

# LA TEMPORALIDAD DEL LENGUAJE DE LA HEREJÍA. EL CASO DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HEREJÍA JUDAIZANTE EN EL OCASO DE LA EDAD MEDIA

CONSTANZA CAVALLERO\*

## Resumen

El fraile franciscano Alonso de Espina, personaje reconocido en su época por su intensa labor como predicador itinerante, ha pasado a la historia en razón del carácter fuertemente antijudío y anti-converso de sus prédicas, expresado *in extenso* en su *Fortalitium fidei* (voluminosa obra redactada *circa* 1460). El presente trabajo propone un abordaje alternativo de dicha obra, privilegiando la dimensión heresiológica del discurso de Espina por sobre el mejor conocido problema del antijudaísmo. Desde esta perspectiva, se estudia la construcción discursiva de la herejía judaizante que lleva a cabo el fraile castellano y la originalidad de los modos en que éste se apropia del lenguaje medieval de la herejía a fin de moldear un nuevo sujeto herético: los *iudei occulti*.

## Palabras clave

Herejía. Herejes judaizantes. “Opinión pública”. “Cuestión conversa”. Alonso de Espina.

## Abstract

Franciscan friar Alonso de Espina, known in his day as a tireless itinerant preacher, went down in history due to the strong anti-Jewish and anti-*converso* nature of his sermons, as reflected *in extenso* in his *Fortalitium fidei* (a voluminous work written around 1460). This study suggests an alternative approach to the *Fortalitium fidei*, giving priority to the heresiological dimension of Espina’s discourse over the better known issue of anti-Judaism. From this perspective, this paper analyses the discursive construction of the Judaizing heresy carried out by the Castilian friar and the originality with which he handles the medieval language of heresy with a view to shaping a new heretical subject: the *iudei occulti*.

## Keywords

Heresy. Judaizing heretics. “Public opinion”. *Converso* problem. Alonso de Espina.

## Résumé

Alonso de Espina, moine franciscain connu en son temps pour son intense activité de prédicateur itinérant, est entré dans l’histoire en raison de la nature fortement antijuive et anti-*conversa* de sa prédication, recueillie *in extenso* dans son *Fortalitium fidei* (autour de 1460). Le présent article propose une approche différente du *Fortalitium fidei*, qui privilégie la dimension hérésiologique du discours d’Espina par rapport à la question la mieux connue, celle de l’antijudaïsme. On analysera la construction discursive de l’hérésie judaïsante réalisée par le moine castillan et la façon originale dont il reprend à son compte le langage médiéval de l’hérésie, dans le but de façonner un nouveau sujet hérétique: les *occulti iudei*.

## Mots-clés

Hérésie. Judaïsants. “Opinion publique”. “Problème *converso*”. Alonso de Espina.

---

\* Prof. Lic. Constanza Cavallero. Universidad de Buenos Aires / CONICET. Dirección postal: Helguera 4445, Ciudad de Buenos Aires, C.P. 1419. Número telefónico: (54-11) 4571-6395. Dirección electrónica: cony.cavallero@gmail.com

La fuente externa de la temporalidad sólo haría manifiesta esta otra forma de temporalidad inscrita ya en el interior de toda formación conceptual, que tiñe de contingencia el propio universo normativo<sup>1</sup>.

## 1. Introducción

En el año 1449, la ciudad de Toledo acoge la primera revuelta anticonversa de la historia de los reinos hispanos, acontecimiento que imprime una magnitud de carácter inédito a la llamada “cuestión conversa” en territorio peninsular<sup>2</sup>. Como consecuencia de dicha revuelta, emerge en Castilla el argumento —rechazado por la alta jerarquía del reino— que sostiene que los conversos son particularmente sospechosos en su fe, que deben ser excluidos de honores y dignidades y sometidos a pesquisas inquisitoriales. Este discurso constituye, a mediados de siglo, el arma privilegiada de los rebeldes toledanos para levantarse contra la monarquía, acusada de proteger a los judíos y amparar a los conversos “judaizantes”. Ahora bien, pocas décadas más tarde, el mismo discurso imputado a los conversos se convierte en el argumento fundamental no para arremeter contra la política real sino, por el contrario, para lograr el establecimiento de una institución clave para el fortalecimiento del régimen: la Inquisición. Cabría preguntar, pues: ¿cómo es posible explicar en términos históricos el cambio de actitud de las máximas autoridades del reino? ¿Cómo comprender el giro decisivo del discurso hegemónico castellano respecto de la “cuestión conversa” que tiene lugar en tan sólo tres décadas? No pretendo aquí dar una respuesta concluyente a estas cuestiones pero sí trazar y analizar una secuencia

<sup>1</sup> Elías PALTÍ, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 252.

<sup>2</sup> Esta última, al decir de Baer, constituye el problema público más candente durante el reinado de Enrique IV, sucesor de Juan, y, en palabras de Monsalvo Antón, “uno de los quebraderos de cabeza más sobresalientes para la monarquía castellana” de la época (cf. Yitzhak BAER, *A history of the Jews in Christian Spain*, Varda books, Illinois, 2001 (1961), vol. 2, p. 302; José María MONSALVO ANTÓN, “Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el Obispado de Osma”, *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. 2, n°2 (1984), p. 109. Respecto de la revuelta de 1449, ver: Yitzhak BAER, *A history of the Jews...*, pp. 277-283; Eloy BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso* (edición revisada y aumentada), Real Academia de la Historia, Madrid, 2001; Benzion NETANYAHU, *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, Nueva York, 1995 (cito por la siguiente edición castellana: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de A. Alcalá Galve y C. Morón Arroyo), Crítica, Barcelona, 1999, p. 227-644); José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 301 y ss.; Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, p. 88 y ss.; Matilde CONDE SALAZAR, Antonio PÉREZ MARTÍN y Carlos del VALLE RODRÍGUEZ, “La rebelión de Toledo, de 1449”, en Alonso DÍAZ DE MONTALVO, *La causa conversa* (edición del texto latino y traducción al castellano de M. Conde Salazar, A. Pérez Martín y Carlos del Valle Rodríguez), Aben Ezra, Madrid, 2008, pp. 13-68; Victoria HOWELL, “La rebelión de Toledo - 1449”, en Juan de TORQUEMADA, *Tratado contra los madianitas e ismaelitas* (edición crítica y traducción castellana de Carlos del Valle Rodríguez et al.), Aben Ezra, Madrid, 2002, pp. 19-28. En cuanto al desarrollo de la “cuestión conversa” en las décadas previas al levantamiento de Toledo, cf. Carlos del VALLE RODRÍGUEZ, “En los orígenes del problema converso”, en Juan de TORQUEMADA, *Tratado contra los madianitas...*, pp. 29-74.

de acontecimientos —discursivos y no discursivos— que, en mi opinión, constituyen la premisa, el punto de apoyo o, incluso, el impulso primigenio del proceso mencionado, es decir, del proceso mediante el cual el poder político se termina apropiando de un discurso considerado en un primer momento corrosivo, subsumiéndolo en la lógica de poder hegemónica.

El presente trabajo aspira a proporcionar elementos que faciliten el abordaje de la cuestión a partir del estudio de la obra del franciscano Alonso de Espina, predicador famoso en la época por su radical postura antijudía y anticonversa. Éste redacta, *circa* 1460, un compendio de su pensamiento en el *Fortalitiium fidei*, obra que resulta —en mi opinión— de cardinal importancia para vislumbrar el proceso que conduce a la construcción de la “herejía judaizante”<sup>3</sup>. En opinión de Monsalvo Antón, dicho proceso no puede ser comprendido sin atender a la acción del ala radical de un “frente cultural” antijudío y anticonverso muy pujante en Castilla en el siglo XV<sup>4</sup>: los miembros más extremistas de dicho frente —alega Monsalvo— fueron quienes contribuyeron al posicionamiento de la “opinión pública” en favor de soluciones drásticas de claro corte anticonverso y quienes influyeron en decisiones políticas de envergadura como la instauración de la Inquisición y la expulsión de los judíos del ámbito hispano en 1492<sup>5</sup>. El *Fortalitiium* de Espina, considerado por la historiografía “un duro panfleto antisemita”, es, en este sentido, “la obra de divulgación clave durante el reinado de Enrique IV”<sup>6</sup>.

Teniendo en cuenta lo dicho, considero que el estudio del discurso del fraile de Espina (particularmente, del *Liber secundus* de su obra, libro dedicado a la guerra de los herejes contra la *ecclesia Dei* y, a diferencia del mucho más conocido *Liber tercius*, apenas referido por los historiadores), resulta útil para desentrañar algunos de los rasgos fundamentales del proceso mediante el cual la alta cultura teológica y la cúpula del poder real en Castilla —históricas defensoras de los convertidos del judaísmo— no pudieron hacer caso omiso del discurso anti-converso en la segunda mitad del siglo

<sup>3</sup> Utilizo la edición de Antonius Koberger, impresa en Nuremberg en febrero de 1494. Esta edición consta de 289 folios, impreso cada uno recto y vuelto, en escritura gótica.

<sup>4</sup> José María MONSALVO ANTÓN, “Herejía conversa...”, p. 111.

<sup>5</sup> Entre los historiadores que se han servido de la controvertida noción de ‘opinión pública’ para el abordaje y estudio de la historia medieval se encuentran Bernard GUENÉE (*L’opinion publique a la fin du Moyen Age d’après la «Chronique de Charles VI» du Religieux de Saint-Denis*, Paris, Perrin, 2002), Claude GAUVARD (“Le roi de France et l’opinion publique à l’époque de Charles VI”, en *Culture et idéologie dans la genèse de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984)*, Rome, École Française de Rome, 1985, pp. 353-366; “Qu’est-ce que l’opinion avant l’invention de l’imprimerie?”, en *L’opinion. Information, rumeur, propagande. Le Rendez-vous de l’histoire*, Nantesm Éditions Pleins, 2008, pp. 21-59) y Julien THÉRY (“Fama: l’opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l’inquisitoire (XIIe-XIVe siècle)” en Bruno LEMESLE (dir.), *La Preuve en Justice de l’Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp. 119-147). En lo que refiere al contexto castellano en particular, cf. José Manuel NIETO SORIA, “La parole: un instrument de la lutte politique dans la Castille de la fin du Moyen Age”, *Revue historique*, 306, 4, 2004, pp. 707-725 y “El pregón real en la vida política de la Castilla Trastámara”, *Edad Media* 13, 2012, pp. 77-102, junto a los ya citados trabajos de María del Pilar RÁBADE OBRADÓ. Para el período subsiguiente, cf. MICHELE OLIVARI, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venecia, Marsilio Editori, 2002.

<sup>6</sup> José María MONSALVO ANTÓN, “Herejía conversa...”, p. 112.

XV, hasta terminar apropiándose, incluso, de un discurso y una *praxis* que, como se ha dicho, primero rechazaron decididamente.

Pese a lo acaso esperable, el abordaje aquí propuesto del discurso de Alonso de Espina no analizará la incidencia concreta del fraile en tanto representante del “ala antijudía” de la sociedad castellana, ni se centrará en el virulento antijudaísmo del  *Fortalitium* <sup>7</sup>. Por el contrario, desde una perspectiva alternativa, propongo privilegiar la dimensión heresiológica de la discusión en torno de la “cuestión conversa” y estudiar cómo un ferviente predicador anticonverso se apropia del lenguaje político-religioso ligado a la herejía y se sirve de ciertos desplazamientos semánticos que tuvieron lugar en los últimos siglos de la Edad Media para construir un nuevo sujeto herético: los *iudei occulti*<sup>8</sup>. Planteo como hipótesis, en pocas palabras, a) que el análisis del devenir de la concepción de herejía en la baja Edad Media resulta clave para comprender las condiciones de posibilidad del ya aludido cambio radical del discurso hegemónico castellano que se produce en la segunda mitad del siglo XV respecto de los conversos; b) que es posible percibir, a partir del estudio de la construcción de la herejía judaizante, el alcance y la significación que cobran históricamente, en las puertas de la Modernidad, ciertas modificaciones semánticas que sufre el campo semántico de la herejía en el ocaso del Medioevo; c) que dicho alcance se expresa en la capacidad que adquiere el lenguaje heresiológico, a mediados del siglo XV, para legitimar la construcción de una herejía desde sectores sociales alternativos al poder centralizado e impulsar medidas contra ella.

## 2. El lenguaje medieval de la herejía

Como sintetiza correctamente el antropólogo Talal Asad, la definición convencional de herejía en la Edad Media involucra dos elementos cardinales: uno de carácter intelectual y otro volitivo<sup>9</sup>. El primero de ellos implicaba la existencia de una opinión errónea respecto de algún artículo de la fe cristiana y el segundo concernía a la necesidad imperiosa de que dicha opinión equivocada fuera sostenida con pertinacia. Estos dos aspectos adosados a la concepción de herejía, *falsa credulitas* y *pertinax defensio*, aparecen referidos tanto en los escritos de los Padres (Agustín, Jerónimo, Isidoro, etc.)

<sup>7</sup> Este tipo de abordaje es llevado adelante por María del Pilar RÁBADE OBRADÓ en “Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública”, en José Manuel NIETO SORIA (ed.), *La Monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa*, 2006, pp. 299-358; “Judeoconversos e Inquisición”, en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 239-272 y “Franciscanismo y criptojudasmo: los orígenes de la Inquisición española”, en Alessandro MUSCO y Giuliana MUSOTTO (eds.), *I Francescani e la politica: atti del convegno internazionale di studio, Palermo, 3-7 dicembre 2002*, Biblioteca Francescana, Palermo, 2007, pp. 289-306.

<sup>8</sup> En este sentido, Elías Palti, basándose en el libro de Raymond Williams titulado *Keywords*, afirma la necesidad de reconstruir un campo completo de significaciones —es decir, de estudiar las interconexiones entre los distintos términos o categorías que conforman un *lenguaje*— para poder descubrir la significación histórica de las reconfiguraciones conceptuales observadas, objetivo que no podría lograrse en modo alguno mediante “el análisis de ningún término o ninguna categoría en particular, por más profundo y sutil que sea” (Elías PALTÍ, E., *El tiempo de la política...*, p. 16).

<sup>9</sup> Talal ASAD, “Medieval heresy: an anthropological view”, *Social History*, vol. 11, n° 3 (1986), p. 356.

cuanto en obras monumentales del Medioevo tardío como la *Summa theologica* de Alejandro de Hales, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, la *Summa de haeresibus* de Guido Terreni y el *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymeric<sup>10</sup>. No obstante, tanto la definición canónica de herejía que presenta Pedro el Venerable en su polémica contra los Petrobrusianos, “*publice et pertinaciter insistere*”, como aquella otra postulada por el franciscano Roberto Grosseteste y recurrentemente citada por la historiografía, “*haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa*”, exigen incluir un tercer elemento cardinal dentro del lenguaje medieval de la herejía<sup>11</sup>: la necesaria exteriorización de la sentencia herética (en este sentido, como ha indicado Asad, “*one can be a sinner, and know it in one’s heart; but one cannot be a heretic in one’s heart alone*”<sup>12</sup>). Finalmente, a mi modo de ver, cabe ligar el concepto de herejía en la Edad Media con una cuarta noción, no menos fundamental: la idea de separación o *divisio* respecto de un todo antes unido. En efecto, la herejía era percibida en tiempos medievales como una voluntad subjetiva que, arbitrio individual mediante, se oponía a la unánime voluntad celeste, trascendente e inapelable, interpretada históricamente por los vicarios terrenales de la divinidad. Esta idea se encuentra con claridad, por ejemplo, en el discurso de Isidoro de Sevilla y en la obra de Nicolás Eymeric<sup>13</sup>.

Ahora bien, la idea de que la herejía implicaba una división respecto de la verdadera doctrina y, por consecuencia, respecto de la Iglesia institucionalizada obliga a incluir dentro del campo semántico de la herejía, junto a los elementos ya mencionados, aquellos otros que la definen por oposición: me refiero a las nociones de *veritas* y *ecclesia* (y, unidas a ellas, las de *auctoritas* y *potestas*)<sup>14</sup>. La inclusión de estas últimas categorías dentro del análisis del lenguaje de la herejía resulta medular porque, en mi opinión,

<sup>10</sup> Agustín de HIPONA, *De civitate Dei* XVIII, cap. LI, 1 en *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1958, t. 16-17, pp. 1340-1341; JERÓNIMO, *Commentarius in Epistolam ad Titum* 3, vv.10-11, PL, 26, col. 633; Isidoro de SEVILLA, *Etymologiarum Libri*, 8, 3:2, Edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero, BAC, Madrid, 1993, vol. 1, p. 690; Alejandro de HALES, *Summa theologica (secunda pars secundi libri)*, Quaracchi, 1930, t. 3, p. 739; Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, 2a.2ae., q. 11, a. 2; Guido TERRENI, *Summa de haeresibus et earum confutationibus*, Paris, 1528, c. 3, fol. 3; Nicolai EYMERICI, *Directorium inquisitorium, cum commentariis Francisci Pegñae*, Venetiis, 1595, Pars 2, 58, q. 1, p. 231.

<sup>11</sup> Pedro EL VENERABLE, *Contra Petrobrusianos heréticos* (ed. J. Fearn, Turnhout, 1968; *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* X), 247, p. 146, 1. 1-3. Citado en Dominique IOGNA-PRAT, “L’argumentation défensive: de la polémique grégorienne au “Contra Petrobrusianos” de Pierre le Vénéable”, en Monique ZERNER (dir.), *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’inquisition*, Centre d’Études Médiévales de Nice, Niza, 1998, p. 108; Marie Dominique CHENU, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en Jacques LE GOFF (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Siglo XXI, Madrid, 1987 (1962), p. 2.

<sup>12</sup> Talal ASAD, “Medieval heresy...”, p. 356.

<sup>13</sup> Isidoro de SEVILLA, *Etymologiarum Libri*, 8, 3: 2-3; Nicolai EYMERICI, *Directorium inquisitorium*, pars 2, 58, q. 1.

<sup>14</sup> El lazo entre herejía e Iglesia institucionalizada no puede dejar de remitir a la clásica tesis de Robert Ian Moore (“*heresy exists only in so far as authority chooses to declare its existence*”). Cf. Robert Ian MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Blackwell, Malden-Oxford-Carleton, 2007 (1987), 2<sup>o</sup> ed., p. 64.

permiten no sólo reconstruir el sentido mismo de la herejía sino, fundamentalmente, penetrar la lógica que articulaba las distintas categorías que la definían como tal en la Edad Media<sup>15</sup>. Para existir formalmente, la herejía debía ser, principalmente, identificada y constituida como tal por la jerarquía eclesiástica, poseedora de la *veritas* y guardiana de la tradición (es decir, por el papa, los obispos o los inquisidores comisionados para la tarea)<sup>16</sup>.

El modo característico mediante el cual los conceptos propios del lenguaje herético eran articulados e incluso producidos en el Medievo data de las primeras centurias del cristianismo pero habrían de cobrar pleno sentido, sobre todo, en el marco de la concepción eclesiológica reinante a partir del “momento gregoriano”, denominada por Flanagin “*the system of absolute papal monarchy*”<sup>17</sup>. Si en la cristiandad medieval la necesidad de pertenecer a la *ecclesia* había sido siempre un imperativo ineluctable para la salvación, en el marco de la eclesiología papista la pertenencia a la *ecclesia* habría de entrañar, a su vez, la debida obediencia a la figura del papa (la célebre bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII es muy precisa al respecto)<sup>18</sup>. En otras palabras, el lenguaje de la herejía continuó siendo definido a partir de la oposición al binomio indisoluble *ecclesia/veritas* pero estas últimas comenzaron a ser identificadas indefectiblemente con la más alta jerarquía de la Iglesia terrena.

### 3. La “inflación” de la herejía en la Iglesia post-gregoriana

El par *potestas eclesial/veritas* divina no sólo perduró como eje articulador del campo semántico de ‘lo herético’ en los siglos sucesivos a la reforma gregoriana sino que se convirtió, incluso, en punto de apoyo para la ampliación de la acepción de ‘herejía’. Desde entonces, dicha noción envolvió toda oposición al magisterio romano y permitió desarrollar una verdadera “teoría de la persecución legítima”, tal como la denomina Iogna-Prat<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cf. Elías PALTÍ, *El tiempo...*, p. 17: “Para reconstruir el lenguaje político de un período no basta, pues, con analizar los cambios de sentido que sufren las distintas categorías sino que es necesario penetrar la lógica que las articula”.

<sup>16</sup> Cf. Takashi SHOGIMEN, “William of Ockham and Conceptions of Heresy, c.1250-1350”, en Ian HUNTER, John LAURSEN y Cary NEDERMAN (eds.), *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 66.

<sup>17</sup> Cf. 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 en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 125 y David FLANAGIN, “Extra ecclesiam salus non est — sed quae ecclesia?: Ecclesiology and Authority in the Later Middle Ages” en Joëlle ROLLO-KOSTER y Thomas IZBICKI, *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden, 2009, p. 338 y ss.

<sup>18</sup> Cf. Henricus DENZINGER y Adolfus SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma, 1976, ed. 36, p. 256, § 792 y pp. 279-281, §§ 870-875. Cf. David FLANAGIN, “Extra ecclesiam...”, pp. 343-346.

<sup>19</sup> Dominique IOGNA-PRAT, “La formación de un paradigma eclesial de la violencia intelectual en el Occidente latino en los siglos XI y XII” en *Iglesia y Sociedad en la Edad Media*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, p. 60; y, del mismo autor, “L’argumentation défensive...”, p. 99.

Para comprender esta ampliación de la acepción de ‘herejía’ cabe traer a cuento un primer desplazamiento semántico de gran significación que sufre el concepto en forma contemporánea a la creciente centralización del poder en el seno de la cristiandad y a la emergencia de las grandes disidencias religiosas de los siglos XII y XIII<sup>20</sup>: me refiero a la asociación entre herejía y crimen de lesa majestad. Esta última noción es acuñada por el papa Inocencio III (1198-1216) como parte del proceso de reapropiación del derecho romano en la cristiandad occidental. Como sostiene Jacques Chiffolleau, dicho papa consideró que la Iglesia era el Cuerpo de Cristo y que la fe era su alma, aquello que le otorgaba unidad, y que, por lo tanto, toda *aberratio in fide* constituía, a la vez, un ataque contra la Iglesia y contra el papado mismo. Asimilada la herejía al crimen de majestad, la ofensa herética quedaba claramente ligada no sólo a disensiones en materia de fe sino también a toda rebeldía que amenazara con menoscabar el poder de la jerarquía de la Iglesia, su *dominium* universal. Este corrimiento semántico resultó fundamental porque habilitó la puesta en marcha de una legislación y un procedimiento de excepción, la *inquisitio*, que permitió el manejo secreto de información por parte del cuerpo judicial, la exigencia de confesiones forzadas, la puesta en marcha de procesos “de oficio” y la construcción de la prueba mediante el recurso a la *fama*<sup>21</sup>. Asimismo, este proceso de “inflación” conceptual motivado por la amalgama entre herejía y crimen *laesae maiestatis* permitió una serie de asociaciones semánticas cada vez más amplias que vincularon la herejía con errores tales como la simonía, el sacrilegio y la invocación demoníaca<sup>22</sup>.

Ahora bien, por otra parte, resulta esencial destacar que dos elementos propios del vocabulario clásico de la herejía se vieron claramente desbordados como consecuencia de la reconsideración teológica, jurídica y procedimental del error herético: me refiero a su carácter manifiesto y a su carácter puramente intelectual. Respecto del primer elemento mencionado, valga decir que, desde comienzos del siglo XIII, los herejes fueron considerados más bien como *occultatores* o herejes clandestinos (en gran medida por sus propias estrategias de resistencia o supervivencia). Esto forzó a dejar de lado el carácter escandaloso de la herejía como requisito *sine qua non* para definirla como tal<sup>23</sup>. La herejía, en tanto *crimen maiestatis*, se convertía, por su gravedad, en *crimen publicum per se*<sup>24</sup>. Pese a la ausencia de manifestación externa del error, las herejías

<sup>20</sup> Alain BOUREAU, *Satan hérétique: histoire de la démonologie (1280-1330)*, Odile Jacob, París, 2004, p. 22.

<sup>21</sup> Jacques CHIFFOLEAU, “Dire l’indicible, remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle”, en *Annales Économies Sociétés Civilisations*, n° 2 (marzo-abril 1990), pp. 289, 301-302. Cf., del mismo autor, “Sur le crime de majesté médiéval” en *Genèse de l’Etat moderne en Méditerranée*, Collection de l’Ecole française de Rome n° 168, Roma, 1993, pp. 183-213.

<sup>22</sup> Cf. Alejandro MORÍN, “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura *paraxis*”, en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, agosto de 2010, p. 4; Jacques CHIFFOLEAU, “Dire l’indicible...”, pp. 290-292 y “Sur le crime...”, p. 208; cf. Alain BOUREAU, *Satan hérétique...*, pp. 18, 41 y ss.

<sup>23</sup> Cf. Jacques CHIFFOLEAU, “« *Ecclesia de occultis non iudicat* »? L’Eglise, le secret, l’occulte du XIIe au XVe siècle”, *Micrologus*, 14 (2006), pp. 436-437.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 397, 407-409.

debían ser igualmente perseguidas puesto que atentaban contra la *caritas*, contra el bien común: como indica Chiffolleau, “*elles ne peuvent rester impunies dès lors que la chose publique en dépend*”<sup>25</sup>.

La exteriorización del error ya no podía ser pensada, en este contexto, como un atributo dado sino como resultado del proceso inquisitivo que descubría el delito herético. No obstante, como apunta Morín, esta reconfiguración de la herejía debía sortear escollos no menores: por un lado, resultaba dificultoso pensar la herejía desde el plano de “lo oculto” teniendo en cuenta que la herejía medieval suponía “la existencia de un diálogo —aun fallado— entre el disidente y la autoridad eclesiástica que primero amonesta y después condena”<sup>26</sup>; asimismo, se presentaba como un obstáculo “el principio de la impunidad de la *sola cogitatio*” que regía en el mundo cristiano medieval<sup>27</sup>, sintetizado en el adagio “*Ecclesia de occultis non iudicat*”, que dejaba fuera del ámbito del derecho el mero pensamiento, sometido al dictamen exclusivo de Dios<sup>28</sup>.

Así las cosas, la Iglesia se dispuso a pivotar sobre las ambigüedades propias del concepto de ‘lo oculto’ para eludir las limitaciones aludidas: si bien “lo oculto” era concebido como la esfera de lo incognoscible por parte del hombre, sometido únicamente al juicio divino, podía referir, a su vez, a todo aquello ligado a lo diabólico y conspiratorio. Esta ambivalencia conceptual —expresada en el desdoblamiento de la esfera de lo oculto entre lo *omnino occultum* (bajo jurisdicción exclusiva de Dios) y lo *pene occultum* (pasible de ser conocido por el hombre)— resultó fundamental para legitimar la intromisión de la jurisdicción inquisitorial en el fuero interno, pese a que dicho ámbito, en teoría, debía encontrarse exento de la normatividad jurídica<sup>29</sup>.

Ahora bien, si en los casos en que la herejía no era *palam edocta* ni exhibida *verbo vel facto*, el mecanismo de “des-ocultación” inquisitorial resultó sumamente necesario para detectar cualquier mínima manifestación externa de la voluntad herética, cabe señalar al menos dos elementos cardinales que tornaron viable la extracción de lo *pene occultum* del ámbito de lo *omnino occultum*: me refiero, por un lado, al establecimiento de la *fama* como medio de denuncia, como motor esencial del procedimiento inquisitorial, como *fenêtre sur l’occulte*<sup>30</sup>; y, en segundo término, a la complejidad y los matices que adquirió la concepción de *evidentia*. La sofisticación creciente que se construyó sobre dicha categoría, por medio de diversas ficciones legales, la terminó erigiendo, vía índices y presunciones, en puerta de entrada a lo “casi-oculto”<sup>31</sup>. La noción misma de *factum hereticale* estudiada por Boureau —que implica un desbordamiento del segundo elemento antes mencionado: la idea convencional de herejía como mera

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>26</sup> Cf. Alejandro MORÍN, “*No hay peste más eficaz: los pecadores ocultos según el comentario de Guido de Baysio al c. Nolite del Decreto de Graciano*”, I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales “Palimpsestos”, Bahía Blanca, 2010.

<sup>27</sup> Alejandro MORÍN, “La herejía medieval...”, p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Cf. Jacques CHIFFOLEAU, “«*Ecclesia de occultis...*””, pp. 359-360, 396-399, 406.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 422-423. Cf. el decretal *Qualiter et quando* de Inocencio III.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 227-429.

opinión— puede ser entendida como uno de los cambios que se produjeron en la forma de comprender la evidencialidad: la noción de “hecho herético” —en tanto prueba de la existencia de una herejía intelectual— constituyó un artificio útil para eludir la barrera que el disimulo (el pensamiento herético no asumido abiertamente) imponía a la acción judicial.

#### 4. Inestabilidad y cambio en el lenguaje de la herejía

La lógica que definió el lenguaje de la herejía a lo largo de la Edad Media —y que se vio acentuada desde la reforma gregoriana— comenzó a mostrar fisuras desde el siglo XIV, en el marco de los conflictos entre el papado y el poder secular y, también, en el contexto de la querrela respecto de la pobreza evangélica<sup>32</sup>. En esta coyuntura, ciertos debates conceptuales en torno de la categoría de herejía —y, al mismo tiempo, respecto de la noción de *ecclesia* y de *veritas*— parecen haber puesto en cuestión los puntos falibles de la lógica misma que permitía definir lo herético en la Edad Media. Me refiero, concretamente, a dos elementos que dieron lugar a una intensa discusión<sup>33</sup>: en primer lugar, la efectiva identificación entre jerarquía eclesial y *veritas* divina y, en segundo término, a la asimilación entre la *ecclesia* y su jerarquía.

Un primer e insoslayable ejemplo de las voces que se elevaron contra la eclesiología papista es la obra de Marsilio de Padua titulada *Defensor pacis*, orientada a ponderar el ordenamiento secular de toda comunidad humana a partir del pensamiento político de matriz aristotélica<sup>34</sup>. Su reflexión derivó en un ataque directo al poder temporal del papa en beneficio de la figura de príncipes y reyes y en una consecuente reconsideración de la concepción de *ecclesia*: en opinión del paduano, ésta debía ser entendida como *universitas fidelium* y su unidad no radicaba en la sujeción a Roma sino en la fe compartida y en la persona misma de Cristo. En materia de fe, no era el papado quien debía juzgar sino la comunidad de fieles, la *ecclesia* en tanto *congregatio fidelium*: así como en la esfera del poder secular la autoridad surgía de la voluntad del pueblo, la autoridad suprema en materia espiritual no debía estar concentrada ni en el papado ni en el clero sino en el concilio, representante de la totalidad de los fieles, verdaderos depositarios de la autoridad<sup>35</sup>.

Luego, las ideas de otro gran opositor de la eclesiología papista, Guillermo de Ockham, resultan quizá más significativas aun, puesto que su oposición al papado de Aviñón culminó en una reflexión explícita sobre el problema de la herejía<sup>36</sup>. El teólogo nomi-

<sup>32</sup> Cf. Norman TANNER, *The Church in Council. Conciliar Movements, Religious Practice and the Papacy from Nicaea to Vatican II*, Tauris, London-New York, 2011, p. 84; David FLANAGIN, “Extra ecclesiam...”, p. 339; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 63.

<sup>33</sup> Respecto de la idea de “núcleo problemáticos” en un lenguaje determinado, cf. Elías PALTÍ, E., *El tiempo de la política...*, p. 253.

<sup>34</sup> Cf. David FLANAGIN, “Extra ecclesiam...”, p. 350 y ss.

<sup>35</sup> *Ibid.* Cf. *Defensor pacis* 2, 28; David FLANAGIN, “Extra ecclesiam...”, p. 354.

<sup>36</sup> Cf. Takashi SHOGIMEN, “William of Ockham...”, *passim*.

nalista, al pronunciarse respecto de la controversia de la pobreza apostólica llegó a la conclusión de que Juan XXII era quien había caído en herejía. Esta construcción de la inédita noción de “herejía papal” obligó a Ockham a reflexionar hondamente acerca del concepto de herejía y lo condujo a un derrotero argumentativo que provocó finalmente, “*a revolution in the medieval language of heresy*”<sup>37</sup>. En efecto, al indagar en la *quidditas* de lo herético, el teólogo inglés llegó a cuestionar en su *Dialogus* la necesidad de la intervención de la jerarquía de la *ecclesia* para determinar qué error constituía herejía y cuál no, quitándole a la cabeza de la Iglesia el rol fundamental que había tenido hasta entonces en sus manos (es decir, en palabras de Talal Asad, “*the function of the Church in authorizing Truth and anathematizing Error*”)<sup>38</sup>. En opinión del franciscano, la herejía podía ser identificada como tal siempre y cuando contradijera de modo demostrable las fuentes doctrinales, la verdad cristiana. Las declaraciones de la jerarquía de la Iglesia dejaban de ser *ipso facto* verdaderas: la cúpula eclesiástica ya no podía definir la ortodoxia sin presentar evidencias o demostraciones fehacientes. Como corolario, la noción de pertinacia también fue redefinida por Ockham: convencionalmente, el proceso de corrección que permitía colocar —tras su fracaso— el rótulo de pertinaz al acusado de herejía parecía estar más orientado a descifrar el grado de obediencia de este último respecto de la autoridad que a proponer un proceso de efectivo descubrimiento de la verdad por parte del reo. Contra esta forma de entender la obstinación se pronunció el *Venerabilis inceptor*: para él la pertinacia —como la herejía misma— no se definía en relación con la autoridad sino en relación con los textos doctrinales. Quien era pertinaz en el error, desde esta perspectiva, era quien erraba en aquello que se suponía que debía creer con absoluta convicción.

Tanto el discurso de Marsilio de Padua cuanto la reflexión de Ockham supusieron resquicios no menores en la lógica que articulaba el mundo semántico de lo herético: no existe en sus discursos una *ecclesia* identificada con la jerarquía pontificia, ni esta última es depositaria incontestable de la *veritas* divina. Atendiendo al discurso de Marsilio de Padua cabe decir, asimismo, que el encomio del poder secular (y sus implicancias en materia herética) no puede ser leído como una simple reflexión teórica si se tiene en cuenta el importante proceso de apropiación de sacralidad, de majestad y de técnicas administrativas, generadas originalmente en el ámbito papal, por parte de las instituciones laicas (la monarquía, el imperio o las ciudades). En este sentido, cabe recordar la tesis de J. Chiffolleau acerca de la noción de “herejía de Estado” —que, desde mediados del siglo XIV, encarna por antonomasia el crimen de lesa majestad contra la monarquía francesa<sup>39</sup>— y el estudio de J. Théry acerca del peso que tuvo la construcción de la herejía de los templarios para la “pontificalización” del poder real en Francia<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 64-65; Talal ASAD, “Medieval heresy...”, p. 360.

<sup>39</sup> Jacques CHIFFOLLEAU, “Sur le crime de majesté médiéval”, p. 209.

<sup>40</sup> Cf. Julien THÉRY, “Une hérésie d’Etat. Philippe le Bel, le procès des ‘perfidés templiers’ et la pontificalisation de la royauté française”, *Médiévales*, 60 (2011), pp. 157-185.

Con todo, pese a las críticas que posturas como las recién aludidas significaron para la jerarquía eclesial y su pretendido monopolio de lo verdadero, en el ámbito papista la identificación de la Iglesia con su jerarquía institucionalizada no sólo continuó vigente sino incluso adquirió formulaciones más precisas. En este sentido, como ya ha dicho Yves Congar, la eclesiología puede ser pensada como una construcción discursiva fundamentalmente reactiva, “contra escrita”.

No obstante, décadas más tarde, el marco eclesiológico sobre el cual aun reposaba, en gran medida, el campo semántico de la herejía se verá más profundamente alterado: en el marco del Gran Cisma, el quiebre de la ecúmene cristiana y la lucha por el título de *vicarius Christi* entre diversos papas socavó con un vigor inédito la *auctoritas* de los sucesores de Pedro<sup>41</sup>. A su vez, si bien las tesis conciliaristas —nutridas de los ásperos debates del siglo XIV— resultaron cardinales para clausurar el Cisma que hendía la cristiandad desde 1378, una vez reunificada la Iglesia se convirtieron en una verdadera amenaza para la sede romana. Las formulaciones del concilio de Constanza sirvieron de fundamento para la acentuación de los reclamos del bando conciliarista en el concilio de Basilea y estimularon la formulación de concepciones eclesiológicas directamente “anti-curiales” (el caso del teólogo Juan de Segovia es un claro ejemplo de las posturas con las cuales el papado romano debió lidiar a mediados del Cuatrocientos)<sup>42</sup>.

En tiempos contemporáneos al Cisma, también implicó un duro desafío para la Iglesia el enfrentamiento con las herejías lideradas por John Wycliff y Jan Hus: éstos ponderaron la iglesia invisible al tiempo que criticaron duramente la estructura jerárquica de la iglesia terrenal<sup>43</sup>. Respecto del movimiento husita de Bohemia en particular, la controversia doctrinal con los utraquistas, que exigían la comunión laica bajo las dos especies, significó un desafío adicional para la Iglesia, puesto que se fue transformando paulatinamente en un debate eclesiológico más que meramente eucarístico<sup>44</sup>.

## 5. La discriminación conversa como “la herejía de inventar herejías”

El quiebre que significó el enfrentamiento entre el poder papal y los poderes seculares que se adjudicaban parcelas de sacralidad, así como las controversias eclesiológicas y el Cisma, no hicieron más que poner en evidencia la temporalidad inherente a la lógica que cimentó desde el comienzo del cristianismo la posibilidad de identificar y definir lo herético desde el ámbito pontificio. Si bien figuras como el teólogo Juan de Torquemada

<sup>41</sup> David FLANAGIN, “Extra ecclesiam...”, p. 337.

<sup>42</sup> Cf. Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, p. 74.

<sup>43</sup> Respecto del pensamiento de Wycliff, cf. Kantik GHOSH, *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 y Stephen LAHEY, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wycliff*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. En cuanto al movimiento husita, cf. Jennifer KOLPACOFF DEANE, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, cap. 8 “Reform, Revolution, and the Lay Chalice in Bohemia” (pp. 247-287).

<sup>44</sup> J. Santiago MADRIGAL TERRAZAS, *La eclesiología de Juan de Ragusa O. P. (1390/95-1443)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1995, pp. 62-63.

resultaron claves para sortear dichos obstáculos<sup>45</sup>, los núcleos problemáticos puestos en cuestión se han colado, incluso, en el discurso de los defensores más acérrimos de la eclesiología papal: el mencionado Torquemada, por caso, aun defendiendo la *potestas* del sumo pontífice como cabeza de la Iglesia, no identifica necesariamente a la jerarquía eclesial con la verdad (puesto que acepta la noción de herejía papal) y, al definir la *ecclesia*, pone el énfasis en el conjunto de los fieles más que en la Iglesia-institución liderada por el obispo de Roma (en palabras del dominico, “*ecclesia enim grex est non pastor*”)<sup>46</sup>.

El cardenal Torquemada, en pleno auge de la “cuestión judeoconversa” en Castilla, participó del debate iniciado tras la revuelta de Toledo cuando aun no terminaba de redactar su *Summa de Ecclesia*<sup>47</sup>. El dominico reaccionó en su *Tractatus contra madianitas et ismaelitas* contra las actas del proceso toledano y los argumentos esgrimidos en el *Memorial* de Marcos García de Mora<sup>48</sup>. En su opinión, herejes eran quienes acusaban gratuitamente a los conversos, quienes los discriminaban injustificadamente. La herejía de los toledanos consistía, pues, en *inventar herejías*<sup>49</sup>. Si bien en el *Tractatus* de Torquemada se percibe un fiel uso del campo semántico de la heresiología cristiana para construir la herejía de los “marquillanos”, hay un eje fundamental en su discurso que exhibe uno de los desplazamientos fundamentales experimentados por el lenguaje de la herejía en el ocaso del Medioevo: me refiero a la identificación entre herejía y lesa majestad *real*. Resulta medular, en este sentido, notar que el cardenal construye la herejía de los toledanos, en gran medida, sobre la base del agravio de la autoridad real más que papal: en su opinión, las maquinaciones de los toledanos atentaban contra su señor natural, contra la majestad regia. El eje de la sublevación de los toledanos consistía en la apropiación de una autoridad y de una determinada competencia que no les correspondían: en su opinión, por consiguiente, el proceso toledano que condenó a los conversos de la ciudad fue infundado, irregular y absolutamente inválido<sup>50</sup>.

No es sorprendente la postura de Torquemada teniendo en cuenta que un elemento fundamental de la “herejía conversa” que intentaban definir los toledanos hacía referencia concreta al ordenamiento del reino, a la disposición de oficios y honores dentro de la llamada “*Republica christiana*” y que el carácter de la rebelión fue claramente antimonárquico<sup>51</sup>. La herética discriminación que afectaba el ordenamiento de “lo público” atentaba, según Torquemada, contra la disposición divina, contra los sagrados cánones y

<sup>45</sup> Thomas IZBICKI, “Papalist Reaction to the Council of Constance: Juan de Torquemada to the Present”, *Church History*, 55, n°1 (1986), pp. 11-12; Cf. Juan de TORQUEMADA (Ioan de TURRECREMATA), *Summa de Ecclesia*, Venecia, 1561, f. 236r. y ss.; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, p. 7.

<sup>46</sup> Cf. Juan de TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, ff. 200v. y 97r. Respecto del lazo entre poder secular y espiritual, cf. f. 99v. y ss.

<sup>47</sup> Cf. BENITO RUANO, ELOY, “A modo de prólogo” en TORQUEMADA, J. DE, *Tratado contra...*, p. 16.

<sup>48</sup> Para una síntesis de la postura de Torquemada en su *Tractatus*, cf. IZBICKI, THOMAS, “Juan de Torquemada’s Defense of the ‘Conversos’”, *The Catholic Historical Review*, Vol. 85, No. 2 (Apr., 1999), pp. 195-207.

<sup>49</sup> Juan de TORQUEMADA, *Tratado contra los madianitas...*, p. 130.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 120-131, 136-137.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 224.

contra las leyes y estatutos de los príncipes cristianos (como, entre otros, los del propio rey Juan II)<sup>52</sup>. Asimismo, poco después de la escritura del *Tractatus* de Torquemada, la Sede Romana misma expresó una postura claramente reprobatoria de los postulados de la “Sentencia-Estatuto” y del *Memorial* acordando con los argumentos recién mencionados: la bula *Si ad reprimendas*, promulgada contra los rebeldes, amalgamaba a nivel práctico y discursivo el poder espiritual y el temporal: la herejía de los toledanos no radicaba simplemente en la heterodoxa distinción entre cristianos viejos y nuevos sino también en la insurrección contra la autoridad legítima del monarca, emanada de la divinidad<sup>53</sup>. La subversión toledana fue calificada, pues, por el papa mismo como crimen herético de *laesa majestas* —y, cabe aclarar, la majestad agraviada no era la pontificia sino la regia<sup>54</sup>. Signo tal vez de un papado que ya no podía arrogarse la plena *potestas* o el *dominium* universal anhelado por Inocencio III, aquello que en el siglo XIV había implicado un enfrentamiento con la monarquía francesa, en el siglo XV no parecía

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>53</sup> Enrique CANTERA MONTENEGRO, “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 10 (1997), p. 18.

<sup>54</sup> Cf. BENZION NETANYAHU, *The origins of the Inquisition...*, p. 303; José Manuel NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, p. 51. El vínculo entre lesa majestad y herejía que vemos aquí aplicado al ámbito castellano como consecuencia del debate en torno del “problema converso” (controversia impulsada por la revuelta toledana de 1449) resulta probablemente una novedad en dicho reino. Como indica Ariel Guance, la “asociación entre crimen de majestad, herejía y pecado nunca parece haber sido asumida por la legislación castellana medieval”. En efecto, el crimen *laesa maiestatis* no era entendido en el ámbito hispano como una “*aberratio in fide*”, tal como había sido definido Inocencio III, sino que, por el contrario, dicho crimen se enmarcaba dentro de la noción tradicional de ‘traición’ contra la persona del rey, tal como aparece enunciado en la *Partida VII*, título 2, ley 1 (cf. Ariel GUANCE, “‘Ir contra el fecho de Dios’: regicidios y regicidas en la crónica castellana medieval”, *História: Questões & Debates*, 41, 2004 (pp. 85-105), pp. 90, 94-95). En este sentido, resulta evidente la divergencia respecto del caso francés: Jacques Chiffolleau ha estudiado en detalle cómo los métodos y técnicas de los inquisidores pontificios y episcopales fueron incorporados a la práctica de los magistrados reales franceses en las primeras décadas del siglo XIV, dando lugar a la fusión entre herejía y lesa majestad. La brujería, considerada un crimen herético, devino en Francia una verdadera “herejía de Estado” y la lucha contra ella se convirtió allí en un elemento clave para reforzar la integridad del reino y la majestad monárquica (cf. Jacques CHIFFOLEAU, “Dire l’indicible...”, pp. 290-292 y “Sur le crime de majesté...”, p. 209). En el caso castellano, no solo no fueron asociadas lesa majestad y herejía sino que esta última brilló por su ausencia en el período bajomedieval (de hecho, la Inquisición papal carece de antecedentes concretos en el reino de Castilla). Chiffolleau afirma que probablemente esta particularidad hispana se deba a que el poder de los soberanos ibéricos se edificó en gran medida sobre la base de la imposición de la majestad real sobre pueblos no-cristianos más que combatiendo “herejías ocultas” del interior del reino: “*le cas des royaumes ibériques mériterait aussi d’être examiné de près puisque c’est toujours dans un contexte universaliste, apparemment bien archaïque, en luttant d’abord contre les musulmans puis, à partir de la fin du XVe siècle, en se constituant un empire au-delà des mers, que les souverains espagnols imposent leur majesté*” (“Sur le crime de majesté...”, p. 202). Con todo, la emergencia del inédito problema del “otro-interno” —fundamentalmente el hereje criptojudío— en la Castilla de mediados del siglo XV parece haber introducido finalmente la vinculación entre herejía y majestad en el reino peninsular (aunque, por supuesto, el proceso siguió, en mi opinión, un curso particular en el ámbito castellano: cf. Constanza CAVALLERO, “Brujería, superstición y ‘cuestión conversa’. Historias de construcción de ‘otros-cristianos’”, *Anuario de Estudios Medievales* 41:1, 2011 (pp. 343-373), p. 357 y ss).

ya envolver un enfrentamiento de jurisdicciones sino una concurrencia de intereses<sup>55</sup>. Por otra parte, la identificación entre herejía y a) el atentado contra la *auctoritas* del rey y la jerarquía del reino y b) la introducción de un cisma en la *ecclesia*, concebida ésta como el “espacio” público de la *Republica christiana* no resulta casual que tenga lugar en el marco del reinado de Juan II<sup>56</sup>. Al decir de José Manuel Nieto Soria, es justamente entonces cuando son puestos en práctica “proyectos de monarquía absoluta” y nuevas formas de representación del poder regio en Castilla, algunas de las cuales pueden ser entendidas, en opinión del autor, a partir de procesos tales como la apropiación de sacralidad por parte de la institución monárquica, la afirmación del origen divino del poder regio, el aprovechamiento por parte de la realeza de experiencias teocrático-pontificias y la paulatina formación de un espacio laico poseedor de su propia legitimidad<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> En cuanto al respaldo otorgado por el papado mismo a ciertas iniciativas de ampliación del poder regio en materia eclesiástica e, incluso, a la estructuración de la cristiandad sobre la base de una suma de “Iglesias nacionales” crecientemente controladas por los poderes seculares, cf. Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna, Il Mulino, 2010 (1982), pp. 23-27 y José Manuel NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del estado...*, pp. 32-33.

<sup>56</sup> En cuanto al uso y significación de la concepción de ‘espacio público’ en lo que refiere al período medieval, cf. Patrick BOUCHERON y Nicolas OFFENSTADT (dir.), *L'espace public au Moyen Âge: débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

<sup>57</sup> José Manuel NIETO SORIA, “El poder real como representación en la monarquía castellano-leonesa del siglo XIII”, *Res publica*, 17 (2007), p. 85 y ss. Ver, del mismo autor, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *AEM*, 27/1 (1997), pp. 43-101; “Tiempos y lugares de la «realeza sagrada» en la Castilla de los siglos XII al XV”, *Annexes des CLCHM*, vol. 15 (2003), pp. 263-284; *Fundamentos ideológicos del poder real en Castillas, siglos XIII al XVI*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 51-60; *Iglesia y génesis del Estado Moderno...*, pp. 190-198; y “La realeza” en José Manuel NIETO SORIA (ed.), *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, p. 33. Cabe notar que la postura de Nieto Soria respecto de los fundamentos del poder monárquico castellano, en lo que respecta a la importancia concedida a los rituales de sacralización y a los ámbitos de simbolización y escenificación del poder real, no goza de unanimidad en el campo historiográfico. Han presentado abordajes divergentes de la cuestión autores como Adeline RUCQUOI (“De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XIII, 51, 1992, pp. 55-100), Teófilo RUIZ (“Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”, en WILENTZ, SEAN (ed.), *Rites of power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, Philadelphia: UUP, 1985, pp. 109-144) y Ariel GUIANCE (*Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval* (siglos VI-XV), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1988, p. 324). Dichos autores, ante la inexistencia en el reino de Castilla de ritos específicos de unción y coronación del rey y de un panteón real equiparable a los de Saint-Denis o Westminster y considerando la ausencia de poder taumátúrgico alguno atribuido a los reyes castellanos (elementos, todos ellos, propios de los casos francés e inglés), consideran que los fundamentos del poder real castellano deben hallarse en circunstancias y elementos específicos de la región peninsular. En este sentido, hacen hincapié —con distintos matices— en fenómenos tales como: a) la tradición de centralización del poder característica de la región hispana (expresada, en gran medida, en el uso de la noción de *imperium* heredada del mundo romano); b) la posesión de un derecho escrito y una tradición jurídica propia; c) la autonomía eclesiástica del reino y la amalgama de intereses espirituales y temporales; d) la importancia de la función militar del rey en el marco del proceso de Reconquista (empresa que convirtió a los monarcas hispanos en “restauradores” del reino visigótico y, en tanto Cruzada, los situó en el rol de defensores de la cristiandad) y d) la influencia de los modelos políticos islámicos. En opinión de Adeline Rucquoi, “no era necesaria ninguna sacralización de la realeza en la medida en que ésta no era puesta en tela de juicio” en razón de elementos como los recién mencionados (“De los reyes...”, p. 80). Teófilo Ruiz afirma que “*the power of the kings of Castile had been proven and sanctified in the battlefield*”, siendo las victorias bélicas

Ahora bien, lo interesante es notar que, si bien el mencionado autor habla de “tendencias absolutizadoras” en la Castilla del siglo XV, hace hincapié, a la vez, en la falta de linealidad de tales procesos y, sobre todo, en la complejidad existente al momento de interpretar tales tendencias como formas que condujeron necesariamente al fortalecimiento del poder monárquico. En este sentido, al analizar los indicios de absolutismo real en la Castilla de mediados del siglo XV —al que considera un “absolutismo necesario”—, el autor advierte la compatibilidad entre los signos de debilidad monárquica en el plano de las relaciones políticas cotidianas y la exhibición, simultáneamente, de una “retórica del absolutismo real” que tornaba efectivamente viables acciones gubernamentales concretas en el período en cuestión. La esencia del poderío real absoluto en Castilla se habría apoyado, pues, en una contradicción: si bien era un pilar del proyecto centralizador del poder real, a la vez sometía a la monarquía a un inestable consenso que imponía límites concretos al desarrollo del proceso centralizador en marcha<sup>58</sup>.

Tanto hablar del reino como marco de referencia de la *ecclesia* y del rey como un poder dotado de sacralidad propia en virtud de la asociación, tardía y novedosa en Castilla, entre herejía y lesa majestad (sacralidad que era amparada por el papado a mediados del siglo XV) cuanto referirse, al mismo tiempo, a la necesidad de cierto grado de “negociación” del monarca con diversos poderes del reino resulta fundamental, a mi entender, para comprender el fracaso de la persecución de la herejía de los toledanos cuanto el posterior triunfo del proceso de construcción de la “herejía conversa”, gestada en un marco urbano y apoyada por sectores ajenos al poder central<sup>59</sup>.

---

equivalentes simbólicos de los ritos de unción o coronación regia (“Unsacred Monarchy...”, p. 130). Desde este punto de vista, no resulta casual —como indica Ruiz— que la culminación de la Reconquista coincida temporalmente con la apertura de nuevos frentes de batalla: el “Nuevo Mundo”, la puja político-religiosa en la Europa central y, en el interior del reino, la lucha contra la herejía criptojudía.

<sup>58</sup> Cf. José Manuel NIETO SORIA, “El «poderío real absoluto» de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): La monarquía como conflicto”, *En la España Medieval* n° 21 (1998), pp. 162-163, 202-203, 227.

<sup>59</sup> Como se ha dicho, Nieto Soria ha sostenido que la “teologización” y sacralización de la monarquía resultan primordiales para comprender la fundamentación y legitimación del poder real castellano. Teniendo en cuenta lo dicho, resulta llamativo que dicho autor no haya prestado atención en su copiosa labor de investigación al problema de la herejía —y su vinculación con la imposición de la majestad— como un instrumento clave de producción de efectos simbólicos en lo que respecta al poder regio peninsular en la segunda mitad del siglo XV (sólo he hallado una breve referencia al problema en: José Manuel NIETO SORIA, “Más que palabras. Los instrumentos de la lucha política en la Castilla bajomedieval” en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera 2003*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004 (165-204), p. 196). Para el estudio del proceso de “inclusión de lo eclesiástico en lo político” y de los “efectos propagandísticos y legitimadores” de índole eclesiástica y religiosa que permitieron que la monarquía hispánica fuera concebida como “respublica christiana” y se constituyera en “quasi-Iglesia” (cf. *Iglesia y génesis del Estado Moderno...*, pp. 21, 26, 197), la inclusión del tratamiento del problema de la herejía en los reinos hispanos a fines de la Edad Media y principios de la Modernidad resultaría, a mi entender, interesante y provechosa.

## 6. “Opinión pública” y *denunciante fama*

Al comienzo del presente trabajo, el *Fortalitium fidei* ha sido referido como “la obra de divulgación clave durante el reinado de Enrique IV” y su autor, como uno de los promotores de la “opinión pública” respecto del peligro de los judaizantes.

Ahora bien, si hablamos de “opinión pública” en la Baja Edad Media —lo que no parecería desacertado siendo que Théry sitúa sus orígenes en el Medioevo y, en particular, en el ámbito jurídico—, lo principal en la materia es comprender que su formulación, en cualquier tiempo y lugar, está atada a ciertas condiciones que presiden su expresión y que dependen de ciertos actores o instituciones que le dan vida, que “hablan por ella”<sup>60</sup>. En la Edad Media en particular, de acuerdo con el mencionado autor, la naciente “opinión pública” estaba profundamente asociada a la idea de *fama* (*fama communis* o *fama publica*), término que adquiere en el siglo XII una importancia fundamental dentro del marco del procedimiento inquisitorio en ciernes y que, gracias al concepto de *denunciante fama* forjado en los cánones del Cuarto Concilio de Letrán, alberga incluso la posibilidad de desempeñar el rol de acusadora y motivar el inicio de un proceso<sup>61</sup>. La *fama*, así comprendida, vehiculizó cierta promoción jurídica de los actores ubicados en las escalas inferiores de la jerarquía político-eclesiástica<sup>62</sup>; aunque, como afirma Théry, lo cierto es que un punto esencial del procedimiento establecido por Inocencio III respecto de la *fama*, que moldeaba las condiciones que presidían su expresión, era que se dotaba de plena libertad al juez para apreciar su realidad, para decidir si era conveniente iniciar o no un proceso inquisitorio a partir de ella e, incluso, si se debía imponer silencio a sus promotores<sup>63</sup>. Esta prerrogativa de evaluar la *fama* en cada ocasión concedía a sus detentores verdadero poder político y ponía claramente de manifiesto los lazos existentes entre poder centralizado, procedimiento inquisitorio y construcción de la “opinión pública” en la baja Edad Media<sup>64</sup>.

En el caso que aquí nos ocupa, el debate en torno de los conversos, la *fama* constituye un elemento central del lenguaje de la herejía que es puesto en juego. Es necesario mencionar, en este sentido, que la acusación que enarbolaron los toledanos referida a las opiniones y prácticas judaizantes de los neófitos, presente tanto en la “Sentencia-Estatuto” como en el *Memorial*, no podía ser juzgada como herética por sí misma (a diferencia del rechazo de los conversos por su supuesto origen depravado o de la desobediencia a su “señor natural”)<sup>65</sup>. La desautorización de dicha acusación fue llevada

<sup>60</sup> Julien THÉRY, “*Fama: l’opinion publique...*”, p. 120.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 120-121, 128-129. Respecto de la noción de ‘fama’ en la Edad Media, ver también: Claude GAUVARD, “La Fama, une parole fondatrice”, *Médiévales* 24, 1993, pp. 5-13 y Thelma FERNSTER y Daniel LORD SMAIL (eds.), *The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

<sup>62</sup> Julien THÉRY, “*Fama: l’opinion publique...*”, p. 130.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>65</sup> Cf. Pero SARMIENTO, “Sentencia que Pero Sarmiento, asistente de Toledo, y el Común de la Ciudad dieron en el año 1449 contra los Conversos”, en Alonso de CARTAGENA, *Defensorium unitatis christianae: tratado en*

a cabo, como es patente en el discurso de Torquemada, a partir de la ausencia o descrédito de la fama “que acusaba”. El cardenal sostuvo que era falso que existiera *fama pública* alguna que permitiera pensar que los conversos practicaban la circuncisión o descreían de la divinidad de Cristo y que el testimonio de quienes habían sido aducidos como testigos en el proceso toledano debía ser rechazado, puesto que se trataba de verdaderos criminales<sup>66</sup>.

La *fama* —como indica Théry— necesitaba de la validación del poder judicial para tener efectos concretos, es decir, para desencadenar un proceso o servir como elemento de prueba<sup>67</sup>. Teniendo en cuenta lo dicho : ¿cómo es posible comprender, entonces, el desenvolvimiento posterior de los hechos en lo que respecta a la “herejía conversa”, siendo que la *denunciante fama* expresada con fuerza en 1449 no encontró eco en la jerarquía del reino? En este sentido, lo que resulta interesante es que, pese a la situación de dependencia respecto del poder central, la *fama* se tornaba indisociable de las relaciones de fuerza específicas que existían entre las instituciones centralizadas, en proceso de desarrollo, y las comunidades que dichas instituciones intentaban mantener bajo su jurisdicción —lo que es patente, sobre todo, a partir de la noción de *infamia facti* (i. e., una suerte de infamia informal o mala reputación de un individuo que funcionaba como pre-inculpación o inculpación virtual). En este sentido, es posible afirmar, acordando con el autor, que “*la fama correspondait à un cadre de négociations entre institutions et société*”<sup>68</sup>.

Así pues, pese a la necesidad de validación de la *fama* por parte del poder judicial para que ésta pudiera funcionar como motor del procedimiento inquisitorio, en el caso que aquí nos ocupa la *fama* adquirió un rol idiosincrático, dado que sobrevivió ampliamente a los intentos iniciales del poder centralizado de invalidarla y de silenciar a sus promotores y porque el poder central será quien terminará, finalmente, cediendo ante ella. La concepción de la *infamia facti* puede haber sido útil para modificar, en este aspecto, el equilibrio de fuerzas existente entre las instituciones centralizadas y “*le monde social*”, puesto que se ligaba más a mecanismos y relaciones de poder puestas en juego en la arena social de mediados del siglo XV que a instituciones o dispositivos de dominación ya establecidos<sup>69</sup>. A partir de lo dicho, es posible afirmar que la noción de *fama* emerge como una categoría sumamente activa para analizar el proceso de construcción de la herejía conversa de los *iudei occulti* cuando ésta aun no era perseguida como tal por las autoridades del reino y cuando la Inquisición aún no había sido instituida en territorio castellano (cabe recordar, en ese sentido, el nulo arraigo de la Inquisición medieval en el reino)<sup>70</sup>.

*favor de los judíos conversos* (edición, prólogo y notas de Manuel Alonso), CSIC, Instituto Arias Montano, Madrid, 1943, apéndice III, pp. 359-360, 362 y Benzion NETANYAHU, *The origins of the Inquisition...*, p. 321.

<sup>66</sup> Juan de TORQUEMADA, *Tratado contra los madianitas...*, pp. 133-134.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>70</sup> Cf. Benzion NETANYAHU, *The origins of the Inquisition...*, pp. 288, 297; Henry KAMEN, *La inquisición española*, Grijalbo, México, 1990 (Barcelona: Crítica, 1985), p. 15.

## 7. El *Fortalitiū fidei* y la construcción de una herejía desde el “espacio público”

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, mi interés es demostrar que el franciscano Alonso de Espina, en tanto predicador y agente del “mundo social”, se reapropia de ciertos elementos del lenguaje de la herejía forjados en el Medioevo (y no sólo la noción de *fama*) e incluso desborda los límites de ficciones discursivas semejantes para lograr construir discursivamente una herejía que era resistida y negada por la alta jerarquía político-eclesiástica del reino. Me refiero, particularmente, (1) a la asunción del reino como marco de referencia de la herejía y (2) a la apelación a la idea de “herejía oculta” y a los consecuentes mecanismos ya mencionados de “des-ocultación”: la consideración del “hecho herético” como presunción de herejía y el uso de la ya mencionada *fama* como *pré-inculpation* o *inculpation virtuelle*<sup>71</sup>. Asimismo, la recuperación de la noción de “herejía papal” y de posturas eclesiológicas que ponían el acento en los fieles, en detrimento de la institución eclesial, resulta, en mi opinión, también fundamental.

Al ocuparse de la guerra de los herejes contra la fortaleza de la fe, Alonso de Espina afirma que hay herejías de un nuevo tipo en su tiempo y que éstas surgen en lo oculto. En este sentido, cabe aclarar que, si bien el franciscano, al abordar la herejía como problemática general en las *considerationes* teóricas e iniciales del *Liber secundus*, continúa fielmente la tradición de la Iglesia (puesto que retoma la idea de *divisio* y las nociones de *falsa credulitas* y *perversa voluntas*, es decir, el carácter intelectivo y volitivo de la herejía, descartando expresamente su dimensión pragmática), no se pronuncia respecto del requisito de que la herejía debiera ser abierta o manifiesta<sup>72</sup>. No entra en contradicción, por lo tanto, cuando afirma que los “nuevos herejes” de su tiempo subvierten la fortaleza de la fe “*per vias subterraneas*” e “*in occultis fervent*”<sup>73</sup>.

Con todo, la atención a una herejía marcada por su carácter oculto obliga al fraile a matizar la esencia puramente intelectiva de la herejía que lo ocupa primordialmente: la de los *iudei occulti, qui utuntur circumcissione carnali*. Si bien Espina afirma repetidas veces que la herejía es una cuestión de opinión, en el caso de la herejía de los judaizantes hace hincapié en el *hecho* mismo de la circuncisión, en tanto práctica opuesta *per se* a la fe (dice incluso explícitamente que tal herejía reposa en un *actus fidei christiane contrarius*). El énfasis en el carácter fáctico del error herético responde, en mi opinión, a la necesidad misma de “des-cubrir” una herejía que se percibe oculta. La necesidad de apelar a la presunción de herejía a partir de prácticas o hábitos determinados, como la circuncisión, salta a la vista cuando el fraile mismo se pregunta si acaso existen tales herejes en su tiempo. En seguida responde que no hay testigos oculares del error en cuestión, aunque —agrega— hay quienes vieron hijos de cristianos circuncisos y dieron y dan testimonio de ello, testimonio que, en opinión de Espina, se tiene por cierto y verdadero<sup>74</sup>. Y aquí el peso que adquiere en el discurso del fraile la *popularis infamia*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>72</sup> *Fortalitiū fidei*, f. 48v. y ff. 49r. y v.

<sup>73</sup> *Ibid.*, f. 52r.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. 53r. y v.

es notable, sobre todo teniendo en cuenta el rol social de Espina en tanto predicador itinerante. Él se convierte en divulgador y constructor de la mala *fama* de los conversos al narrar diversas y coloridas historias referidas, sobre todo, a casos de rotundo rechazo del Evangelio o prácticas de circuncisión secreta (como, por ejemplo, el relato de un converso que, para defenderse de las acusaciones, sostuvo que sus hijos habían nacido ya circuncisos u otro de una mujer que alegó que la circuncisión de sus hijos había sido una necesaria intervención quirúrgica, posterior a un accidente doméstico, que sólo respondía a motivos de salud)<sup>75</sup>.

Por otra parte, el franciscano narra el contenido de los registros del proceso llevado a cabo en la ciudad de Toledo en el marco del levantamiento de 1449. Pese a que, como ya se ha dicho, el proceso fue considerado nulo e irregular por miembros destacados del alto clero, el fraile no duda en utilizar las veintidós gravísimas acusaciones allí enarboladas contra los conversos como prueba de que, efectivamente, "*aliqui eorum non sint sani in fidem*" (a partir de dichos registros, cree posible afirmar, entre muchas otras cosas, que conversos del reino continúan viviendo como judíos y practicando sus antiguas costumbres, que sostienen que la fe cristiana es una superchería, que descreen de la existencia de la vida después de la muerte y que se burlan de los sacramentos cristianos)<sup>76</sup>. En cualquier caso, el fraile mismo narra diversos episodios en los cuales él mismo pudo comprobar que acusaciones semejantes eran fundadas.

Hasta aquí es posible notar que el proceso que vehiculizó la construcción de la herejía conversa en el discurso del fraile castellano no podría haber tenido lugar sin los desplazamientos semánticos tardomedievales sufridos por el lenguaje de la herejía: tanto la presunción de herejía basada en prácticas y costumbres consideradas heterodoxas cuanto el recurso a la *fama* resultan fundamentales para la construcción discursiva de la herejía conversa en el discurso de este predicador castellano, construcción que es presentada como una des-ocultación de opiniones heréticas concretamente existentes en relativo secreto. Ahora bien, mi hipótesis es que no sólo los desplazamientos conceptuales sufridos por la noción de 'hereje oculto', 'fama' y 'hecho herético' son condición de posibilidad para la construcción de la herejía conversa sino que también es necesario tener en cuenta los cambios que alteraron la *lógica* misma que articulaba el campo de lo herético en el Medioevo tardío para comprender cómo una herejía pudo surgir como tal desde sectores alternativos al alto clero y a la jerarquía secular del reino: me refiero, en particular, a la reformulación del concepto de *ecclesia* que se produce en los siglos XIV y XV. Si bien el binomio *ecclesia/veritas* continúa siendo cardinal en la definición de la herejía (no podía ser de otro modo dentro de la cosmovisión cristiana), los debates eclesiológicos de los siglos previos habilitaron una nueva concepción de *ecclesia*, que no resulta menor para comprender la formulación discursiva de la herejía judaizante hacia mediados del siglo XV. Ésta, construida desde el "espacio público" de las ciudades castellanas y expresada en la voz de predicadores populares como Alonso

<sup>75</sup> *Ibid.*, f. 53v.

<sup>76</sup> *Ibid.*, f. 54r. y ss.

de Espina, muestra el alcance que tuvieron ciertas redefiniciones conceptuales en el devenir histórico del reino. Para probar lo dicho, es fundamental recoger la definición de *ecclesia* que presenta el discurso de Espina y que lo alienta a predicar acerca de una herejía rechazada por la alta jerarquía del reino y cuya formulación misma fue condenada como herética por el papa en 1449.

El predicador franciscano, tras describir los errores “abominables” de los conversos, concluye que la herejía judaizante debía ser resistida con valentía no sólo por obispos e inquisidores, príncipes y predicadores, sino también por la totalidad de los fieles, de los verdaderos cristianos. Cita al respecto un pasaje de *Ezequiel* en el cual el Señor reprende duramente a quienes no hicieron frente a los herejes: “*Non ascendistis ex adverso, nec opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prelio*” y, luego, transcribe palabras del papa Urbano II en las cuales se alega que el Salvador predijo que, cuando se aproximara el fin del mundo, surgirían pseudo-cristos y pseudo-profetas que seducirían a mucha gente y que entonces, como dijo el Apóstol, las herejías serían útiles para que se manifestaran los justos<sup>77</sup>. Se tornaba necesario, pues, en opinión de Espina, que los verdaderos cristianos rechazaran a los herejes, que emergían por doquier (dado que Espina creía efectivamente que el fin del mundo estaba cerca en sus tiempos), y que pusieran ante ellos un muro en defensa de la Iglesia, la casa de Israel. No sólo resulta fundamental para demostrar las hipótesis antes dichas el llamado de Espina al conjunto de los fieles a oponerse a los herejes sino, lo que resulta realmente sugestivo, es que ambos pasajes, el de *Ezequiel* y el de Urbano II, son citados por Guillermo de Ockham en sus *Diálogos* y que Espina reproduce la interpretación de ambos textos que presenta aquel, sin acaso nombrarlo<sup>78</sup>. Espina, calcando el texto de Ockham, afirma: “*ex adverso enim ascendere et pro domo Israel se opponere murum est pro defensione catholice veritatis cuicumque heretico domum Israel, que est ecclesia, cupienti destruere totis viribus obviare*”. Y luego, es reveladora la reproducción que hace Espina de la conclusión obtenida por Guillermo de Ockham de los citados pasajes, más de un siglo después, en el contexto castellano:

*Ex quibus datur intelligi quod contra quascumque hereses insurgentes oportet catholicos ex adverso consurgere et se murum opponere pro defensione fidei catholice, intantum etiam si papa fuit hereticus et fidem molitus fuerit destruere orthodoxam oportet catholicos omnes animose obviare et ideo non immerito prohibentur neophiti ordinari*<sup>79</sup>

<sup>77</sup> *Ibid.*, f. 56v.; *Ezequiel*, 13, 5.

<sup>78</sup> El pasaje que reproduce en gran medida Espina se encuentra en los *Dialogi* de Ockham, *Pars 1, Liber 6, Cap. 68* (cf. William of OCKHAM, *Dialogus*, eds. John KILCULLEN *et al.*, Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy, 2010. Edición virtual en: [www.britac.ac.uk](http://www.britac.ac.uk)).

<sup>79</sup> *Fortalittum fidei*, f. 56v. En los *Diálogos* puede leerse lo siguiente: “*Ex quibus verbis datur intelligi quod contra quascunque hereses insurgentes oportet catholicos ex adverso consurgere, et se murum opponere pro defensione fidei orthodoxe. Ergo, si papa fiat hereticus et fidem molitus fuerit destruere orthodoxam, oportet catholicos ei animosius obviare, et per consequens papa hereticus non est verus papa censendus*” (*Dialogi* 1, 6, cap 68, pp. 20-21).

La diferencia clave que existe entre uno y otro texto, prácticamente idénticos, es que, mientras Ockham concluye a partir de lo dicho “*per consequens papa hereticus non est verus papa censendus*” (dentro de su argumentación respecto de la noción de “herejía papal”), en reemplazo exacto de dichas palabras Espina asevera “*ideo non immerito prohibentur neophiti ordinari*”, en clara referencia a la coyuntura vivida en su tiempo en el reino de Castilla. Es decir, en opinión del fraile, dado que el papa fue hereje (podríamos agregar, al defender a los conversos y condenar a los toledanos), no era injusto que —pese a la disposición del pontífice romano— a los conversos se les prohibiera ser ordenados. Es pues, recuperando el pensamiento de Ockham —aunque, no casualmente, sin incluir referencia alguna al Doctor Invencible— que Espina legitima el levantamiento de la totalidad de los (verdaderos) cristianos ante la amenaza de la herejía y justifica la defensa de la *veritas* y de “la casa de Israel” por parte de los fieles, incluso cuando el hereje a combatir fuera el mismísimo papa.

Por otra parte, la imagen del muro como elemento fundamental en la lucha contra el enemigo está estrechamente ligada a la metáfora de la Iglesia como fortaleza de la fe que gobierna el discurso de Espina *in toto*. No obstante, para comprender el alcance que cobra la imagen del muro y, sobre todo, la concepción de *ecclesia* que habilita la convocatoria a los fieles a combatir la herejía e incluso a oponerse a las autoridades de la Iglesia en caso de ser necesario, es menester atender al *Liber quintus* del *Fortalitium*, dedicado a la guerra de los demonios contra la fortaleza de la fe.

En dicho libro, la emergencia de la nueva herejía oculta que describe Espina es interpretada como una de las diversas estrategias diseñadas por el demonio para atacar dicha fortaleza a lo largo de la historia. Entre tales estrategias no sólo alentó el demonio la guerra de los herejes contra los cristianos y el cristianismo sino también se dispuso a edificar una *civitas diabolica* destinada a combatir contra la *civitas Dei*. Y es a partir de esta imagen de lucha entre la ciudad y la contra-ciudad que el predicador castellano deja entrever cómo él percibe la Iglesia de sus propios tiempos<sup>80</sup>.

Espina indica que la ciudad de la justificación contaba con un muro, un antemural y una fosa, dispuestos por Cristo para que fuese fortísima: el muro, la caridad, debía ser custodiado por los prelados de la Iglesia; el antemural —es decir, la justicia y la equidad— debía ser defendido por los príncipes cristianos y la fosa, la humildad, debía ser custodiada por los religiosos. Ahora bien, pese a esta fuerte defensa, tanto el muro, el antemural como la fosa, en opinión de Alonso de Espina, se hallaban expugnados en su tiempo y vencidos casi en su totalidad por el poder de los demonios: muchos religiosos resultaban heridos o asesinados por las tropas de Satán; los príncipes eran mortalmente heridos por Belcebú y su ejército y, finalmente, los prelados eran vencidos por el ataque de la cohorte de demonios liderada por Mammón. Y, dado que el franciscano afirma que “*iam vicarius Christi nihil fere potest in ecclesiis providere nisi quod principibus placet*”, ninguna solución parecía disponible<sup>81</sup>. Dependiendo los cargos eclesiásticos de

<sup>80</sup> Cf. *Fortalitium fidei*, f. 279r. y ss.

<sup>81</sup> *Ibid.*

príncipes y curiales vencidos por los demonios, eran provistos de dignidades y beneficios de la Iglesia hombres insensatos, criminales, pequeños lactantes (“*parvuli lactantes*”) e, incluso, quienes todavía no salieron del útero materno (“*qui non dum a materno utero exierunt*”). Así pues, “*quasi totum videtur diruptum et expugnatum per demones*”. Aunque Dios siempre resguarda en algunos la verdad de la justificación, continúa Espina, éstos son tan poquísimos que entre tanta multitud de malos no aparecen (“*paucissimi sunt quod in tanta multitudine malorum non apparent*”)<sup>82</sup>.

Así pues, en opinión del fraile, ya prácticamente no quedaba nada de justicia, humildad ni caridad en la ciudad divina: destruido el antemural, debilitada la fosa y quebrantado el muro, aquella se hallaba totalmente expuesta a los ataques del enemigo. No obstante —agrega Espina—, previendo esta desolación, el Salvador derramó su sangre redentora sobre la ciudad de la justificación y, por ese motivo, siempre en unos pocos subsistía la verdad de la fe. Si en la guerra contra los demonios caían religiosos, príncipes, soldados, prelados y eclesiásticos, sin embargo, gracias a unos pocos hombres fieles, incólumes en la guerra, se salvaría la Iglesia. Y es en este contexto, a inmediata continuación, donde Alonso de Espina define su concepción de *ecclesia*: es decir, “*unitas fidelium charitatis vinculo adunata*”<sup>83</sup>. En los fieles que conformaban la Iglesia (unos pocos hombres, en su tiempo, que no sucumbían ante los ataques del demonio) Espina encontraba la fuerza de la *civitas christiana* para prevalecer ante las fuerzas enemigas que asediaban a la *misera Hispania*<sup>84</sup>, fuerzas que crecían sin cesar a causa de la cercanía del fin del mundo.

## 8. Conclusión

Teniendo en cuenta lo dicho, resulta posible afirmar, como conclusión, que el discurso de Espina demuestra que el proceso de construcción de la herejía judaizante, impulsado desde el ámbito urbano en Castilla, se nutrió de los pliegues del lenguaje de la herejía construido en la cristiandad tardomedieval y que, también, se sirvió de los puntos débiles de la *lógica* que articulaba dicho lenguaje para formular y legitimar una imputación de herejía desde un espacio alternativo al poder centralizado. El núcleo problemático inherente a la *lógica* que articulaba en la Edad Media el campo semántico de la herejía (a saber, la amalgama entre Iglesia y jerarquía eclesial y entre ésta y la *veritas* divina) podría resumirse del siguiente modo: entendiéndose la *ecclesia* cristiana como *corpus* y *societas* política y, a la vez, como comunidad de creyentes, la elaboración de un cuerpo doctrinario “definidor e identitario” no podía estar exento de dificultades porque —como indica Jaime Contreras— “en el seno de aquella *societas christiana* la jerarquía y la comunidad siempre se miraron con recelo”<sup>85</sup>. Pese a los mecanismos de obediencia puestos en marcha por la Iglesia-institución, subsistían tensiones entre aquellos que sostenían que la verdad era una y única, encarnada en la jerarquía burocratizada de la

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, f. 2r.

<sup>85</sup> Jaime CONTRERAS, “Entre tradición y autoridad...”, p. 125.

Iglesia, y otros tantos que se negaban a aceptar que la voluntad de la jerarquía fuese en todo caso equivalente a la *veritas* divina, a la verdad absoluta y trascendente<sup>86</sup>.

Este núcleo problemático inherente a la lógica del lenguaje herético, como vimos, emergió como tal de un modo inédito en los siglos XIV y XV. En el presente trabajo he intentado demostrar que la existencia de dicho núcleo conflictivo y su explícita problematización en el Medioevo tardío son condición de posibilidad de la formulación discursiva de la “herejía conversá” tanto como el desarrollo de la problemática social en torno de los judíos y conversos. En este sentido, el *Fortalitiium fidei* resulta útil para apreciar la significación histórica, concreta, que adquieren los cambios en el concepto de herejía en las décadas centrales del siglo XV y para comprobar que los desarrollos en el vocabulario no pueden ser tratados como meros reflejo de procesos de cambio en el mundo social sino como vehículo y legitimación ellos mismos de “hechos reales”, como *actos* de habla en sí mismos, en el sentido establecido por Austin, e incluso como *factores* dentro del contexto social<sup>87</sup>. Si admitimos, pues, que la distinción entre “realidad social” y lenguaje —formando parte éste de aquella— es artificial y que pueden ser pensados analíticamente como interdependientes<sup>88</sup>, no basta con situar la fuente de la temporalidad de los lenguajes en los “hechos”: por el contrario, se debe poner la mirada en el lenguaje en sí mismo —en este caso, el lenguaje de la herejía— para descubrir los límites de las experiencias posibles, de la teoría concebible en una determinada coyuntura histórica, rastreando la temporalidad que les propia a los conceptos, que no depende simplemente del “contexto”, que no les viene necesariamente “desde fuera”: como indica Palti, la refutabilidad de los conceptos es una condición inherente a éstos; su efectiva refutación la pone de manifiesto en la historia<sup>89</sup>.

Y para descubrir dicha temporalidad no es suficiente detenerse en los conceptos sino ahondar en el modo en que se configuran *lenguajes*. Al estudiar un término particular, en este caso la herejía, es necesario advertir “el juego de sus cambiantes relaciones semánticas con aquellas otras categorías a las que habrá de vincularse” y, también, detectar los núcleos problemáticos alrededor de los cuales se despliega el debate en la historia<sup>90</sup>. En este sentido, se debe identificar nudos y antinomias, es decir, esquemas preestablecidos construidos sobre una oposición de base<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Quentin SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2007, pp. 280-281; Cf. Reinhart KOSELLECK, *Futures past. On the semantics of historical time* (traducción de Keith Tribe), Columbia University Press, Nueva York, 2004, p. 86: “A concept is not simply indicative of the relations which it covers; it is also a factor within them”.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 293: Skinner afirma que “debe ser un error describir la relación entre nuestro vocabulario social y el mundo social como una relación externa y contingente. Es cierto que nuestras prácticas sociales ayudan a investir con significados nuestro vocabulario social. Pero es igualmente cierto que nuestro vocabulario social ayuda a constituir el carácter de esas prácticas”.

<sup>89</sup> Elías PALTÍ, *El tiempo de la política...*, p. 250.

<sup>90</sup> *Ibid.* pp. 127, 253.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 258.

Es en este sentido que he destacado la problemática inherente a la *lógica* misma del lenguaje herético y que he intentado mostrar cómo dicha oposición de base —entre jerarquía y comunidad, en palabras de Contreras— se expresa en la aparición de nuevos usos argumentativos de conceptos preexistentes. Intenté remarcar, pues, cómo el discurso de Espina implica una apropiación original —y un “desbordamiento”, en cierta medida— del lenguaje de la herejía. No sólo recurre el fraile, directa o indirectamente, a conceptos surgidos como respuesta a la *lógica* mencionada, como ‘herejía papal’ o ‘lesa majestad real’; también apela a nociones tales como ‘herejía oculta’, ‘hecho herético’, ‘fama pública’ y la identificación entre lo oculto y lo demoníaco, nacidas todas ellas para reforzar y ampliar las prerrogativas de la Iglesia-institución en materia herética y extender la imposición de sanciones propias del derecho a cualquier opinión o práctica considerada errada o disfuncional. Dichas nociones, sin embargo, son utilizadas por Alonso de Espina, tal como hemos visto, para “inventar” la naturaleza herética de un grupo social desde el ámbito del “espacio público” de la ciudad y en *contra* (en un primer momento) de las disposiciones de las instituciones de poder centralizado.

El concepto de *fama*, en particular, es un claro ejemplo de las aporías inherentes al campo semántico de la herejía tal como fue conformado en la baja Edad Media: si bien fue un instrumento diseñado en el ámbito papal (y luego utilizado por los príncipes) como mecanismo de “des-ocultación” y motor del proceso extraordinario para poner en marcha un verdadero control pontifical sobre los prelados —anteriormente protegidos por su rango—, para conceder verdadero poder político a quienes tenían el poder de juzgar la realidad de la fama e, incluso, para moldear la “opinión pública” en la baja Edad Media, abrió al mismo tiempo una arena de “negociación” con los actores ubicados en las escalas inferiores de la jerarquía político-eclesiástica en la cual no siempre el poder centralizado llevaría las de ganar<sup>92</sup>. En este sentido, el caso de la construcción de la herejía judaizante muestra el alcance que cobra la noción de *fama* y el peso de la “opinión pública” para matizar la lógica jurídica establecida, según la cual el “hereje oculto” debía ser, en teoría, des-cubierto como fruto del proceso inquisitorio. Si bien, como indica Morín, “lo oculto” emergía en la Edad Media como efecto del proceso de construcción que, en el ámbito del derecho, creaba la existencia misma de la falta<sup>93</sup>; en el proceso castellano aquí estudiado la construcción de los *iudei occulti* como sujeto herético adquirió fuerza en otro registro discursivo. De hecho, no parece ser la máquina inquisitorial la que creó, en las primeras décadas, la “herejía oculta” de los neófitos (dado que la Inquisición pontificia “fue absolutamente desconocida en Castilla”<sup>94</sup>) sino que más bien sucede lo contrario, teniendo en cuenta que el establecimiento de la nueva Inquisición, dependiente de hecho del poder real, fue finalmente legitimado por la existencia de falsos cristianos, de conversiones simuladas que atentaban contra la ortodoxia (como es patente en la bula *Exigit sincerae devotionis* de noviembre de 1478).

<sup>92</sup> Julien THÉRY, “*Fama: l’opinion publique...*”, pp. 130-121, 136.

<sup>93</sup> Alejandro MORÍN, “Crímenes ocultos. La política de develamiento en las lógicas penitencial y jurídica medievales”, *Temas Medievales* 14 (2006).

<sup>94</sup> José Antonio ESCUDERO, “La Inquisición en España”, *Historia* 16, vol. 108 (1985), p. 4.

El abordaje aquí propuesto está orientado, por lo tanto, a ubicar el debate sobre la “cuestión conversa” (y, también, los importantes corolarios que luego tendría en la temprana Modernidad hispana) dentro de la historia general de la herejía en la cristiandad occidental. Creo que, teniendo en cuenta lo dicho, es posible dotar de importancia y originalidad histórica a la dimensión heresiológica del proceso descrito, más allá del tópico del antijudaísmo frecuentemente aludido por los historiadores cuando se estudia la “cuestión conversa” y las relaciones socio-políticas que permiten explicar la “pre-historia” de la Inquisición en territorio hispano (cabe remarcar que dicho tópico es sin duda importante y que también podría ser pensado, él mismo, a partir de antinomias del tipo sangre/fe, linaje/sacramento). La herejía de los judaizantes merece, en mi opinión, una atención semejante a la otorgada a otras tantas controversias o debates usualmente rescatados por la historiografía interesada en la cuestión de la herejía puesto que brinda elementos no sólo para repensar el complejo proceso histórico que conduce a fenómenos tales como el establecimiento del primer tribunal inquisitorial de carácter moderno, la persecución burocratizada de los convertidos del judaísmo o la generalización de los llamados “estatutos de limpieza de sangre” en territorio hispano sino también la compleja relación entramada entre “Estado” e Iglesia y entre “política” y “religión” en las décadas previas al estallido de la Reforma protestante y la (Contra)rreforma católica en la cristiandad latina, a la generalización del principio *cuius regio, eius religio* en el marco del proceso de creciente “absolutización” de los poderes monárquicos y de la formalización de la ortodoxia como una cuestión de derecho público: en efecto, en el siglo XVI se dirá explícitamente que la herejía ya no existe en la religión sino en el Estado<sup>95</sup>.

Este estudio corresponde al XII premio *Medievalismo*, concedido por la SEEM en el año 2012. Fue presentado el 12 de diciembre de 2011 (fecha de recepción), y el fallo del jurado, compuesto por cinco medievalistas de reconocido prestigio, fue el 8 de junio de 2012 (fecha de aceptación).

---

<sup>95</sup> Reinkhart KOSELLECK, *Futures past...*, p. 14.

