entre los miembros más conocidos de esta fracción se cuentan el obispo de Cuenca y tratadista fray Lope de Barrientos, el cardenal dominico de origen converso Juan de Torquemada, otros conversos o descendientes de conversos destacados, como el obispo de Burgos Alonso de Cartagena, el general de los Jerónimos Alonso de Oropesa, el relator Fernán Díaz de Toledo, secretario de Juan II, y...Alonso Díaz de Montalvo¹⁵⁶. El autor de la *Cuarta Crónica General* redactó al filo de los hechos de 1449 “*De la unidad de los fieles*” y “*De que los judíos convertidos a la fe son admisibles a los oficios públicos y honores eclesiásticos*”, a favor de los conversos y contra los estatutos de limpieza de sangre.

Después de relatarnos como los cristianos viejos de Vizcaya caen en la “lepra herética”, Montalvo narra en la *Cuarta Crónica General* los sucesos del motín toledano arremetiendo primero contra Álvaro de Luna, a quien culpa de la revuelta por querer cobrar tributos a una ciudad con exenciones, y

¹⁵⁵ Monsalvo Antón, 1984, 111. La tesis de Monsalvo habla de un “frente cultural antisemita”, pero creemos que el antisemitismo es un fenómeno moderno relacionado con el surgimiento del estado – nación y las ideas del evolucionismo biológico en boga hacia el siglo XIX. Si bien el pogrom de 1449 marca un hito en cuanto a la implementación de prácticas racistas, la ideología de la diferencia aún puede caracterizarse como antijudía, dado que su fundamento es confesional en primera instancia, y sólo racial secundariamente, en relación a la constatación de la desviación confesional.

acusando del ataque a judíos y conversos directamente a Pedro Sarmiento, autor de la *Sentencia – Estatuto*:

“...se apoderó de todas las puertas de dicha cibdad e echó de fuera della á mano armada á los alcaldes e caualleros vecinos de la dicha cibdad e á los conversos, e robóles quantas haciendas tenían, e asimesmo á la mayor parte de los abades e beneficiados de la cibdad. A lo qual todo le daua consejo e ayuda el bachiller Márcos Garcia de Mazarambroz, que le decían primeramente el bachiller Marquillos, e otros muchos, los cuales mataron e robaron e quemaron a algunos conversos e conversas, levantándoles falsos testimonios, por dar color á su traicion e heregía. E levantaron algunas heregías que son contra la fé e Evangelios de Nuestro Señor, e hicieron otros tan grandes malos e feos fechos, que non se falla por escritura que en ningund tiempo fuese fecho en cibdad destos reynos á tan noble e santo rey como este.”¹⁵⁷

La operación de homologar, es decir, de generar equivalencias para asociar la imagen del cristiano viejo insurrecto con el hereje bajo el denominador común de la rebelión a la autoridad como crimen de lesa majestad, se repite en las afirmaciones que vierte sobre Pedro Sarmiento, “*este malo erético*” y su cómplice Fernando de Avila, “*un malo cismático*”. Rechazo de la fe cristiana y rechazo de la autoridad real constituyen un mismo acto subversivo en la letra de Alonso Díaz de Montalvo. Queda clara ahora la reconstrucción del tramo final de la *Cuarta Crónica General*. En términos cuantitativos, el episodio herético ocupa 1/3 del espacio reservado a los acontecimientos de Toledo, de modo que la disposición de los dos relatos está directamente ligada de manera subordinada : los cristianos viejos son poco confiables, algunos predicán contra el matrimonio como los naturales de Vizcaya, otros se rebelan contra el rey en Toledo.

La creación de equivalencias que anulan las diferencias sociales y crean un enemigo común en los rebeldes de Toledo y los herejes de Durango, con la problemática conversa como telón de fondo, no es una operación original de Montalvo. Fernán Díaz de Toledo escribe en 1449 la *Instrucción del Relator*, un documento de la tendencia moderada. El secretario de Juan II utiliza como argumento para defender a los conversos frente a la agresión de los cristianos viejos de Toledo el ejemplo de lo acontecido recientemente en Vizcaya, agregando al encadenamiento de equivalencias, que dilatan el significado del término herejía, el delito de apostasía:

¹⁵⁶ Para la recopilación de las obras, v. Monsalvo Antón, 1984, 112 – 113.

¹⁵⁷ CODOIN, 1873, 139.

“...E ya en nuestros días se fue a Granada un hermano de el Obispo de Zamora, e después que se comenzó la Iglesia de Dios, cien mil cientos de ellos ovo que se tornaron Hereges, aunque eran de los antiguos de Vizcaya, a facer heregias, se han levantado en sus tiempos. Y no fueron menos los que se levantaron en Praga, y en aquellas partes de Bohemia; pero por esto non mataremos ni robaremos al Obispo de Zamora, porque su hermano herético se tornó Moro, ni a todos los Vizcaynos, que algunos de ellos han fecho heregias”¹⁵⁸.

Aquí ya aparece la línea argumentativa que utiliza Montalvo algunos años después en la *Cuarta Crónica General*, y están comprobadas sus conexiones personales con Díaz de Toledo durante el reinado de Juan II¹⁵⁹, amén de los propios escritos que publicó como jurista en defensa de los cristianos nuevos. Si nos situamos en el contexto de 1449, queda claro en la retórica de Díaz de Toledo como los conversos y sus aliados se defienden de las acusaciones de herejía, probablemente vertidas desde los círculos de cristianos viejos en Toledo : aunque “antiguos”, es decir, cristianos viejos, los vizcaínos también cayeron en la herejía e incurrieron en delito de sedición. Pero no todos los vizcaínos son herejes, (es decir, no todos los conversos son judaizantes), y del mismo modo no se matará ni robará sin distinción a todos los vizcaínos porque algunos sean heréticos (como ocurrió con la agresión a los judíos y conversos de Toledo). La causa del rey es asociada a la causa de los conversos, y hasta

¹⁵⁸ García Fernández, 1994, 97. Si bien es cierto que Alfonso de Mella huye a Granada, de acuerdo con las afirmaciones de García Fernández pensamos que los contenidos de la carta desmienten su conversión al Islam, ya que están teñidos de una escatología joaquinista muy compleja y de una centralidad absoluta de la palabra de Cristo frente al Islam. Por otra parte, es notoria la conclusión de la carta con una singular defensa de las creencias sarracenas, con posiciones relativistas en materia de fe que observamos en casos excepcionales como Pío II en su carta a Mahomet II, Nicolás de Cusa en *De pace fidei*, y entre estatutos “fronterizos” como el de algunos judíos conversos que creían en la vigencia de las “tres leyes”, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo (Campagne, 2002, 399, y Monsalvo Antón, 1984, 125). Para Alfonso de Mella, “dichos sarracenos no son infieles como aquí se dice, más aún, encontramos que ellos son católicos y fieles y creyentes en un solo Dios verdadero, creador del cielo y la tierra al que adoran con tanta fe, temor, humildad, reverencia y devoción y honran en todos sus hechos y dichos...Según estas razones en verdad encontradas en ellos conocemos que Dios no es sólo el Dios de los cristianos, sino que es el Dios de todos aquellos que rectamente creen que en Él y a través de obras dignas cumplen sus mandatos” (Cabanellas, 1950, 245 – 250, traducción de Gustavo Daujotas). Es posible incluso que Alfonso haya querido continuar su labor de predicador en Granada : según la Crónica de Juan II, “...y el fue por los moros jugado a las cañas e así hubo el galardón de su malicia”. “Jugar a las cañas” aparece en la definición del Diccionario Corominas como la práctica de empalamiento que seguían los moros para castigar a los reos. La acusación de apostasía se entiende asociada al estereotipo de la desenfreno sexual, ya que la poligamia de los musulmanes es medida en el mismo nivel que la orgía herética, en función de un registro homologado de estereotipos sobre la desviación religiosa que crean la imagen del “enemigo común” y otorgan coherencia ideológica a la propia identidad cristiana a partir de la exclusión del otro : herejes y musulmanes caen en idéntico pecado de concupiscencia, ya que el mismo credo islámico es el resultado y la consumación de las herejías antiguas (v. nota 74, pág. 36).

¹⁵⁹ Catalán, 1990, 264.

es posible vislumbrar complejas líneas de dependencia del “problema converso” con la lucha entre nobleza y monarquía que recorre los reinados de Juan II y Enrique IV¹⁶⁰.

La *Cuarta Crónica General* se inscribe en el cruce de dos ordenes del discurso : el del campo narrativo - historiográfico y el de la polémica antiherética. La *Cuarta Crónica General* refleja como la polémica antiherética sitúa definitivamente al “problema converso” en el centro de la escena política y social de la monarquía Trastámara a partir de 1449, atravesando los tratados de controversia teológica e infiltrándose en las crónicas¹⁶¹. Las figuras de la disidencia religiosa introducidas en estos géneros son condicionadas por movimientos que se posicionan a favor o en contra de los cristianos nuevos, pero en última instancia la disposición de los actores son fenómenos relativos y subordinados. Tanto “radicales” como “moderados” contribuyen a materializar los valores de la ideología represiva a través de los géneros literarios. Aunque el sentido de las imágenes pintadas por Diego de Valera toman una dirección inversa a las intenciones escritas por Alonso Díaz de Montalvo, ahora veremos comparativamente como la *Crónica de los Reyes Católicos* utiliza formas semejantes de estereotipar y procedimientos análogos para homologar la desviación religiosa en su referencia a los herejes de Durango. Estos relatos transitan un corredor simbólico que forma parte del laberinto ya recorrido por la Iglesia durante la persecución de la disidencia religiosa enraizada en la Baja Edad Media, y ambas narraciones en última instancia operan el cierre del universo simbólico de la represión.

¹⁶⁰ Por ejemplo, Alonso Díaz de Montalvo era pro - enriqueño (Catalán, 1990, 263). El punto culminante de su carrera lo vivió durante el reinado de Enrique IV, y en la *Cuarta Crónica General*, el príncipe heredero es el héroe oculto del fragmento correspondiente al reinado de Juan II. Del otro lado, Juan López de Salamanca, feroz tratadista antijudío de la línea dura, apoyó el golpe de estado nobiliario que destruyó en 1465 a Enrique IV, pero el asunto se torna complejo si pensamos en que Alonso de Espina, el propagandista más exitoso de la corriente radical, era confesor de Enrique IV. La ecuación de las posiciones, al menos en este acercamiento primario, no es mecánica : como observábamos en el *análisis de situación* la corte como instancia institucional del aparato estatal es un campo de batalla entre diferentes fracciones de la nobleza, y las posiciones en torno al “problema converso” se dirimen tanto fuera como dentro del estado feudal.

¹⁶¹ La subordinación de la herejía de Durango a la problemática converso no es el fruto de las mentes conspirativas de Alonso Díaz de Montalvo y Fernán Díaz de Toledo. Si observamos las fuentes que mencionan a los herejes de Durango, a menudo comprobamos que la notación se halla frecuentemente en las obras producidas por el “frente cultural” antijudío, o que los mismos polemistas se interesan por ambos problemas en obras diferentes, como el general de los jerónimos Alonso de Oropesa y su *Luz para conocimiento de los gentiles* (1465), el dominico Juan López de Salamanca en *Controversia contra judeos* (1488) y el *Libro de los evangelios moralizados* (1460), y el obispo de Burgos Alonso de Cartagena en el *Defensorium unitatis christianae* (1449). Es de notar que las referencias surgen de plumas ajenas a la orden franciscana. Alonso Espina en su *De bello hereticorum* menciona catorce herejías contemporáneas (*repullulantes istis temporibus*) con un llamativo silencio en torno a los herejes de Durango, quizás siguiendo instrucciones precisas de la orden (Goffi Gaztambide, 1977, 225).

c) **La *Crónica de los Reyes Católicos* de Diego de Valera. Reflexiones acerca de sus condiciones de emergencia.**

Si la *Cuarta Crónica General* constituye el eslabón entre la historiografía del siglo XIII y los nuevos horizontes abiertos por el hallazgo de la imprenta y la difusión del humanismo, la obra de Diego de Valera escrita hacia 1487 es casi desconocida y nos llega a través de tres manuscritos. Sin embargo, su escasa difusión no disminuye el valor del contenido, que refleja la lógica de las narrativas burocráticas a finales del siglo XV. Con la imprenta aumenta la escala de transmisión y se renuevan las formas de producción cultural, aunque la literatura histórica recurre a técnicas de compilación y procedimientos de escritura característicos de los talleres alfonsíes. Por ejemplo, la *Crónica Abreviada* que edita Diego de Valera en 1482, utiliza como una de sus fuentes principales a la tradicional *Cuarta Crónica General*. La estructura formal del campo narrativo – historiográfico, sin embargo, ha cambiado. La estética humanista es aprovechada como instrumento del expansionismo castellano en el escenario europeo, y el sentido del relato histórico se adapta al cambio de dinastía aportando una nueva mirada retrospectiva sobre los reinados de Juan II y Enrique IV. Alfonso X, mientras tanto, denostado por la historiografía Trastámara por sus pretensiones imperiales, es rehabilitado en buenos términos en la *Crónica Abreviada* de 1482. Diego de Valera y Antonio de Nebrija son los principales agentes de una historiografía “providencialista”¹⁶², que organiza el relato del pasado inmediato como una gesta heroica y sagrada desempeñada por los Reyes Católicos, responsables de unificar a la mítica *Hispania* bajo la primacía de los intereses de Castilla en 1479 y de relanzar la cruzada contra el infiel. Los nuevos monarcas, y especialmente la consolidación de las aspiraciones al trono de Isabel, que se realizan por la fuerza a partir de la crisis de sucesión castellana tras la muerte de Enrique IV, requieren a su vez de nuevas formas de legitimación.

La *Crónica de los Reyes Católicos* ofrece un relato teleológico que lleva desde las tinieblas del caos y la anarquía que inauguran los reinados de Juan II y Enrique IV *el impotente* a la restauración de la luz, el orden y la unidad que trae Isabel. ¿Cuál es la relación entre literatura y represión en el nivel de la división del trabajo estatal? A finales del siglo XV, el cronista real sigue siendo un funcionario polivalente como Alonso Díaz de Montalvo en 1460: juez, legislador, cronista y consejero. Esta combinación de facultades refleja la dispersión y superposición de funciones y poderes estatales

¹⁶² Tate, 1970, 101, 241.

característica del modo de producción feudal, así como su descentralización funcional de la soberanía. Sin embargo, si comparamos la *Cuarta Crónica General* con su compilador “escondido”, cubierto por el anonimato durante años, y la presencia de Diego de Valera en sus propias crónicas, observamos un “protohistoriador” cada vez más individualizado como autor. Esto se comprueba a través de marcas textuales explícitas, por ejemplo cuando Diego de Valera añade textos propios que lo sitúan por momentos en el centro del relato. En su famosa *Crónica Abreviada* de 1482, el escritor converso se da el gusto de incluir una de sus epístolas a favor de la paz. El nuevo cronista es un alto dignatario que escribe por encargo, quizás el último de los cronistas de tradición local antes de la intervención de la estética humanista en el campo narrativo – historiográfico con Antonio de Nebrija. Alonso Díaz de Montalvo, en cambio, era un juez, un funcionario de segunda línea que intercaló acontecimientos recientes en una crónica refundida. Aunque los caminos de la represión y la narrativa comienzan a ramificarse y a abrir senderos por cuenta propia, en la *Crónica de los Reyes Católicos* aún son visibles líneas de convergencia y ramas jóvenes que vuelven a entrelazarse.

¿Quién era Diego de Valera? Nacido en 1412, era hijo de Alonso Chirino, *físico* de Juan II y autor de varios tratados de medicina. Su hermano fue pesquisidor de Juan II junto a Francisco de Soria en el proceso a los herejes de Durango. Entró al servicio de Juan II como doncel a los quince años, y participó tempranamente en hechos de armas contra los moros, hacia 1431. Viajó por Francia y fue testigo en Bohemia de las últimas campañas contra los rebeldes hussitas, ya encomendado por el rey como diplomático. En esta etapa surgen sus célebres epístolas a favor de la paz, posición que no le impide participar en el enfrentamiento entre Juan II y Álvaro de Luna apoyando al rey. Con el ascenso de Enrique IV, adopta un perfil más bajo, criticando en 1462 en una dura carta el mal gobierno del nuevo rey y chocando con sus aliados. Con la muerte de Enrique IV en 1474, Diego de Valera toma partido por Isabel de Castilla y se pone al servicio de Fernando de Aragón, enviándole un *Doctrinal de príncipes*. Con el triunfo de la fracción de Isabel y Fernando en la guerra de sucesión, vuelve al escenario cortesano como consejero y cronista, ya embanderado en el proyecto expansionista de los Reyes Católicos. Muere en 1488 tras desempeñar a lo largo de su vida amplias funciones estatales como procurador, diplomático, soldado, consejero militar y cronista. A través del historiador Henry Kamen conocemos su filiación conversa, pero en los datos biográficos aportados por Juan de Mata Carriazo en su estudio preliminar a la *Crónica de los Reyes Católicos* no se aporta ninguna pista al respecto.

d) Enunciados sobre Alfonso de Mella y los herejes de Durango en la *Crónica de los Reyes Católicos*. Condiciones de emergencia, rastreo genealógico y explicación de la organización textual del episodio.

La referencia a los herejes de Durango en la obra de Diego de Valera es escueta, para no decir accesoria. Sin embargo, los detalles que aporta sobre las creencias de los disidentes abren una ventana a un mundo completamente diferente al de Alfonso de Mella y el franciscanismo radical:

“La pereza e floxedad e poco cuydado que el rey don Enrique tobo en mirar el servicio de Dios ny el bien de sus reynos, dieron a los malos suelta licencia de vivir a su libre voluntad. De lo qual se siguió que no solamente muchos de los convertidos nuevamente a nuestra santa Fe mas algunos de los viejos christianos desviasen de la verdadera carrera, en perdimiento de sus ánimas e grand daño e oprobio destes reynos, donde el culto divino de muchos centenarios de años acá ynviolablemente fue y es observado, tomando siniestros caminos: los unos públicamente judayzando, sin temor de Dios ny de su justicia, algunos de los otros tomando yrróneas opiniones, como fueron los de Durango e otros, que creyeron no auer otra cosa que nasçer y morir; algunos que quisieron entender la Sagrada Escripura en otra manera de cómo la entendieron los sanctos doctores de la Iglesia. E como quiera que en tiempo del rey don Juan de clara memoria, segundo deste nombre, fueron algunos dellos en estos reynos quemados, duraron aquellos errores en tiempo del rey don Enrique. E aun fasta oy se cree que en algunos dura la eregía de Durango, de que fue el comendador frey Alfonso de Malla, natural de Zamora, hermano del cardenal don Juan de Malla”.

A primera vista, la afirmación “*creyeron no auer otra cosa que nacer y morir*” parecería pertenecer a aquella corriente subterránea de escepticismo frente a los códigos eclesiásticos de salvación de base popular que Carlo Ginzburg retrató en la excepcional herejía de Menocchio, el héroe de *El queso y los gusanos*¹⁶³. El panteísmo, ya sea bajo formas espiritualistas o materialistas, tiene la propiedad de disolver la unidad de Dios en la multiplicidad concreta de los objetos sensibles y seres corpóreos que se derivan del ser divino, y ya es visible en la lectura herética de los escritos de Juan Escoto Erígena por parte de Amalrico de Bena y los amauricianos en el siglo XII¹⁶⁴. La negación de Dios, por otro lado, es perceptible en la interpretación herética de Meister Eckhart que realiza Thomas

¹⁶³ Ginzburg, 1999, 102 -107

Muntzer en el siglo XVI, en una región fronteriza entre la mística negativa y el ateísmo¹⁶⁵. Sin embargo, si comparamos estas tendencias frente a la profunda preocupación vertida por Alfonso de Mella en su carta por la temática escatológica, el fin de los tiempos necesariamente tiene que reservar alguna reflexión al problema de salvación. Aún el acercamiento al ateísmo que Federico Engels observaba en la piedad de Muntzer es sólo un paso en el camino de la salvación final, de la completa unificación del hombre con Dios en la vida ultraterrena¹⁶⁶. Algunos signos de que Alfonso de Mella cree en la salvación podrían proporcionarla estos párrafos de su carta:

“Ese mismo puede a través nuestro dar el agua viva desde el cielo de la doctrina espiritual con el cual sea renovada la faz de la tierra y que vivan en el espíritu todos los que hasta ahí morían en la carne, en la novedad de la vida espiritual y del conocimiento espiritual, los que dan alabanzas nuestras, los que dan gloria para aquél que luego de tantas tinieblas palpables hizo una luz tan clara y piamente iluminó al pueblo ciego, él que había nacido ciego a partir del útero de su madre no siendo pecadores su padre y su madre por lo cual naciera ciego, sino que en él se manifestarán obras maravillosas de aquél que hasta hoy encerró todas las cosas en la incredulidad por la salvación de todos los hombres”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cohn, 1989, 151 – 161.

¹⁶⁵ Creemos que el panteísmo de Muntzer es espiritualista, es decir, el ser humano participa de la esencia divina a través de la presencia del Espíritu Santo, ese *fondo divino del alma humana* en términos eckhartianos. De allí no se desprende necesariamente un materialismo o un naturalismo sin Dios, pero en el mismo proceso de negación mística de Thomas Muntzer, en el pasaje del ser del mundo al no-ser divino, de la multiplicidad, el accidente y el número a la unidad y la perfección espiritual, es necesario un instante de ateísmo, una profunda angustia de descreimiento para poder subir los peldaños que llevan a la salvación y la fusión absoluta con lo divino. El ejemplo de Muntzer sirve entonces para mostrar, al igual que los numerosos casos que cita Monsalvo Antón de escepticismo popular en las visitas de la Inquisición al obispado de Osma a finales del siglo XV, la vigencia de corrientes de opinión subterráneas, tanto populares como doctas, alternativas a la religiosidad oficial (Bloch, 1962, 222 – 241 y Monsalvo Antón, 1984, págs 122 - 124).

¹⁶⁶ Engels realiza dicha afirmación en *Las guerras campesinas en Alemania* (Marx – Engels, 1959, 97).

¹⁶⁷ (Trad. de Gustavo Daujotas). Esta oscura afirmación cuyo sujeto es Cristo sólo nos asegura que Alfonso de Mella efectivamente cree en la salvación, pero da pie a nuevas preguntas ¿la incredulidad de todas las cosas que dispone Dios para la salvación de los hombres porta algún indicio de mística negativa neoplatónica en Alfonso de Mella? En la línea de Dionisio Arcopagita, si Dios es equivalente al no ser (no se trata del *uther esse* o sumo ser de San Agustín, sino de algo que está “más allá del ser”), las cosas, idénticas al ser, no serían más que fantasmagóricas copias del reino de los cielos. Entonces, el acercamiento a Dios y a la salvación se encuentra en la negación, en el Arcopagita asimilando a Dios con los entes más bajos como el gusano, en el neoplatonismo eckhartiano de Thomas Muntzer con la incredulidad y la razón espiritual. También hay un juego constante de Alfonso de Mella con las representaciones medievales de lo bajo y lo oscuro del mundo que asciende por la iluminación de la palabra de Cristo (aunque el pueblo es ciego, la verdad divina se revela entre pescadores y rústicos). Es tentador relacionar esta mística con la insistencia de Alfonso de Mella en someter toda creencia al dictado de la razón, fundamentada en el conocimiento espiritual de las Sagradas Escrituras.

Por el contrario, la afirmación de que los herejes “*quisieron entender la Sacra Escripura en otra manera de cómo la entendieron los sanctos doctores de la Iglesia*” es efectivamente una de las principales actitudes religiosas que se desprenden de la carta de Alfonso de Mella, posiblemente el eje central que anuda las prácticas con los discursos heréticos. La defensa de la *scriptura sola*, del legado bíblico como fuente de conocimiento espiritual era una manera de prescindir de la Iglesia como autoridad para determinar la práctica y la ética religiosa de los creyentes, como mediadora necesaria entre Dios y el género humano. La intelectualización de la fe entre las clases subalternas había comenzado en el siglo XII en las cofradías de artesanos piadosos capaces de leer la Biblia por encima de sus telares, y evolucionó a lo largo de la Baja Edad Media a través de grupos de devoción laica que a menudo eran perseguidos como herejes, como los begardos del norte de Alemania y las beguinas del sur de Francia. De todos modos, el nivel de acceso a la escritura en la situación específica de Vizcaya es alrededor de 1440 muy relativo, teniendo en cuenta que la población de lengua *euskera* recibe al latín como una herramienta de poder legal, a menudo vista con desconfianza y rara vez utilizada más allá del discurso jurídico. Por lo tanto, el dominio de las prácticas religiosas vascas en el siglo XV es ante todo un terreno de voces e imágenes, y ya hemos visto el nuevo orden simbólico que los franciscanos observantes (los ortodoxos y los disidentes) podían entrometer con sus hábitos austeros y su retórica carismática en la vacía escena religiosa del clero secular vasco. De este modo, podemos situar a los herejes de Durango en una posición concomitante con las últimas herejías medievales contemporáneas, como la disidencia de los *lollardos*, inspirada en las ideas del teólogo inglés John Wycleff, y la herejía de los *hussitas*, encabezada por el clérigo universitario checo Jan Huss, pero las fuentes disponibles no son suficientes para medir el nivel de acceso a la lecto – escritura de los herejes vascos¹⁶⁸.

Entonces, ¿estamos nuevamente ante una falsificación seguida de una distorsión? Podría sugerirse que la creencia en la salvación no va más allá de Alfonso de Mella y sus seguidores franciscanos: el escepticismo y materialismo populares con raíz en la arcaica “religión natural” de los vascos, podrían haber entrelazado un sincretismo con el mensaje franciscano. Sin embargo, las quejas habituales de la

¹⁶⁸ Más allá de los cuadros franciscanos, no podemos descartar la probabilidad de que el puñado de religiosas laicas que se comprometen con el proyecto apostólico de Alfonso de Mella efectivamente tengan acceso a la lectura de la Biblia, a pesar de los bajos estándares de formación teológica que recibía el clero vizcaíno. Además, el recurso a la Biblia no quiere decir que las Sagradas Escrituras sean la *única* fuente de conocimiento espiritual. En su relativismo, es de notar que la gracia es universal : el *muslim* o siervo del Islam no necesita leer la Biblia para cumplir con los mandatos de Dios, que es uno sólo para sarracenos y cristianos.

Iglesia romana sobre los feligreses vascos se refieren, aún en fecha tan tardía como 1529, a la persistencia de la superstición y la hechicería, pero no aparece nada semejante al escepticismo o al materialismo, sino más bien al sincretismo entre antiguas prácticas paganas y creencias cristianas incorporadas de modo superficial gracias a la tardía evangelización del País Vasco. Esta peculiaridad de la religiosidad vasca se agudiza particularmente en Vizcaya, debido a las tradiciones de autonomía religiosa que prácticamente la independizan de la diócesis de Calahorra, al menos hasta la intervención del obispado detrás de las autoridades reales para juzgar a los herejes en 1444¹⁶⁹. Por lo tanto, no podemos ligar el rechazo de la salvación en el marco de la temporalidad hebreo – cristiana ni a la doctrina de Alfonso de Mella, ni a una supuesta corriente escéptica colateral al propio movimiento disidente de Durango. Al igual que en la *Cuarta Crónica General*, nos topamos con una falsificación (“creyeron no aver otra cosa que nacer y morir”) montada sobre datos factibles (“quisieron entender la Sacra Escriptura en otra manera de cómo la entendieron los santos doctores de la Iglesia”), estos últimos probables a través de la evidencia empírica disponible.

¿De donde proviene esta afirmación? ¿si es una falsificación, es susceptible de definirse como estereotipo? La idea de que “todo es nacer y morir” era una típica expresión de pesimismo vital que aparece en muchos documentos relacionados con los judíos conversos. En este entorno se relaciona a una filosofía escéptica de origen averroísta que había arraigado profundamente entre varios judíos que se convirtieron al cristianismo durante los siglos XIII, XIV y XV¹⁷⁰. Signo de la movilidad social ascendente que rompía la trama interna de la colectividad judía en combinación con las presiones externas hacia la conversión, los conversos de creencias racionalistas sostenían que el alma moría con el cuerpo, o bien afirmaban como Menocchio que el paraíso y el infierno estaban en esta tierra, no en el más allá¹⁷¹. El debate racionalista – averroísta sobre la inmortalidad del alma que se advierte en los libros de controversia y otros escritos judíos, persiste entre los cristianos nuevos que provienen de capas letradas. Según Monsalvo Antón, las creencias conversas también se extienden sobre y coincide con el substrato marginal de creencias materialistas y escépticas de raíz popular, que pueden evidenciarse en Castilla a finales del siglo XV a través de las denuncias a la Inquisición en el obispado

¹⁶⁹ El franciscano fray Martín de Castañega, predicador rural a las ordenes de la diócesis de Calahorra, advierte en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529) sobre el engaño de diversas creencias populares vascas, tales como la fe en los poderes mágicos de los *saludadores*, susceptibles de ser tentados por el diablo, o la creencia en el mal de ojo que practican brujas y hechiceras (Castañega, 1997, 95 – 98, 115 – 121).

¹⁷⁰ García Fernández, 1994, 98, n. 37, Monsalvo Antón, 1984, 132.

de Osma¹⁷². Como vemos, este sentimiento de desesperanza no era exclusivo de los conversos, pero su arraigo en el grupo llevó a la Inquisición a tomar la afirmación como pista o indicio de criptojudasmo¹⁷³. Diego de Valera, entonces, desplaza un estereotipo ya configurado en el discurso jurídico al campo narrativo – historiográfico, creando una figura homologada que busca persuadir a los lectores de la crónica que herejes conversos y herejes de Durango son parte de una misma amenaza¹⁷⁴.

En la organización textual del episodio, la finalidad de esta superposición se dirige a desacreditar en un solo enunciado a la disidencia conversa, utilizando como accesorio el episodio histórico de la herejía de Durango. El sentido de la homologación se entiende cuando vinculamos este grupo de enunciados con el conjunto que aparece al final del capítulo:

“Y como los ilustrísimos príncipes rey e reyna don Fernando e doña Isabel, nuestros señores, alunbrados por la divina gracia, han querido enmendar e castigar los crímenes y excessos en estos reynos cometidos, no olvidaron de entender e ynquerir la forma del vevyr de sus súbditos. Para lo qual ovieron consejo de notables y muy devotos religiosos, entre los cuales los principales fueron el prior de Prado, llamado don Fernando de Talavera, que oy es obispo de Avila, y el prior de Santa Cruz que se llama fray Tomás de Torquemada. Con consejo de los quales fueron puestos en todas las cibdades e villas, no solamente destos reynos de Castilla y León, mas en todos los otros a ellos sujetos, muy notables y prudentes varones para fazer la ynquisición”.

De este modo, la falsificación adquiere sentido si la vinculamos a otro haz de relaciones más complejas entre el texto y su contexto histórico específico. Diego de Valera presenta un cuadro anárquico del reinado de Enrique IV (1454 – 1474): el país se encuentra en manos de los nobles, y las costumbres del reino están completamente relajadas por la acción de conversos judaizantes y otros herejes mensajeros del Anticristo. Así logra iluminar la llegada de la reina Isabel, encubriendo la fuerza que se impone en su pretensión al trono en una apología del sentido misional – escatológico de

¹⁷¹ Monsalvo Antón, op.cit., 133, n. 106.

¹⁷² Monsalvo Antón sostiene que “La frase ‘todo es nacer y morir’ es la frase conversa por excelencia” (Monsalvo Antón, op.cit., 122).

¹⁷³ Comunicación con Monsalvo Antón, 30/01/04.

¹⁷⁴ Sin embargo, con la evidencia disponible es imposible afirmar que Diego de Valera extrajo directamente de los círculos inquisitoriales, o bien que estaba al tanto de las polémicas filosóficas que afectaban el entorno de los conversos. De lo que sí hay pruebas es que, al menos a finales del siglo XV, la acusación de herejía por afirmar literalmente que en la vida “no hay sino nacer y morir” se repite en las ya mencionadas denuncias al obispado de Osma, hacia 1490, y en el proceso al teólogo heterodoxo de Salamanca Pedro de Osma, hacia 1480. Es lógico que la acusación este dirigida principalmente en contra de los conversos, ya que el combate al criptojudasmo fue el argumento principal para fundar la Inquisición en 1478.

Castilla al frente de los reinos ibéricos, que trae la paz y la unidad religiosa desde el caos y la dispersión característicos de la etapa anterior. El efecto de oposición binaria se multiplica: del caos al orden, de la depravada dispersión herética a la unidad católica. De la timidez y los complejos de Enrique IV -afeminado e impotente ante los ojos de sus contemporáneos-¹⁷⁵, a la virilidad de Isabel, dotada de la masculinidad necesaria para ejercer el mando, perspectiva en sintonía con los valores patriarcales de la sociedad feudal castellana. A partir de la relación entre estos conjuntos de enunciados aparece clara la tendencia en la que se inscribe el autor: Diego de Valera es un reflejo del giro que toma el “frente cultural” antijudío con el correr de las décadas. Si entre el motín de Toledo en 1449 y la publicación del popular *Fortalicium Fidei* de Alonso de Espina en 1460 aún observamos un intenso debate entre las corrientes moderadas y radicales, que intentan solucionar el “problema converso” dentro de la lógica unitaria de represión a la disidencia religiosa, en las décadas siguientes la balanza se inclina a favor de los “duros”. La herejía judaizante se combatía creando una Inquisición contra los conversos y logrando la expulsión de los judíos. Ambos propósitos son parte de la política que ponen en práctica los Reyes Católicos entre 1480 y 1492¹⁷⁶.

No podemos saber si Diego de Valera compartía las posiciones de los antijudíos más extremistas, pero es visible que su montaje posee la finalidad de desacreditar a los judíos conversos emparentándolos con los herejes de Durango. Si fue por miedo o por convicción, los motivos del autor quedan en las sombras, y como ya advertimos analizando la *Cuarta Crónica General*, son secundarios a la hora de medir la lógica represiva de los relatos. Ambas narraciones poseen finalidades enteramente opuestas: la obra de Alonso Díaz de Montalvo defiende a los conversos, la *Crónica de Enrique IV* ataca a los cristianos nuevos. Pero las dos obras realizan operaciones discursivas que falsifican y distorsionan las prácticas y creencias del movimiento franciscano heterodoxo de Durango, creando un estereotipo homologado de la desviación religiosa. El estereotipo del *barilotto* se emplea en la *Cuarta Crónica General* hacia 1455 para crear equivalencias entre los herejes de Durango y los rebeldes de Toledo, bajo el denominador común de la herejía como disidencia religiosa y política. La acusación de escepticismo es utilizada en la *Crónica de Enrique IV* para crear equivalencias entre los herejes de Durango y los conversos judaizantes. Estas narrativas históricas forman parte de la red de relaciones

¹⁷⁵ Perez, 1992, 15. En la *Crónica de los Reyes Católicos*

¹⁷⁶ Monsalvo Antón, 1984, 112. De la victoria de los “duros” sobre los moderados son testimonio la ya mencionada *Controversia contra judeos*, de Juan López de Salamanca (1488), y del mismo año la *Censura et confutatio libri Talmud*. Esta última habría sido escrita en círculos cercanos al célebre inquisidor Tomás de Torquemada, antijudío radical (Monsalvo Antón, op. cit., 113, n. 14).

intertextuales que teje el campo de la polémica antiherética, y en última instancia contribuyen junto con otros géneros a la creación de estereotipos de la desviación (el judío, el hereje, el Islam) creando la ficción persuasiva del enemigo común, una imagen que simplifica las diferencias sociales y lleva el conflicto social de la lucha de clases a las tareas de control.

breap

Observaciones finales.

La identidad católica apostólica romana se construye en base a la exclusión. Al negar la identidad de los definidos como desviados, va configurando la autoconciencia de la propia cristiandad¹⁷⁷. El caso de Alfonso de Mella y los herejes de Durango juega en las crónicas el papel de espejo invertido, un negativo fotográfico que se liga a una cadena de imágenes del "otro". La represión al movimiento franciscano disidente en Vizcaya es uno de los primeros momentos del proceso violento de centralización que conduce al nacimiento del estado moderno en España, y como tal se suma a la persecución de los conversos que inaugura la Inquisición en 1478 y a la expulsión de los judíos en 1492. La equiparación obsesiva entre diferencia y disidencia ya tenía el sabor de los viejos manuscritos, pero la creación artificial de estereotipos que suturan la integridad del buen cristiano y excluyen al desviado son la antesala de los modernos procesos hegemónicos que comienzan a desplegarse más allá del horizonte occidental. La conquista de América, la Contrarreforma y la moderna caza de brujas son las huellas de una forma de dominación que persiste hasta el día de hoy en la larga noche de los 500 años.

Esteban Javier Campos

¹⁷⁷ logna – Prat, 1998, 16.

Bibliografía.

Anderson, Perry, El Estado absolutista. Siglo XXI, 1996.

Ambrosio Sánchez, Manuel, “La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval”, en **AAVV**, Rebeldes, heterodoxos y marginados. Actas de Salamanca, 1997 (págs. 85 – 108).

Astarita, Carlos, “Dinámica del sistema feudal, marginalidad y transición al capitalismo”, en **AAVV**, Rebeldes, heterodoxos y marginados. Actas de Salamanca, 1997 (págs. 21 – 49).

- “El estado feudal centralizado. Una revisión de la tesis de Perry Anderson a la luz del caso castellano”. Anales de Historia Antigua y Medieval nro.30, 1997 (págs. 123 – 169).
- “¿Tuvo conciencia de clase el campesinado medieval?” Edad Media, Revista de Historia, nro. 3, Valladolid, 2000 (págs. 89 – 115).

Avalle Arce, J. B., “Dos notas de heterodoxia”. Filología, 8 (1962), págs. 15 – 21.

Aranzadi, J. A. Milenarismo vasco (Edad de Oro, etnia y nativismo). Madrid, 2000.

Bailey, Michael, Heresy, Witchcraft, and Reform : Johannes Nider and the Religious World of the Late Middle Ages (tesis de Doctorado inédita). Evanston, Illinois, 1998.

Bajtín, Mijail, La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Alianza, 1990.

Bloch, Ernst, Thomas Muntzer, teólogo de la Revolución. Ed. Ciencia Nueva, 1962.

Bourdieu, Pierre, “El campo científico” (1976), en Intelectuales, política y poder. Eudeba, 2000 (págs. 75 – 110).

Buber, Martín, Yo y tu. Nueva Visión, 1994.

Bull, Malcolm, “Introducción : para que los extremos se toquen”, en Bull, Malcolm, (comp.), La teoría del Apocalipsis y los fines de mundo. FCE, 1998.

Burke, Peter, La cultura popular en la Europa Moderna. Alianza Universidad, 1996.

- “La tercera generación” (1992), en **Pagano, Nora y Buhbinder, Pablo (comps.)**, La historiografía francesa contemporánea, Ed. Biblos, 1993 (págs. 153 – 192).

Cabanellas, Darío, “Un franciscano heterodoxo en la Granada nasri”, en Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada. Madrid – Granada, 1950.

Campagne, Fabián, Homo cathólicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII. Ed. Nueva Visión, 2002.

Carozzi, Claude, Visiones apocalípticas de la Edad Media. Laertes, 1999.

Castañega, Fray Martín de, Tratado de las supersticiones y hechicerías (1529). Colección de libros raros, olvidados y curiosos. Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

Cardini, Franco, Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval. Ed. Península, 1982.

Catalán, Diego, La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución. Valencia, Fundación Menéndez Pidal – Universidad Autónoma de Madrid, 1992.

Cohn, Norman, En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Alianza, 1989.

- Los demonios familiares de Europa. Alianza, 1980.

Don Juan Manuel, El libro del Conde Lucanor. Ed. Castalia, 1971.

Dri, Ruben, “Acontecimiento político, carisma y poder”, en Diaporías. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales, nro. 1, 2002. Publicación de la cátedra de Filosofía de la Carrera de Sociología de la FCS (UBA)

Duby, Georges, Le chevalier, la femme et le petre. Le mariage dans la France féodale. Hachette, 1981.

Engels, Federico, Las guerras campesinas en Alemania. Ed. Revolucionaria, Cuba, 1966.

Freedman, Paul, “La resistencia campesina y la historiografía de la Europa medieval”. Edad Media, revista de Historia. Valladolid, 2000, págs. 17 – 37.

Foucault, Michel, La arqueología del saber. Bs. As., Siglo XXI, 2002.

Funes, Leonardo, “Legitimación, tecnología y producción verbal en la Baja Edad Media castellana”, en Reflejos. Universidad Hebrea de Jerusalén, nro. 7 (1998), págs. 31 – 36.

García Fernández, Ernesto (dir.), Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV – XVI). Bilbao, 1994.

García de Cortázar, J. A., La época medieval. Historia de España Alfaguara II. Alianza Ed., 1979.

- Bizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, económica, social y política de la Comunidad Vizcaína medieval. San Sebastián, 1985, 4 vols.

Ginzburg, Carlo, El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI. Muchnick eds., 1999.

- Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre. Muchnik eds., 1991.

Goñi Gaztambide, J., “Los herejes de Durango, nuevas aportaciones (1442)”. Hispania Sacra XXVIII (1975), pags. 225 – 238.

Gramsci, Antonio, Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno. Bs. As., Nueva Visión.

Guerreau, Alain, Le avenir d 'un passé incertain. Éditions du seuil, 2000.

- Política / Derecho / Economía / Religión ¿cómo eliminar el obstáculo?, en R. Pastor (comp.), Relaciones de poder, producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

Gurevich, Aron, Medieval popular culture. Problems of belief and perfection, pp. 176 – 210. Cambridge University Press, 1988.

Hijano Villegas, “Narraciones ‘descoyuntadas’ en la Castilla bajomedieval: la *Estoria del fecho de los godos*”, en Aengus Ward (ed.), Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval. The University of Birmingham, University Press, 2000.

Iogna-Prat, Dominique, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'herésie, au judaïsme, et à l'islam. Aubier, París, 1998.

Jardin, Jean Pierre, “El modelo alfonsí ante la revolución trastámara. Los sumarios de crónicas generales del siglo XV”, en Georges Martin (comp.), La historia alfonsí : el modelo y sus destinos (siglos XIII – XV). Collection de la Casa de Velázquez (68), Madrid, 2000, págs. 141 – 156.

Kamen, Henry, La Inquisición española. Ed. Grijalbo, México, 1990.

Klaniczay, Gabor, “The Carnival Spirit : Bakhtin 's Theory on the Culture of Popular Laughter”, en The uses of supernatural power pp. 10 – 27. Princeton University Press, 1990.

Kuhnbuch, Ludolf y Michael, Bernd, “Estructura y dinámica del modo de producción ‘feudal’ en la Europa preindustrial” (1977). Studia Histórica, Historia Medieval, 1986.

Laclau, Ernesto, Misticismo, retórica y política. FCE, Bs. As., 2002.

Lambert, Malcom, La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los hussitas. Taurus, 1986.

X

Le Goff, Jacques (comp.), Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI – XVIII. S. XXI eds., 1996.

- Los intelectuales de la Edad Media. EUDEBA, 1965.

- (dir.), La nouvelle histoire. París, 1978.

Lopez Rojo, M. “Los herejes de Durango (siglo XV)”, Estudios de Deusto, 24, (1976), págs. 303 – 318.

Lukács, Giorgy, Historia y conciencia de clase. México, 1979.

Magnavacca, Silvia, “Sobre la rosa y su nombre en una querrela medieval”. Revista de Literaturas Modernas, nro. 20. Universidad Nacional de Cuyo (1987), págs. 26 – 47.

Marcuse, Herbert, El hombre unidimensional. Ed. Planeta, 1985.

Mariátegui, José Carlos, “El hombre y el mito”, en Textos clásicos. México, 1995.

Martín, Melquíades Andres, “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380 – 1517)”. Studia Historica, Historia Medieval, vol. VI, 1988

Marx, Carlos, Miseria de la filosofía. Ed. Progreso, 1981.

Marx, Carlos - Engels, Federico, Sobre la religión. Ed. Cartago, 1959.

Menendez y Pelayo, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles. EMECE, Bs. As., 1949 (TIII).

Mitre Fernández, Emilio, “La disidencia religiosa en el Bajo Medioevo ¿una forma de contestación religiosa?”. Edad Media. Revista de Historia. Valladolid, 2000 (págs. 37 – 58).

Monsalvo Antón, José María, “Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma”. Studia Historica (1984), págs. 109 – 138.

- “Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática”. Studia Historica (1986), págs. 101 – 167.

Moore, Robert I. La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950 – 1250. Crítica, 1989.

- The birth of a popular heresy. Londres, 1975.

Mullett, Michael, La cultura popular en la Baja Edad Media. Crítica, 1989.

- Muro Abad, Robert**, "Una crítica a las visiones historiográficas del 'otro': los 'herejes de Durango'". Heresis, n.22, 1994. Págs 43 – 62.
- Nieto Soria, José Manuel**, "Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara (1369 – 1475)". Anuario de Estudios Medievales n.20, 1990.
- Niremberg, David**, Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton University Press, 1996.
- Perez, Joseph**, La España de los Reyes Católicos. Cambio 16, Madrid, 1992.
- Portelli, Hughes**, Gramsci y la cuestión religiosa. Ed. Laia, Barcelona, 1977.
- Pou y Martí, José María**, Visionarios y beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII y XV). OFM, 1930.
- Rude, George**, "Revuelta popular y conciencia de clase" pp. 7 - 31. Crítica, 1981.
- Ruiz, Juan, Arcipreste de Hita**, Libro de buen amor (c.1330). Folio, 1999.
- Russell, Jeffrey Burton**, Lucifer. El diablo en la Edad Media. Laertes, 1995.
- Tate, Robert**, Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV. Gredos, 1970.
- Vauchez, Andre**, La espiritualidad del Occidente medieval. Ed. Cátedra, 1995.
- Vázquez Janeiro, Isaac**, "Un nomenclator inédito de 'herejes' de Durango (1441)". Salmanticensis 45 (1999), págs. 413 – 441.
- Weber, Max**, El político y el científico. Ed. Cinar, México, 1994.
- Williams, Raymond**, Marxismo y literatura. Ed. Península, 1981.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas