

**El problema de las relaciones entre herejía  
y rebelión en el contexto de la Revuelta Comunera (Castilla, 1520-1521).\***

**The problem of the relationships between heresy  
and rebellion in the context of the Comunero Revolt (Castile, 1520-1521).**

Claudio César Rizzuto  
Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** Este artículo aborda el problema de la relación entre herejía y rebelión a partir del estudio de la Revuelta Comunera. Por un lado, se ocupa de los usos del vocabulario cercano a la herejía por parte de algunos de los enemigos de los comuneros. Por otro lado, recoge ciertos episodios de la revuelta que podrían vincularse al anticlericalismo. De este modo, busca acercarse al estudio de la dimensión religiosa de los sucesos de 1520-1521.

**Palabras clave:** Castilla-Revuelta Comunera-Herejía-Anticlericalismo.

**Abstract:** This article deals with the problem of the relationship between heresy and rebellion from the study of the Comunero Revolt. On the one hand, it approaches to the uses of the vocabulary close to heresy by some of the enemies of the comuneros. On the other hand, it collects certain episodes of the revolt that can be linked to anticlericalism. Thus, it attempts to study the religious dimension of the events of 1520-1521.

**Key words:** Castile- Comunero Revolt- Heresy- Anticlericalism.

---

\* Artículo recibido el 18 de diciembre de 2014. Aceptado el 30 de marzo de 2015.

## **El problema de las relaciones entre herejía y rebelión en el contexto de la Revuelta Comunera (Castilla, 1520-1521).**

### **Introducción: cristianismo y desobediencia entre el apóstol Pablo y la Castilla del siglo XV**

En las últimas décadas, distintos pensadores han enfatizado el contenido contestatario del cristianismo, destacando, por ejemplo, a San Pablo como el primer militante<sup>1</sup>. Por otra parte, el cristianismo, tanto en la época antiguorregimental como en la contemporánea, ha sido estudiado como agente ordenador del mundo social y en muchas ocasiones como legitimador de la situación existente. Históricamente, ambas posturas poseen fuertes evidencias para ser sostenidas. El presente trabajo, intentará mostrar la disputa alrededor de estas dos posibles visiones del cristianismo a partir de un problema específico: la posibilidad de utilizar los vocablos herejía o herejes durante la Revuelta Comunera de 1520-1521 en referencia a los revoltosos. Con ello, se pretende incorporar los problemas religiosos al análisis de la revuelta intentando desarmar cierto discurso que ha enfatizado que dicha revuelta por ser «moderna» o «secular» no pudo intervenir de un modo u otro en lo que, a partir de nuestro discurso secularizado, llamaríamos religión<sup>2</sup>.

El apóstol Pablo, afirmaba, en un pasaje sumamente citado durante la Edad Media:

“Todos habéis de estar sometidos e a las autoridades superiores, porque no hay autoridad si no por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas/ de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación/ Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, / porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal/ preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia/ Pagadles, pues, los tributos,

---

<sup>1</sup> Alain BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999 (1997); Slavo ZIZEK, *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado del cristiano?*, Valencia, Pre-textos, 2009 (2000); IDEM, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005 (2003). Un panorama al respecto: Reyes MATE y José A. ZAMORA (eds), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006.

<sup>2</sup> Han estudiado el aspecto religioso de la revuelta: Ramón ALBA, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editorial Nacional, 1975; Jaime CONTRERAS, “Profetismo y Apocalipsis: conflicto ideológico y tensión social en las Comunidades de Castilla”, en *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional “Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I”*, Fernando MARTÍNEZ GIL (ed.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 517-538; Antonio MORENO VAQUERIZO, “Milenarismo y comunidades de Castilla: propósito del liderazgo mesiánico de los caudillos comuneros”, en *Política y cultura en la época moderna: (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Jaime CONTRERAS, Alfredo ALVAR EZQUERRA y José Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ (eds.), Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares, 2004, pp. 553-564; Máximo DIAGO HERNANDO, “El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero”, en *Hispania Sacra*, vol. 59 n°119, 2007, pp. 85-107.

que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso”<sup>3</sup>.

Pueden encontrarse aquí buena parte de las bases del principio de autoridad. Ésta proviene de Dios y rechazarla implicaría una falta a Él, los justos no tendrían nada que temer. Se encuentra así un punto de partida: el rebelde, no importa la característica particular de la autoridad, es alguien que impugna el orden establecido por la divinidad<sup>4</sup>.

A su vez, el pasaje tiene la sutileza de señalar la necesidad del pago de impuestos y la capacidad de los gobernantes de cobrarlos por mediación divina: la mayoría de las revueltas o revoluciones de la Edad Moderna tuvieron como disparador un problema impositivo, el rechazo al pago de determinado impuesto ya establecido o a la pretensión por parte de los reyes de imponer uno extraordinario<sup>5</sup>. Sin entrar en discusión respecto de la tesis fiscal-militar vinculada a la formación del estado moderno, no puede dejar de resaltarse la importancia de la relación entre centralización de recursos y centralización de poder<sup>6</sup>. El caso tratado aquí también tuvo como factor de descontento el pago de un impuesto extraordinario: el correspondiente a la empresa imperial de Carlos de Gante por la necesidad de recaudar dinero para asegurarse el voto de los electores del Sacro Imperio<sup>7</sup>.

De este modo, la epístola a los Romanos puede considerarse una de las bases de la defensa de la autoridad y de la posible demonización de cualquier rebelde en tanto sujeto desviado del mandato divino que dictaba obedecer a la autoridad constituida<sup>8</sup>. Este fragmento era un lugar común para cualquier argumento sobre la primacía o legitimidad

---

<sup>3</sup> *Romanos 13: 1-6: Sagrada Biblia*, ed. Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 1176.

<sup>4</sup> Sobre San Pablo en la Edad Media: *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Steven CARTWRIGHT (ed.), Brill, Boston, 2013.

<sup>5</sup> En el clásico libro sobre las rebeliones y revoluciones en la Europa Moderna, los compiladores destacaban la importancia de un descontento creciente hacia las exigencias fiscales, cfr. Robert FOSTER y Jack GREENE, “Prólogo”, en IDEM, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*. Madrid, Alianza, 1972 (1970), pp. 13-14. Cabe aclarar que otro pasaje bíblico comúnmente citado para enfatizar el deber de pagar los impuestos era: “Entrando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los preceptores de la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga la didracma?/ Y él respondió: Cierito que sí. Cuando iba a entrar en casa, le salió Jesús al paso y le dijo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quienes cobran censos y tributos? ¿De sus hijos o de los extraños?/ Contestó él: De los extraños. Y le dijo Jesús: Luego los hijos son libres/ Mas para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo, coge el primer pez que pique, ábrele la boca, y en ella hallarás un estater; tómalo y dalo por mí y por ti», *Mateo*, 17: 24-27, *Sagrada Biblia*, [...] op. cit, p. 1017.

<sup>6</sup> Sobre la tesis fiscal-militar frente a explicaciones del estado moderno: Richard LACHMANN, *States and Power*. Cambridge, Polity Press, 2011 (2010), pp. 25-65; Jan GLETE, *War and the state in Early Modern Europe: Spain, the Dutch Republic and Sweden as Fiscal-Military States, 1500-1660*, London, Routledge, 2002, pp. 10-65.

<sup>7</sup> Sobre el descontento antifiscal al comienzo de la Revuelta Comunera, Joseph PÉREZ, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1970), pp. 163-167.

<sup>8</sup> Sobre la demonización de los comuneros: Claudio César RIZZUTO, “Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)”, *Sociedades Precapitalistas*, Vol.4, n°1, (2014), 28 pp. Disponible en [http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n01a03/pdf\\_17](http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n01a03/pdf_17) último acceso 11 de mayo de 2015.

real, por ejemplo en el caso del célebre canonista Ivo de Chartres<sup>9</sup>. Pocos años después de la Revuelta Comunera, el mismo Lutero, al condenar a los rebeldes campesinos se basaba en el mismo pasaje, reclamando el respeto por la autoridad constituida<sup>10</sup>.

Para el caso castellano, se puede observar una culminación de estos postulados en la actitud tomada inicialmente contra la rebelión toledana de 1449. Como advertía Pablo de Tarso, esta rebelión tuvo como disparador la exigencia de un servicio extraordinario por parte de Juan II, bajo consejo de su favorito Álvaro de Luna, con la necesidad de rearmar su ejército debido al conflicto con sus vecinos Navarra, Granada y Aragón. Frente a las exigencias de la corona, una parte de la ciudad se rebeló atacando a ricos conversos, quienes habían adelantado el dinero al rey a través del recaudador real Alonso Cota. Como complemento de los ataques a los conversos, y avanzada varios meses la revuelta (había comenzado a fines de enero) el bachiller Pero Sarmiento, repostero mayor de Juan II y alcaide en el alcázar de Toledo, decretaba en su famosa “sentencia-estatuto” la inhabilitación de los conversos provenientes del judaísmo a ocupar cualquier cargo público. Básicamente, y según suele destacar la historiografía, dicho estatuto y los rebeldes fueron declarados herejes debido a que fracturaban la unidad de la Iglesia al hacer diferencia entre cristianos viejos y cristianos nuevos; como afirmaba la bula «*Humani generis*» del 24 de septiembre: “*Unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium*”<sup>11</sup>. Además, eran acusados de haber invadido una jurisdicción que no les correspondía: la de discernir qué era herejía<sup>12</sup>. No obstante, otro aspecto no siempre destacado resulta clave, en palabras de Enrique Cantera Montenegro:

---

<sup>9</sup> Cfr. Paolo PRODI, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires, Katz, 2008 (2000), pp. 107-108.

<sup>10</sup> Quentin Skinner menciona que Lutero recurría constantemente al pasaje de *Romanos* antes citado y que lo consideraba el pasaje más importante de toda la Biblia en lo referido a la autoridad política, véase: Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, México, FCE, 1993 (1978), pp. 21-22. Alude a este pasaje, por ejemplo, en los textos sobre la revuelta de los campesinos de 1525: Martín LUTERO, “Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos de Suabia (1525)”, en IDEM. *Escritos Políticos*, ed. Joaquín Abellan, Barcelona, Tecnos/Altaya, 1994, p. 75 y IDEM, “Contra las bandas ladronas y asesinatas de los campesinos (1525)” en *Ibidem*, p. 96.

<sup>11</sup> Las bulas de Nicolás V sobre la revuelta en Toledo y algunas bulas papales posteriores en: Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla”, en *Sefarad*, vol. 21 n° 1, 1961, pp. 22-47, en este caso p. 41.

<sup>12</sup> Sobre el estallido de la revuelta y los debates posteriores puede consultarse el extensivo tratamiento que realiza Ben Zion NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999 (1995), pp. 266-645. Además, Eloy BENITO RUANO, “La Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos”, *Revista Universitaria de Madrid*, n° 4, 1957, pp. 277-306; José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 297-308; Albert SICROFF. *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus, 1985 (1960), pp. 51-85; Enrique CANTERA MONTENEGRO, “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeocristiana: su intervención en el debate doctrinal en torno a la <Sentencia-Estatuto> de Pero Sarmiento”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia Medieval*, vol. 10, 1997, 11-29; Stefania PASTORE, *Una Herejía española. Conversos alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010 (2004), pp. 39 ss; Oscar GÓMEZ LÓPEZ, “El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de 1449 en Toledo”, *Edad Media: revista de historia*, N° 15, 2014, pp. 175-191.

“La condena pontificia presenta también un marcado contenido temporal, por cuanto la excomunión dictada contra Pero Sarmiento y sus seguidores era proclamada también como castigo por su levantamiento frente a la autoridad legítima del rey”<sup>13</sup>.

Juan de Torquemada fue uno de los fuertes opositores a las posiciones de los rebeldes toledanos. Éstos enviaron representantes a Roma para recibir el aval del papado y fue este cardenal quien intervino para que Nicolás V no los recibiese. En un sermón anónimo atribuido al cardenal español y pronunciado ante Juan II, luego de enfatizar la necesidad de obedecer a la autoridad a quien Dios había dado el poder para mandar, fueron enumeradas cinco proposiciones que sintetizaban el crimen de herejía de los revoltosos:

“afirmar que fue lícito cerrar las puertas de la ciudad ante la llegada del rey, atacar al monarca y a su ejército, sustraer la obediencia y reverencia debidas al rey y privarle de su autoridad; que era legítimo discriminar a los judíos después del bautismo y negarles honores y oficios y, finalmente, que el converso no debía dar testimonio ni tomar parte en cuestiones legales”<sup>14</sup>.

De esta manera, aparecería la vinculación, posteriormente enfatizada con la acusación de crimen de «laesa majestas» por parte de las bulas de Nicolás V, entre herejía y rebelión. Continuando con lo comentado aquí, el sermón aludía anteriormente al mandato de obedecer al señor natural, debido al origen de su poder en la voluntad divina, fundamento de la teoría descendente del poder<sup>15</sup>. Así, se mencionan dos aspectos vinculados a la herejía sobre los que se ocupará en este artículo en el marco de la Revuelta Comunera: el problema de la eclesiología (los rebeldes de 1449 invadiendo instancias que pertenecen al clero) y el de la rebelión como rechazo del orden instaurado por la divinidad. Previamente, se realizará un sucinto examen de la idea de herejía en la época posterior al año mil en el marco de la llamada «revolución papal» iniciada por Gregorio VII<sup>16</sup>.

### Herejía y jerarquía eclesiástica en la era post gregoriana

La Reforma Gregoriana significó tanto una reforma institucional de la Iglesia como una reforma de las costumbres del clero. Por un lado, la “revolución papal” buscó una

<sup>13</sup> Enrique CANTERA MONTENEGRO, *El obispo Lope de Barrientos* [...] op. cit, p. 18.

<sup>14</sup> Constanza CAVALLERO, *In fine mundi, contra fidei inimicos: judaísmo, herejía y demonología cristiana en el Fortalitium fidei de fray Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Tesis doctoral inédita, 2013, p. 274. Agradezco a la autora por acercarme su trabajo. El sermón en cuestión está publicado en: Joaquín BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, “Sermón anónimo pro judíos conversos”, en *Revista Española de Teología*, vol. 34, 1974, pp. 257-273.

<sup>15</sup> Sobre el papel del discurso teológico en la legitimación del poder del monarca en Castilla: José Manuel NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 190-198. Existen antecedentes en la Edad Media castellana sobre el intentar vincular el término herejía con la traición al rey, por ejemplo, en la guerra civil entre Alfonso X y su hijo, luego Sancho IV, donde el padre consiguió caracterizar la rebelión de éste como falta a Dios y obtuvo el apoyo pontificio para excomulgar a su hijo y sus colaboradores, cfr. IDEM, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del Siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales*, 27, 1997, pp. 59-60, n. 52.

<sup>16</sup> La idea de “revolución papal” es utilizada por: Harold J. BERMAN, *Law and Revolution: The formation of the Western Legal Tradition*, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

autonomía de la Iglesia, en particular del papado, en relación con los poderes seculares, en especial frente al Sacro Imperio. A su vez, significó la aparición de un verticalismo y un predominio papal al interior de la misma que persiste en la Iglesia Católica actual. Por otro lado, los reformadores pretendieron distanciar al clero del laicado en pos de esta autonomía. Un obstáculo importante para estos objetivos resultaban prácticas como la simonía o el matrimonio de los sacerdotes ya que deterioraban tal distinción. Puede considerarse como el máximo ejemplo de este intento de distanciar al clero del resto de la sociedad a la noción, propuesta por Robert Swanson, de “tercer género” refiriéndose a los miembros de la Iglesia. Según este autor, se creó una nueva identidad que no correspondía completamente a las características masculinas: si bien el clero era exclusivamente masculino, a su vez se llamaba a sí mismo consorte de Cristo. Para resolver este “matrimonio” de los sacerdotes con Cristo, el autor propone la idea de «emascularity»: hombres emasculados, sin la posibilidad de practicar el coito. Esa era la pretendida identidad que la llamada Reforma Gregoriana otorgaba al orden eclesiástico<sup>17</sup>.

De esta creación se puede rescatar un objetivo fundamental: garantizar para el clero el monopolio del acceso a lo sagrado. Así, se reforzaba su carácter de mediador imposible de esquivar para establecer contacto con la gracia sobrenatural, en especial para la salvación del cristiano. Un ejemplo interesante al respecto puede ser cómo se rechazó la persistencia de la idea elemental de la herejía donatista que afirmaba que en el caso de los clérigos que no se comportaban como tales no se produciría el milagro de la eucaristía al momento de la misa<sup>18</sup>. A partir de esta idea, se solía afirmar en los siglos centrales de la Edad Media, que los fieles no debían participar de los rituales de dichos sacerdotes. La respuesta de la jerarquía eclesiástica ante dicho cuestionamiento, además de embarcarse en una reforma de las costumbres del clero, fue la clara afirmación de la primacía del oficio sacerdotal por sobre quien fuese el que lo ejerciera<sup>19</sup>.

En este contexto, en parte, reaparece el problema de la herejía en Occidente. Malcolm Lambert establecía un vínculo fundamental entre los planes de reforma eclesiástica y la exigencia que ésta dirigía a los laicos: si bien se rechazaba el donatismo, se demandaba a los laicos la necesidad de exigir buen comportamiento a sus sacerdotes y prelados. La imposibilidad de cumplir plenamente los postulados de la Reforma abría el camino para la aparición de desafíos al clero que luego serían rotulados como herejía por la Iglesia post-gregoriana<sup>20</sup>. Por razones de espacio, no se puede reponer el debate sobre la

---

<sup>17</sup> Robert SWANSON, “Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian to Reformation”, en *Masculinity in Medieval Europe*, Dawn HADLEY (ed.), London, Longman, 1999, pp. 160-177.

<sup>18</sup> Sobre el donatismo tardo antiguo: William H. C. FRENCH, *The Donatist Church*, Oxford, Clarendon Press, 1952; Timothy D. BARNES, “The beginnings of Donatism”, *Journal of Theological Studies*, vol. 26 n°1, 1975, pp. 12-22; Carlos GARCÍA MAC GAW, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux, Ausonius, 2008.

<sup>19</sup> Sobre la persistencia de lo que podría llamarse donatismo entre los distintos grupos herejes durante la Edad Media: Malcolm D. LAMBERT, *La herejía Medieval. Movimientos populares de los bogomilios a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986 (1977), *passim*. Sobre el sacerdote como instrumento de Cristo, más allá de si fuese malvado o indigno quien lo ejerciera, es insoslayable el reciente estudio de Giorgio Agamben sobre la liturgia cristiana y las consecuencias de la misma en la filosofía occidental: Giorgio AGAMBEN, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012 (2012).

<sup>20</sup> *Ibidem*. pp. 57-58.

herejía en la Edad Media y la primera Modernidad. No obstante, se destacarán ciertos puntos que servirán para el análisis posterior de la Revuelta Comunera. Como sostiene Dominique Iogna-Prat, “À l’âge grégorien, l’acception d’hérésie s’élargit, en effet, considérablement, au point de se confondre avec tout type de désobéissance aux décrets romains”<sup>21</sup>. De este modo, y en el contexto del distanciamiento entre clérigos y laicos, resultaba clave acercar la herejía, en el marco de una inflación de este concepto, a las oposiciones que pudiesen surgir a la primacía del clero y el papado, por ejemplo, en el acceso a lo sagrado y de allí, el dominio eclesiástico en el mundo intelectual y simbólico<sup>22</sup>. En palabras de Jaime Contreras: “El hecho de que la jerarquía sacralice su autoridad, sirve, en este caso, para atribuirse la capacidad de actuar de intermediación entre los hombres y Dios”<sup>23</sup>.

Frente la multiplicidad de planos de determinación de la herejía, la dimensión eclesiológica toma vital importancia tanto ante la pretensión de instaurar una Iglesia claramente jerarquizada en el marco de una monarquía papal como de cara al poder denominador que la misma jerarquía eclesiástica, bajo los pilares de la «auctoritas» y «veritas», poseía para diferenciar quienes eran los herejes<sup>24</sup>. Ya Raffaello Morghen advertía sobre la preponderancia del problema eclesiológico en la herejía medieval frente a las disputas puramente teológicas<sup>25</sup>. No obstante, la organización de la Iglesia no puede ser separada de la doctrina en general ya que: “Since the patristic era, Christian theology had posited a fundamental connection between soteriology and ecclesiology, with the former being understood as dependent on the latter”<sup>26</sup>.

A su vez, el ataque a la jerarquía eclesiástica podía violar ciertos dogmas (el ejemplo más claro: el cuestionamiento de la supremacía papal); al mismo tiempo que “Devenue *crimen majestatis*, l’hérésie est ce qui atteint, ce qui lèse l’imperium ou plutôt,

---

<sup>21</sup> Dominique IOGNA PRAT, “L’argumentation défensive: de la polémique grégorienne au <contra petrobrusianos> de Pierre le Vénérable” en *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’Inquisition*, Monique ZERNER (dir.), Nice, Centre d’Études Médiévales Université de Nice Sophia-Antipolis, 1998, p. 99.

<sup>22</sup> Cfr. Jérôme BASCHET, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, FCE, México, 2009 (2004), pp. 176 ss. En este punto Baschet sigue fundamentalmente a Alain GUERREAU, *El Feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica, 1984 (1980), pp. 229-241.

<sup>23</sup> Jaime CONTRERAS, “Entre tradición y autoridad: la <invención> de la herejía” en *Vivir el Siglo de Oro: poder, cultura, e historia en la época moderna: estudios homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, p. 127.

<sup>24</sup> Tadeusz MANTEUFFEL, “Nacimiento de la herejía” en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Jacques LE GOFF (comp.), Madrid, Siglo XXI, 1995 (1968), p. 70.

<sup>25</sup> Raffaello MORGHEN, “Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media” en *Herejías y sociedades* [...] op. cit., p. 91.

<sup>26</sup> David Zachariah FLANAGIN, “Extra Ecclesiam salus non est- sed quae ecclesia? Ecclesiology and authority in latter middle ages”, en *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Joëlle ROLLO-KOSTER y Thomas M. IZBICKI (eds.), Leuven, Brill, 2009, p. 335. Sobre las relaciones entre Iglesia y salvación también puede consultarse: Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medioevo (Un apunte en torno al axioma *Extra ecclesiam nulla salus*)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n° 18, 2013, pp. 135-173.

pour parler comme Innocent III, le dominium universal de l'Eglise"<sup>27</sup>. La asociación de la herejía al crimen de lesa majestad, recuperado del derecho romano, fue consolidada por Inocencio III en la celebre bula «Vergentis in senium» de marzo de 1199. La herejía era considerada de este modo como un atentado insoportable contra la majestad eterna<sup>28</sup>. Con la recuperación de la idea de majestad, tanto la Iglesia como buena parte de los reyes de Europa Occidental, en especial en Francia, colocaron en el lugar de lo contra-natura todo tipo de ataque a su preponderancia. Parafraseando a Paolo Prodi, desde mediados del siglo XII, con la actividad inquisitorial, parece perder cierta importancia el contenido dogmático stricto sensu: cualquier desobediencia a la autoridad de la Iglesia tendía a ser definida como herejía y cualquier herejía se volvía delito contra la autoridad de la Iglesia<sup>29</sup>. Además, no debe perderse de vista que doctrinalmente la misma iglesia-edificio es vista como lugar sacrificial y de realización de los sacramentos, característica que será retomada al momento de analizar los casos de posible anticlericalismo entre los comuneros<sup>30</sup>. Es en este marco que debe pesarse la posibilidad de la presencia del problema de la herejía entre los comuneros de Castilla.

Un último aspecto que se destacará sobre la noción de herejía es la idea de «factum hereticale» o «hecho herético» consolidada por Juan XXII y puesta en escena hace una década, no sin discusiones, por Alain Boureau. Según este autor, con Juan XXII y la bula «Super illius specula» (1326 o 1327), surgida luego de una consulta papal a un grupo de teólogos y canonistas, se rompería con una tradición de trece siglos en la Iglesia al considerar la posibilidad de una herejía como un mero acto por fuera de la adhesión explícita a sentencia errónea alguna<sup>31</sup>. En pocas palabras, dicha consulta se habría originado por la necesidad de condenar la magia ceremonial o ritual y habría sido el inicio de un «proto-positivismo» medieval que priorizaba los hechos frente a las intenciones: de este modo, toda la consulta habría tenido un fuerte trasfondo epistemológico que resultaría fundamental para el nacimiento de la ciencia del demonio que habilitó la cacería de

---

<sup>27</sup> Jacques CHIFFOLEAU, "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle", en *Annale. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 45 n° 2, 1990, p. 302.

<sup>28</sup> IDEM, "Sur le crime de majesté medieval", en *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée. Actes des tables rondes internationales*, Rome, École française de Rome, 1993, pp. 195-196. Ya el «Dictatus Papae» de Gregorio VII sostenía: "Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane Ecclesie", citado en Uta-Renate BLUMENTHAL, "The Papacy, 1024-1122" en *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, II, c. 1024-1198, David LUSCOMBE y Jonathan RILEY-SMITH (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 16 n 17. Una traducción al castellano del *Dictatus Papae* en Enrique GALLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 179 ss.

<sup>29</sup> Paolo PRODI, *Una historia de la justicia*, [...] op. cit, p. 87. Sobre este aspecto también puede consultarte su obra: IDEM, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1992, pp. 122 ss.

<sup>30</sup> Dominique IOGNA PRAT, "La imagen sacramental de la Iglesia y la iglesia como «lugar de restauración sacramental»" en *La Reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2006, pp. 153-193.

<sup>31</sup> Alain BOUREAU, *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 10, 22 y 41. Tal eco, a través de Boureau, ha tenido el «factum hereticale» y la consulta iniciada por Juan XXII que se los refiere en Giorgio AGAMBEN, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010 (2008), p. 69-72.



brujas<sup>32</sup>. Alejandro Morín ha criticado fuertemente las tesis de Boureau. Por una parte, sostiene que la noción de herejía en tanto praxis es previa a la acuñación del «factum hereticale» por parte de Juan XXII, quitándole peso a la aparición de esta idea en la evolución de la herejía en la Edad Media. El ejemplo más claro en este sentido era el delito de simonía, ya condenado en la Alta Edad Media y perseguido fuertemente, como se ha comentado, a partir de la Reforma Gregoriana<sup>33</sup>. Por otra parte, de manera más profunda, el autor critica la posibilidad de plantear, para la época pre-moderna, la creencia religiosa por fuera de determinadas prácticas que la acompañan. No pudiendo distinguir lo que, en un contexto secularizado, se llama religión, debería considerarse la creencia como norma social que engloba tanto enunciados dogmáticos como prácticas sociales. Por ello, dado que la creencia no puede pensarse aisladamente ni como “hecho” ni como “opinión”, las faltas a la misma, las herejías, tampoco pueden pensarse en ese sentido.

Isabel Iribarren ha discutido la interpretación de Boureau sobre la consulta de Juan XXII. Iribarren considera que Juan XXII se basó fundamentalmente en Guido Terreni para la escritura de la bula, en lugar de Enrico del Caretto, que había sido destacado por Boureau como el autor más importante en la consulta<sup>34</sup>. Para la autora, el problema real que buscaba solucionar el papado no era teológico o epistemológico, como afirmaría Boureau, sino eclesiológico: defender a la Iglesia de sus posibles atacantes. La noción de «hecho herético» en el escrito de Terreni permitía acceder al mundo de la conciencia que de otra manera quedaba al juicio de Dios. De esta manera, se establecía una relación entre el acto externo y el interno: el efecto significaba su causa. Así, no se trataba del acto en sí mismo, sino en tanto permitiría presumir la existencia de herejía, quedando abierta al juicio de la Iglesia<sup>35</sup>. Resultaba fundamental el «factum hereticale» para habilitar el juicio eclesiástico, que de otro modo se mantendría en las conjeturas. En su condición de canonista, Terreni ponía el acento, según Iribarren, en el poder de jurisdicción de la Iglesia sobre la herejía, siendo el elemento clave no el conocimiento sino la autoridad eclesiástica<sup>36</sup>.

De este modo, la idea del «hecho herético» permitirá plantear, luego de la discusión conceptual expuesta, la posibilidad de distanciarse de la búsqueda de declaraciones doctrinales claramente disidentes entre los comuneros para pensar el problema de la herejía en Castilla. Previamente, se considerará los usos del discurso anti-herético en la Revuelta Comunera, en especial entre los oponentes a la misma, destacando la dimensión discursiva en la definición de herejía.

---

<sup>32</sup> Alain BOUREAU, *Satan Hérétique*, [...] op. cit, *passim*. Sobre Juan XXII y la brujería también puede consultarse: Frans VAN LIERE, “Witchcraft as a Political Tool? John XXII, Hugues Géraud and Matteo Visconti”, *Medieval Perspectives*, vol. 18, 2001, pp. 165-173.

<sup>33</sup> Alejandro MORÍN, “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis”, en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, 25 al 17 de agosto de 2010, pp. 3-4.

<sup>34</sup> Isabel IRIBARREN, “From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII”, en *Church History*, vol. 76 n° 1, 2007, pp. 32-60.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 48-49.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

### **Herejía y Revuelta Comunera (I): la terminología antiherética entre los enemigos de los comuneros**

La discusión sobre herejía y revuelta remite a los libros clásicos sobre los movimientos bajo medievales de los años '70: Mollat y Wolff, por ejemplo, se declaraban sorprendidos de la total ausencia de herejía en numerosos movimientos revolucionarios de los siglos XIV y XV, marcando que los mismos se limitaban al anticlericalismo; en cambio, Rodney Hilton, afirmaba que las herejías fueron sostén para los movimientos de masas<sup>37</sup>. El caso castellano es difícil de ubicar en este panorama: ha predominado en la historiografía sobre la Castilla medieval y moderna la posición que sostiene la casi inexistencia de movimientos heréticos similares a los de otras regiones de Europa, en especial cátaros o valdenses. La herejía, en términos de autoridades eclesiásticas condenando a personas como herejes, aparecería recién con el problema judeoconverso y en un marco completamente diferente al del resto de Europa<sup>38</sup>. A pesar de que ningún participante de la Comunidad, hasta donde se ha podido mostrar, fue declarado hereje por alguna autoridad, sí se encuentran ciertos rastros del vocabulario anti-herético entre los opositores a los revoltosos. Siguiendo parcialmente a Franck Mercier en su análisis de la revuelta de Gante de la década de 1450, la documentación hostil a los comuneros, a pesar de no ser condenados como herejes, refleja cierta terminología fuertemente familiarizada con la herejía e inclusive en algunos casos se halla directamente la palabra «hereje»<sup>39</sup>. Si bien los testimonios son reducidos, resultan expresivos de esta cercanía discursiva, en la mirada de los realistas, entre los rebeldes y los herejes. Emerge así un aspecto que será problematizado posteriormente: la dimensión discursiva de la herejía.

En primer lugar, puede mencionarse el caso del fraile Santamarina o Santa Marina, perteneciente a la orden de San Agustín, a partir del cual se pueden vincular la rebelión, la herejía e inclusive la intervención demoníaca. Éste fue un predicador en la ciudad de

---

<sup>37</sup> Michel MOLLAT y Philippe WOLFF, *Uñas Azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1989 (1970), p. 252; Rodney HILTON, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1985 (1973), pp. 127-142. Una evaluación del debate sobre la relación entre disidencia religiosa y protesta en la Edad Media: Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “La disidencia religiosa en el Bajo Medioevo ¿Una forma de contestación social?”, en *Edad Media*, vol. 4, pp. 37-58.

<sup>38</sup> Sobre la casi inexistencia de los movimientos heréticos en la Castilla medieval, a diferencia de la corona de Aragón: Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa” en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, en Juan Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 285-334. Un análisis de las perspectivas religiosas de los comuneros desde este punto de vista: Máximo DIAGO HERNANDO, *El factor religioso [...] op. cit.*, pp. 91 y ss. Una visión de conjunto sobre los cátaros en Castilla: Sergi GRAU TORRAS, *Cátaros e Inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII-XIV)*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 343-359.

<sup>39</sup> El trabajo de Franck Mercier se dedica a la «Vauderie» de Arras, capital del condado de Artois, de 1459-1460, primera cacería de brujas por fuera de los Alpes occidentales que vieron nacer este tipo de procesos. Para las referencias a la rebelión de Gante contra el duque de Borgoña, casi contemporánea a la *Vauderie*, y su relación con el vocabulario de la herejía: Franck MERCIER, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 196-202.

Toledo, destacado por sus sermones en favor de la Comunidad<sup>40</sup>. Algunos aspectos de su participación pueden reconstruirse a partir de diferentes testimonios recogidos en el proceso contra Juan Gaitán, un miembro de la orden de Santiago que fue encarcelado por su participación en la revuelta en dicha ciudad. Según los testimonios, Santamarina fue acompañado por algunos revoltosos para realizar un sermón en la catedral de Toledo, contradiciendo la voluntad de sus canónigos. En dicho proceso, cuando se preguntó por estos sucesos, algunos de los testigos utilizaron cierto vocabulario particular.

Francisco Ramírez de Sosa, jurado y alcalde ordinario de Toledo por el corregidor, en los altercados por permitir o no que Santamarina predicase declaraba sobre

“el dicho Santamarina, que era una persona hecha por mano del diablo. Porque este testigo no lo tenía por cristiano porque siempre predicaba alborotos y herejías contra el servicio de Su Majestad, haciendo palabras muy feas y diabólicas (...) Y que hizo aquel dicho día un sermón endiablado en favor de la Comunidad y traidores”<sup>41</sup>.

El testigo Juan Ruiz el Viejo, canónigo de la catedral, afirmó que ante la discusión sobre si Santamarina predicaría o no “el dicho Juan Gaitán con mucha soberbia (...) dijo que él predicaría, y aun entre los dos coros, aunque les pesase”<sup>42</sup>.

A partir de ambos testimonios, se puede destacar la asociación y cercanía entre el revoltoso y la herejía: el fraile predicaba herejías contra el servicio del rey. A su vez, mencionar la soberbia comunera, en este caso de Juan Gaitán, requería también un vocabulario familiar al de la herejía, ya que el hereje era, fundamentalmente, un soberbio<sup>43</sup>. En el mismo sentido, Alonso de Castrillo, fraile trinitario, en su *Tractado de republica con otras hystorias y antigüedades*, mientras comparaba la actitud de los revoltosos con la

---

<sup>40</sup> Sobre la participación de los frailes como predicadores del descontento contra el rey en los años anteriores y durante la revuelta: Joseph PÉREZ, “Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pedant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne”, *Bulletin Hispanique*, vol. 67 n°1-2, 1965, pp. 5-24.; Maximo DIAGO HERNANDO, *El factor religioso* [...] op. cit.

<sup>41</sup> *El proceso contra Juan Gaitán*, ed. María del Carmen VAQUERO SERRANO y Otros, Toledo, 2001, p. 209.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 209.

<sup>43</sup> La gravedad del pecado de soberbia se remonta al menos a la espiritualidad de los padres del desierto. Por ejemplo, cuando Evagrio Póntico inventó la idea de hacer un listado de pecados capitales, y los cristalizó en ocho, el séptimo y el último remitían a esta cuestión: eran la vanagloria y la soberbia. Évagre le PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine. Tome II: Édition critique du texte grec [compte tenu des versions orientales]*, ed. Antoine y Claire Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, pp. 507 y 509. Posteriormente, Agustín de Hipona, resumía dicho pecado en el deseo de ser independiente de Dios, Neil FORSYTH, *The old enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 422. A su vez, Tomas de Aquino caracterizaba a la herejía como, primordialmente, un acto de soberbia, *Summa theologiae*, II, II, qu. 11, art. 1: “Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de Util. Cred., quod haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae”. En sentido similar, la idea de soberbia aparecía en otros vocablos cercanos a la herejía, como por ejemplo la superstición, véase: Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 139-154.

rebelión de los gigantes contra Zeus, que tomaba de Ovidio, subrayaba la misma característica:

“añadieron soberbia sobre soberbia, para ofender la voluntad de su rey según que se nos figura y para echar de sus casas a los otros dos dioses menores, que son los caballeros”<sup>44</sup>.

A su vez, Pedro Mexía caracterizaba como vanidad a la rebelión<sup>45</sup>.

En segundo lugar, puede mencionarse una carta del doctor Francisco López de Villalobos al obispo de Palencia. En ésta, refiriéndose al grito de “viva la Santa Comunidad” que realizaban los rebeldes, él respondía:

“No sé cómo pueden ser tantos todos juntos, siendo cada uno dellos herege y traydor y ladron y puto y cornudo y pobre, o en qué hallan que es santo el cuerpo que se compone de tan vellacos miembros”<sup>46</sup>.

Esta caracterización además puede resultar cercana a la figura del aquelarre o de las reuniones de herejes, en relación a la mención de algunos de los peores crímenes posibles. Se nombran la herejía, la sodomía y el adulterio, aunque en este último los comuneros serían víctimas, no victimarios. Además, la traición, el robo y la pobreza. Otra vez, se encuentra el vocablo hereje, en esta ocasión asociado a otra serie de delitos e identidades despectivas. En otra carta a Doña María de Toledo, que estaba en Alemania (con el rey), fechada el veintidós de enero de 1522, mencionaba a algunos alborotadores como gente “dañada y desesperada, hombres condenados, ladrones, rufianes y blasfemadores, y otro cualquier género de maluados y endemoniados” para luego hacer alusión al mundo invertido típico, por ejemplo, de la demonología: “nunca se vio tan desasosegada y tan loca vida”<sup>47</sup>. Cabe aclarar, que la idea de persona desesperada podía referir a los suicidas, aspecto que también resultaba un pecado grave y estaba emparentado con la herejía<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Alonso de CASTRILLO, *Tractado de República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958, p. 8. Toda la comparación con los gigantes se encuentra en *Ibidem*, pp. 7-11. El mito de la Gigantomaquia es tomado por Castrillo de Ovidio: Publius Ovidius Naso, *Metamorphoseon*, I, 151-162, edición castellana: Ovidio, *Las metamorfosis*, ed. Emilio Rollié, Buenos Aires, Losada, 2012, pp. 45-46.

<sup>45</sup> Pedro MEXÍA. *Historia del emperador Carlos V*, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1945, p. 124.

<sup>46</sup> Francisco LÓPEZ DE VILLALOBOS, “Cartas castellanas” en IDEM. *Algunas obras del doctor Francisco López de Villalobos*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1886, p. 58.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 52-53.

<sup>48</sup> Por ejemplo, la desesperación (suicidio) era enunciada en las *Partidas* de Alfonso el Sabio como sumamente emparentada con la herejía, pareciendo por momentos términos intercambiables, cfr: Alejandro MORÍN, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2009, pp. 213 y ss. No debe olvidarse tampoco, que los estados de judío y hereje fueron asociados, al menos desde Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, a la locura. Cfr. *Ibidem*, pp. 177-178.

En tercer lugar, el Almirante escribió luego de los sucesos de Villalar, refiriéndose a la Comunidad como “esta maldita seta de libertad”<sup>49</sup>. Normalmente esta frase ha sido citada para enfatizar la idea de libertad que poseían los comuneros y sus vínculos con la llamada “libertad cristiana”, utilizando la palabra secta en sentido de corriente filosófica<sup>50</sup>. En este caso, en lugar de poner el acento en la palabra libertad, se quisiera hacer énfasis en la palabra secta, de modo tal de relacionar al vocabulario anti comunero con el perteneciente al que combatía las herejías<sup>51</sup>. La palabra secta referida a los comuneros aparece también en la crónica anónima del supuesto criado de Isabel la Católica:

“Pero es de saber que en este año de 1521, no obstante el castigo fecho en los comuneros, todavía en la ciudad de Toledo quedó aquella secta e vana opinión en los adherentes de Juan de Padilla”<sup>52</sup>.

Además, en la sentencia de la villa de Layos, hecha a nombre de Francisco de Rojas se menciona “quando la dañada seta de la Comunidad prevalecía” y “estando la seta de la malvada Comunidad”<sup>53</sup>. Al mismo tiempo, en una carta de Francisco de Rojas al mismísimo Carlos V sobre los perjuicios que le causaron refería al movimiento como “la ynferral seta de la Comunidad de Toledo”<sup>54</sup>.

En cuarto lugar, comentando las primeras reuniones comuneras, Adriano de Utrecht, gobernador del reino, advertía “Si esta congregación se haze para que mas se pueda defender deputaran alguno de los grandes y en el Reyno habrá cisma”<sup>55</sup>. Se puede percibir aquí cómo el vocabulario de la disidencia religiosa o herejía se confunde con el discurso político<sup>56</sup>. Tal como los heresiarcas, los comuneros generaban cisma, quiebre de la comunidad cristiana. Cabe recordar que los gobernadores, entre ellos Adriano, comentaban

<sup>49</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Madrid, Memorial Histórico Español, 1897-1900. 6 Vols. Aquí vol. IV, p. 18.

<sup>50</sup> José Antonio MARAVALL, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979 (1963), pp. 152-153.

<sup>51</sup> Sobre las relaciones entre secta y herejía y como muchas veces resultaban intercambiables: Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “Herejías y sectas; herejías y cismas: la fluctuante tipología del Occidente Medieval”, *Iglesia de la Historia, Iglesia de la Fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Fernando RIVAS RABAQUE y Rafael María SANZ DE DIEGO (eds.), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 249-265.

<sup>52</sup> *Relación del discurso de las Comunidades*, ed. Ana DÍAZ MEDINA, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, p. 191.

<sup>53</sup> Reproducida en el apéndice de: Antonio RODRÍGUEZ VILLA, *Don Francisco de Rojas, embajador de los Reyes Católicos. Noticia biográfica y documentos históricos*, Madrid, 1896, p. 167.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 170. Sobre Francisco de Rojas y la Revuelta Comunera: Paulina LÓPEZ PITA, “Las Comunidades frente a Francisco de Rojas”, *En la España Medieval*, 5, 1986, pp. 591-602.

<sup>55</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 1, p. 423. Sobre Adriano y la revuelta: Raymond FAGEL, “Adriano de Utrecht y la rebelión de la Comunidad de Castilla” en *Imperio y Tiranía. La dimensión Europea de las Comunidades de Castilla*, István SZASZDI LEÓN-BORJA y María Jesús GALENDE RUIZ (coords.), Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2013, pp. 259-275; Leandro MARTÍNEZ PEÑAS *Las cartas de Adriano. La guerra de las comunidades a través de la correspondencia del Cardenal- Gobernador*, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Rey Juan Carlos/ Dykinson, 2010.

<sup>56</sup> Chenu advertía sobre las dificultades muchas veces de discernir empíricamente entre herejía cisma, apostasía, simonía, secta, etcétera, cfr. Marie-Dominique CHENU, “Ortodoxia y Herejía: el punto de vista del teólogo” en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial* [...] op. cit, p. 1.

que “se ha sabido la çicana y çisma que el heresiarca Martin Luter ha sembrado en Alemania”<sup>57</sup>. El embajador español en Roma afirmaba en una carta a Carlos V “Quanto a lo de çamora dixe al Papa que alli tenía otro Martin Luter”, siendo otra forma de asociar a un líder comunero con el gran heresiarca de la época, máxima expresión de la cercanía entre el rebelde y el hereje<sup>58</sup>. En un sentido similar, el conde de Benavente se refirió al Obispo Acuña como “y ¿qué faze allá vuestro Mahoma?”, figura normalmente asociada con la herejía durante la Edad Media<sup>59</sup>. Por ejemplo, una carta de 1538 sobre el otorgamiento del servicio advertía:

“no enturbeys señores vuestras leales obras con consejos de personas apasionadas y ambiciosas, que los casos de honrra y el seruicio de nro príncipe muy mejor se determinara por vuestros animos generosos que por el parecer de letrados y frayles, pues la ceguedad y pasión dellos fue el fundamento principal de las abominables alteraciones pasadas, sembrando cisma por sus intereses particulares do nunca falto fidelidad”<sup>60</sup>.

En este caso eran los letrados y frailes quienes introducían el cisma, destacando el papel de los «intelectuales» en las revueltas. La relación entre herejía y cisma puede remontarse a la discusión sobre la herejía donatista, en el primer milenio de la cristiandad. Por ejemplo Jerónimo de Estridón, que en su comentario a la epístola a Tito sostenía:

“Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habet, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur: quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam configit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur”<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO. *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 3, p. 582.

<sup>58</sup> Citado en Augustin REDONDO, “Luther et l’Espagne de 1520 à 1536”, en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965, p. 124. La omisión por parte de Joseph Pérez de este trasfondo cultural que se viene desarrollando aquí genera que mencione la comparación para calificarla sin fundamento, cfr. Joseph PÉREZ, *La revolución de las comunidades* [...] op. cit, p. 482. Cabe aclarar que comparto la idea que el Obispo Acuña nada tuvo que ver con Martin Lutero, no obstante no deja de llamar la atención que se haya hecho en la época un comentario en este sentido en el marco de la relación que se ha establecido aquí entre herejía y revuelta. Quizás sea difícil encontrar, al menos desde lo discursivo, un ejemplo más significativo de éste parentesco dada la importancia tanto de Lutero como «heresiarca» (en la visión de Roma) como la de Acuña como líder de la revuelta. Por otra parte, hay un eco de las cartas del embajador español en Roma en los Anales de Aragón de Diego Josef Dormer, que dedicando un capítulo al Obispo Acuña se refiere a él como “el otro Lutero de Zamora”, cfr. Diego Josef DORMER, *Anales de Aragón desde el año MDXXV del nacimiento de nuestro redemptor hasta el de MDXL*, Zaragoza, 1697, p. 261.

<sup>59</sup> La carta del conde de Benavente, citada en Ramón ALBA, *Acerca de algunas particularidades* [...] op. cit, p. 129. En los escritos contra la herejía en la Edad Media suele encontrarse la cercanía entre musulmanes y herejes, por ejemplo véase: John TOLAN, “Peter the Venerable on the <diabolical heresy of the saracens>”, en *The devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jerrey B. Russell*, Alberto FERREIRO (ed.), Leiden, Brill, 1998, pp. 345-367; Michael FASSETTO, “The image of the Saracen as Heretic in the Sermons of Ademar of Chabannes”, en *Western views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, David R. BLANKS y Michael FRASSETTO (eds.), New York, St. Martin’s Press, 1999, pp. 83-96.

<sup>60</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 5, p. 597.

<sup>61</sup> Jerónimo de ESTRIDÓN, “Commentariorum In Epistolam ad Titum”, cap. III, v. 10, 11, en *Patrologiae*, 1845, t. XXVI, col. 598.

Se exponía así una distinción entre ambos términos, pero acompañada de una continuidad: la herejía aparecía posteriormente en el cisma para legitimar la separación. Esta distinción, y la referencia a Jerónimo, reaparecieron permanentemente en el pensamiento cristiano medieval, por ejemplo, en el caso de Tomas de Aquino, entre muchos otros<sup>62</sup>.

Respecto de la relación entre los frailes y las revueltas, Thomas Hobbes, en su análisis de las guerras civiles de la década de 1640 escrito hacia 1668, se preguntaría en relación a los ministros presbiterianos:

“had it not been much better that those seditious ministers, which were not perhaps 1000, had been all killed before they had preached? It had been, I confess, a great massacre; but the killing of 100.000 is a greater”<sup>63</sup>.

De este modo, como se verá en el siguiente apartado, el papel de los predicadores era fundamental para la movilización popular, inclusive en el marco de conflicto con otros sectores del clero<sup>64</sup>. Por último, puede mencionarse otra referencia del cardenal Adriano, en este caso en relación a la Comunidad de Toledo como “los de Toledo cada día se afirman más en su pertinacia”<sup>65</sup>. Aparecía en este caso otro elemento fundamental de la construcción del hereje: la obstinación o contumacia.

Así, puede percibirse que el discurso anti-herético se encontraba entrelazado al discurso contra los rebeldes, profundizando quizás, el citado pasaje de la carta a los Romanos. Desde ya, la condena como hereje a algún comunero por parte de alguna autoridad pareciera quedar descartada. No obstante, no se ha podido profundizar hasta el momento sobre las noticias de persecución por parte de la Inquisición de ciertos comuneros. En el proceso contra Juan Gaitán se menciona que Diego López, latonero y líder popular en Toledo, estaba preso por la Inquisición en los años posteriores a la revuelta, cuando se realizan los testimonios de dicho proceso<sup>66</sup>. Gómez Vozmediano, en un artículo con muchos datos novedosos, recoge otros casos similares de utilización de la Inquisición contra otros participantes de la revuelta<sup>67</sup>. A su vez, en un artículo reciente, este mismo autor ha recogido el caso de Alonso de Peralta, criado de Juan de Padilla para destacar el posible uso de la Inquisición como represalia contra los comuneros,

---

<sup>62</sup> Cfr. Tomas de AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, q. XXXIX, a. 1. Jean-Pierre Weiss sostiene que, ya en Agustín de Hipona, uno de los modos de “inventar la herejía” era confundiendo cisma y herejía, disidencia y doctrina alterada, cfr. Jean-Pierre WEISS, “La méthode polémique d’Augustin dans le <contra Faustum>”, en *Inventer l’heresie?* [...] op. cit, p. 17.

<sup>63</sup> Thomas HOBBS, “Behemoth” en IDEM, *The English Works of Thomas Hobbes VI*, ed. William Malesworth, London, 1840, p. 282. Comenta este fragmento: Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008 (1965), pp. 129 ss.

<sup>64</sup> Un estudio sobre el papel de los “intelectuales”, en especial universitarios, en la Revuelta Comunera: Claudia MÖLLER RECONDO, *Comuneros y Universitarios: hacia la construcción del monopolio del saber*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2004.

<sup>65</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 1, p. 382.

<sup>66</sup> *El proceso contra Juan Gaitán* [...] op. cit, p. 200, este testimonio se repite en p. 550.

<sup>67</sup> Miguel GÓMEZ VOZMEDIANO, “Comociones comuneras en Castilla La Nueva y Extremadura (1516-1523)” en *En torno a las Comunidades de Castilla* [...] op. cit, p. 419.

mencionando que fue condenado como hereje por afirmar en público que “pues que Dios había cometido [consentido] matar a tal hombre como era Juan Padilla, que el creía que [no] había Dios ni otra cosa que nascer e morir”<sup>68</sup>. Frente a esta dificultad de hallar condenas efectivas como herejes a participantes de la revuelta, pero ante la presencia de esta retórica anti-herética, puede avanzarse la siguiente pregunta: ¿existieron opiniones o prácticas en la Revuelta Comunera que pudieron invitar a recurrir a este tipo de discurso? En respuesta, debe remitirse a una serie de sucesos dispersos por la geografía castellana de aquellos años.

### **Herejía y Revuelta Comunera (II): episodios anticlericales**

Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, en su clásica obra dedicada fundamentalmente a la participación campesina en la revuelta de las Comunidades, ha trabajado el elemento anticlerical de la revuelta<sup>69</sup>. Para este autor, los ataques al clero durante la “guerra civil”, asociados también con una tradición medieval al respecto, fueron un factor fundamental para el “viraje” del clero hacia el bando realista, con el cabildo toledano como ejemplo más claro en este sentido. Por ello, analiza varios casos donde se pasa de un apoyo inicial a los levantados, a una oposición férrea posteriormente. La revuelta habría tendido a establecer un antagonismo entre clérigos y laicos, intentando quitar influencia económica y social a los primeros. A su vez, habría elaborado una crítica moral al clero, en pos de fortalecer la disciplina eclesiástica. Ambos aspectos, se ubicarían en el marco de un programa de reforma eclesiástica como trasfondo de dicho anticlericalismo<sup>70</sup>.

El anticlericalismo ha sido una constante en la cultura española, en particular en los dos últimos siglos. La historiografía realiza una distinción entre un anticlericalismo “positivo” y un anticlericalismo “negativo”. El primero, sería el característico de los movimientos del siglo XIX: pretendía secularizar al estado y habría sido propio de corrientes como el republicanismo o el socialismo. El segundo, por el contrario, sería de honda raíz popular, moralista y se ocuparía de controlar los comportamientos del clero. No ponía en cuestión la posición del mismo en la sociedad sino que marcaba, a través de numerosos refranes o canciones, los excesos del sector eclesiástico, destacando la codicia, ira y lujuria de frailes y monjas<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Citado en IDEM, “*Menudos y Revolvedores*. El campesinado manchego, andaluz y murciano durante la Revuelta Comunera” en *Imperio y Tiranía* [...] op. cit., p. 139 n. 91. Este caso ya había sido destacado por: Antonio PAZ Y MELÍA, “Padillas y Acuña en la Comunidad de Toledo”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. 12, 1903, p. 407 n. 1.

<sup>69</sup> Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO, *Las comunidades como movimiento antiseñorial (la formación del bando realista en la guerra civil castellana de 1520-1521)*, Barcelona, Planeta, 1973, pp. 358 ss.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>71</sup> Para esta distinción: Julio de la CUERVA MERINO, “Razón laica, pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España” en *Pasiones Anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Roberto di STEFANO y José ZANCA, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013, pp. 29-30. Este anticlericalismo moralista es mayormente referido en Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985 (1978), pp. 189-211; IDEM, *Historia del anticlericalismo español*, Madrid, Caro Raggio, 2008 (1980), pp. 19-63; Bartolomé BENNASSAR, *Los Españoles. Actitudes y mentalidad*, Barcelona, Argos/Vergara, 1976 (1975), pp. 93-97.



Puede mencionarse un caso ilustrativo del anticlericalismo “negativo” en los sucesos de 1520-1521. Una carta de un fraile de Burgos, reproducida en la historia de Sandoval, recriminaba por el mal comportamiento de los miembros del clero afirmando que los preladados

“no miran sus deshonestidades, ni las enmiendan, ni castigan a sus súbditos las culpas, antes las encubren y celan y pasan por ellas (...) Y el que tiene un obispado de dos cuentos de renta, no se contenta con ellos, antes gasta aquéllos, sirviendo a privados de los reyes, para que sean terceros e los favorezcan para haber otro obispado de cuatro cuentos; e aún así, no quedan contentos, pensando de ser santos padres. E otros algunos tienen respeto a hacer mayorazgos para sus hijos, a quien llaman sobrinos, e así gastan las rentas de la Madre Santa Iglesia malamente, y a los pobres e iglesias no solamente no les hacen bien, antes trabajan de les tomar e robar los cálices que tienen”<sup>72</sup>.

Luego el fraile, además de denunciar estas prácticas existentes en el clero castellano, realizaba una asociación entre las mismas y el descontento popular que provocaba el estado de levantamiento<sup>73</sup>. De esta manera, se constata la existencia de este tipo de críticas morales y que buscaban el buen comportamiento de los clérigos<sup>74</sup>.

Frente a los dos modelos “positivo” y “negativo”, se podría destacar un tercer anticlericalismo, típico de la Edad Media y la temprana Modernidad, que si bien no buscaría la secularización en el sentido convencional, tampoco podría reducirse a un mero moralismo de los excesos del clero<sup>75</sup>.

Natalie Zemon Davis ha acuñado el término, que se ha utilizado en los estudios sobre el anticlericalismo, de «motín religioso» («religious riot»)<sup>76</sup>. El mismo podría definirse, en un contexto diferente para el que lo acuña la autora, como una acción sobre

<sup>72</sup> Fray Prudencio de SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. Carlos Seco Serrano, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Atlas, 1955-1956, vol. 1, pp. 232-233.

<sup>73</sup> La carta completa se encuentra en *Ibídem*, pp. 229-233. Se ocupa de casos de anticlericalismo en la Revuelta Comunera: Juan Ignacio GUTIERREZ NIETO, *Las comunidades como movimiento antiseñorial* [...] op. cit, pp. 358-362.

<sup>74</sup> Durante el conflicto con los canónigos toledanos que se mencionará a continuación, Alfonso Guilarte pone en palabras de los que atacan a los miembros del cabildo catedralicio “Esto es un juicio de Dios, un castigo para los canónigos que son malos, con todos los vicios y amancebados”, cfr. Alfonso M. GUILARTE, *El obispo Acuña. Historia de un comunero*, Valladolid, Miñón, 1979, p. 156. El testimonio también se encuentra citado en Juan Ignacio GUTIERREZ NIETO, *Las comunidades como movimiento antiseñorial* [...] op. cit, p. 362.

<sup>75</sup> Esta crítica al clero por su búsqueda, por ejemplo, de dinero puede encontrarse en las opiniones planteadas por los comuneros sobre los inquisidores. He tratado este tema en: Claudio César RIZZUTO, “Las ciudades castellanas contra la Inquisición: los comuneros, las Cortes y una tradición crítica sobre el Santo Oficio (1504-1537)”, en *Poder y Religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Fabián Alejandro CAMPAGNE (ed.), Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 163-210. En especial p. 198.

<sup>76</sup> Utiliza éste término, por ejemplo, Roberto DI STEFANO, *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010, p. 14. La idea de *religious riot* es retomada, no para casos de anticlericalismo, también por David NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001 (1996), pp. 286 ss.

objetivos religiosos que busca modificar el estado existente de relaciones de los hombres con lo sagrado<sup>77</sup>. Puede agregarse que la intervención en algunos casos puede ser en disidencia con la cultura oficial eclesiástica, acercándose a la herejía, ya que podrían poner en discusión el monopolio del clero y de la jerarquía eclesiástica sobre determinados aspectos. De ello se desprende que parte de la intervención comunera no puede reducirse a la mera reproducción de lo existente sino a la producción, al menos en medio de una revuelta, de un orden en oposición a la jerarquía eclesiástica y a cómo ésta entendía sus propias instituciones. Así, a pesar del posible rechazo moral del clero por ciertos vicios, algunos actos comuneros, de allí el énfasis anterior en el «factum hereticale», podrían remitir, y es lo que se intentará mostrar en este apartado, a concepciones contestatarias más amplias, pero no expresadas doctrinalmente<sup>78</sup>.

Se ha mencionado el caso del fraile agustino Santamarina desde la retórica de la herejía; a continuación se expondrán algunas de sus acciones y el contexto de su intervención. Los comuneros toledanos quisieron que él protagonizase un sermón en la catedral para hablar en favor de la Comunidad<sup>79</sup>. En el proceso contra Juan Gaitán este suceso es mencionado por varios testigos. Uno de ellos, el mariscal Payo de Ribera, comendador de la Orden de Santiago, le habría pedido al fraile Santamarina “que él predicase en donde quisiese y no en la Iglesia Mayor por causa de la fiesta que en la Iglesia

---

<sup>77</sup> Cfr. Natalie Zemon DAVIS, “Los ritos de la violencia” en IDEM, *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*. Barcelona, Crítica, 1993 (1984), p. 150.

<sup>78</sup> La idea de «factum hereticale» no debe menospreciarse: la posibilidad de que hechos, sin una necesaria opinión explícitamente formulada adherida a ellos, puedan ser juzgados como herejía tiene un fuerte peso en la trayectoria de la Inquisición moderna española. Por un parte, María del Pilar Rábade Obradó destacaba que el Santo Oficio tenía una visión esencialmente material de la «herejía criptojudía», entendiendo la religiosidad como un conjunto de ritos y ceremonias y sin prestar atención a las creencias de los condenados. Puede argumentarse que a partir cierta tradición del «factum hereticale» esta visión inquisitorial ya no sería meramente un defecto indeseado en el método del tribunal o una concepción religiosa “cristiano vieja”, sino resultado de la convicción de que detrás de determinadas prácticas se esconden ciertas creencias u opiniones, de otro modo inaccesibles para la jurisdicción de la Iglesia, como se ha explicado en el apartado anterior. Cfr. María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 194 n°1, 1997, p. 97. Por otra parte, los llamativos casos de la Inquisición Aragonesa juzgando a los contrabandistas de caballos hacia Francia en la segunda mitad del siglo XVI podría poseer de trasfondo el mismo razonamiento: el Santo Oficio parecería argumentar que, como muchos de los caballos y armas vendidas a los franceses iban a manos de luteranos, él debía encargarse de la persecución de dicho delito. Estas personas que eran juzgadas como blasfemos o que abjuraban «de levi» por herejía no habían hecho más que pasar caballos al otro lado de la frontera, sin haber omitido ninguna opinión respecto de la «herejía luterana». A pesar de que haya sido improbable que dichos contrabandistas fuesen luteranos, no puede dejar de encontrarse un posible “lógica”, más allá del hecho de que estaban siguiendo órdenes de la corona, en el accionar inquisitorial. Para estos casos, cfr. William MONTER, *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 109-112.

<sup>79</sup> Martínez Gil menciona esta situación, sin aclarar el nombre del fraile, como el mejor ejemplo de la actitud contrapuesta que tuvieron el alto y el bajo clero frente a los comuneros, Fernando MARTÍNEZ GIL, *La ciudad inquieta. Toledo comunera, 1520-1522*, Toledo, Instituto Provincial de Investigación y Estudios Toledanos, 1993, p. 207. Sobre estos hechos también puede consultarse: Juan Manuel MAGÁN, “Toledo, norte y espejo de la Revuelta Comunera”, en *Castilla en llamas. La Mancha comunera*, Miguel GÓMEZ VOZMEDIANO (coord.), Ciudad Real, ALMUD, 2008, p. 158.

Mayor se hacía”<sup>80</sup>. Otro testigo, Pedro Fernández de Oseguera, declaraba que a Santamarina “le hicieron predicar entre los dos coros contra voluntad de los canónigos de la Santa Iglesia de Toledo”<sup>81</sup>. Estas declaraciones, de las que pueden encontrarse más en el mencionado proceso, muestran la interrupción directa de la misa y en el día de San Ildefonso, celebración fundamental para el arzobispado de Toledo, siendo el santo patrono de la ciudad. Los comuneros estarían interviniendo en, como se ha explicado, el sitio de lo sagrado, colocando el momento de realización sacramental, la misa, a su disposición<sup>82</sup>.

Ante la resistencia de los canónigos, varios de ellos fueron echados, “tomando” la catedral bajo control de la Comunidad. El testigo Enrique Egas, por ejemplo, afirmó “desterraron ciertos canónigos, porque defendían que el dicho Santamarina no predicase”<sup>83</sup>. Con éstos hechos, estarían atacando a la jerarquía y la organización eclesiástica. En palabras del testigo Hernando de la Rua o Hernando de la Torre (aparece con esos dos nombres durante el proceso) directamente “cualquier cosa de desorden que querían hacer, la hacían sin temor de Dios ni del rey”<sup>84</sup>. Podría encontrarse aquí cierto eco de las palabras del apóstol Pablo, dado que quien se embarca en la rebelión debe temer por las consecuencias de la ira Dios. Por último, al bachiller Hernán Martínez de Torres, cura de la capilla de San Pedro, en los altercados por permitir o no que Santamarina predicase, le preguntaron los de la Comunidad:

“si le parecía bien excusar que no predicase aquel apóstol de Dios. Y que este testigo dijo que no era apóstol ni predicador de Dios, sino predicador y mensajero del anticristo, pues predicaba contra la doctrina de la Iglesia y contra el servicio y la autoridad del emperador”<sup>85</sup>.

Aparece aquí una caracterización acabada de los sucesos: el fraile Santamarina dejaba de pertenecer a la Iglesia y pasaba a ser predicador del anticristo<sup>86</sup>. Sus palabras iban contra la doctrina de la Iglesia (es decir, podrían ser sospechosas de herejía) y contra el emperador. Al menos, según se ha expuesto, el mismo hecho de convocar a la rebelión

<sup>80</sup> *El proceso contra Juan Gaitán* [...] op. cit, p. 548. Según varios testigos se trataba del día de San Ildefonso, patrón de la ciudad, cfr. *Ibidem*, pp. 203 y 204.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 207. Se repite en p. 567.

<sup>82</sup> Poco tiempo atrás los canónigos toledanos ya habían realizado cierta “politización” de sus funciones espirituales, esta vez suspendiendo la celebración de los oficios divinos en protesta por la contribución especial requerida al clero, la décima, por parte del rey en 1519 y autorizada por el papa, cfr. Fernando MARTÍNEZ GIL, *La ciudad inquieta* [...] op. cit, pp. 202-204.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 204. Varios testimonios en mismo sentido pp. 203-212.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 206-207.

<sup>86</sup> Cabe recordar que los herejes fueron asociados al anticristo desde tiempos bíblicos. En la *Primera Epístola de Juan 2:22*, se caracteriza como anticristos a los que niegan que Jesús fuese el mesías: “¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es Cristo? Ese es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo”, *Sagrada Biblia*, [...] op. cit, p. 1260. Richard Emmerson afirmaba que ya “In the early church Christian writers most often pointed to heretics as contemporary Antichrists, indentifications that anticipate the polemics of later times”, Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages: A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Manchester, Manchester University Press, 1981, p. 64. Sobre el Anticristo, puede consultarse también: Bernard MCGINN, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, Paidós, 1997 (1994); José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecía del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.

podía considerarse una ofensa contra Dios, no obstante, no puede saberse a qué se refería el testigo al afirmar estas palabras. El ataque a la organización eclesiástica, al intervenir una ceremonia y contradecir a los canónigos, acompañarían esa falta inicial.

Otro caso que merece ser mencionado es el de Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Burgos. El humanista Juan Maldonado en su *De motu hispaniae*, sumamente informado de lo sucedido en la ciudad de Burgos, relataba la reacción en la ciudad ante el incendio de Medina del Campo por parte de Antonio Fonseca, hermano del obispo<sup>87</sup>. Según Maldonado, sospechaban que el obispo, que no se encontraba en Burgos, no había sido ajeno al plan, por ello quisieron destruir su casa, bienes y atacar a sus vicarios. Ante esta situación comenta:

“mercatores, qui populares hos tumultus mirum semper in modum exhorruerant, pertimescentes ne in se furor verteretur, initio cladis, huius occaecati plebem ultro proritarunt, vexilarios, centuriones, Antesignanos duces se fore polliciti sunt. Quorum promissis erecti plebei tenues maxime, qui tunc plus poterant, nihil inviolabile faventibus ditioribus existemantes, in domum paesulis concitati feruntur. Omnia deripiunt, cuncta convellunt, vicarios exturbant, templis etiam, in quibus eius aliquam suppellectilem compererant occultari, minime parcunt (...) Exeunt urbe centuriati plebei, tibiis tympanisque bellicum canentibus, ordines ducunt locupletes, clerici faminaeque stupescunt atque sacrilegium detestantur”<sup>88</sup>.

En este caso, la agresión a los vicarios no pareciera relacionarse con el anticlericalismo en los términos expuestos anteriormente, en el sentido de pretender intervenir en la relación que se establece con lo sagrado. No obstante, el ataque a los representantes del obispo debido a su colaboración o inspiración de una maniobra del bando realista, si ponía en cuestión un elemento fundamental de la Iglesia castellana de la época: su colaboración con la monarquía<sup>89</sup>. Este aspecto cobra particular importancia en el

---

<sup>87</sup> Acerca del relato de Juan Maldonado sobre la Revuelta Comunera: Heliodoro GARCÍA Y GARCÍA, *El pensamiento comunero y erasmista de Juan Maldonado*, Madrid, s. e., 1983, en especial pp. 33-67.

<sup>88</sup> Juan MALDONADO, *Motu Hispaniae*, ed. y trad. María Ángeles Durán Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 202 y 204. Versión castellana “los comerciantes, que, curiosamente, habían rechazado siempre estos alborotos temiendo que la locura se volviera contra ellos, obcecados al comienzo de este desastre, se atrajeron al común y prometieron que ellos serían alféreces, capitanes y jefes de primera fila, por cuyas promesas envalentonados los pecheros, especialmente los más humildes, que entonces tenían más fuerza, pensando que nada había inviolable si les ayudaban los ricos, se dirigieron soliviantados a casa del obispo; destrozaron y arrancaron todo, expulsando a sus vicarios, ni siquiera perdonaron los templos en los que habían descubierto que se ocultaba alhajas (...) Salieron de la ciudad las compañías de pecheros al tiempo que con trompetas y tímpanos daban señal de ataque, los ricos mandando las filas, los clérigos y las mujeres asombrándose y aborreciendo el sacrilegio” (*Ibidem*, pp. 207 y 209).

<sup>89</sup> Juan Rodríguez de Fonseca era un importante colaborador de la monarquía como controlador de la Casa de Contratación de las Indias. A su vez, puede relacionarse dicha función con su oposición a los comuneros, dadas las posiciones que éstos sostenían hacia el negocio de las Indias, véase: István SZASZDI, “Juan Rodríguez de Fonseca y los comuneros segovianos” en *I Simposio Internacional de Historia Comunera. Monarquía y Revolución: en torno a las Comunidades de Castilla*, Valladolid, Fundación Villalar- Castilla y León, 2010, pp. 233-257. Sobre los comuneros y las políticas de las Indias puede consultarse: IDEM, “Los comuneros ante la Encomienda Indiana”, en *Imperio y Tiranía* [...] op. cit, pp. 455-470; José Joaquín JEREZ, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 567-582.

preludio de la llamada era confesional y del proceso iniciado al menos con los Reyes Católicos de relación fluida y de relativa subordinación de la iglesia hacia la monarquía castellana y española. El ejemplo básico que podría citarse al respecto es el peso de la monarquía en la elección de los obispos<sup>90</sup>. De esta manera, también podría desprenderse de este tipo de acciones una crítica hacia la configuración de la Iglesia de la época. Ya el citado fraile de Burgos afirmaba que las dignidades eclesiásticas no se daban a personas santas y devotas sino “a quien bien sirve a los reyes e a los señores”<sup>91</sup>. En línea con este ataque puede considerarse, por ejemplo, el capítulo 60, esta vez de la ciudad de Valladolid, que pedía

“se deben proveer que los obispos residan en sus obispados e que no anden en la corte ni estén fuera de sus obispados especialmente todos los del reyno de granada pues que ay tanta necesidad questen con ellos”<sup>92</sup>.

Además de preocuparse que los obispos se ocupasen de la labor pastoral y que parte de las rentas del obispado no se fueran de la diócesis al lugar donde el obispo estuviese, apuntaban a un factor importante: que no puedan residir en la corte del rey, lo que podría quebrar la alianza entre monarquía y prelados que se ha mencionado<sup>93</sup>. Esta afirmación, en un documento tan contundente, permitiría matizar las afirmaciones de Werner Thomas, o las colocaría en la excepción que éste establece referida a los distintos anticlericalismos: “De todas formas, la crítica tanto humanista como popular no fue anticlerical *stricto sensu*. Pocas veces se ponía en duda la posición de la Iglesia en la sociedad española o su intervención en asuntos seculares”<sup>94</sup>. Se percibiría en los testimonios citados, cierto salto del mero señalamiento de los vicios del clero: en el marco de sociedades con un fuerte peso de la «religión» exigir que los obispos no cumpliesen funciones en la corte dejaba al rey sin una de sus opciones más comunes para ocupar cargos, en especial para no depender u otorgar mayor espacio a los sectores aristocráticos, sin ir más lejos, en los casos de Jiménez de Cisneros y de Adriano de Utrecht como gobernadores o regentes. Asimismo, el capítulo prioriza la labor pastoral del obispo en el territorio de su diócesis y en el cuidado de los fieles.

---

<sup>90</sup> Sobre los ecos del paradigma de la “confesionalización” en la historiografía española: Federico PALOMO, “Disciplina Christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 18, 1997, pp. 119-136; Jaime CONTRERAS, “Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, en *Historia Social*, vol. 35, 1999, pp. 3-22; Doris MORENO MARTÍNEZ, “De la Reforma Católica a la Contrarreforma” en *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Álvaro CASTRO SÁNCHEZ, Juan A. EGEA ARANDA, Rosa M. GARCÍA NARANJO, Oscar MORALES PÉREZ y Emilio J. NAVARRO MARTÍNEZ (coords.), Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba/Séneca, 2010, pp. 251-271.

<sup>91</sup> Fray Prudencio de SANDOVAL, *Historia de la vida y de los hechos [...]* op. cit, p. 233.

<sup>92</sup> Capítulo 60, Capítulos de la ciudad de Valladolid, reproducidos como apéndice en José Joaquín JEREZ, *Pensamiento político y reforma institucional [...]* op. cit, p. 616.

<sup>93</sup> Sobre las pretensiones comuneras de reforma eclesiástica: *Ibidem*, pp. 483 ss.; Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO, *Las comunidades como movimiento antiseñorial [...]* op. cit, pp. 362-371.

<sup>94</sup> Werner THOMAS, *La represión del protestantismo en España 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press, 2001, p. 113.

Cabe mencionar que esta negación de las ciudades a que los obispos residiesen con el rey puede remontarse al período medieval. Por ejemplo, en la petición dos de las Cortes de Valladolid de 1295 se afirmaba:

“que todos los arçobispos e obispos e los abljades que uayan beuir asus arcobispados e obispados c a sus abbadias, et los clérigos asus logares, saluo los capellanes que cumplieren pora nuestra capiella que anden connusco”<sup>95</sup>.

Así, quien no estuviese atado por servicio religioso debía abandonar la Corte. Nieto Soria toma este ejemplo como intención de las oligarquías urbanas de reivindicar el poder de las ciudades atrayendo a todas las personas importantes a vivir en las mismas (cita referencias en mismo sentido para los ricos hombres)<sup>96</sup>. No obstante, si se establece una solidaridad entre este pedido de 1295 y lo expuesto en los capítulos de Valladolid, no puede dejar de señalarse que si bien puede corresponder en ambos casos a cierta reivindicación patricia o urbana, sus pedidos, más allá de las motivaciones, no dejan de ir en contra de la relación fundamental que se estableció entre rey y jerarquía eclesiástica entre la Baja Edad Media y la temprana Modernidad. De esta manera, no resultan asimilables los contextos de 1295 con los de 1520-1521, a pesar de poder señalarse cierta continuidad en algunos problemas.

El caso del Obispo Acuña y el arzobispado de Toledo, en la visión de algunos testimonios, también puede considerarse como una intervención en la Iglesia por parte de sectores que no debían hacerlo. El mismo Antonio de Acuña comentaba en una carta a la ciudad de Alcalá de Henares:

“la honrada comunidad de la yllustre cibdad de Toledo para que juntos diésemos orden en todo aquello que tocase a la Republica y asy cumpliendo su mandamiento vine a esta cibdad donde por todos los vecinos della fui muy bien Rescebido y con mucha voluntad y favor me llevaron a la yglesia catedral de la dicha cibdad y me hizieron asentar en la silla arçobispal por ante notario publico y otro y de allí fuimos al cabildo de la yglesia donde se hiço el aucto en forma y como digo con gran voluntad de todo el pueblo”<sup>97</sup>.

Acuña destacaba aquí que su cargo fue tomado por “aclamación popular” y posteriormente se buscó la legitimidad de los canónigos. En los *Libros de Acuerdos* de la ciudad de Toledo se desprende que fueron obligados a nombrarlo gobernador del arzobispado “a pedymiento de muchos del pueblo”<sup>98</sup>. En el mismo sentido opinaban ciertos testigos en el proceso contra Juan Gaitán, sosteniendo que a Acuña

“los de la dicha Comunidad le metieron por la Iglesia Mayor y le pusieron en la silla arzobispal, diciendo que había de ser arzobispo y que le darían posesión del dicho

<sup>95</sup> *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1861, vol. 1, p. 131.

<sup>96</sup> José Manuel NIETO SORIA, *Origen divino, espíritu laico* [...] op. cit, p. 95.

<sup>97</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 3, p. 539.

<sup>98</sup> Cfr. Fernando MARTÍNEZ GIL, *La ciudad inquieta* [...] op. cit, p. 89.

arzobispado” y “le asentaron en la silla arzobispal para que tomase posesión del arzobispado”<sup>99</sup>.

Existe cierta duda sobre el carácter “popular” del nombramiento de Acuña, en sentido de que pudo ser un movimiento premeditado por el obispo. No obstante, en ambos casos no dejaba de ser una intervención en competencias no correspondidas, sea por parte del grupo de Acuña y sus allegados o el pueblo o la Comunidad de Toledo. Es interesante que Acuña fue enviado por la Junta para sólo para ser administrador “en lo temporal” de la archidiócesis, pero que diversos sectores, el pueblo fundamentalmente, lo sentó en la silla arzobispal e intentó tratarlo como el nuevo arzobispo. Aquí, no deja de surgir cierta divergencia entre la Junta comunera, que no pretendió nombrar un nuevo arzobispo «stricto sensu», y sectores laterales que sí desearon hacerlo, en palabras de Guilarte: “La gente ignora que su título no es ese [arzobispo]; los señores de la junta sólo le han nombrado «administrador»<sup>100</sup>.

En una supuesta carta al obispo Acuña, Antonio de Guevara resumía muy bien este cristianismo en disputa que se ha mencionado al comienzo:

“Hame cayó en mucha gracia en que a los soldados que combatían y caían al tomar de la fortaleza de Empudia, se dizen que deziades: <Assí, hijos, assí. Subid, pelead y morid, y mi alma a ossadas vaya con la vuestra, pues morís en tan justa empresa y en demanda tan sancta>. Bien sabéis vós, señor Obispo, que los soldados que allí morían eran descomulgados del Papa, traydores al rey, alborotadores del reyno, robadores de las yglesias, salteadores de los caminos de la república y mantenedores de la guerra”<sup>101</sup>.

Descontando la precisión o no de las palabras de Acuña según Guevara, resulta interesante cómo éste ponía en el centro de la disputa elementos cristianos, tanto en el discurso que atribuye al Obispo de Zamora como en cuál era el carácter “real”, según Guevara, de la empresa comunera. En el mismo sentido, la carta afirmaba en su último párrafo: “Para nosotros y para nuestros amigos no queremos otro Dios sino a Christo, ni otra ley sino el Evangelio, ni otro rey sino a don Carlos”<sup>102</sup>. De esta manera, la Revuelta Comunera podría ser caracterizada, según las palabras de Guevara como un enfrentamiento entre Dioses o entre diferentes versiones del cristianismo ya que sostenía que era la religión misma lo que estaba en conflicto: entraban en juego tanto los aspectos del cristianismo en tanto ideología del orden como los elementos disruptivos del cristianismo, muchas veces asociados a lo diabólico por la primera «corriente»<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Testimonios de Juan de Monguía, bonetero y Juan Ruiz el Viejo canónigo de la Santa Iglesia de Toledo, *El proceso contra Juan Gaitán* [...] op. cit, pp. 563 y 580.

<sup>100</sup> Alfonso M. GUILARTE, *El obispo Acuña* [...] op. cit, p. 150. Sobre la estancia de Antonio de Acuña en Toledo: *Ibidem*, pp. 143-159; Fernando MARTÍNEZ GIL, *La ciudad inquieta* [...] op. cit, pp. 85-100; José de CASTRO LORENZO, *Don Antonio de Acuña y su época*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, pp. 91-99.

<sup>101</sup> Fray Antonio de GUEVARA, *Obras Completas III. Epístolas Familiares*, ed. Emilio Blanco, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2004, p. 265.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>103</sup> Nuevamente, remito a Claudio César RIZZUTO, *Pensar con demonios* [...] op. cit.

Guevara mencionaba el robo de iglesias, práctica sumamente frecuente durante la Revuelta Comunera. Los testimonios son numerosos y merecerían un estudio por fuera de lo sostenido aquí. Por ejemplo, varios de los edictos escritos sobre los crímenes de los comuneros mencionan el ataque a las iglesias, como la condena por parte de los gobernadores dada en la ciudad de Burgos el 16 de febrero de 1521, que afirmaba que los rebeldes estuvieron

“saqueando monasterios é iglesias y ornamentos de ellas (...) Y que habíais cometido y de cada día cometías otros muchos domicilios, robos, adulterios y estupro, forzando mujeres casadas y doncellas, sacándolas de las iglesias y de otros lugares sagrados, los cuales dichos delitos habían sido tantos y tan graves que con dificultad se podrían contar”<sup>104</sup>.

Se encuentra aquí tanto el saqueo de iglesias como la denuncia de crímenes aberrantes contra mujeres, algunas de ellas albergadas en iglesias<sup>105</sup>. Por otra parte, Pedro Mártir de Anglería comentaba que los rebeldes “sacan por la fuerza las cosas depositadas en los conventos, hacia los cuales sienten un profundo desprecio”<sup>106</sup>. Un clérigo toledano, mostrando el supuesto desprecio del común hacia el clero, declaraba en una carta:

“la tiranía tan grande que en esta cibdad se haze a todos los estados, del eclesiástico se dezir que sy estoviesemos en poder de los moros que nos ternian mas acatamiento, no solamente para no robarnos como aqui se haze pero de palabras tan feas que nos dizen en la cara”<sup>107</sup>.

Por último, Antonio de Guevara, en supuesta carta a María Pacheco, volvía con las contraposiciones a las que se aludía anteriormente:

“Yo, señora, soy en profession christiano, en habito religioso, en doctrina théologo, en linage Guevara, en officio predicador y en la opinión cavallero y no comunero, por cuya causa me prescio de predicar la verdad y impugnar la Comunidad. Tengo por verdad a los que deffinden la verdad, que son los cavalleros y hijosdalgo que están en nuestro ejército, pues no saltean los caminos, no roban yglesias, no talan las mieses, no queman las casas, no saquean los pueblos y no consienten hombres perdidos, sino que guardan su ley y sirven a su rey”<sup>108</sup>.

Así, los no comuneros, entre otras cosas, no robaban iglesias y guardaban la ley y a su rey. Estos ejemplos de ataques a las iglesias pueden entenderse en los términos

---

<sup>104</sup> Alonso de SANTA CRUZ, *Crónica del Emperador Carlos V*, ed. Antonio Blázquez y Delgado-Aguilera y Ricardo Beltrán y Rózpide, Madrid, Real Academia de la Historia, 1920, vol. 1, pp. 395-396.

<sup>105</sup> Cabe destacarse en este punto, que la Revuelta Comunera coincide con el inicio de la Reforma Luterana, que desató fuertes discusiones sobre el uso de las imágenes. Sobre la Iconoclasia en el siglo XVI: Carlos EIRE, *War against the Idols: The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Oliver CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.

<sup>106</sup> Pedro MÁRTIR DE ANGLERÍA, “Epistolario”, ed. José López de Toro, en *Documentos inéditos para la Historia de España*, Madrid, Imprenta Góngora, 1955, vol. 12, p. 131.

<sup>107</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 3, p. 661.

<sup>108</sup> Fray Antonio de GUEVARA, *Obras Completas III* [...] op. cit, p. 288.



mencionados por Dominique Iogna Prat: siendo la iglesia el lugar de sacrificio eucarístico, por tanto lugar sacramental, los mismos ataques a la iglesia-edificio podrían considerarse una falta fuerte a la religión cristiana<sup>109</sup>. No puede afirmarse a partir de ello que todo ataque a las iglesias pueda ser considerado herejía, pero sí advertir que podía existir una distinción para las personas de la época entre un ataque a una iglesia y un ataque a cualquier otro edificio, volviéndose la herejía una interpretación posible en la época. Diferentes perspectivas eclesiológicas respecto de la representación de la iglesia como institución a la vez terrenal y divina permitirían discutir que las acusaciones mencionadas fuesen *únicamente* un exabrupto.

De esta manera, no resultaba un saqueo análogo al de cualquier casa de hidalgo que pudo haberse producido durante la revuelta: aparecería cierta noción, en términos destructivos quizás, de intervención en las relaciones que se entablan con lo sagrado. A pesar de la posibilidad o no de distinción, para las personas de la época, entre el cáliz objeto y la figura sagrada de Dios, estos sucesos no dejaban de otorgar argumentos a los sectores anticomuneros del supuesto rechazo de los rebeldes al cristianismo, como mencionaban algunos de los testimonios citados. Por ello, merecería cierta atención, a la luz de las visiones sobre el anticlericalismo existentes, considerar algunos de los conflictos mencionados bajo otras nociones que la mera denuncia de los vicios del clero, resultado de confrontar un clero ideal con el existente. Aquí, podría hablarse de cierta tensión entre el ataque al clero y la idea de herejía: algunas actitudes hacia los miembros de la Iglesia durante la revuelta, tendrían alguna forma de herejía como interpretación posible, más allá de la inexistencia de una condena efectiva como tal por parte de las autoridades eclesiásticas. En esta perspectiva, a diferencia de lo planteado por Gutiérrez Nieto, no resulta fundamental la caracterización de la revuelta Comunera como un movimiento anticlerical de manera generalizada: se han recogido algunos casos asociados principalmente con la jerarquía eclesiástica, como canónigos y vicarios del obispo de Burgos, sin pretender obviar la gran participación de clérigos en las campañas comuneras<sup>110</sup>.

A su vez, este último punto merece cierta aclaración: como ya señalaba Julio Caro Baroja en sus clásicos trabajos, eran muchas veces miembros del clero los protagonistas en realizar las críticas a sus superiores o inferiores<sup>111</sup>. Debe destacarse que, durante la época de Carlos V, meras declaraciones contra los abusos eclesiásticos fueron acusadas no solamente de herejes sino de luteranas, mostrando una relación posible entre lo que genéricamente puede llamarse anticlericalismo y la idea de herejía<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. Dominique IOGNA PRAT, *La imagen sacramental de la Iglesia* [...] op. cit.

<sup>110</sup> En este punto puede resaltarse el mayoritario apoyo al rey por parte del alto clero, excepto el caso del obispo Acuña y la dudosa actuación del obispo de Cuenca y presidente de la Cancillería de Valladolid, Diego Ramírez de Villaescusa, y la actitud más compleja y hasta cambiante de los miembros de los cabildos catedralicios, cfr. Máximo DIAGO HERNANDO, *Le comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*, Milano, Unicopli, 2001, pp. 135-136.

<sup>111</sup> Por ejemplo, Julio CARO BAROJA, *Historia del anticlericalismo español* [...] op. cit, p. 39.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 58.

En este contexto, cobrarían mayor importancia los problemas relativos a la “configuración de la iglesia”, no la intención de eliminar el estamento eclesiástico como tal, aspecto imposible de plantear a partir de la documentación existente. Por ello, se ha hecho énfasis anteriormente en la dimensión eclesiológica de la herejía y no tanto en el peso del error doctrinal. Hecho este recorrido, puede volverse al problema de la noción de herejía en la Revuelta Comunera y el contexto de su existencia marginal (presente como vocablo en algunas acusaciones “realistas”) durante la misma.

### **Reflexiones finales: el crimen de lesa majestad en la Revuelta Comunera**

Antonio Gramsci, en sus *Quaderni del carcere*, sostenía, sin un conocimiento especializado, que las comunas italianas posteriores al siglo XII eran herejías en sí mismas por su tendencial oposición al papado. De esta manera, rechazaba postulados, a los que ponía en discusión en sus escritos, que sólo consideraban herejía de esa época al averroísmo y al epicureísmo. A su vez, en su forma de oposición al papado, otorgaba centralidad al elemento que se busca destacar aquí: la dimensión eclesiológica de la herejía<sup>113</sup>. Este aspecto trae a discusión el problema de la herejía como oposición a la doctrina oficial. Carlos Astarita, discutiendo con la tradición que hace énfasis en el aspecto discursivo de la herejía, representado principalmente por Robert Ian Moore<sup>114</sup>, trabaja alrededor de ciertos casos que no fueron denominados herejía por la jerarquía eclesiástica, pero que pudieron serlo debido a este componente. Concluye que

“deberá tenerse en cuenta la misma definición de herejía a partir del siglo XI; esta era más bien un ataque al clero, a la organización de la Iglesia, y no a las cuestiones dogmáticas que habían prevalecido en las disidencias cristológicas de la temprana edad media”<sup>115</sup>.

No obstante, en este punto debe advertirse un elemento fundamental: la primacía del clero en, siguiendo lo que se ha desarrollado, el acceso a lo sagrado, era a la vez un elemento doctrinal fundamental<sup>116</sup>. Por ello, la oposición a la jerarquía eclesiástica, por

---

<sup>113</sup> Antonio GRAMSCI, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p. 84. Un tratamiento de la religión en la obra de Gramsci, incluido el conflicto religioso medieval y temprano moderno: Hugues PORTELLI, *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Laia, 1977 (1974); recientemente: Michael LÖWY y Erwan DIANTEILL, *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*, Buenos Aires, Manantial, 2009 (2005), pp. 63-81.

<sup>114</sup> En especial: Robert Ian MOORE, *La formación de la sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989 (1987).

<sup>115</sup> Carlos ASTARITA, “Anticlericalismo y Herejía: el problema conceptual”, *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 6, 2010. Disponible en <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm/actasycomunicacion/volumen6-2010/Indice.html> p. 9. Último ingreso 19 de noviembre de 2014. Al respecto, también puede consultarse: Carlos ASTARITA, “Tres cuestiones en el análisis de José Luis Romero sobre *La revolución burguesa en el mundo feudal* y el medievalismo actual” en José Luis Romero. *Vida histórica, ciudad y cultura*, José Emilio BURUCUA, Fernando DEVOTO y Adrian GORELIK (eds.), San Martín, UNSAM EDITA, 2013, pp. 150-156.

<sup>116</sup> En este punto, las pretensiones de modificar la Inquisición por parte de las ciudades castellananas en los años previos y durante la Revuelta Comunera, podría rozar la herejía en tanto intentaba intervenir en la institución

ejemplo, puede en determinados contextos considerarse herejía, ya que se opondrían al creciente clericalismo establecido en especial a partir de la llamada Reforma Gregoriana<sup>117</sup>. Puede reponerse aquí la cuestión del «factum hereticale» antes mencionado. A partir de los postulados de Guido Terreni podría sostenerse esta idea de la presunción: desde cierta oposición a la Iglesia podría asumirse que quien lo hiciese no compartía o desplazaba determinadas tradiciones, en especial aquellas referidas a la jerarquía. A su vez, la dimensión eclesiológica de la herejía permite recuperar la asociación de la misma a la desobediencia: se rechazaba el orden y las vías de salvación instauradas por Dios.

Sin embargo, ante cualquier vinculación de la Revuelta Comunera con la herejía puede hacerse la objeción que ninguna autoridad condenó a los comuneros por herejes, elemento fundamental a la hora de la definición de la herejía. La ausencia de ese poder denominador, la Inquisición en la España de la época, no permitiría hablar de la herejía. A pesar de ello, desde otra perspectiva, si nos alejamos de una historia de la persecución, con un interés por la heterogeneidad de la cultura, resulta interesante preguntarse qué hacer con estos casos donde las acusaciones no las realizaban estrictamente estas jerarquías que se ocupaban de perseguir la herejía y de «inventarla».

Cabe aclarar, que el mismo Papa León X, máximo ejemplo de la jerarquía eclesiástica, envió tres breves que iban dirigidos contra el obispo Acuña, contra los clérigos revoltosos y contra las comunidades. El tercer breve fue el único que se llegó a publicar, en febrero de 1521. El mismo promulgaba «sentencia de excomunión mayor» para los revoltosos, decretando su segregación total de la Iglesia, reservando la absolución de dicha excomunión al papado. Si bien se mantienen algunos sacramentos, la eucaristía solo se dispensa a los enfermos, colocando a quienes sufrían la excomunión en una situación difícil para alcanzar la salvación, en caso de mantenerse su situación<sup>118</sup>. En palabras de Antonio Suárez Varela: “el catálogo de penas y castigos es completo, la fulminación apostólica total”<sup>119</sup>. La excomunión era una difusa categoría que terminaba impregnando a otros «excluidos» de la Iglesia, como los herejes, cismáticos y apostatas. Además, se le añadían quienes habían cometido pecados graves. Ya desde la Edad Media castellana, la excomunión sancionaba a los que despreciaban la justicia real<sup>120</sup>. A su vez, la asociación con la herejía resulta mayor cuando el excomulgado se mantenía en ese estado por determinado tiempo: pasaba a ser sospechoso de herejía en caso de no tener intención de

---

que se ocupaba de dirimir, por ejemplo, las formas correctas de acceso a lo sagrado de las incorrectas, jurisdicción exclusiva de la iglesia (en los casos de superstición, por ejemplo). Sobre herejía y superstición: Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*, [...] op. cit, pp. 80-81.

<sup>117</sup> Étienne DELARUELLE, “Devoción popular y herejía en la Edad Media” en *Herejías y sociedades* [...] op. cit, pp. 113-114. Sobre la persistencia de esta eclesiología en la actualidad: Juan Antonio ESTRADA, “Libertad e instituciones: contra el docetismo eclesiológico”, en *Iglesia Viva*, vol. 218, 2004, pp. 43-68.

<sup>118</sup> Sobre estas breves papales: Antonio SUAREZ VARELA, “La mala sedición. Una aproximación al discurso anticomunero” en *Imperio y Tiranía. La dimensión europea de las Comunidades de Castilla*, István SZASZDI LEON-BORJA y María Jesús GALENDE RUIZ (eds.), Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2013, pp. 158-161; Joseph PÉREZ, *La revolución de las comunidades* [...] op. cit, p. 289.

<sup>119</sup> Antonio SUAREZ VARELA, *La mala sedición* [...] op. cit, p. 160.

<sup>120</sup> Cfr. Emilio MITRE FERNANDEZ, “Integrar y excluir (comunión y excomunión en el medioevo)”, *Hispania Sacra*, vol. 65 n° 132, 2013, p. 528.

mitigar la falta cometida para volver a ser incorporado a la comunidad eclesial<sup>121</sup>. De esta manera, si bien no se trata de una condena por herejía, se puede encontrar durante la Revuelta Comunera una sanción eclesiástica de algún tipo nada menos que por parte del mismo Sumo Pontífice.

Asimismo, se han expuesto algunas menciones a la idea de herejía y todo un vocabulario análogo a la misma. Resulta fundamental para la historia de la herejía en tanto señalada por la jerarquía eclesiástica, relacionarla con las otras acusaciones que se hicieron por fuera de la autoridad eclesiástica o política. El ejemplo más claro en este sentido es el del mismo proceso español: los conversos fueron acusados inicialmente por sectores que no pertenecían a la jerarquía eclesiástica ni a la corona; por el contrario, tanto importantes sectores de la iglesia castellana, por mencionar el ejemplo de 1449, como la corona misma condenaron las primeras acusaciones contra los judeoconversos. En el caso castellano y español, no fue la maquinaria inquisitorial quien «inventó» la herejía sino que comenzó a actuar y legitimó un universo preexistente<sup>122</sup>. Así, cobran centralidad los elementos externos a la institución para definir los modos y los objetivos de intervención de la misma.

De este modo, puede accederse a formas de herejías «incompletas», debido a la ausencia de una denominación oficial como tal, permitiendo llegar al mundo de lo particular, lo anómalo, muchas veces dejado de lado por perecedero y sin importancia. Como se ha querido mostrar, existían razones para una posible asociación entre la revuelta y la herejía, quedando un elemento que resultará muy importante ante la ausencia de la acusación de herejía por parte de las autoridades eclesiásticas: la presencia del delito de lesa majestad entre los comuneros.

En el perdón concedido por el emperador en Valladolid en octubre de 1522 se relataba buena parte de lo sucedido, en especial los crímenes cometidos por los comuneros. Al menos en dos oportunidades mencionaba “en lo qual todo cometieron criemen lese majsts” y “fueron en hazer e cometer e perpetrar los dichos criminis lesa majestad”<sup>123</sup>. El crimen de lesa majestad ha sido mencionado en relación a la inflación de la herejía en los siglos posteriores a la Reforma Gregoriana. No obstante, éste no solamente tuvo fuerza desde la perspectiva de la Iglesia, sino que fue fundamental en la construcción de las monarquías bajo medievales y modernas.

El crimen de lesa majestad, a partir de la tradición romana, era una noción que se acercaba al sacrilegio, en palabras de Jacques Chiffolleau:

---

<sup>121</sup> Sobre la excomunión: *Ibidem*; Elisabeth VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1986; Ana ARRANZ GUZMAN, “Excomunión eclesiástica y protesta ciudadana”, en *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, José Manuel NIETO SORIA (coord.), Madrid, Silex, 2010, pp. 247-278.

<sup>122</sup> Muy interesantes los aportes en este sentido de Constanza CAVALLERO, *In fine mundi* [...] op. cit, pp. 286 ss.

<sup>123</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO, *Historia crítica y documentada* [...] op. cit, vol. 5, pp. 241 y 242. Cabe aclarar que en la sentencia casi inmediata, al otro día de la batalla de Villalar, que recibieron los líderes comuneros Padilla, Bravo y Maldonado, no aparece esta figura sino que se los acusa de “traidores a la corona real”, reproducida en Fernando DÍAZ-PLAJA, *La Historia de España en sus documentos. El siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958, p. 176.

“Le crime de majesté, dans les classifications des juristes romains, est proche, voisin du sacrilège, just derrière lui. C’est à-dire qu’il a à avoir avec les sacra, avec la religion et qu’ il touche cette zone de silence réservée aux arcanes du pouvoir”<sup>124</sup>.

Ya se ha expuesto la relación entre herejía y crimen de majestad. Paralelamente a esta recuperación, los reyes comenzaron a utilizar el término para acusar a sus atacantes y enemigos, además de usarlo con otros delitos como la brujería. El mismo resultaba un crimen «nefando», terrible, casi imposible de decir. Los métodos utilizados para investigar este crimen, la tortura por ejemplo, se desprendía de la naturaleza terrible del mismo<sup>125</sup>. Ariel Guance advierte: “es importante subrayar, de antemano, que tal asociación entre crimen de lesa majestad, herejía y pecado nunca parece haber sido asumida por la legislación castellana medieval”<sup>126</sup>.

Este autor finaliza su exposición en la segunda mitad del siglo XIV. Aquí se ha mencionado el caso de 1449, dónde aparecería por primera vez la noción de lesa majestad referida a un ataque al rey. No obstante, esta acusación reapareció en la Revuelta Comunera. En primera instancia, esto podría ser una influencia de la tradición borgoñona de Carlos I: los duques de Borgoña, durante el siglo XV, iniciaron un proceso de territorialización y pretendían lograr sacralizar sus figuras y separarse de la corona francesa utilizando, por ejemplo, la idea del crimen de lesa majestad tanto en la represión de la rebelión de Gante de la década de 1450 como en la llamada «vouderie» de Arras<sup>127</sup>. Carlos de Gante, en esta tradición, podría pretender sacralizar su figura en la corona castellana. Sin embargo, la propia historia castellana anterior otorga otros elementos: tanto en el mencionado caso de 1449 como, en menor medida, en las memorias de Enrique IV, dónde se refería a la rebelión de los nobles como “cosa sacrílega” y acto “contra Dios”, problematizándose el aspecto de la sacralidad del monarca castellano<sup>128</sup>.

Lejos de poder ocuparme de este debate aquí, puesto en duda por ejemplo, para el mismo caso francés, sí puede afirmarse la presencia de un discurso sumamente cercano al de la herejía: si bien los comuneros no fueron condenados por herejes por una autoridad competente, si lo fueron por sus crímenes de lesa majestad, categoría sumamente asociada a partir del proceso de “inflación” de la herejía, y especialmente ideada contra las diversas

<sup>124</sup> Jacques CHIFFOLEAU, Sur le crime de majesté [...] op. cit, p. 183.

<sup>125</sup> Cfr. IDEM, *Dire l’indécible* [...] op. cit.

<sup>126</sup> Ariel GUIANCE, “Ir contra el fecho de Dios’: regicidios y regicidas en la crónica castellana medieval”, en *História: Questões & debates*, 41, 2004, p. 90.

<sup>127</sup> Sobre este proceso: Franck MERCIER, *La Vauderie d’Arras* [...] op. cit.

<sup>128</sup> Citado en José Manuel NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 192. Ha sido un importante debate el problema de la sacralidad de la monarquía castellana y española, algunos de los aportes más destacados: Teófilo RUIZ, “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”, en *Rites of power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, Sean WILENTZ (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 109-144; Adeline RUCQUOI, “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 13 n° 51, 1992, pp. 55-100; José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988; Antonio FEROS, *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 145-173.

formas de rebelión, en la época posterior a la Reforma Gregoriana y en el contexto de fortalecimiento y centralización de las monarquías europeas<sup>129</sup>.

De esta manera, considerando las posibles relaciones entre herejía y rebelión y a partir de la documentación recogida, puede proponerse la posibilidad de incluir otros aspectos a los estudios sobre la herejía en la España medieval y temprano moderna, en especial en Castilla, más allá de la persecución de las minorías religiosas, en particular los conversos. El concepto de herejía y sus posibles relaciones pueden contener el estudio de otras manifestaciones culturales y políticas, como las rebeliones, a pesar del claro predominio que tuvo la actividad inquisitorial. Frente a la pregunta si los comuneros fueron herejes o no, debe responderse que no lo fueron en el sentido convencional del término, sosteniendo una doctrina contraria a la iglesia y condenados por ella. No obstante, esto no significó que cierta idea de herejía, más allá de su sentido jurídico-penal, no pudiese haber estado presente en la percepción de los enemigos de los rebeldes a partir de algunos sucesos de los que eran testigos o les llegaban noticias. La inexistencia de una condena efectiva como tales, no evita que se puedan establecer otra serie de relaciones que también informan de una posible dimensión de la herejía en la cultura española y europea temprano moderna. Como se ha pretendido mostrar, la palabra herejía no tenía un sentido asociado único, siendo lo suficientemente abierta como para, por momentos, intentar abarcar diversos aspectos. Así, se ha querido incorporar por una parte, la Revuelta Comunera en la historia de la herejía en España; y por otra parte, la dimensión religiosa, tomando el problema de la herejía entre otros posibles, de los conflictos castellanos de 1520-1521. Además, el carácter no generalizado de los ataques a la jerarquía eclesiástica y las contradicciones que de ello pudiesen surgir invita a reevaluar, como ha sugerido Hipólito Oliva Herrer y frente a cierta historiografía reciente sobre las Comunidades, la consideración del movimiento como una mera disputa entre elites o como el desarrollo homogéneo de un ideario político impuesto desde arriba<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Boureau ha puesto en cuestión las posibilidades de sacralización del monarca francés, cfr. Alain BOUREAU, *Le simple corps du roi: L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Les Éditions de Paris, 2000 (1988). Más recientemente: Jens Ivo ENGELS, "Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50:3, 2003, pp. 96-126.

<sup>130</sup> Hipólito Rafael OLIVA HERRER, "¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media", *Medievalismo*, 24, 2014, p. 306.