

Herejías y comunidades nacionales en el medievo

Emilio Mitre Fernández
Universidad Complutense

RESUMEN: Las herejías medievales tuvieron frecuentemente implicaciones nacionales. Determinados pueblos fueron acusados de desviaciones heterodoxas: unas veces por motivos razonables; frecuentemente por mera instrumentalización política. En los comienzos del Medievo, el arrianismo de los pueblos bárbaros fue la *fides germanica* enfrentada a la *fides romana* (ortodoxia nicena) religión oficial de la población mediterránea. El pelagianismo, el donatismo y el priscilianismo tuvieron, a su vez, especial arraigo en ciertas regiones: Britania, el Norte de Africa y Galicia. El adopcionismo (ca. 800) será un *síntoma hispano*. En los siglos centrales del Medievo, frente a la reforma y el uniformismo papales, se situarán: ciertas liturgias locales (la mozárabe fue tachada de *superstitio toletana*), corrientes reformistas radicales muy fuertes en el medio urbano (Milán será la *fovea hereticorum*) y, sobre todo, el catarismo, herejía y también seña de identidad cultural del Languedoc. Algunas profesiones sufrieron también la sospecha de herejía: molineros, tejedores, etc. Los siglos XIV y XV son época de herejías con fuertes implicaciones nacionales: el wiclifismo inglés y el husismo centroeuropeo, la *precipue legitima Bohemice gentis fides* en opinión de sus seguidores. Posible legado del nacionalismo de las herejías sería el luteranismo, reacción frente a las *gravamina nationis Germanicae* promovidas por el gobierno pontificio.

SUMMARY: Medieval heresies had frequently national connotations. Certain peoples were accused of unorthodox deviations, sometimes on reasonable grounds, often because of simple political instrumentalization. In early Middle Ages, the Arrianism of barbarian peoples was seen as the *fides germanica*, opposed to the *fides romana* (Nicean orthodoxy), the official religion among the Mediterranean populations. Pelagianism, Donatism and Priscilianism were also heresies easily-rooted in some countries: Britannia, North Africa and Galicia. Adoptionism (ca. 800) was a *Spanish sign*. In central Middle Ages, the papal reform and uniformism encountered the opposition of local liturgies (the mozarabic liturgy was accused of being a *superstitio toletana*), radical reformists that were very strong in urban circles (Milan was the *fovea hereticorum*) and, specially, the Catharism, that was the heresy and also the cultural mark of Languedoc. Some professions were suspected of heresy too: millers, weavers, etc. The XIV and XV centuries were characterized by heresies with strong national connotations, such as English Wiclifism and the centroeuropean Husism, the *precipue legitima Bohemice gentis fides* as designed by its adepts. Luteranism was a possible legacy of medieval heretical nationalism, as reaction against the *gravamina nationis Germanicae* imposed by pontifical policy.

Se ha discutido hasta la saciedad en torno a los orígenes de los sentimientos nacionales y a la formación de las naciones. No han sido pocas tampoco las lucubraciones sobre el papel del Medievo en ese proceso. Hay dos casos típicos de los que se ha echado mano frecuentemente. Uno, la disolución del Imperio romano en el Occidente y la consiguiente formación de las monarquías germánicas como matriz de futuras entidades nacionales. Otro, el Tratado de Verdún del 843 que

consagró la división del Imperio Carolingio y esbozó - se ha dicho - tres de las principales naciones europeas: Francia, Alemania e Italia.

Admitir cualquiera de estas dos afirmaciones forzaría a establecer múltiples matices. Se ha destacado, por ejemplo, el sentido más de tribu (*stämme* en alemán) que de nación de muchos de los pueblos germánicos. Y se ha resaltado, igualmente, que detrás de la utilización de los vocablos de Francia y Alemania hoy identificados con estados-nación precisos, se ocultan durante buena parte del Medievo complejos de pueblos en cierto pie de igualdad hasta fecha avanzada: aquitanos, francos, bretones, burgundios, sajones, bávaros, etc...¹.

Desde la perspectiva propia de cada uno de esos pueblos, el «otro» no es sólo el diferente de uno mismo, sino también el que ostenta unas cualidades peores. No de otra forma procedería el pictavense Aymeri Picaud en el siglo XII al exaltar a los suyos y abundar en los vicios de bordeleses, gascones, vascos, navarros, castellanos, leoneses o gallegos ².

Una sociedad como la del Occidente medieval cuyos discursos se pronunciaban generalmente en clave religiosa tendió lógicamente a resaltar las cualidades espirituales propias y a denigrar las del vecino. Llevada a su caso más extremo, esta actitud se traduciría en destacar la ortodoxia de uno mismo y poner en evidencia lo que se antojaban proclividades cismáticas o heréticas del «otro». Sobre la base isidoriana de que la Iglesia Católica se había extendido por todo el mundo pero «las herejías estaban viviendo en algún ángulo del mundo en alguna nación» ³, el hombre del Medievo podía jugar con tres opciones:

– Exaltar la propia identidad nacional o tribal hasta el extremo de sentirse pueblo elegido. Los ideólogos del Imperio carolingio, por ejemplo, pudieron presentar a los francos como una especie de nuevo Israel. Unos siglos más tarde, las cruzadas serán consideradas como las *gesta Dei per francos*. Era tanto como decir, los hechos que Dios había llevado a cabo por medio de un pueblo (los *francos*) identificado con la Cristiandad de obediencia romana.

– Atacar al otro por herético o cismático. Circunstancia que reforzaría los sentimientos de hostilidad política en determinadas coyunturas.

¹ Cfr. K. F. Werner, "Les nations et le sentiment national dans l'Europe Medieval", *Revue Historique* 1970.

En el caso francés, el cambio del prestigioso pero vago título de *rex Francorum* por el más preciso territorialmente de *rex Franciae* sólo se produce cuando la casa real Capeto avanza sus posiciones desde su modesto lugar de origen - la cuenca del Sena - a la línea del Pirineo.

² *Guía del peregrino medieval ('Codex Calixtinus')*, Ed. de M. Bravo, Sahagún, 1989, pp. 31-39.

³ San Isidoro de Sevilla, "Libro I de las Sentencias", cap. XVI, ed. de M. Andrey y J. Oteo, Sevilla, 1990.

– La operación inversa: defender la identidad nacional y religiosa propia de las acusaciones de desviacionismo venidas del vecino ⁴.

I. EL ALTO MEDIEVO: HEREJÍA, BARBARIE, RIVALIDADES TERRITORIALES

En el año 380, el emperador Teodosio daba en el Edicto de Tesalónica instrucciones para que «todas las gentes que estén sometidas a nuestra clemencia sigan la religión que el divino Apostol Pedro predicó a los romanos... de forma que creamos en la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios y tres personas con un mismo poder y majestad» ⁵. La ortodoxia nicena quedaba convertida así en religión oficial del Imperio, en auténtica carta de ciudadanía frente al paganismo y las tendencias heréticas, el arrianismo a la cabeza.

Hostes extranei y hostes domestici

Por los mismos años en que el poder civil dictaba normas tan estrictas, San Ambrosio se refería a los peligros que acechaban a la sociedad de su época en términos de enemigos internos (*hostes domestici*) y enemigos externos (*hostes extranei*). Los primeros se identificaban con los vicios de la sociedad bajoimperial. Los segundos, con los pueblos bárbaros, alguno de los cuales - los visigodos en concreto - habían iniciado su asentamiento dentro de las fronteras de la Romanidad ⁶.

Hablar de barbarie por parte de un romano culto era utilizar, evidentemente, una expresión no halagadora para aquellas comunidades que tradicionalmente habían habitado al otro lado del *limes* y que, desde ahora, empezaban a convertirse en problemáticos pupilos. San Ambrosio no hacía más que utilizar el mismo juicio de valor puesto en juego desde siglos atrás por la civilización greco-latina. A las diferencias étnicas y culturales entre romanos y bárbaros, la intelectualidad cristiana (y nicena) del Imperio añadiría algunas más: las religiosas. Esa razón es la que llevaría a Salviano de Marsella a principios del siglo V a escribir en su *De gubernatione Dei* que entre los bárbaros, los hay de dos clases: herejes y paganos...»⁷.

Cierto es que, en distintas ocasiones, se trató de disculpar a los germanos de sus carencias; el propio Salviano añadiría que, por sus virtudes, eran superiores a la mayoría de los romanos. Pero no es menos cierto que la intelectualidad cristiana - formada, no lo olvidemos, en los moldes de la tradición cultural greco-latina - tenía que ver con indudable recelo no sólo esa barbarie - herética o pagana - sino también

⁴ Las implicaciones herejías-sentimientos nacionales han sido objeto de distintos trabajos en los últimos años. A destacar entre otros, los de A. Isla, J. Madaule, J. Maceck, D. Angelov, etc.

⁵ *Codex Theodosianus*. XVI, 1-2

⁶ S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, Méjico, 1961, pp. 55ss.

⁷ Cfr. R. de Abadal, *Del reino de Tolosa al Reino de Toledo*, Madrid, 1960, p.

otra tara añadida: la *rusticitas* de una masa de población indígena, nula o superficialmente cristianizada aún ⁸.

El arrianismo germánico, una religión «nacional»

El arrianismo, principal herejía de los grupos germánicos ingresados en el Imperio fue, después de todo, el elemento de cohesión ideológica y social de una minoría erigida en superestructura política y militar en la *pars occidentalis* del Imperio.

Los vándalos asentados en el Norte de Africa han pasado a la memoria histórica como paradigma de la agresividad arriana. Pecado, según Procopio de Cesarea, que propiciaría su desaparición tras su derrota a manos de Belisario ⁹. La identificación de los vándalos con la herejía la recoge para estos mismos años un tal Teodosio, quizás norteafricano, que en viaje a Tierra Santa y al pasar por Menfis, dice que allí «hay dos monasterios: uno de romanos y otro de vándalos» ¹⁰.

El caso visigodo no es menos significativo: hasta el 589 el arrianismo sería la *fides gotica* opuesta a la *fides romana* de la masa de galorromanos e hispanorromanos en medio de la que se establecieron.

En el III Concilio de Toledo se recordará también esa identificación del pueblo godo con la herejía. Sin embargo, las circunstancias del momento mandaban, la responsabilidad del error se carga exclusivamente en la «maldad de sus doctores» que habían llevado por el camino equivocado a «toda la ínclita raza de los godos, apreciada por casi todas las gentes por su genuina virilidad» ¹¹.

Una imagen similar se dará en esta ocasión de los suevos cuya gente «aunque conducida a la herejía por culpa ajena, ha sido traída por nuestra diligencia al origen de la verdad» ¹².

No se expresó de forma distinta San Isidoro al hablar de la conversión de Recaredo que llevó «al culto de la verdadera fe a toda la nación gótica» como necesaria reparación por el «error enraizado» que significaba la «perfidia que, hasta entonces, había aprendido el pueblo de los godos de las enseñanzas de Arrio» ¹³.

⁸ J. Le Goff, "Culture clerical et traditions folkloriques dans la civilization merovingienne", *Pour autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, París, 1977, especialmente pp. 228-229.

⁹ *De bello vandalico*, I, 23, ed. Haury, Leipzig, 1905. Tema el de la barbarie de los vándalos profundamente revisado en nuestro siglo: hace ya años por Ch. Courtois y en el momento actual por autores como F. Beltrán.

¹⁰ "Relato de Teodosio sobre Tierra Santa", *Itinerarios y rutas primitivas a Tierra Santa*, ed. T. Martín-Lunas, Salamanca, 1994, p. 117.

¹¹ "III Concilio de Toledo", *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, eds. J. Vives, T. Marín, y G. Martínez, Madrid, 1963, p. 110.

¹² *Idem*, p. 110.

¹³ *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, ed. C. Rodríguez Alonso, León, 1975, pp. 261-263.

Ante el hecho de la herejía, la conciencia católica galo-franca actuó como cabía esperar. Con orgullo, el historiador Gregorio de Tours compararía en siglo VI la fidelidad de los francos al catolicismo tras su conversión, con la persistencia en el arrianismo de sus vecinos burgundios: tanto el rey Gondebaudo como su hermano Gondegisilo «se habían adherido al igual que sus súbditos a la secta de los arrianos» de la que no abjuraron pese a los profundos razonamientos del obispo Avito de Vienne ¹⁴. En el colmo de la exaltación, la Ley Sállica proclamaría a los francos como «la raza convertida a la fe católica y libre de toda herejía» ¹⁵.

El pelagianismo y las recurrencias heréticas insulares

Las peculiaridades religiosas del mundo bretón en la Temprana Edad Media permiten hablar también de la existencia de un factor «nacional». De tales diferencias habló en un sentido peyorativo un hombre de acendrado romanismo: el historiador anglo Beda el Venerable ¹⁶.

No sólo destacará las diferencias litúrgicas - tonsura, ciertas fórmulas bautismales, cómputo de Pascua... - sino también la capacidad de la herejía pelagiana para penetrar en las poblaciones bretonas. Entre otras referencias, Beda destaca en el 394 que «el bretón Pelagio difundía la nociva y abominable enseñanza de que el hombre no necesita de la gracia de Dios» ¹⁷ y el 429 en que la herejía fue extendida por «Agricola, hijo del obispo pelagiano Severiano que había infectado seriamente la fe de la iglesia bretona. Aunque los bretones «rechazaban esta perversa enseñanza tan blasfema contra la gracia de Cristo, eran incapaces de refutar sus argumentos por métodos de controversia» ¹⁸. Por esa razón se solicitó la presencia en la isla de los obispos Germán de Auxerre y Lupo de Troyes cuya actuación fue decisiva para derrotar la herejía. Todavía en el 640 se da cuenta de un nuevo brote comunicado al papa Juan IV diciendo que «es evidente que esta herejía había surgido solo en tiempos muy recientes y que el error se restringía a un número limitado de personas de la nación bretona» ¹⁹.

Con todo, las preocupaciones de Beda no se orientan tanto a denunciar un error estrictamente herético - el pelagianismo - como posible seña de identidad nacional bretona sino las antes mencionadas peculiaridades rituales. Así, refiriéndose al 716 dice que «los bretones, que habían rechazado compartir con la nación angla el

¹⁴ G. de Tours, *Histoire des francs*, ed. de A. Duby, París, 1970, pp. 60-63.

¹⁵ Prólogo a la *Lex Salica*, 1, 4, recogido por H. Fichtenau, *L'empire carolingien*, París, 1981, p. 28.

¹⁶ Un tratamiento reciente de estas cuestiones lo recoge A. Isla, "El desarrollo del pelagianismo y la cristianización de Inglaterra", *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos y marginados*, Cádiz, 1992, pp. 208-209.

¹⁷ Beda, *A History of the English Church and People*, ed. L. Sherley-Price, Londres, 1977, p. 49.

¹⁸ *Idem*, p. 58.

¹⁹ *Idem*, p. 137.

propio conocimiento de la fe cristiana, continúan ahora incluso, cuando la nación angla cree rectamente y está instruida totalmente en las doctrinas de la fe católica, obstinados y lisiados por el error, llevando sus cabezas tonsuradas inadecuadamente y manteniendo la solemnidad de Cristo al margen de la Iglesia Cristiana»²⁰. Situación esta que sería previa a la rendición de Iona, último reducto importante de la cristiandad céltica. Su caída sería fundamental para la imposición definitiva de las pautas religiosas romanistas en territorio británico.

Las otras recurrencias: donatismo y priscilianismo.

La pertinaz resistencia en determinadas áreas de tendencias espirituales anatematizadas como heréticas, ha dotado a éstas de unas connotaciones nacionales.

El caso del donatismo es paradigmático. Sobre las bases de sentimientos morales de tipo rigorista más que sobre preceptos estrictamente teológicos, el obispo Donato estableció en el Norte de África una Iglesia paralela a la oficial que gozó de enorme vitalidad más allá de su muerte en el 355. Se ha identificado a la comunidad donatista con una iglesia nacional bereber, enfrentada a las pautas romanistas y fortalecida por sus connivencias con la revuelta rural de los *circumcelliones*²¹. De acuerdo con esta visión resultaría lógico que el encargado de dar el golpe mortal al donatismo fuera un norteafricano, San Agustín que, sin embargo, se había convertido al cristianismo en la otra orilla del Mediterráneo y había asimilado perfectamente los esquemas teológicos «romanos»²².

El priscilianismo es otro buen ejemplo de arraigo regional de una herejía. Su impulsor, Prisciliano de Avila, fue ejecutado en Tréveris en el 385. Sin embargo, su doctrina - con lo que pudieron ser posteriores adherencias - mantuvo importantes rescoldos en territorio ibérico casi dos siglos más tarde. Así se deduce de lo expuesto en el Concilio provincial de Braga del 561 en donde se dice que «la peste de la herejía de Prisciliano fue descubierta y condenada en las provincias de España», aunque se piensa la conveniencia de ilustrar espiritualmente «a los hombres ignorantes que, habitando en el mismo fin del mundo y en las últimas regiones de esta provincia, no han podido adquirir ninguno o muy pequeño caudal de verdadera doctrina». Se añade, por último, la disposición de condenar bajo pena de anatema

²⁰ *Idem*, p. 328.

²¹ Idea defendida por W.H.C. Frend en su conocida obra *The Donatist Church*, Oxford, 1971. Algunas revisiones a este punto de vista las recogen autores como R.A. Markus, "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives and recent Works", *Studies in Church History*, 9, 1972, pp. 21-36; F. Beltrán, "La Iglesia norteafricana y el problema de la cristianización de los pueblos indígenas en la época vándala". *L'Africa romana*. Atti del VII convegno di studi Sassari, 15-17 Diciembre 1989, ed. Sassari, 1990, pp. 375-391; o G. Bravo, "Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio". *Historia del Mundo Antiguo*. Akal, núm. 64, Madrid 1991, pp. 23-30.

²² *Cfr.* R y M. Cornevin, *Historia de Africa*, Bilbao, 1969, p. 118. En un término medio se sitúa P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1969, p. 281.

«los embustes ya hace tiempo proscritos del error priscilianista para que cualquier clérigo, o monje o seglar que se descubriere que todavía cree o defiende algo semejante, sea amputado del cuerpo de la Iglesia católica inmediatamente»²³. Se estaba, sin duda, reflejando una extendida creencia: la que a principios del siglo V denunciaba el monje Baquiario que se quejaba de que su ascendencia provincial galaica le hacía en principio sospechoso de herejía²⁴.

El adopcionismo, un síntoma hispano

Un caso de rivalidad religiosa se produjo entre las cristiandades de ambos lados del Pirineo a los pocos años de la irrupción y conquista islámica de la Península Ibérica. Fue el problema adopcionista, desarrollado desde dos focos: la diócesis de Urgel y la ciudad metropolitana de Toledo.

Para el clero carolingio, celoso defensor de aquello que consideraba como ortodoxia, la alternativa adopcionista - Cristo sólo como Hijo adoptivo del Padre - era algo más que una herejía. Se le presentaba, dada su perversidad, íntimamente relacionada con la ruina del reino godo y el sometimiento de España al Islam²⁵. No de forma gratuita, se enfatizaría sobre el carácter nacional hispano de Félix de Urgel (*natione hispanus*)²⁶. Su diócesis, englobada a la sazón en el ámbito de actuación política del reino franco, se había convertido en un importante factor de desestabilización religiosa.

La derrota del adopcionismo puede ser tomada como prueba de la fortaleza de una iglesia franca erigida en soporte principal del pontificado. Sin embargo, no es fácil tomar este hecho como un episodio en la consolidación del poder espiritual y temporal del Papado. La derrota, asimismo, no logró alejar tampoco las sospechas de heterodoxia que se cernían sobre las prácticas litúrgicas de la península²⁷. Habrá que cruzar la barrera del año Mil para que estas cuestiones se solventen.

²³ "Concilio de Braga. I", *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, pp. 66-67.

²⁴ Cfr. H. Chadwick, *Prisciliano de Avila*, Madrid, 1978, p. 223. También P. Sáinz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española, I. Edad Media*, Madrid, 1980, especialmente pp. 141ss., donde se recoge un fragmento del *Libellus de Fide* de Baquiario.

²⁵ *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia, II, pág. 145. Analizado por A. Barbero, "Los síntomas españoles y la política religiosa de Carlomagno", *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid, 1992, p. 127.

²⁶ "Anales Reales", año 792, ed. Kurze, *Monumenta Germaniae Historica in usum Scholarum*. 1895, p. 91.

²⁷ Cuestión ésta objeto de distintas especulaciones, especialmente a partir de los estudios de De Bruyne sobre los textos litúrgicos mozárabes, cfr. A. Barbero, *Op. cit.*, p. 126.

II. TEOCRACIA, UNIFORMISMO ROMANISTA Y COLECTIVOS HERÉTICOS

Hablar de «reforma gregoriana» es referirse a un amplio proyecto de regeneración que tuvo en el papa Gregorio VII (1073-1085) su figura más emblemática. Lo que en principio fue lucha contra ciertos vicios (simonía, nicolaísmo, investidura laica) y defensa de la *libertas ecclesiae* derivó, con los años, en el establecimiento de una monarquía teocrática que redujo la unidad de la Iglesia - no cuestionada por ningún cristiano - a pura y simple uniformidad. En la consecución de este objetivo distintas fuerzas religiosas habrían de quedar laminadas; no pocas de ellas con un fuerte arraigo territorial.

La Iglesia del Occidente fue hasta el Año Mil aproximadamente una especie de federación de provincias eclesiásticas sobre las que Roma tenía una autoridad más simbólica que otra cosa²⁸. Tres siglos después, el papa Bonifacio VIII estaba cerca de hacer realidad un principio: «someterse al Romano Pontífice... es absolutamente necesario para toda humana criatura»²⁹. Paradójicamente, unos años después, autores que criticaban los excesos teocráticos de la Santa Sede acusaban a éstos de heréticos³⁰.

Liturgias locales y uniformismo papal

Ciertos ritos nacionales habrían de convertirse en víctima de la política uniformadora de los Pontífices.

La liturgia de los reinos hispano-cristianos - llamada mozárabe o toledana - era una de las más prestigiosas. Su ortodoxia había sido reconocida por el papa Juan X en 924. Sin embargo, las suspicacias hacia ella nunca faltaron. Se recrudecieron cuando Gregorio VII reafirmó la vieja sospecha de que la literatura cultural española había sido soporte del adopcionismo y era susceptible de serlo en posibles desviaciones futuras. En la óptica más peyorativa, el ritual mozárabe no pasaba de ser una *superstitio toletana*³¹. De forma categórica se expresó el pontífice en carta de 19 de marzo de 1074 a los reyes Alfonso VI de León y Sancho II de Castilla. Recordaba en ella que España había sido «manchada por la locura de los priscilianistas, degradada por la traición de los arrianos y separada del ritual romano primero por la invasión de los godos y después por la de los sarracenos». Se exhortaba asimismo a los monarcas para que, siguiendo el ejemplo de los otros reinos del Occidente, aceptasen «la disciplina y el ritual romanos, no los de Toledo ni de otro ninguno que no sea el de la Iglesia que fue fundada por Pedro y Pablo en

²⁸ J. Paul, *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, t. I, Barcelona, 1988, p. 221.

²⁹ Bula *Unam Sanctam*, *Corpus iuris canonici*, ed. A. Freidberg, vol. II, cols. 1245-1246.

³⁰ Será, por ejemplo, el caso de Guillermo de Ockam, a través de su obra *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Madrid, 1992.

³¹ Cfr. J.F. Rivera Recio, *El arzobispo de Toledo D. Bernardo de Cluny*, Roma, 1962, p. 14.

roca sólida por medio de Cristo». Un ritual contra el que «las lenguas de los herejes nunca pudieron prevalecer»³².

El triunfo de la liturgia romana - llamada «francesa» en la cronística hispana ya que fue impuesta por monjes cluniacenses - no estuvo exento de altibajos y de amenazas papales. Así, en 1078, Gregorio VII, en nueva carta a Alfonso VI, le reconocía los esfuerzos realizados, que contraponía al negativo comportamiento «de tus predecesores, gobernantes y príncipes y todo el pueblo, debido tanto a la ofuscación de la ignorancia como a la insolente obstinación»³³. Pero en 1081, el mismo papa reprochaba al monarca castellano-leonés el que se hubieran «introducido ciertas cosas contrarias a la fe católica en la disciplina que según parece has observado hasta el presente»³⁴.

Si hemos de fiarnos de la memoria histórica que este proceso legó, la resistencia a la implantación del ritual romano fue protagonizada en buena medida por el elemento popular. Sólo la decidida actuación del poder temporal castellano lograría dar un giro definitivo a la situación³⁵.

Todavía, a mediados del siglo XII, el orgullo nacional en la defensa de una cultura religiosa que se motejaba de herética se dejó sentir en Portugal, el reino hispanocristiano más excéntrico y de más tardía aparición. El nombramiento, a instancias del rey Alfonso Enríques, del clérigo Martín como obispo de Coimbra, había despertado las iras de Roma; en tal tesitura, el monarca lusitano presumió ante el legado papal diciendo que «tan buenos libros auemos e tan bien sabemos que vino Dios en Santa María como vos, e nos non queremos otra cosa de Roma, mas denuos oy todas las cosas que ovieredes menester e cras vernos hemos yo e uos si Dios quere»³⁶. Esos libros «tan buenos» serían sin duda los de la vieja liturgia visigótica que hacían juzgar a Roma como «hereje» la conducta del primer monarca portugués³⁷.

Un siglo más tarde, los recelos que pudieran despertar los residuos litúrgicos mozárabes se habían diluido ampliamente. El obispo y cronista de las cruzadas Jacobo de Vitry, al referirse a los cristianos que en España o África habitaban bajo dominio musulmán, los define genéricamente como mozárabes. Reconoce que «obedecen a la santa Iglesia Romana con humildad y devoción como los demás latinos» y, si bien dividen el pan eucarístico en siete partes, en vez de en tres, ello no va en detrimento de la esencia y eficacia del sacramento³⁸.

³² *Gregorii VII registorum*, ed. Ph. Jaffe, I, 64, pp. 83-84.

³³ *Idem*, VII, 6, pp. 385-387.

³⁴ *Idem*, VIII, 25 (IX, 2) pp. 470-473.

³⁵ Alfonso X, *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1977, pp. 542-543.

³⁶ *Cronica de Veinte Reyes*, Transcripción de J.M. Ruíz Asencio, Burgos, 1991, pp. 261-262.

³⁷ *Cfr.* A.J. Saraiva, *A epica medieval portuguesa*, Lisboa, 1979, p. 66.

³⁸ Jacobo de Vitry, *Historia de las cruzadas*, Introducción, selección, traducción y notas de N. Guglielmi, Buenos Aires, 1991, p. 68.

Herejía e identidad cultural. El caso cátaro

Durante todo el Medievo, se repetirán las identificaciones de herejías con culturas nacionales o con simples identidades locales.

Las experiencias políticas y sociales derivadas de la gran expansión económica que favoreció al Occidente a partir del Año Mil, trajeron unas paralelas experiencias espirituales que se desarrollaron, sobre todo, en el medio urbano. Algunas acabarían siendo sospechosas para las autoridades romanas.

El Norte de Italia, dotado de un tupido tejido urbano, fue repetidamente identificado con el mundo de la herejía. En el siglo XI, fue el patarinismo, corriente reformadora que adquirió tintes de radicalismo condenados por la curia pontificia. En la centuria siguiente será la actividad de valdenses y cátaros.

Ciudades como Piacenza, Brescia, Bérgamo, Cremona, etc., dispusieron de una jerarquía eclesiástica heterodoxa. Las ciudades de Alba y Concorezzo, bastiones importantes de la herejía, darían dos de los nombres bajo los que se conoció a los herejes dualistas de la península: albanenses y concorenses.

Con todo, sería Milán, posiblemente la urbe más populosa del Occidente, la que gozara de peor prensa entre los mentores de la ortodoxia: Milán acabó siendo el polo opuesto de Roma. En tiempos del emperador Federico Barbarroja, el arzobispo Galdino, tal y como cuenta su biógrafo, se esforzó en «extirpar la mala hierba de su diócesis» y murió en el empeño. En el siglo siguiente, las invectivas contra la ciudad lombarda se van acumulando. Milán es «refugio de perversión herética», «sentina de errores» o «madre y alimentadora de herejías», según expresión - nada menos - que de Federico II. Será también la «cueva de herejes», según Jacobo de Vitry, y el centro ideal «para aprender herejía y profundizar en los dos Testamentos a fin de defender mejor la secta e impugnar la fe católica»³⁹. Este mismo obispo fijaría la trilogía de calamidades que afectaban a la Cristiandad hacia 1200: moros en España, cismáticos entre los griegos y herejes en Lombardía, amén de falsos religiosos por doquier⁴⁰.

El Mediodía de lo que hoy conocemos como Francia facilita un excelente ejemplo de criminalización de una región identificada con la herejía en la Plenitud del Medievo.

Mucho se ha discutido sobre el papel de la lírica trovadoresca como fuerza propagadora del catarismo en el Languedoc⁴¹. Pero lo que resulta sintomático es la utilización criminalizadora del término albigense: primero, para identificar a los cátaros de la región del Albigeois, a fines del siglo XII. Más adelante, para designar a todos aquellos meridionales -herejes o no- que plantaron cara a la cruzada desencadenada por Roma contra la discrepancia religiosa. Esteban de Velleville dirá

³⁹ Cfr. estas referencias en G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Florencia, 1971, pp. 89-90.

⁴⁰ Jacobo de Vitry, *Op. cit.*, p. 119.

⁴¹ A partir, sobre todo, del controvertido ensayo de Denis de Rougemont, *L' amour et l' Occident*, París, 1939.

que «*Dicti sunt Albigenses, propter hoc, qui illam partem Provinciae, quae est versus Tolosam et Agennenses urbem, circa fluviam Albani, primo in provincia infecerunt*»⁴². Para el virulento cronista católico, Pedro des Vaux de Cernay, bajo el nombre de albigenses se conocía en los otros países de Europa a los herejes de Tolosa, en particular, y a los del Midi, en general⁴³. El cronista-trovador, Guillermo de Tudela, hablaría a su vez de los herejes que «tenían en un puño el Albigeois, el Carcasses y la mayor parte de las tierras de Lauragaís»⁴⁴.

Si una región en bloque cargó con la mácula de su proclividad a la herejía, algunas de sus ciudades habrían de sufrir especiales invectivas por parte de los polemistas católicos.

Pedro des Vaux de Cernay se llevó la palma en cuanto a violencia verbal. Tolosa, principal foco del «veneno de la herejía», es la ciudad del engaño (*Tolosa dolosa*, se dirá en el Concilio de Orange de 1213). Siguiendo la expresión evangélica, los tolosanos son raza de víboras⁴⁵. Los habitantes de la ciudad de Beziers -masacrados por los cruzados de Simón de Montfort- aparecen en el cronista como heréticos y también como «ladrones, injustos, adúlteros y llenos de todos los pecados»⁴⁶. Los vecinos de Carcassonne son «gentes perversas y sin fe» que, para defenderse del ataque cruzado, demolieron algunas construcciones eclesiásticas⁴⁷; vencidos, «salieron de la ciudad desnudos, no llevando consigo más que sus pecados»⁴⁸. Los narbonenses, a su vez, «nunca han mostrado simpatía por los asuntos de Cristo», los de Montpellier son «maliciosos»⁴⁹... Y así, una larga retahíla.

Esta actitud globalmente condenatoria resultará más matizada en otros cronistas de la cruzada que tratan de separar mejor el trigo de la cizaña. Serán los casos de Guillermo de Tudela y Guillermo de Puylaurens que, por su carácter de meridionales y católicos, lamentan los estragos espirituales de la herejía, pero también los excesos represores de la cruzada⁵⁰.

Otra identificación entre nación y herejía no es menos ilustrativa que la que acabamos de analizar. En efecto, los términos «búlgaros» o «bougres» fueron

⁴² Cfr. S. Runciman, *Le manicheisme medieval*, París, 1972, p. 169.

⁴³ P. Des Vaux-De-Cernay, *Histoire Albigeoise*, ed. P. Guebin y H. Maisonneuve, París, 1951, p. 2.

⁴⁴ *La chanson de la croisade albigeoise*, ed. H. Gougaud, Paris, 1989, p. 40.

⁴⁵ P. des Vaux-de-Cernay, *Op. cit.*, pp. 2-3.

⁴⁶ *Idem*, p. 40.

⁴⁷ *Idem*, p. 42.

⁴⁸ *Idem*, p. 44.

⁴⁹ *Idem*, p. 151.

⁵⁰ Cfr. Y. Dossat, "La croisade vue par les chroniqueurs". *Cahiers de Fanjeaux*, 4 (Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle), Toulouse, 1969, pp. 221-259.

utilizados con frecuencia (en occidente, no antes de 1200) como sinónimos de herejes dualistas ⁵¹.

La idea conectaba con una creencia muy extendida en la Cristiandad, tanto en su lado griego como en su lado latino: la de Bulgaria como tierra de herejes y matriz, prácticamente, de todas las corrientes dualistas que, como el bogomilismo, tanto éxito habrían de tener a lo largo del siglo XII ⁵².

En esta línea de identificación de búlgaro y herético (fundamentalmente dualista) se manifestaron cronistas y polemistas como Esteban de Bourbon, Mateo Paris, Guillermo de Nangis o Alberico de Trois Fontaines ⁵³. Para Guillermo de Tudela los herejes del Languedoc son «los de Bulgaria» (*cels de Bolgaria*) ⁵⁴.

El vocablo acabaría por ser utilizado para designar a cualquier hereje o persona a la que se quería tachar de tal. Así, en fecha un tanto tardía -finales del siglo XIV- el cronista Froissart se hace eco de la acusación lanzada contra Pedro I de Castilla al que tacha de «bougre et mauvais crestyen» ⁵⁵.

Queda fuera de duda que la acusación de herejía contra determinadas poblaciones, al margen de que defiendan o no una determinada identidad cultural o nacional, era un expediente cómodo para ciertas autoridades. Un ejemplo claro lo facilitó en 1234 el arzobispo de Bremen que hizo pasar por enemigos de la fe a los campesinos libres del Bajo Weser, a fin de lanzar contra ellos una expedición teñida de cruzada ⁵⁶. No es extraño que el recurso a esta peculiar forma de entender la guerra santa contara a estas alturas con la oposición de avisadas mentes críticas.

Herejías y profesiones ilícitas

Ciertas vinculaciones profesionales acabarán también siendo relacionados con la herejía o, cuanto menos, serán objeto de medidas punitivas similares a las padecidas por los herejes.

Así ocurrirá, por ejemplo, con cierto mercenariado militar ligado a algunas nacionalidades a las que se acusa de perturbar la paz y de saquear los bienes eclesiásticos. En el III Concilio de Letrán, celebrado en 1179, el Papa Alejandro III lanzó un duro anatema contra los «brabanzones, aragoneses, vascos, coterelos y

⁵¹ S. Runciman, *Op. cit.* p. 151.

⁵² Tema este que ha gozado de una interesante producción historiográfica. Entre otros títulos cabe citar, D. Angelov, *Il bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma, 1979.

⁵³ Cfr. V. Topencharov, "El bogomilismo, herejía búlgara", *Historia 16*, año V, núm. 55, noviembre 1980, p. 82. Este autor cita también un dato de tal equivalencia recogido en el *Roman de la Rose* que no nos ha sido posible localizar.

⁵⁴ G. de Tudela, *Op. cit.* p. 40.

⁵⁵ J. Froissart, *Oeuvres*, ed. Kervin de Lettenhovc, vol. VII, p. 84. Recogido por P.R. Russel, "The war in Spain and Portugal", *Froissart Historien*, ed. J.J.N. Palmer, Suffolk, 1981, p. 89.

⁵⁶ Recogido por L. Genicot, *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, 1970, p. 198.

triaverdinos que no respetan las iglesias ni los monasterios, que no tienen piedad ninguna para con las viudas y huérfanos, los ancianos o los niños, que no hacen distinción con la edad ni con el sexo, que, como los paganos, destruyen y devastan todo». Tanto ellos como quienes los reclutasen incurrirían «absolutamente en la misma pena y en la misma condenación que los citados herejes [valdenses y cátaros] y no serán admitidos a la comunión de la Iglesia si antes no han abjurado de su compañía perniciosa y herética» 57.

El ejercicio de las armas había sido legitimado por la Iglesia desde el Concilio de Arlés del 313, en tiempos de Constantino. La sanción más popular venía por el reconocimiento de los *bellatores* como categoría social encargada de la defensa del conjunto de la sociedad. La condena al uso de la fuerza se vinculaba a grupos mal encuadrados, un tanto anárquicos, como los que arriba se citan y cuyo campo de actuación, además, parecía coincidir con el de valdenses y cátaros.

No sólo ciertas formas de entender la profesión de las armas fueron mal vistas por la Iglesia. Con otros oficios ocurrió algo similar. La actitud de la Iglesia en ciertos casos (v.g. los mercaderes) pudo pasar de la condena abierta a la aceptación o el matizado recelo. Una larga lista de profesiones «malditas» permite conocer bien cuál era el sistema de valores oficiales con el que se pretendía comulgar la sociedad. En algún momento, la mala prensa rodeó a hospederos, carniceros, juglares, histriones, magos, alquimistas, médicos, cirujanos, soldados, notarios, mercaderes y también bataneros, tejedores, pintores, barberos, jardineros, cambistas, perfumeros, sastres, etc. 58.

Entre tan amplia relación, algunas profesiones se consideraban más proclives a incurrir en pecado. Jacobo de Vitry destaca a avaros y usureros, aunque no olvide a mercaderes engañosos, agricultores que no pagan el diezmo, médicos que engañan a sus enfermos, abogados cegados por la avidez de inmensas ganancias, mujeres con ornamentos de cortesanas o religiosos quebrantadores de sus votos 59. No en vano, las guías de confesores se extendieron en aquellos pecados a los que cada profesión podría ser más proclive.

De todas las profesiones y centros de trabajo «malditos» algunos eran especialmente acusados de ser proclives a la herejía 60.

Desde fecha temprana, aparecen los molinos como centros de reunión de herejes y de transmisión de consignas. Así, en Módena, con motivo de la ola de represión lanzada contra los cátaros en 1192, se procede a la destrucción de los

57 "Decretos del Tercer Concilio de Letrán", *Lateranense I, II, III*, ed. R. Foreville, Vitoria, 1972, p. 280.

58 Cfr. J. Le Goff, "Metiers licites et metiers illicites dans l'Occident medieval", *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, París, 1977, pp. 92-93.

59 J. de Vitry, *Op. cit.* pp. 120-123. Últimamente J. Heers ha cuestionado la efectividad de estos tabúes, condenas y sanciones eclesiásticas contra ciertas profesiones, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, 1995, pp. 262ss.

60 B. Geremck, "Mouvements hérétiques et deracinement social au Bas Moyen Age", *Annales E.S.C.* 1982, p. 189.

molendina paterinorum. No parece que estemos ante un caso singular. La imagen negativa del molinero - junto a la de otras profesiones - desborda con mucho los estrictos límites del Medioevo. C. Ginzburg lo ha recordado a propósito de un sonado proceso del siglo XVI ⁶¹.

De la mala prensa de los tejedores como dudosos cristianos habla un hecho: el que el vocablo *textor* (tejedor) se identifique frecuentemente con el de hereje dualista. Quizás se debiera a la pujanza que la industria del tejido tenía en el Languedoc y en otras zonas contaminadas por el error. El popularizador de esta equivalencia pudo ser el polemista Eckberto de Schönau, uno de los primeros grandes debeladores de la herejía ⁶².

Los oficios ambulantes fueron vistos también como vehículos naturales de la herejía. A la cabeza figurarían los mercaderes a quienes los sectores más conservadores de la sociedad admitían con reticencias ⁶³. Comediantes y juglares no eran vistos como herejes en el sentido estricto, pero sus actividades fueron con frecuencia objeto de duras fustigaciones. Así, el cronista y polemista Lucas de Tuy los criticará por interferirse en las ceremonias litúrgicas con sus parodias y cantos irreverentes. Estas actividades que simulaban impiedad podían despertar entre los fieles un anticlericalismo, que, en ciertos casos, podía convertirse en antesala de la herejía ⁶⁴.

De la lectura de los textos del Pleno Medioevo puede sacarse una conclusión que a algunos autores les parece apresurada: un amplio número de profesiones y de colectivos culturales podían pasar por sospechosos de alejarse de las normas morales o teológicas emanadas de Roma. Lo que sí aparece claro es que la derrota militar de la herejía - vía cruzada - y el perfeccionamiento del aparato represivo - institucional o simplemente ideológico - fueron factores básicos para avanzar ese uniformismo predicado desde la curia papal.

III. EL OCASO DEL MEDIEVO. HEREJÍA Y NACIONALISMO RELIGIOSO

La grave crisis que afecta al occidente en el Bajo Medioevo tiene múltiples manifestaciones: catástrofes demográficas, conflictos sociales, guerra casi generalizada, cisma en el seno de la Iglesia, cuestionamiento conciliar de la autoridad papal, quiebra del equilibrio intelectual al que se había llegado en el siglo XIII, etc.

⁶¹ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1982, pp. 176-177, recoge una canción popular que dice: «Fuí al Infierno y vi al Anticristo... y por las barbas tenía retenido al molinero \ bajo los piés, a un alemán \ aquí y allá un posadero, un carnicero \ le pregunté por el más malvado..., ése era el molinero».

⁶² Cfr. S. Runciman, *Op. cit.* pp. 151 y 170. «*hos... Gallia texerant, ab ussu texendi, apellat*», También R. Nelli, *La vie quotidienne des cathares du Languedoc au XIII siècle*, París, 1969, p. 125.

⁶³ B. Geremek, *Op. cit.* p. 189.

⁶⁴ Para este tema, cfr. A. Martínez Casado, "Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy", *Archivos Leoneses* 74 (1983) pp. 296-297.

Circunstancias todas ellas que crearon el caldo de cultivo para el desboque de unas pasiones religiosas, entendidas de forma sincera unas veces o erigidas en mera coartada política otras.

Los príncipes del momento lucharon por extender su campo de influencia a esferas como la administración eclesiástica. En su lucha por alcanzar este objetivo llegaron a veces a soluciones de tipo concordatario con la sede romana. En estas transacciones, el Pontificado pudo sospechar en más de una ocasión que había ido demasiado lejos ya que, con ello, podían reactivarse aquellos particularismos religiosos contra los que había luchado en el período anterior, a los que, llegado el caso había motejado de hereéticos.

Igual que tiempo atrás, la religión - o una forma de entender la religión - se convirtió para algunos estados o colectivos regionales en objeto de orgullo nacional, pero también en fuente de sospecha para el «otro», bien fuera el vecino geográfico o el poder central romano ⁶⁵.

Los esquemas del pasado y el giro wiclifita

El largo Cisma de Occidente, entreverado con los conflictos bélicos (la Guerra de los Cien Años en especial) facilitaba a los contendientes - romanistas unos, aviñonistas otros - armas de propapanda no despreciables.

La acusación de cismático lanzada contra el rival no era nueva pero quizás en estos años adquirió una mayor virulencia. A ella recurrió, por ejemplo, Juan I de Castilla en 1386 para recusar la actuación de su rival dinástico Juan de Gante, duque de Lancaster. El castellano no se conformó sólo con denigrar políticamente a su oponente. Pasó, por el contrario, a descalificar a toda la nación inglesa a la que pertenecía, acusándola de cismática y mala cristiana. Se remitía, para basar su acusación, a hechos ya tan lejanos como el asesinato de Tomás Becket a manos de sicarios de Enrique II de Plantagenet en 1170. Con semejante discurso, Juan I pretendía galvanizar los ánimos de sus súbditos y organizar la resistencia frente a la agresión británica ⁶⁶.

Aunque a menor escala territorial, tampoco fueron nuevas las pautas ideológicas utilizadas contra los campesinos gallegos puestos en pie de guerra contra sus señores en la segunda mitad del siglo XV. En bula de 3 de enero de 1466, los irmandiños serían, así, asimilados a herejes por el papa Paulo II: «organizaron conjuraciones, confederaciones y conspiraciones contra el clero, la iglesia y otros piadosos lugares y la libertad eclesiástica no sin incurrir en nota de sacrilegio y heregia...» ⁶⁷.

⁶⁵ F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973. pp. 134ss.

⁶⁶ *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, t. II, p. 351, Madrid, 1863.

⁶⁷ Recogido por E. Pardo de Guevara, "La revuelta irmandiña de 1467", *Revista de Historia Militar* 44, p. 33.

Mucho más importantes serán, sin embargo, las implicaciones de herejías y sentimientos nacionales que se den en uno de los grandes movimientos religiosos del Bajo Medievo: el wiclifismo.

Al margen de que fuera Juan Wiclif el promotor de la versión de la Biblia al inglés, la filosofía con la que se procedió en esta empresa muestra a las claras el espíritu nacionalista que la impregna. Un espíritu que a los ojos de los sectores más conservadores de la iglesia podía ser sospechoso de desviacionismo.

En Inglaterra, hasta muy avanzado el siglo XIV, el francés era la lengua de las clases cultas, en la misma medida que el latín era el patrimonio del estamento eclesiástico. El gran mérito de Chaucer y de Wiclif fue hacer del inglés una lengua en pie de igualdad y de dignidad literaria con el francés, que, ya para entonces - Guerra de los Cien Años por medio - empezaba a verse en las islas como la lengua del enemigo ⁶⁸.

Se lamentaba el reformador inglés de que hubiera gentes que sostuvieran que «es herejía escribir la ley de Dios en inglés y divulgarla entre los ignorantes», aunque alegaba que no había razón alguna para argumentar en ese sentido. Y añadía: «si el honorable reino de Francia ha traducido la Biblia y los Evangelios junto con textos de otros doctores, no obstante los obstáculos, del latín al francés, ¿por qué los ingleses no pueden hacer otro tanto?» ⁶⁹.

Habría, sin embargo, que saltar al continente para encontrarnos con la herejía dotada de un mayor componente nacionalista.

El husismo y el componente nacional centroeuropeo

Ni los mayores adversarios del husismo - v.g. Eneas, Silvio Piccolomini, luego Papa Pío II - negaban a sus seguidores una incuestionable talla intelectual. El humanista Poggio Bracciolini, en carta a Leonardo Pruni, tras su estancia en el Concilio de Constanza, destaca las cualidades de Jerónimo de Praga. De él destaca su bien morir en la hoguera por defender su fe, frente a la hipocresía de quienes le condenaban, pero también la elocuencia y los argumentos con los que se defendió ante sus acusadores de forma que había que lamentar «que un ingenio tan noble y excelente se entregase a la herejía, si es que es verdad eso de lo que le acusaban» ⁷⁰.

⁶⁸ Ph. Contaminne, *La vie quotidienne pendant la Guerre de Cent Ans. France et Angleterre*, París, 1976, pp. 20-22.

⁶⁹ *The Holy Bible translated by John Wicliffe*, ed. J. Forshall y J. Madden, vol. I, Londres 1850, p. 157. Recogido por M.T. Beonio Brochieri Fumagalli, *Wiclif. Il comunismo dei predestinati*, Firenze, 1975, p. 96.

⁷⁰ "Carta de Poggio Bracciolini a Leonardo Bruni sobre la muerte de Jerónimo de Praga", recogida por E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, 1986, pp. 199-200.

Pero, el husismo es ante todo la herejía (o reforma, según el punto de mira) del Bajo Medievo con un componente nacional más acusado ⁷¹. Ello es aplicable tanto en las apreciaciones positivas como en las negativas.

En cuanto a visión negativa, el checo acabó siendo asimilado al hereje por los de fuera, empezando, por supuesto en la propia Roma: para ella, Bohemia era «el país herético» ⁷². Visión tanto más deformada por cuanto se presentaba a sus habitantes como portadores de vicios como la gula y propensos al bullicio en el común y al robo entre los caballeros ⁷³.

Autores como el caballero sevillano, Pero Tafur, escribiría en 1436, a propósito de una estancia en Centro Europa que, Praga, antaño rica «esta desfecha despues que los bohemios entraron en heregias». Y al referirse a los taboritas añade que «todavía estan en su yerro, e aun la mayor parte del reyno se afirman en ello, mayormente las mugeres, en lo que dizen comunicar, creo que porque faze por su apetito, e yo así lo sentí» ⁷⁴. Unos años más tarde, el poeta francés François Villon llamaría al husismo *faute des bohemies* (literalmente, «pecado de los bohemios») contraponiéndolo al poder de Roma ⁷⁵.

En plena efervescencia reformadora del Quinientos, Miguel Servet clasificaría, siguiendo una vieja tradición, a las naciones europeas según los productos de su tierra: «Hungría proporciona el ganado; Baviera los cerdos; Franconia las cebollas y la remolacha; Suavia las prostitutas y Bohemia los herejes...» ⁷⁶.

El recelo atizado por Roma entre el gran público acusando en bloque a los checos como heréticos, tuvo de éstos la debida réplica. En ella se mezclaron el orgullo nacional con la aversión a Roma y a los alemanes. Los predicadores husitas se convirtieron en excelentes abanderados de este espíritu.

⁷¹ Sobre esta cuestión se ha explayado F. Smahel en algunos trabajos, cuyas conclusiones recoge en su libro *La revolution hussite, une anomalie historique*, París, 1985, pp. 85-104. También S. Bylinas, "Le mouvement hussite devant les problèmes nationaux", *Faith and identity*, eds. O. Loades y K. Walsh, Oxford, 1990, pp. 57-67.

⁷² Hasta el punto que en 1432 (concilio de Basilea) se recuerda que "como la esperanza de ver a los diputados checos en el concilio es muy grande, parece conveniente no llamarles husitas en los procesos verbales, ya que se les ofende. Llámeseles simplemente bohemios para no provocarlos". Cfr. F. Smahel, *La revolution hussite, une anomalie historique*, p. 86.

⁷³ Pío II, *La historia de Bohemia en romance*, Sevilla, 1509, fol. Vv.

⁷⁴ *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur, 1436-1439*, ed. M. Jiménez de la Espada, Barcelona, 1982, pp. 270-271.

⁷⁵ "Ballade des menus propes", *Poesías completas*, ed. G. Suárez, Madrid, 1979, pp. 246-247.

⁷⁶ Recogido por J. Macek, *La revolución husita*, Madrid 1975, p. 170.

Así, para Hus y Jerónimo de Praga, la iglesia de Bohemia era la auténtica a diferencia de la de Roma «y todas las otras esparcidas por el mundo y que están muy apartadas de la regla apostólica» ⁷⁷.

Jerónimo de Praga, en línea con lo que otros autores esgrimían en distintas partes de Europa, presentaba a la nación checa como una síntesis: un suelo natal (*patria*), una lengua común (*lingua*) y una misma ascendencia paterna y materna (*sanguis*).

Las campañas que el Papado fue desatando contra la Bohemia husita, bajo el señuelo de la cruzada, en vez de doblegar este orgullo, contribuyeron a reforzarlo durante años. El propio Jerónimo de Praga ya había dejado larvado este sentimiento cuando al referirse a sus compatriotas les hacía «nación sacrosanta, libre de toda herejía» ⁷⁸. Los luchadores husitas - los «guerreros del Señor» en su autodefinición - plenamente convencidos de la legitimidad de su causa, podían presentarse a sí mismos *precipue legitima Bohemice gentis fides* ⁷⁹. Piccolomini recuerda que, en los años siguientes «a los alemanes de enderredor llamaban filisteos, e a los otros idumeos, et a los otros moabitas, haciendo a Bohemia tierra de promisión» ⁸⁰.

Ilustrativo es uno de los sermones del gran predicador Juan Zeliv, pronunciado en 1419. En él - nada nuevo por otra parte - se lanzaba una feroz diatriba contra una serie de profesiones: falsos jueces y artesanos, comerciantes, usureros, joyeros, pintores, sastres, etc. Su proceder se compara con el de los *vagabundos alemanes*, que habían llegado hasta Bohemia ⁸¹.

Juan Zizka, uno de los más importantes caudillos militares husitas, se pronunció de forma parecida contra el elemento germano en una arenga a sus soldados. Les pide que «se levanten con arrogancia contra los crímenes que cometen los alemanes» para, tomando el ejemplo del coraje de sus antepasados, luchen por la causa de Dios y la suya propia. Un poco más adelante, recordará que ha hecho una recluta para ir «contra los enemigos y destructores del país de Bohemia» ⁸².

Por los mismos años, las llamadas de algunos reformadores bohemios hacían invocaciones en defensa de la lengua checa en los usos litúrgicos: «la misa no será cantada ni dicha en latín ni en otro idioma, sino solamente en la lengua común del pueblo» ⁸³. Invocación hecha en momentos en que el checo se estaba convirtiendo en fuerza de integración y producía (como lo sucedido con el inglés) importantes frutos en los más diversos géneros literarios ⁸⁴.

⁷⁷ Pío II, *Op. cit.*, fol. XIX.

⁷⁸ F. Smahel, *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁷⁹ *Idem*, p. 94.

⁸⁰ Pío II, *Op. cit.*, fol. XXVv.

⁸¹ "Fragmento de un sermón de Juan de Zeliv", J. Maccek, *Herejía o revolución. El movimiento husita*, Madrid, 1968, p. 114.

⁸² "Zizka llama al combate a los de Domazlis", *Idem*, p. 121.

⁸³ "Extractos de los artículos milenaristas de Tabor", *Idem*, p. 131.

⁸⁴ F. Smahel, *Op. cit.*, p. 87.

Un siglo después de la ejecución de Juan Hus, Martín Lutero hizo importantes reflexiones sobre la obra del maestro checo y la incidencia nacional de sus prédicas.

En principio, y ante las acusaciones de condescendencia con el husismo, Lutero reclamó que no se le infamase con el nombre de *bohemo*, ya que «nunca me ha placido ni me placirá jamás cualquier cisma: hacenlas los bohemos cuando por propia autoridad se separan de nuestra unidad, aunque el derecho divino estuviese de su parte, porque el supremo derecho divino es la caridad y la unión con el espíritu»⁸⁵.

Palabras que unos meses más tarde -ya en 1520- serían desmentidas por nuevas tomas de postura. No sólo diría que «mi inteligencia no ha encontrado todavía nada erróneo» en los escritos del maestro Hus, sino que, recordando la manera infamante en que el reformador checo fue procesado (haciéndose caso omiso del salvoconducto imperial que le protegía) reconocía que «los bohemios tienen una profunda causa para su amargura»⁸⁶. Más aún, reclamaba tolerancia para los posibles errores y discordias existentes en Bohemia «hasta que el arzobispo, bien establecido de nuevo, volviera a unir con el tiempo a la multitud en una doctrina unificada»⁸⁷.

Y, en definitiva, con una lapidaria frase, Martín Lutero acabaría reconociendo su deuda ideológica con Hus: «somos todos husitas sin saberlo»⁸⁸.

El epílogo luterano

La rebelión luterana ha sido objeto de múltiples interpretaciones. No es de menor calado la que ha incidido en los aspectos nacionales del movimiento.

Lutero se crigía, así, en uno de los recusadores de los agravios recibidos por los alemanes (*gravamina nationis germanicae*) de parte del gobierno pontificio. Se trataba, no obstante, de una vieja tradición fomentada por el germanismo de humanistas y poetas⁸⁹.

El reformador alemán consideraba un dudoso honor la transferencia del Imperio a los germanos, tal y como ya Guillermo de Ockham había apuntado dos

⁸⁵ Posiblemente Lutero se dejaba llevar aún por la hostilidad hacia los checos que germinó en Sajonia desde 1409 en que profesores y alumnos alemanes fueron expulsados de la universidad de Praga y hubieron de fundar la de Leipzig. *Cfr.* R. García Villoslada, *Martín Lutero. I. El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1973, p. 429.

⁸⁶ Martín Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, eds. M.O. Bopp y C. Tercero, Méjico, 1977, p. 107.

⁸⁷ *Idem*, p. 112.

⁸⁸ *Cfr.* H. Kamen, *Historia de la tolerancia*, Madrid, 1967, p. 58.

⁸⁹ Caso de un Conrado Celtis que se lamentaba: «En territorio alemán el emperador sólo posee el señorío; pero el pastor latino es el dueño único de los pastos. ¿Cuándo, oh Germania, recobrarás las antiguas fuerzas para que no te oprima ningún yugo extranjero?». Citado por R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969, p. 74.

siglos atrás al deslegitimar a los papas para deponer a emperadores o reyes ⁹⁰. Lutero echaba a los papas en cara el haber abusado de la simpleza de los alemanes para «fortalecer su soberbia contra el legítimo emperador romano de Constantinopla» ⁹¹.

No pretendía ocultar el reformador alemán aquellos defectos de su raza que la habían hecho tristemente célebre ⁹², pero tampoco deseaba olvidar el espíritu «piadoso, bueno y simple de la nación alemana» ⁹³, que había hecho creer a los papas que tenían una patente de corso para exprimirla económicamente. Dirá Lutero: «¿Por qué nosotros, los alemanes, tendríamos que soportar del papa tales robos y menguas de nuestros bienes? Si el reino de Francia se ha defendido, ¿por qué nosotros, los alemanes, dejamos que se burlen de nosotros de ese modo?» ⁹⁴.

Al hacer la llamada a la nobleza alemana, Martín Lutero no sólo abogaba por una reforma puramente religiosa. Se situaba también en línea con aquella intelectualidad que invocaba a la autoridad civil frente a las abusivas pretensiones eclesiásticas. Una autoridad civil que será cada vez menos universal - el emperador - y más local: los monarcas y príncipes nacionales.

⁹⁰ Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, 1992, pp. 209-214.

⁹¹ Martín Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, p. 127.

⁹² *Idem*, p. 133, en referencia a las borracheras y glotonería.

⁹³ *Idem*, p. 39.

⁹⁴ *Idem*, p. 37.