

CONFLICTOS SOCIALES Y HEREJÍAS EN LA EDAD MEDIA

Asunción ESTEBAN RECIO
Universidad de Valladolid

EL COMPROMISO DEL HISTORIADOR

La versión *políticamente correcta* de la transición democrática española parte de la suposición de que el cambio histórico empezó con la muerte de Franco y se plasmó en el pacto constituyente. Sin embargo, esa versión no resiste el contraste con la realidad de lo que verdaderamente ocurrió en la etapa final de la dictadura, como bien saben los líderes y militantes de las organizaciones de izquierda, y como prueban los cambios socioculturales de la España de los años sesenta. La Universidad, la investigación y la enseñanza de la historia tampoco fueron ajenas a aquel proceso de cambio y de contestación a un régimen que había asfixiado la libertad de cátedra y dejado en penumbra las luces del pensamiento que brillaron durante la Segunda República.

En la década de los setenta, algunos historiadores empezaron a romper el cerco a las ideas que la autarquía había impuesto en las aulas e introdujeron en el mundo universitario corrientes historiográficas vigentes en Europa desde los años treinta: la escuela de Annales y el materialismo histórico fueron las llaves que permitieron abrir nuevas puertas para plantear una alternativa sólida a la historia oficial, anclada en el tradicionalismo decimonónico. Si hasta entonces la historia era un relato de reyes, guerras y hazañas, es decir, una historia del poder, en la que las clases populares eran ignoradas, las nuevas corrientes situaban a la sociedad en el centro de la escena y, particularmente, los seguidores del materialismo histórico, encontraron en el estudio de los conflictos sociales una vía para acercarse al conocimiento de quienes a lo largo de la historia no habían tenido otras vías de expresión.

Al igual que Thompson, Hobsbawm, Rudé, Porchnev¹ o los medievalistas Hilton, Macek o Ruttenburg², principales estudiosos de la conflictividad social en Europa, en España fueron también historiadores comprometidos con movimientos de izquierda, como Manuel Tuñón de Lara o Julio Valdeón, quienes asumieron el reto de rescatar el papel de la lucha de clases en la historia y proyectaron, como expresión de su compromiso político, ese nuevo análisis del pasado al presente. En un tiempo en que la represión sobre cualquier forma de pensamiento considerado peligroso o siquiera sospechoso por la dictadura obligaba a expresarse entre líneas, dar voz a los olvidados de la historia cobraba un valor añadido, porque aportaba nuevas luces para realizar una crítica científica a la historia escrita por el régimen vencedor de la guerra civil.

El medievalista Julio Valdeón supo desempeñar ese papel sin hacer mucho ruido. Había aprendido desde muy niño que había cosas de las que no se podía hablar. Nunca había contado que era hijo de un maestro republicano, Julio Valdeón Díaz, fusilado tras el golpe militar de julio de 1936, y, mucho menos que su abuela, Victorina Almendro, su tía, Concha Baruque, y su tío, Bonifacio Martín, habían sido «paseados» la noche del 4 al 5 de septiembre de 1936, en Olmedo (Valladolid). Estuvo mucho tiempo sin contarlo. No se lo oímos hasta el 2003, con ocasión de las Jornadas, celebradas en la Facultad de Filosofía y Letras de Valladolid, sobre la *Memoria de los olvidados*³, porque, tras la muerte de Franco y el fin de la dictadura, las negociaciones llevadas a cabo para efectuar la transición democrática se habían resuelto a costa del silencio de las víctimas de la represión franquista. En su intervención en el debate, el profesor Valdeón expresó el riesgo que comportaba avanzar sin haber rendido cuentas con el pasado: «Enterrar el ayer, como algunos pretenden, en nombre del olvido, sobre todo cuando ese ayer ofrece perfiles tan agrios, es algo parecido a dar por curada una herida que aún se mantiene infectada». Porque no debía olvidar, pero tampoco se podía hablar abiertamente de esa etapa aciaga de nuestra historia, Julio Valdeón, aprovechó su cátedra de medievalista para referirse a ella. A sus clases acudían aquellos que querían oír, a través de la interpretación del pasado, lo que no se podía contar del presente: Hablar de la guerra fratricida entre Pedro I y Enrique de Trastámara, ocurrida entre 1366 y 1369, era hablar de la guerra civil de 1936 a 1939. De hecho, muchos elegimos la especialidad de Historia Medieval, no porque nos gustara particularmente esa época, sino porque en el Departamento que él dirigía se nos enseñaba a enfrentarnos a los hechos de forma crítica.

¹ THOMPSON, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, 1989 y *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica 1979; HOBBSAWM, E. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1974; RUDÉ, G., *La multitud en la historia. Estudio de los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, y *Revolución popular y conciencia de clase*, Barcelona, 1981.

² HILTON, R., *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1978; MACEK J., *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, y *La revolución husita: Orígenes, desarrollo y consecuencias*, México, Siglo XXI, 1975; RUTENBURG, V., *Movimientos populares en Italia (siglos XIV-XV)*, Madrid, Akal, 1983.

³ SILVA, E., ESTEBAN, A., CASTAN, J. y SALVADOR, P (coords.). *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Valladolid, Ámbito, 2004, p. 27.

Estudiar los conflictos sociales en la Edad Media era otro medio para hablar de la conflictividad social del momento. En 1975, Julio Valdeón publicó una obra pionera: «Los conflictos sociales en el reino de Castilla durante la Baja Edad Media»⁴, en la que interpretaba la conflictividad como resultado de las contradicciones existentes en la estructura de la sociedad bajomedieval. Aquella obra creó escuela. Su novedosa aplicación del materialismo histórico al estudio de la Edad Media aportó una metodología de trabajo que sirvió de guía para la tarea investigadora y docente del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid y de medievalistas de otras universidades⁵.

En los años finales del siglo XX el estudio de los movimientos sociales entró en una fase de declive en el conjunto de la historiografía occidental. No es que el tema no estuviera de moda, es que no interesaba hacer ese tipo de Historia en unas sociedades autocomplacientes, que parecían haber superado sus contradicciones internas y que disfrutaban de regímenes democráticos. ¿Para qué volver sobre la lucha de clases, si el fracaso de los regímenes comunistas había demostrado que la única realidad posible era el capitalismo?; ¿para qué hablar de los miles de muertos y desaparecidos durante la guerra civil y la dictadura de Franco, si la sociedad española, tras una transición «ejemplar», había conseguido consolidar la democracia?

Pero hoy, como hace treinta años, sigue siendo necesario hablar de las diferencias sociales, de las injusticias, de la lucha por las libertades... Las preguntas eran y siguen siendo las mismas: ¿Para qué hacemos y enseñamos historia? ¿Cómo se construye la sociedad en un determinado período histórico? ¿Cuáles son las relaciones entre las clases sociales? ¿De qué manera se ejerce el poder y cuáles son sus consecuencias? ¿Qué instrumentos utiliza la clase dominante para mantener el control social y de qué medios se valen las clases dominadas para rebelarse...?

El profesor Julio Valdeón nos enseñó a hacernos esas preguntas en sus clases. Encontramos las respuestas en sus numerosos trabajos de investigación, en los que reafirmó su compromiso como historiador. A ellas pretendo responder en este texto sobre los *conflictos y las herejías en la Edad Media*, con el que quiero rendir homenaje al que fue mi profesor y sigue siendo mi maestro.

⁴ VALDEÓN, J., *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

⁵ BECEIRO, I., *La rebelión Irmandiña*, Akal, Madrid 1977; MORETA, S., *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, siglos XIII-XV*, Madrid, Cátedra, 1978; PASTOR, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1980; SARASA SÁNCHEZ, E., *Sociedad y conflictos sociales en Aragón. Siglos XIII-XV*, Madrid, Siglo XXI, 1981; ESTEBAN RECIO, A., *Las ciudades castellanas en tiempos de Enrique IV: estructura social y conflictos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1985; MONSALVO, J. M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA DEL SISTEMA

El poder necesita siempre legitimarse. Incluso quienes acceden al poder por la fuerza, precisan de algo más que la fuerza para justificar su autoridad. Para entender la Europa medieval, además de estudiar las estructuras socioeconómicas, es sustancial valorar el papel de la ideología como soporte del sistema, cuyo fundamento básico procedía de la religión católica, de la doctrina elaborada por la jerarquía eclesiástica. La Iglesia aportó a la clase dominante la teoría del poder que presidió la Edad Media y extendió su primacía hasta la revolución francesa. La idea es rotunda y bien conocida: el poder procede de Dios, lo cual le confiere una legitimidad incuestionable, puesto que rebelarse contra el poder equivale a rebelarse contra Dios. Los visigodos introdujeron el ritual de la unción regia en el siglo VI, un acto que sacralizaba la institución monárquica y convertía a los reyes en vicarios de Cristo en la tierra. Dos siglos después, en el año 751, el papa Esteban II coronaba por primera vez al rey Pipino el Breve y legitimaba la dinastía carolingia. A cambio, ese mismo rey conquistó para el papado los Estados Pontificios, lo que convirtió al Papa en un príncipe y a la sede de Roma en un Estado territorial⁶.

Pero la Iglesia no sólo asumió un papel fundamental en la vida política. Además, como depositaria de la autoridad espiritual, se arrogó la supremacía sobre el poder temporal. La carta del papa Gelasio, al emperador Anastasio (491-518) sentó las bases de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: «Dos son los poderes —dice la carta— por los que se rige principalmente el mundo: el de los obispos y el de los reyes. De los dos es tanto mayor el de los obispos, cuanto que ellos tienen que dar cuenta ante el tribunal de Dios de todos los hombres, incluso de los reyes»⁷. Pese a su rotundidad, esta doctrina no logró evitar los enfrentamientos entre el poder secular y el poder eclesiástico, que alcanzarían su momento más álgido en los siglos XII y XIII con la Lucha de las Investiduras. El enfrentamiento no era sólo una cuestión de primacía, sino la consecuencia de la estrecha vinculación existente entre Iglesia y Estado y de la interferencia que ejercían los dos poderes en la esfera del otro. Los reyes y los emperadores se habían arrogado atribuciones sobre la Iglesia —particularmente en el nombramiento de cargos eclesiásticos— pero, a su vez, los altos dignatarios, obispos y abades se habían convertido en auténticos señores feudales, por lo que estaban insertos en las estructuras del sistema con sus derechos y obligaciones. En última instancia, era una lucha de intereses entre dos poderes, ambos dotados de atributos temporales y espirituales, lo cual les permitía mantener su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad⁸.

⁶ BARREIRO SOMOZA, J., *Ideología y conflictos de clases. Siglos XI-XIII*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1977, pp. 14-15.

⁷ Sobre la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio I y los principales documentos referidos a la relación Iglesia Estado, como los *Dictatus* del Papa y las Bulas de Bonifacio VIII, *Clericis laicos* y *Unam Sanctam*, pueden consultarse los trabajos de GALLEGU BLANCO, E., *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Política y Sociología, Revista de Occidente, 1973; NAVARRO VALLS, R. y PALOMINO, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, Ariel, 2003.

⁸ BARREIRO SOMOZA, J., o. cit., pp. 15-16.

El papel central de la religión católica, como única fe verdadera, identificó a la Europa medieval y dio cohesión interna a los reinos del occidente cristiano. Como señala Marrou, la tendencia a fundamentar la unidad política y social en la unidad religiosa es una característica común de todas las sociedades de la Baja Antigüedad. Al convertirse en religión oficial del Imperio romano, a fines del siglo IV, el cristianismo pasó a ser la condición de la ciudadanía, pero la identificación entre comunidad de creyentes y comunidad social y política no fue total hasta la eliminación del arrianismo en el III Concilio de Toledo del año 589⁹. A partir de ese momento, la esencia del cuerpo social y político pasó a ser la fe compartida, lo que dejaba fuera a cualquier grupo ajeno a esa creencia –caso, por ejemplo, de los judíos– o a quienes no compartiesen plenamente los principios en los que se sustenta la ortodoxia religiosa¹⁰.

El orden estamental

La Iglesia aportó al poder político la legitimidad para su investidura y para ejercer o reivindicar su dominio sobre un determinado territorio, pero además proporcionó a la clase dominante los fundamentos ideológicos para el control social. Con ese fin, la Iglesia olvidó el mensaje igualitario del Evangelio y elaboró una doctrina que justificaba la desigualdad social. Los primeros padres de la Iglesia tomaron de la filosofía antigua la noción del estado natural igualitario, el paraíso, perdido como consecuencia del pecado original. A partir de ese momento se hicieron necesarias las instituciones y surgieron las diferencias sociales: «A causa del pecado del primer hombre Dios ha infligido la pena de la servidumbre al género humano: a aquellos a los que no conviene la libertad, les ha otorgado misericordiosamente la servidumbre. Y aunque el pecado mortal ha sido borrado para todos los fieles por la gracia del bautismo, no obstante Dios el justo ha repartido dos géneros de vida distintos, haciendo que unos sean esclavos y otros amos, de manera que la propensión de los esclavos a hacer el mal sea refrenada por el poder de los amos». Según San Isidoro, el sacrificio de Jesucristo anuló el pecado pero no sus consecuencias, es decir, la existencia de desigualdades sociales y de instituciones para la regulación de la convivencia. Desde esta perspectiva, la aceptación de la propia condición social constituye, más que un castigo, una expiación necesaria para la redención de la humanidad. Como afirmaba, a finales del siglo V, el papa Gregorio Magno (590-604)

⁹ La conversión al catolicismo con el monarca visigodo constituye un hito fundamental en la historia de la Iglesia, porque recuperó la unidad perdida como consecuencia de la difusión del arrianismo entre los bárbaros. Pero la decisión de Recaredo tuvo también consecuencias trascendentales en la historia de España, ya que constituye el acta de nacimiento del nacionalcatolicismo español, que posteriormente serviría de base ideológica para justificar la reconquista y la unificación territorial. Sobre el papel de la Iglesia en el reino visigodo puede consultarse la obra de VALVERDE CASTRO, M.^a R., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.

¹⁰ MARROU, H. I., «La herencia de la cristiandad», en LE GOFF, J. (ed.), *Herejía y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 33-36.

La providencia estableció grados diversos y órdenes diferentes con el fin de que, si los inferiores manifiestan consideración hacia los superiores y si los superiores gratifican con su amor a los inferiores, se logre la verdadera concordia y conjunción a partir de la diversidad. Que la creación no puede ser gobernada en la igualdad nos lo muestra el ejemplo de las milicias celestes: existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales; que se diferencian unos y otros en poder y en orden¹¹.

La teoría social elaborada por la Iglesia se convirtió en un elemento constitutivo de la religión católica, de la fe compartida por toda la sociedad, lo que explica que la clase dominada llegara a asumir como propia la doctrina que proporcionaba a la clase dominante los argumentos para justificar su poder. Sin duda, ése es el mayor éxito al que puede aspirar cualquier sistema social, aunque para mantener los fundamentos ideológicos que avalaban el sistema, la Iglesia se vio obligada a actualizar sus teorías y a perseguir a todos aquellos que las cuestionaran. El peligro que representó la aparición de la burguesía, a partir del siglo XI, fue contrarrestado mediante la elaboración de la teoría estamental, según la cual cada grupo social tenía asignado una función específica y un estatus jurídico propio.

El orden eclesiástico compone un solo cuerpo. Pero la sociedad está dividida en tres órdenes. Aparte del orden eclesiástico, la ley humana, en efecto, distingue otras dos condiciones: el noble y el siervo, que no se rigen por las mismas leyes. Los nobles son los guerreros, los protectores de las iglesias. Defienden a todo el pueblo, a grandes y a pequeños, y al mismo tiempo a ellos mismos. La otra clase es la de los siervos. Estos desgraciados no poseen nada por ellos, pero los hombres libres no pueden valerse sin ellos... Mientras esta ley ha estado en vigor el mundo ha estado en paz. Pero ahora las leyes se debilitan y la paz desaparece. Cambian las costumbres de los hombres y cambia también la división de la sociedad¹².

¹¹ Muchos siglos después, en la duodécima centuria, Hildegarda de Bingen, reconocida como profetisa por la Iglesia, recordaba que el buen funcionamiento del orden social requería que cada grupo aceptara su condición: «Dios vela cerca de cada ser humano para que las clases bajas no se eleven nunca sobre las altas, como lo hicieran en su día Satanás y el primer hombre, que quisieron encumbrarse por encima de su estado. ¿Y quién es el que guarda en un solo establo todo su ganado, los bueyes, los asnos, las ovejas y los carneros? Si lo hiciera así, ¡qué revoltijo se armaría! Así debemos cuidar que el pueblo no se mezcle todo él en un mismo rebaño... De otro modo sobrevendría una tremenda depravación de las costumbres y el odio mutuo desgarraría las sociedades, al ver cómo las clases altas se rebajan al nivel de las bajas y éstas se elevan hasta la altura de aquellas». ARAGONESES, M. J., *Los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media*, Madrid, 1949, p. 31.

¹² ADALBERONIS, *Carmen ad Robertum regem francorum*. Poema escrito entre 1027-1031. Recogido por BOUTRUCHE, R., *Señorío y feudalismo*, Buenos Aires, 1968. La sociedad quedó definida como un cuerpo orgánico, en el que cada parte —estamento— desempeñaba una función y todas eran imprescindibles para la buena marcha del conjunto social. Según Gerardo de Cambrai, «Los oradores pueden vivir en el ocio sagrado, que exige su oficio, porque los luchadores garantizan su seguridad y los agricultores, gracias a su labor, el alimento de sus cuerpos. (Los guerreros) obtienen su sustento de los censos de los campesinos y de los impuestos que pagan los comerciantes; pueden lavar sus culpas, que acarrea el uso de las armas, gracias a la mediación de los que oran. Protegidos por los guerreros, los labradores obtienen el perdón de Dios, por intermedio de los sacerdotes». DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid/Barcelona, Petrel, 1980, pp. 57-58.

La división funcional justificaba la dominación social de los grupos de poder, pero además para fortalecer sus posiciones creaba una barrera legal que los separaba del resto de la sociedad. Los estamentos se convirtieron en agrupaciones jurídicas con derechos y deberes específicos, de tal manera que, a partir de ese momento, la línea que separaba a los privilegiados —clero y nobleza— de los no privilegiados, quedó perfectamente establecida hasta la abolición del Antiguo Régimen por la burguesía¹³.

La afirmación del orden social requería, además, apuntalar la estructura patriarcal, que podía verse amenazada por las transformaciones del mundo urbano. Y así, la jerarquización social se proyectó también sobre la familia. Para que las mujeres quedaran al margen de los cambios que se estaban operando en la sociedad, la Iglesia puso en marcha todos los mecanismos que remarcaran la subordinación natural de las mujeres y reforzaran su papel tradicional de esposas y madres. Con esa finalidad, los dirigentes de la Iglesia glorificaron la familia cristiana, institucionalizando el carácter sagrado del matrimonio, y reelaboraron su discurso teórico sobre la inferioridad natural de las mujeres. La sumisión de la mujer al hombre tiene su fundamento en la ordenación jerárquica que regula las relaciones entre Dios, Cristo y la humanidad. De la misma manera que la servidumbre tenía como función expiar el pecado original a través de la penitencia, las mujeres contribuían a la redención de la humanidad mediante la aceptación del papel que la sociedad les asignaba¹⁴.

LA HEREJÍA COMO SUBVERSIÓN

*El hombre en su desesperación tórnase contra Dios e dice, a tal razón,
que no parte bien las cosas cuantas en el mundo son¹⁵.*

La ética social del cristianismo se basaba en una desigualdad regulada. El sistema se consideraba moralmente aceptable cuando la acción cotidiana equilibraba derechos y obligaciones, por tanto, la ruptura del orden social no procedía —ni podía proceder— según la ideología de la época, de la desigualdad en la que se sustentaba, sino

¹³ En la sociedad medieval el sistema económico y social estaba respaldado y sancionado no sólo por la ideología, sino también por el sistema jurídico. Según Marc BLOCH, la nobleza habría sido una clase social antes que una clase jurídica, su conversión en «orden» se produjo en el momento que quiso cerrarse y desmarcarse del resto de la sociedad, formando un grupo de contornos definidos, y privilegiado. De todas formas esta correlación entre la estructura social y la estructura jurídica no fue exclusiva de la Edad Media. Como señala P. VILAR, todo sistema está cristalizado por el derecho y la sobreestructura ideológica, «afirmar que la sociedad capitalista del siglo XIX carecía de privilegios es una ficción. Existe una propiedad reconocida y defendida por el derecho. Si mentalmente suprimimos la apropiación de la tierra, de los capitales, de los bienes de producción, toda la teoría económica moderna se desmorona. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 125-126.

¹⁴ ESTEBAN RECIO, A., «Otras miradas, otros caminos. Mujeres de fines de La Edad Media», en *Edad Media, Revista de Historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998, pp. 197-217.

¹⁵ *Libro de Miseria de omne*, anónimo del siglo XIV. BLANCO AGUINAGA, C., RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. y ZAVALA, I. M.^a, *Historia social de la literatura española*, Madrid, Castalia, 1978, tomo I.

del incumplimiento de las funciones asignadas a cada estamento, bien porque los dominados no aceptaran su condición o bien porque la clase dominante se excediera en el uso de sus atribuciones¹⁶. Pero aunque, teóricamente, tales conductas estuvieran proscritas, en la práctica, ni cesaron los abusos de poder, ni dejaron de producirse revueltas ante la injusticia. La revuelta era, en sí misma, el método, la forma de actuar de quienes no tenían otra manera de defenderse o de plantear sus reivindicaciones¹⁷. Y es en ese proceso de lucha cuando se descubren como clase, pues, como observa Hobsbawm, la conciencia de pertenecer a una u otra clase es inseparable de la lucha de clases:

En realidad, el concepto de lucha de clases es un concepto previo, así como mucho más universal. Las clases no existen como entidades separadas que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan a luchar. Las gentes se encuentran en una sociedad estructurada de modos determinados, experimentan la explotación o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados, identifican puntos de interés antagónicos y comienzan a luchar por esas cuestiones¹⁸.

La función primordial de la ideología estamental es mantener la creencia de que el orden social es inmutable, porque así lo ha querido Dios, de forma que la fe en esa creencia obrara como cortapisa para evitar que la clase dominada tomase conciencia de su explotación y se rebelara contra el poder. Pero por mucho que se pretendiera enmascarar, la realidad acababa por aflorar, no sólo por los abusos de los poderosos, sino porque surgieron voces críticas y corrientes de pensamiento alternativas que permitieron tomar conciencia de las causas de la injusticia.

Lo paradójico es que, en la Edad Media, la misma religión que proporcionaba la ideología al poder alumbró la ideología de la protesta. Los más moderados criticaban tanto los excesos del poder secular como la corrupción del poder eclesiástico, lo que ponía en tela de juicio la actuación de la nobleza y la autoridad moral del clero, pero no cuestionaban el modelo social vigente. En cambio, las corrientes más radicales socavaban los pilares ideológicos de la sociedad y pensaban que la realidad podía transformarse. A su juicio, la causa de la injusticia y del desorden residía en la propia estructura social y en la desigualdad que comportaba, y negaban que el orden establecido se debiera al designio divino. Frente a quienes entendían que todo el aparato de la servidumbre era compatible con las normas morales, los más críticos consideraban que todas las características del señorío eran incompatibles con la palabra

¹⁶ ARAGONESES, M. J., o. cit., p. 32.

¹⁷ MULLET, M., *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 13. En esta obra el autor analiza el lenguaje y las formas de actuación de los campesinos en los movimientos de protesta.

¹⁸ HOBBSAWM, E., *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Crítica, 1979. Aunque, como afirman, FLAMARIÓN, CARDOSO y PÉREZ BRIGNOLI en su estudio sobre *El concepto de clases sociales. Bases para una discusión*, Madrid, Ayuso, 1977, en las sociedades precapitalistas sólo las clases dominantes alcanzaron la cohesión, la solidaridad de intereses y el grado de conciencia que hacían de ellas clases plenamente constituidas, mientras que las clases dominadas no tenían condiciones objetivas para desarrollar convenientemente tales características, lo que explica su incapacidad —aun en los casos en que llegaron a vencer— de presentar una alternativa al orden social vigente.

de Dios y quebrantaban la justicia social cristiana. *No es Dios, son los hombres* sentenciaban. En un mundo completamente sacralizado, nada podía ser más subversivo porque, además, quienes así pensaban eran clérigos que, desde el mismo seno de la Iglesia, rechazaban la doctrina elaborada por la jerarquía eclesiástica y no admitían su categoría de verdad revelada e inmutable. Por eso, este pensamiento fue condenado por la Iglesia y perseguido por el brazo secular para cortar de raíz su contenido herético y desestabilizador.

Durante los siglos XI al XIII, en la etapa de mayor poder del Papado, la Iglesia definió la herejía y creó los instrumentos para su represión. Al final del siglo XI, el papa Gregorio VII impulsa una reforma que se presenta como la respuesta a las crecientes protestas contra la corrupción eclesiástica, aunque, en realidad, tenía como objetivo la centralización del poder de la Iglesia. Esa férrea centralización aparece como una necesidad imperiosa para controlar verticalmente toda la estructura jerárquica de la Iglesia, que se había convertido en la mayor fuerza de Occidente, con representantes en cada corte europea, en cada diócesis, en cada parroquia. Como apunta Barreiro Somoza, es un imperio inmensamente rico, con unidad de mando, unidad de ritos y de doctrina, y que tiene a Dios de su parte y la obligación de imponerse a todo el mundo. Ese enorme poder se cernía sobre toda la sociedad y sobre toda la cultura occidental, desde la Universidad hasta las escuelas, desde la ciencia hasta cualquier disciplina artística¹⁹.

El dominio sobre los reyes defendido por la reforma gregoriana, el agustinismo político, era un nuevo intento de sacralizar la implantación en la tierra de la ciudad de Dios de San Agustín, con el fin de zanjar el conflicto secular de la supremacía del poder religioso sobre el temporal. Pero esa disputa se había trasladado del ámbito espiritual al terreno de lo material, en la medida en que la acumulación de riqueza había hecho de la Iglesia una potencia feudal que rivalizaba con el poderío de la nobleza. Los miembros del alto clero se habían transformado en señores temporales y, como tales, estaban en el punto de mira de los movimientos antiseñoriales, que se dirigieron tanto contra los señoríos laicos como contra los eclesiásticos. Unos y otros, pese a sus luchas de poder, compartieron objetivos, estrategias y recursos para sofocar las revueltas y mantener el orden cuando la conflictividad social amenazaba sus intereses comunes. Si la religión católica era el fundamento ideológico del orden establecido, cualquier fisura en la doctrina eclesiástica constituía una grieta en el edificio del sistema. En consecuencia, ambos poderes se unieron para reprimir la herejía, que llegó a ser considerada como un crimen de lesa majestad, penada con la muerte, al considerar que atentaba contra «el bien público de la Iglesia» y contra el «buen orden de la sociedad cristiana»²⁰.

Las colecciones canónicas fueron creando toda una doctrina antiherética, y los obispos y el papado recurrieron a los príncipes y a los reyes para que movilizaran su fuerza contra los herejes y restablecieran la paz. El canonista Graciano, en su

¹⁹ BARREIRO SOMOZA, J., o. cit., p. 14.

²⁰ LE GOFF, J., o. cit., p. 422.

decreto de 1141, capacitaba a la Iglesia para intervenir contra la disidencia y, en caso de necesidad, recurrir al apoyo del brazo secular. Entre 1178 y 1184, se dieron los pasos para regular el procedimiento inquisitorial y para la investigación permanente de la herejía: en lo sucesivo ya no habría que esperar a que hubiera denuncias, había que provocarlas. Finalmente, en 1232, la bula *Ille Humani Generis* de Gregorio IX confió a los dominicos la persecución de los herejes en Francia y en las provincias vecinas. Todo ese aparato represor se puso en marcha para combatir la herejía cátara, que se había convertido en una auténtica amenaza para la unidad de la Iglesia²¹.

Los brotes de herejía se hicieron más tenaces y duraderos a partir del siglo XIV, momento en que el modo de producción feudal experimenta su primera gran crisis y aparecen los primeros atisbos del sistema capitalista²². Es un hecho comprobado la influencia del pensamiento herético en los conflictos sociales más revolucionarios que se registraron en Europa en la Baja Edad Media. Estos conflictos tenían como denominador común el ideario milenarista. En sentido amplio, el milenarismo significa un modo peculiar de salvacionismo que responde a características perfectamente identificables: comporta una salvación colectiva, disfrutada por los fieles en colectividad; es terrenal y, por lo tanto, debe realizarse en la tierra y no en el cielo; es inminente, ha de llegar pronto y de forma repentina; es total, no es una mejora de la vida en la tierra, sino la perfección; y es milagroso, debe realizarse con la ayuda de intervenciones sobrenaturales. Para Hobsbawm existe una simbiosis clara entre movimientos milenaristas y movimientos revolucionarios. La esencia del milenarismo es la esperanza de un cambio completo y radical del mundo, que se reflejará en el milenio. El objetivo que se propone el movimiento milenarista no es tanto el de construir un mundo totalmente nuevo como el de reconstruir el viejo mundo perdido, aunque de un modo totalmente nuevo. Los

²¹ El catarismo se extendió en la segunda mitad del siglo XII por el sur de Francia y llegó a congregarse a decenas de miles de seguidores de toda condición social, incluidos nobles. Ante las dimensiones que había adquirido el catarismo y debido también al interés del rey de Francia por dominar el Languedoc, el papa Inocencio III predicó la cruzada contra los albigenses en 1209, dirigida por Simón de Monfort. La guerra, que sembró de hogueras toda la Occitania, duró veinte años. Pero después de 1229 todavía quedaban herejes protegidos por la población y la Iglesia temía que el movimiento pudiera resurgir. La Inquisición se creó para quebrar la solidaridad de los occitanos con los herejes y acabar con los últimos reductos cátaros. Entre los muchos trabajos publicados sobre el tema, el estudio de LABAL, P., *Los cátaros, herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984, sigue siendo uno de los más completos.

²² La relación entre conflictos sociales y herejías fue planteada por F. ENGELS en su trabajo sobre *Las guerras campesinas*, aparecido en 1850. A partir de ese momento, la herejía fue interpretada por algunos sectores historiográficos como una manifestación de la lucha de clases. Para la historiografía marxista, las masas se lanzaban a la disidencia no para modificar artículos de fe, sino para cambiar la sociedad terrenal. Los herejes extendían sobre sus reivindicaciones un manto religioso, en primer lugar porque su utillaje mental a penas contenía otras nociones y, en segundo lugar, porque el sacerdocio y el dogma constituían el apoyo más sólido de las clases opresoras, de manera que combatiendo a la Iglesia se debilitaba a la clase dominante. RAPP, F., *La Iglesia y la vida religiosa en el Occidente Medieval a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, p. 230.

movimientos milenaristas de protesta, inspirados en el mensaje cristiano, contemplaban la sustitución de la sociedad existente por el Paraíso en la tierra²³.

A mediados del siglo XIII, en medio de las grandes convulsiones sociales agudizadas por el hambre y la peste, surgieron por doquier grupos de flagelantes que se azotaban por las calles de las ciudades anunciando el Juicio Final. Estos penitentes continuaron con sus presagios sobre el fin de la historia a lo largo del siglo XIV y contribuyeron a popularizar el mensaje de la inminente llegada del milenio. El ideario milenarista tiene su referente fundamental en el monje calabrés Joaquín de Fiore (¿1135?-1202). Este monje cisterciense realizó su propia lectura de la Biblia y defendió que el mensaje evangélico conducía a la llegada del milenio. Según su personal interpretación de las profecías bíblicas, la historia de la humanidad se dividía en tres edades que se correspondían con las tres personas de la Trinidad: la edad del Padre, que abarcaba el Antiguo Testamento; la edad del Hijo, que se extendería hasta el siglo XIII; y la edad del Espíritu Santo, identificada con el milenio del Apocalipsis, tiempo en que los hombres vivirían según el espíritu, y reinarían el amor y la libertad.

Los escritos de Joaquín de Fiore sirvieron de base para retomar el mito de la «edad de oro», que sus seguidores orientaron en un sentido cada vez más heterodoxo y anticlerical²⁴. Los milenaristas equipararon esta última era con el milenio igualitario, que había de prolongarse hasta el Juicio Final. La idea del estado natural igualitario se convirtió en un mito revolucionario que daba sentido a la rebeldía de los pobres, porque les abría la esperanza de un mundo nuevo y más justo. La creencia en la llegada del milenio como recuperación del paraíso perdido había sido condenada como una superstición por la Iglesia en el concilio de Éfeso del año 435. La jerarquía eclesiástica no tenía voluntad alguna de restaurar en la tierra la «edad de oro», que sólo llegaría en la otra vida después del Juicio Final, mientras que los milenaristas creían que la restauración se lograría en la tierra. Su ideario era marcadamente escatológico: el bien estaba a punto de suceder al mal; los últimos serían los primeros; y el exterminio de los malos, los ricos, debía preceder a la llegada de los justos, los pobres.

La revuelta inglesa de 1381

La utopía del milenio es el primero de los rasgos comunes de las herejías medievales que dieron lugar a insurrecciones o al uso de la violencia, como el levantamiento de 1381 en Inglaterra, o la revolución husita de Bohemia (1419-1437). Pero exis-

²³ HOBBSAWM, E. J., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1974.

²⁴ Los fraticelli y otros religiosos mendicantes, siguiendo a Fiore, equiparaban la edad del espíritu con la consumación del Evangelio y pensaban que la Iglesia debía recuperar los principios de gratuidad y pobreza, e incluso algunos eran partidarios de que la Iglesia como institución desapareciera. Este grupo, conocido como *espirituales*, fue condenado por la autoridad eclesiástica. Sobre este tema, puede consultarse el artículo de RÍOS RODRÍGUEZ, M. L., «Franciscanismo y movimientos heréticos», en *Cristianismo marginado: rebeldes excluidos y perseguidos*, II. *Del año 1000 al 1500*, Madrid, Polifemo, 1999, pp. 71-103.

tían otros elementos comunes a todas las herejías que provocaron movimientos sociales: proclamaban en labios de sus guías la negativa a aceptar por más tiempo los planteamientos éticos de la ortodoxia sobre los pretendidos efectos del pecado original; reivindicaban el acceso directo de los fieles a la Biblia, considerada como única fuente de la autoridad divina, lo que negaba la función mediadora de la Iglesia como intérprete exclusiva de los textos sagrados; denunciaban que los ideales de pobreza y amor al prójimo eran incompatibles con la función de dominio temporal de los clérigos²⁵; y algunos, como el dominico Guillermo de Ockham, exigían la separación entre el poder secular y el poder espiritual.

El levantamiento inglés de 1381 fue promovido contra los señores y el Parlamento por los campesinos y las masas populares de las ciudades, *por toda la gente que estaba por debajo de quienes tenían un señorío en el ámbito rural y reconocida autoridad en las ciudades*, como señala Hilton²⁶. El movimiento contó con una destacada participación del bajo clero. En las crónicas se menciona una veintena de clérigos entre sus cabecillas, y clérigos eran también los dos principales inspiradores de los rebeldes: el teólogo y profesor de la universidad de Oxford, John Wyclif, y el predicador John Ball. El cabecilla de la sublevación era un hombre del pueblo, Wat Tyler, posiblemente un veterano de la guerra con Francia. *The Great Revolt*, como se denominaba en Inglaterra, fue un movimiento antifeudal contra los nobles y el alto clero, que tenía importantes posesiones en todo el reino. En un contexto marcado por la crisis del siglo XIV, la Guerra de los Cien Años y la decadencia del Papado, inmerso en pleno cisma de Aviñón, los señores intentaron hacer recaer el peso de la crisis y los problemas del país sobre los trabajadores. El desencadenante fue la aprobación por el Parlamento en 1380 de un nuevo tributo, el *poll-tax*, para sufragar la guerra contra Francia. El rechazo popular contra el aumento de la presión fiscal atizó la indignación existente por los *malos usos* de los señores. A esto hay que añadir el profundo malestar que había creado la promulgación del Estatuto de los Trabajadores entre el campesinado y la población urbana. El parlamento había aprobado el Estatuto en 1351 para hacer frente a la escasez de mano de obra, debida a la gran mortandad ocasionada por la peste negra. La epidemia había dejado muchas tierras vacantes con la consiguiente pérdida de rentas para los señores, que se veían forzados a competir en salarios con los campesinos ricos para asegurarse la labranza. El Estatuto reforzó los derechos señoriales: limitó el salario máximo y la movilidad laboral, y obligó a trabajar a jornal a quienes no tuvieran medios de vida²⁷. Todas estas circunstancias

²⁵ BARREIRO SOMOZA, J., o. cit., p. 72.

²⁶ La obra de HILTON, R., *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Siglo XXI, Madrid, 1978, sigue siendo el estudio más acabado sobre el conflicto inglés. Asimismo resulta de consulta obligada el libro de MOLLAT, M. y WOLFF, F., *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

²⁷ «Dado que gran parte del pueblo, y en especial de los trabajadores y servidores, murió últimamente de la peste y muchos, viendo la necesidad de los señores y la gran escasez de servidores, no quieren servir sino por salarios excesivos prefiriendo otros mendigar y vagar a ganarse la vida trabajando, nos, considerando los graves inconvenientes que pueden sobrevenir en especial por la falta de labradores y de tales trabajadores, después de deliberar y tratar con los prelados, nobles y hombres doctos que

umentaron la animadversión contra los señores que, además, habían ido acumulando mayores poderes judiciales y administrativos para hacer cumplir las normas.

Decenas de miles de rebeldes se levantaron en armas y planearon una serie de reivindicaciones tan revolucionarias que, de haber triunfado, habrían supuesto, en opinión de Hilton, un cataclismo social de incalculables consecuencias: el fin de la jurisdicción señorial²⁸. El ideario que sirvió de sustento a la revuelta tuvo como referente intelectual la obra de John Wyclif²⁹, que los dirigentes del movimiento y, especialmente, los predicadores itinerantes adaptaron a las reivindicaciones populares. Este influyente teólogo, considerado el precursor de la reforma protestante, no fue un portavoz de la revolución social, aunque algunos de sus seguidores, los lolardos —predicadores itinerantes adoctrinados por él mismo para difundir sus ideas— fueron acusados de participar en la revuelta. En realidad, la doctrina de Wyclif articulaba los intereses del rey y de los grandes señores. De hecho, su principal protector fue Juan de Gante, duque de Lancaster, quien, tras la muerte de su hermano mayor, el Príncipe Negro, en 1376, y de su padre, el rey Eduardo III, un año más tarde, fue regente del trono inglés junto con los duques de York y de Gloucester, durante la minoría de edad de Ricardo II. Juan de Gante llegó a ser el mayor terrateniente de Inglaterra y también el más odiado por los rebeldes.

Sobre la base de sus profundos conocimientos teológicos, el profesor de Oxford planteó una reforma religiosa de gran alcance jurídico, político y social. La tesis central de su doctrina sostenía que la Biblia era la única fuente de autoridad por encima del Papa, de los padres de la Iglesia y de la Iglesia misma. A partir de ahí, Wyclif niega la función mediadora del clero en la interpretación de la palabra de Dios y en la salvación de las almas. Consideró innecesaria la confesión y llegó a reducir el sacramento de la eucaristía a un mero rito simbólico, amparándose en que la Biblia no acreditaba la transubstanciación del cuerpo y la sangre de Cristo en la misa. De igual modo, negó la mediación eclesiástica en la transmisión del poder, que Dios entregaba directamente al rey, vicario de Cristo en la tierra y cabeza del reino como estructura unitaria y autónoma. Privada de sus atribuciones fundamentales, la Iglesia debía quedar completamente sujeta al Estado y ser despojada de todo su poder.

En 1374, a consultas del Príncipe Negro, Wyclif se opuso a la pretensión del papa Gregorio XI que reclamaba a la Corona inglesa la colecta prometida a perpetuidad por Juan sin Tierra, hacía más de siglo y medio (1213), cuando el papa

nos asisten, con su condición que sea, libre o siervo, apto de cuerpo y con menos de sesenta años, que no viva del comercio ni ejerza ningún oficio, ni tenga propio de qué vivir, ni tierra propia en cuyo cultivo se pueda ocupar, ni sirva a cualquier otro, si fuese llamado a trabajar... estará obligado a servir al que así le convoca y llevará... el salario acostumbrado...».

²⁸ Lo que no significa, según HILTON, que el movimiento tuviera un carácter revolucionario: «plan-tear una amenaza no es lo mismo que hacer una revolución, dado que los campesinos en ese estadio no podían proporcionar una clase dirigente alternativa a la monarquía y a la aristocracia», en *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Crítica, Barcelona 1988, p. 89.

²⁹ SÁNCHEZ SESA, R., «Wyclif y los lolardos» en *Cristianismo marginado. Rebeldes, excluidos, perseguidos, II: Del año 1000 al año 1500*, Madrid, Polifemo, 1999, pp. 103-127.

Inocencio III le revocó su condena de excomunión. En coherencia con su doctrina, Wyclif concluyó que no había lugar a la exigencia del pontífice, porque la Iglesia no tenía capacidad para perdonar los pecados ni para otorgar indulgencias, cuyo comercio calificaba como simonía. Al negar la autoridad del papa, el reformador de Oxford sintonizaba con el incipiente nacionalismo inglés, que rechazaba la posición de Gregorio XI como aliado de Francia en la Guerra de los Cien Años. Aunque rechazaba la guerra como contraria a la religión, justificó la violencia en defensa del territorio nacional. Asimismo, propugnó la autonomía jurídica de la Corona y defendió la primacía del derecho común, recogido en los estatutos reales, sobre el derecho romano.

John Wyclif, en su obra *De civili dominio*, elaboró toda una teoría sobre el dominio temporal y la propiedad privada. Según su criterio, el único propietario de todas las cosas era Dios, quien otorgaba el derecho a su utilización temporal a condición de que se administrasen con justicia. En consecuencia, sentenció que los injustos, o lo que es lo mismo, los pecadores, fueran reyes, papas, nobles o clérigos, no tenían derecho al dominio temporal y debían ser desposeídos de sus riquezas y de sus cargos. Wyclif no criticaba la riqueza de los seglares si la usaban «para honra de Dios», pero condenó radicalmente la acumulación de riqueza por la Iglesia como pecado mortal contra el ideal evangélico de pobreza y causa de la corrupción del clero. Por entonces, la Iglesia concentraba entre la tercera y la cuarta parte de las tierras inglesas. Así pues, propuso abolir las órdenes monásticas y los señoríos eclesiásticos, y repartir sus bienes entre los pobres, idea que conectaba con planteamientos anteriores de los agustinos, aunque éstos limitaban su propuesta a compartir las riquezas con los fieles. Wyclif creía que la comunidad de bienes era el estado ideal, en la misma línea que los franciscanos radicales, pero consideraba utópica su realización, con lo que se alejaba de los milenaristas y de los predicadores de la revuelta igualitaria. Su tesis expropiatoria del patrimonio eclesiástico trascendió al terreno político: en una petición al parlamento, sus simpatizantes argumentaron que si la Iglesia fuera desposeída de sus propiedades y reducida a la pobreza evangélica, sería posible financiar 15.000 nuevos títulos de conde, 15.000 caballeros, 15 universidades, 100 casas de caridad y 15.000 nuevos sacerdotes, además de recaudar 20.000 libras para el tesoro real.

El papa Gregorio XI condenó su teoría sobre el dominio temporal en la bula «Sobre los peligrosos», promulgada en 1377. La influencia de Juan de Gante y de los nobles de su círculo junto con la convulsión producida por el cisma de Aviñón en 1378 le salvaron posiblemente de la cárcel, pero la creciente radicalidad de sus ideas y la participación en la revuelta de 1381 de algunos lolardos, le llevó a perder el favor de sus protectores en la corte y a recluírse en su parroquia de Lutterworth. Allí continuó su obra y culminó la primera traducción completa de la Biblia a la lengua inglesa, que acabaría siendo prohibida por la Iglesia³⁰. Precisamente, la predicación

³⁰ El decreto *De heretico comburendo*, de 1401, prohibió la tenencia o lectura de la Biblia en lengua vernácula, que se castigaría con la hoguera.

de la palabra de Dios en inglés fue uno de los delitos más graves de los que se acusaría a los lolardos. El reformador de Oxford murió el último domingo de 1384: «Llenaré Inglaterra con una luz —había prometido— y todos los terrores fantasmales inspirados por los sacerdotes, y las ataduras y supersticiones con las que someten al pueblo desaparecerán como las sombras de la noche cuando el sol se levanta».

Si las ideas de Wyclif reflejan la lucha por el poder entre las dos fuerzas dominantes de la Edad Media: la nobleza y la Iglesia; la revuelta de 1381 fue una lucha contra el poder opresivo de ambos estamentos. El teólogo inglés condenó la tiranía, pero se mostraba partidario de la resistencia pasiva contra el mal uso del poder, mientras que los líderes rebeldes llamaron a las armas para conseguir sus objetivos, al igual que en las rebeliones populares de Francia o de Flandes.

El conflicto comenzó a finales de mayo en el condado de Essex como una insurrección aparentemente espontánea contra los impuestos, pero todo indica que se trataba de un movimiento organizado que se propagó rápidamente a Kent y a otros condados como una rebelión antiseñorial. Los campesinos pretendían sacudirse el yugo de la servidumbre y restablecer la comunidad de aldea anglosajona, en línea con la tradición legalista surgida de los conflictos con los señores por el derecho a la libertad personal y de tenencia y a la igualdad de estatus. El odio contra los grandes señores, fueran clérigos o laicos, y contra los funcionarios del Gobierno, la aspiración de los burgos por emanciparse de las autoridades señoriales, el interés común de los sublevados por cambiar el orden social, así como la propaganda de los predicadores itinerantes sobre el ideal de justicia de la tradición cristiana y el mito milenarista del estado igualitario actuaron como amalgama de la revuelta entre el campo y las ciudades. Campesinos, artesanos y miembros del bajo clero, junto con algunos caballeros de la pequeña nobleza, campesinos ricos y representantes de la burguesía mercantil, estratos medios y bajos de las ciudades, pobres, villanos, vagabundos, fugitivos y proscritos participaron en la sublevación.

En Essex, los rebeldes, capitaneados por Thomas Backer y Jack Straw, atacaron los dominios de la Orden de los Caballeros Hospitalarios de San Juan, cuyo gran maestre era sir Robert Hales, tesorero del rey e inspirador del *poll-tax*. El 10 de junio, los amotinados de Kent, encabezados por Wat Tayer, tomaron la ciudad de Canterbury, asesinaron al arzobispo, Simon Sudbury, —a quien, según algunas fuentes, tenían como uno de los promotores del nuevo impuesto—, abrieron la prisión episcopal y liberaron, entre otros, al predicador John Ball. En los veinte años anteriores a la revuelta, este sacerdote itinerante había predicado el evangelio de la fraternidad a los aldeanos de los condados del sureste de Inglaterra y les instó a utilizar la fuerza para liberarse de la opresión. Algunos cronistas e historiadores han descalificado a Ball sin paliativos. T. Walsingham dice que «hablaba mal de los señores, tanto laicos como eclesiásticos... y enseñó al pueblo que los diezmos no debieran ser pagados»; Henry Knighton afirma que, en sus sermones, «había sembrado la palabra de Dios de manera insensata, mezclando la cizaña con el trigo»; y Froissart le tilda de «sacerdote loco». Lo cierto es que fue excomulgado y encarcelado por la popularidad de sus sermones incendiarios, en los que exigía que los bienes y las tierras de la Iglesia fueran distribuidos entre los feligreses, y predicaba el retorno al estado pri-

mitivo de la humanidad, donde todos los hombres eran libres e iguales. A él se atribuyen dos versos que se harían célebres como consigna antis señorial en toda Europa:

When Adam dalf and Eve span, (Cuando Adán araba y Eva hilaba,
¿where was then the gentleman? ¿dónde estaba el señor?)

Ball aporta a la agitación social el ideario milenarista que propagaban los predicadores itinerantes. En sus sermones, afirmaba que las diferencias entre amo y siervo se habían introducido por la voluntad de opresión de los hombres, contraviniendo la voluntad de Dios: «Buenas gentes, las cosas no pueden ir y no irán bien en Inglaterra mientras los bienes no sean comunes y hasta que no dejen de existir tanto villanos como gentilhombres y hasta que no estemos todos unidos...». No aceptaba la idea de un equilibrio social entre señores y colonos: «Ellos gozan del ocio y las bellas mansiones; nosotros, la pena y el trabajo, la lluvia y el viento de los campos... somos llamados siervos y golpeados...». Predice el día de la batalla final en la que los pobres serán las huestes de Dios que se enfrentarán a las huestes de Satán, encarnadas por los opresores: «John Ball os hace saber que ha sonado la campana... La mala hierba son los grandes señores, los jueces y los abogados. Deben ser exterminados al igual que todos los que representen un peligro para la comunidad en el futuro». Tras el triunfo del bien comenzaría el deseado milenio igualitario: «Entonces, todos los hombres disfrutarán de libertad con igual grado y poder y compartirán todas las cosas en común». Del mismo modo que otros dirigentes del movimiento, Ball confiaba en plantear sus reivindicaciones directamente al rey Ricardo II que, por entonces, tenía 14 años: «... ¡Vayamos al rey! Él es joven, mostrémosle nuestra servidumbre y digámosle que deseamos que sea de otro modo o nosotros mismos proporcionaremos el remedio».

Ante los primeros éxitos de la sublevación, los amotinados de Kent y de Essex se unieron y, bajo el lema «con el rey Ricardo y al auténtico pueblo», marcharon hacia Londres. A su paso, destruyeron castillos y quemaron documentos señoriales. El ejército rebelde, dirigido por Wat Tyler y Jack Straw, crecía por miles. El 11 de junio, el rey Ricardo II les envió un mensaje pidiéndoles explicaciones sobre los motivos de la sublevación. En opinión de Hilton, no puede decirse que tuvieran una idea precisa o bien elaborada de lo que pudiera establecerse en lugar del orden social contra el que dirigían sus ataques, ni que todos los sublevados compartieran todos los objetivos propuestos a largo plazo, pero coincidían en reclamar una monarquía popular sin intermediarios, es decir, sin terratenientes nobles al frente de las funciones legislativas y administrativas, que correrían a cargo del pueblo. Los rebeldes pretendían eliminar al Parlamento del escenario político y liberar al rey de los que juzgaban malos consejeros. Asimismo, propugnaban una Iglesia popular, cuya unidad básica sería la parroquia, sin jerarquías, salvo la representada por el arzobispo, como cabeza de la Iglesia. No parece que gozara de aceptación general la idea de la posesión común de todas las cosas, pero sí compartían el objetivo de establecer un régimen de propiedad familiar de las explotaciones campesinas y de los talleres artesanales, dividiéndose entre la población los grandes dominios laicos y eclesiásticos.

El 12 de junio, el ejército rebelde —entre 50.000 y 100.000 hombres, según las fuentes— llegó a Blackheath, a las afueras de Londres. Al día siguiente, cruzaron el

puente de la ciudad y, con el apoyo de gente de las clases populares, incendiaron el palacio del duque de Lancaster, tomaron la Torre de Londres y decapitaron a varios consejeros reales, entre ellos a Robert Hales. En sus acciones de castigo, atacaron a juristas y extranjeros, sobre todo tejedores flamencos. El 14 de junio, el monarca inglés, junto con un grupo de asesores, se reunió en Mile End con los rebeldes, que le plantearon sus reivindicaciones: amnistía para todos los sublevados, abolición de la servidumbre y de las prestaciones feudales; arrendamiento de tierras mediante el pago por cada cultivador de un censo anual, estimado en diez peniques por hectárea; derogación del Estatuto de los Trabajadores y desaparición de los monopolios y las restricciones sobre la venta de tierras. El rey, como revelan sus palabras, se mostró favorable: «Yo, Ricardo, rey de Inglaterra y Francia,... ordeno lo siguiente: Por nuestra propia iniciativa declaramos libres a todos nuestros súbditos y exentos de cualquier servidumbre, y les perdonamos los crímenes y delitos que hayan cometido...» y los oficiales comenzaron a redactar las cartas de libertad. Al día siguiente estaba convocada una nueva reunión en Smithfield para continuar las negociaciones, pero antes de empezar, el alcalde de Londres, William Wallworth, que formaba parte del séquito real, mató con su espada a Wat Tyler. «Portar bandera blanca y ser invitado a conferenciar no obliga al caballero a cumplir la palabra dada a sabandijas impúdicas que osan dirigirse sin el debido respeto a su majestad», fueron las palabras pronunciadas por el edil que le asesinaba, con la ayuda de su escudero.

Para neutralizar la posible reacción de los rebeldes ante el asesinato de Tyler, el rey se presentó ante ellos como su auténtico líder y les garantizó la aplicación de los decretos acordados, con lo que los campesinos procedieron a dispersarse. La amenaza sobre Londres se había superado, pero la sublevación se extendió a otras zonas del país: la cólera se proyectó contra los recaudadores de impuestos, los escribanos, los jueces y los abogados; no hubo condado donde los registros feudales, los archivos judiciales y las listas de los contribuyentes no fueran destruidos, con el fin de eliminar las pruebas de la servidumbre y de lo que consideraban una injusta tributación. Para reducir a los rebeldes fue necesaria la intervención de tropas del gobierno, de la nobleza y de las jerarquías eclesiásticas. El 2 de julio se revocaron todas las concesiones realizadas y la revuelta quedó definitivamente desbaratada, aunque la represión se prolongó durante unos meses más. Finalmente el 14 de noviembre se decretó una amnistía. No hay acuerdo entre los historiadores a la hora de valorar las consecuencias de la sublevación. A corto plazo, las condiciones del campesinado inglés empeoraron, pero como afirma Hilton, hay motivos para suponer que la revuelta de 1381 actuó como un freno a la reacción feudal que siguió a la peste negra, y aunque los rebeldes no consiguieran abolir la servidumbre, su lucha tuvo consecuencias trascendentales para el futuro del campesinado inglés³¹.

³¹ Ibídem, p. 307. Sobre la incidencia de los conflictos sociales en los grandes cambios históricos, ASTHON, T. H. y PHILPIN, C. H. E. (eds.) *El debate Brenner: estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica 1988, sigue siendo el referente fundamental. P. DOCKÈS en su libro, *La liberación medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, destaca el papel decisivo que tuvieron las luchas sociales en la desaparición del sistema esclavista.

La traición del rey y sus consejeros hizo caer a Wat Tyler en la misma trampa, urdida veintitrés años antes contra el líder de la Jacquerie, Guillermo Cale, que también fue asesinado cuando acudió a negociar con la nobleza. A juicio de Hilton, la represión no tuvo la intensidad de la desatada en la Jacquerie, y las ejecuciones no fueron tan numerosas como las miles de las que hablaban los cronistas. Existen documentos que cifran en 110 los condenados a la pena capital, entre ellos los dirigentes de la rebelión, incluido John Ball. Tal como relata Oman, el predicador fue localizado después de haber huido de Londres y juzgado en St. Albans por el juez Tresilian, quien le condenó a la horca y a ser descuartizado.

Hacia la Reforma

La misma traición que en Francia e Inglaterra volvería a ser utilizada por el emperador germánico Segismundo, dos décadas más tarde, para deshacerse de Juan Hus, el ideólogo del movimiento husita³² que revolucionaria Bohemia entre 1419 y 1437. De nuevo, un profesor de teología que llegó a ser rector de la universidad de Praga, pondría en jaque la ideología eclesiástica desarrollando las ideas de Wyclif. En 1414, fue llamado al concilio de Constanza para defender sus tesis. Con la Iglesia sumida en pleno cisma, Hus negaba la supremacía pontificia, predicaba a favor de una Iglesia nueva y contra los vicios del clero. Cuando llegó a Constanza, aunque el emperador Segismundo le había garantizado su seguridad, fue encarcelado bajo la acusación de herejía. Al año siguiente, el concilio declaró heréticas 45 proposiciones de Wyclif, y ordenó quemar sus libros, desenterrar sus restos y reducirlos a cenizas, para arrojarlas al río Swift, a su paso por Lutherwoth, con el fin de que no pudieran ser veneradas por sus seguidores³³. Poco después, el 6 de julio de 1415, Juan Hus fue quemado públicamente en la hoguera, tras meses de interrogatorios, por no retractarse de predicar en lengua checa y por defender la supresión del poder temporal de la Iglesia, el castigo de los pecados mortales por la autoridad civil y la comunión en las dos especies para todos los fieles. Sus cenizas, a semejanza de la sentencia contra Wyclif, fueron arrojadas al Rin.

La muerte de Hus desató una revolución milenarista y un conflicto bélico de marcado acento nacionalista que duraría dos décadas. Si el cisma de Aviñón había quebrado la unidad del pontificado, el movimiento husita separó de la unidad romana a toda una nación. La revuelta inglesa de 1381 y el movimiento husita de Bohemia fueron derrotados, pero sus ideas no se esfumaron entre las llamas. Tras las sublevaciones de los artesanos de París; de los Jacques en Normandía, Champaña y Picardía; de los desheredados de Flandes; de los Ciompi en Florencia; las rebeliones de

³² El principal estudioso del movimiento husita sigue siendo MACEK, J., *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967. *La revolución husita: orígenes, desarrollo y consecuencias*, México, Siglo XXI, 1975.

³³ La sentencia se ejecutaría, finalmente, en el año 1428.

Inglaterra y de Bohemia fueron un paso más hacia la libertad³⁴. Las ideas reformadoras de Wyclif y de Hus significaron, además, un salto cualitativo en la superación del sistema feudal y de la doctrina eclesiástica que lo sustentaba. Y así, ya en el siglo XVI, con una mayor pujanza de la burguesía y del nacionalismo, y ante la persistencia de la corrupción eclesiástica, nuevamente un profesor de teología, Martín Lutero, influido por las ideas de Wyclif y Hus, clavó sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Todos los Santos de Witemberg, el 31 de octubre de 1521, y abrió el camino a la reforma protestante, una revolución cuyo triunfo daría paso de lleno a la Edad Moderna.

³⁴ Además de las obras citadas sobre los grandes conflictos sociales de la Baja Edad Media, deben tenerse en cuenta: FOURQUIN, G., *Los levantamientos populares en la Edad Media*, Madrid, 1976; LANDSBERGER, H. A., (ed.), *Rebelión campesina y cambio social*, Barcelona, Crítica, 1978; LAMBERT, M. D., *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas (ss. XI-XVIII)*, Madrid, siglo XXI, 1987; MOORE, R. I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989; NEVEUX, H., *Les révoltes paysannes en Europe. XIV-XVII siècles*, París, 1997.