

Eleonora Dell'Elicine
Paola Miceli
Alejandro Morin
(Compiladores)

ARTIFICIOS PASADOS. NOCIONES DEL DERECHO MEDIEVAL

Eleonora Dell'Elicine – Arnaud Fossier – Marta Madero
Céline Martin – Massimo Meccarelli – Paola Miceli
Alejandro Morin – Franck Roumy – Julien Théry

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

2017

Ilustración de cubierta: engranaje para tocar campanas, detalle de Belfortis, (Konrad Kyeser, s. XV) / cliché CNRS-IRHT
© Bibliothèque municipale de Besançon, Ms. 1360 f. 133v.

Historia del derecho, 51

© 2017 Autores

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-16829-15-6

ISSN: 2255-5137

Versión electrónica disponible en e-Archivo

<http://hdl.handle.net/10016/24514>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

SICUT CANCER, AMPLIUS SERPERET IN OCCULTO
LA HEREJÍA OCULTA EN EL DERECHO
BAJOMEDIEVAL Y TEMPRANOMODERNO

ALEJANDRO MORIN
(Universidad de Buenos Aires)

Entre los artificios que el derecho occidental fue relegando al arcón del pasado, el crimen de herejía se perfila cómodo entre las figuras más esperables. Las transformaciones ideológicas, políticas e intelectuales que rodearon a las grandes codificaciones modernas no podían ver en la criminalización de la herejía sino una rémora de un pasado condenable, incompatible tanto con la noción de individuo libre y dueño de su conciencia como con la deseada (y novedosa) relación correcta entre los ámbitos de la religión y el derecho. Sería una tarea posterior de la historiografía la de poner de relieve el papel que le tocó jugar a esta figura en la historia no solo del derecho sino también en general del Estado y de las modalidades de ejercicio del poder en Occidente. El planteamiento de la herejía como un crimen extraordinario a partir de su asimilación con la lesa majestad del derecho romano habilitó el desarrollo del procedimiento extraordinario que, en sus alcances, significaría el empoderamiento de jueces y autoridades.

Dentro de este proceso, la figura de la “herejía oculta” en el derecho bajomedieval y tempranomoderno representará en más de un aspecto una compleja construcción jurídico-teológica. Las dificultades que enfrentan juristas e inquisidores a la hora de dar cuenta de esta noción responden a una problemática más amplia signada por el alto nivel de indefinición que afecta en el marco de la tradición cristiana a la herejía en general. *Per se*, la herejía se caracteriza por una indeterminación de base que vuelve insuficiente o esquivo todo intento de definición y es esta labilidad la que la convierte en un lugar estratégico para plantear regímenes de excepcionalidad. Parte de esta inasibilidad de la herejía se debe a la multiplicidad de dispositivos discursivos que pretenden encuadrarla: la abundancia de planos de determinación deriva en la coexistencia de definiciones que varían en función de perspectivas que pueden ser teológicas, jurídicas o inquisitoriales¹, por un lado, así como también, por el otro, de una historia en curso que supone

¹ Conf. D'ALATRI (1983).

momentos de mayor o menor intensidad y precisión en los esfuerzos de encuadramiento².

Ahora bien, aun si en suma no se cuenta en la tradición cristiana con una definición uniforme de herejía sino más bien con la acumulación estratigráfica de distintos puntos de vista y construcciones institucionales, lo cierto es que, en general, tanto desde la teología como desde el derecho se contemplaron como necesarios unos requisitos de publicidad para que la comisión de esta falta pudiese calificar plenamente de tal. Predicación pública o en todo caso defensa pertinaz del error suponían generalmente unos criterios exteriores y completivos que perfeccionaban el delito y por lo tanto conformaban unos aspectos ineludibles del tratamiento de esta materia a la hora de dar consistencia a una nueva figura de “herejía oculta”. Rastrear la construcción de esta complicada categoría que parece prescindir del requisito de publicidad para la determinación de la herejía implica, a la vez, encarar el proceso por el cual se sortearon los obstáculos que oponía a la persecución el principio *Ecclesia de occultis non judicat*. Este adagio jurídico, rastreable en la Glosa al *Decretum* de Graciano y que fuera estudiado exhaustivamente por Stephan Kuttner y Jacques Chiffolleau³, aseveraba que el tribunal de la Iglesia no tenía competencia sobre las cosas ocultas y funcionaba así como un principio limitativo de la represión de la disidencia en tiempos medievales.

El estudio de la herejía oculta se enmarca necesariamente en otras problemáticas de mayor alcance. En primer lugar, y de manera natural, hace a la historia de la herejía en general, no solo por conformar un subtipo más de las clasificaciones inquisitoriales sino también porque el análisis de los dispositivos performativos que le dan entidad resulta crucial en un área de la disciplina atravesada por debates en torno de la determinación y consistencia ontológica del propio objeto de estudio⁴.

Por otra parte, la historia de la herejía oculta involucra a la de las creencias en el mundo premoderno. Desde finales de los años '70, los historiadores del cristianismo medieval vienen sosteniendo que la creencia debe ser comprendida como un asunto de prácticas y no de adhesión a enunciados doctrinarios. Se trata de una conceptualización que enfatiza las distancias de naturaleza entre el concepto moderno de religión y la creencia medieval, pensada como una práctica contractual entre sujetos, temporalizada en un circuito de intercam-

2 Conf. HAGENEDER (1983).

3 Conf. KUTTNER (1936) y CHIFFOLEAU (2006).

4 Conf. ZERNER (1998).

bios que da unidad a un colectivo, una práctica que se asienta en un hacer (el creer como una actividad relacional que hace lazo comunitario) más que en una creencia, pensada en términos dogmáticos⁵. Si las faltas a la creencia deben ser comprendidas también en clave de praxis social, dejando en un segundo plano a la diversidad de contenidos, la pregunta lógica pasa por cuáles son las prácticas y modalidades de creencia propias del hereje oculto, más aún cuando la literatura inquisitorial llega a formular la idea de un *haereticus omnino occultus*, aquel hereje que jamás exterioriza su desviación ni por palabras ni por actos.

Por último, la emergencia de esta categoría de herejía oculta excede el plano de las construcciones jurídicas pues también concierne a la mecánica misma de la persecución en tiempos bajomedievales y tempranomodernos. La criminalización de lo oculto forma parte de un conjunto de operaciones llevadas a cabo en el derecho para habilitar facultades represivas y, de hecho, lo oculto representa un recurso estratégico para la implementación del procedimiento extraordinario, crucial en el desarrollo del derecho así como también en lo que hace a la definición y operatividad de los mecanismos de poder en Occidente.

La tendencia a la visibilización de lo oculto que destila la cultura bajo-medieval⁶ puede ya detectarse en textos fundadores de la legitimación de la persecución como en la decretal de Inocencio III *Vergentis in senium* en la que se asimila la herejía con el crimen de lesa majestad y donde se califica a la herejía como una peste mortífera que no se ha podido aniquilar ni evitar que se extienda “in occulto” como un cáncer⁷. Llegará un momento en que los manuales de inquisidores incluirán casi de rigor una *quaestio de haeresi occulta*. Pero esta normalización supone una historia cuyo desarrollo se debe cartografiar vinculándolo a la dinámica de la *war on heresy* (al decir de Robert Moore), de la construcción “jurídico-política” de mecanismos de poder en Europa occidental, de las transformaciones intelectuales de la Baja Edad Media, etc. En este trabajo, exploraremos esta cuestión, abordándola desde

5 Conf. entre otros DE CERTEAU (1981), ASAD (1993) y SCHMITT (1995).

6 Tendencia que es paralela a la nominación de lo “nefando”, conf. CHIFFOLEAU (1990).

7 “nondum tamen usque adeo pestis potuit mortificari mortifera, quin, sicut cancer, amplius serperet in occulto, et iam in aperto sue virus iniquitatis effundat, dum palliata specie religionis et multos decipit simplices, et quosdam seducit astutos, factus magister erroris, qui non fuerat discipulus veritatis”, X 5. 7. 10 según edición Friedberg: *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richter curas instruxit Acuilii Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.

tres flancos. En primer lugar, intentamos captar un momento de formación de la noción de herejía oculta a partir del análisis de un desacople detectable entre el texto del *Decretum* de Graciano y su Glosa Ordinaria. En segundo lugar, procedemos a examinar una categoría distinta pero paralela y fuertemente relacionada en nuestra perspectiva, como es la del *credens*, uno de los subtipos de los *fautores haereticorum* que la legislación canónica condena en sucesivos concilios como parte del plan de erradicación de la herejía. El *credens*, veremos, revela cierta ambigüedad en su definición que lo deja a medio camino entre el seguidor y el hereje interno, una suerte de creyente moderno *avant la lettre*. Por último, planteamos unos interrogantes en torno del caso extremo del *haereticus omnino occultus*: la idea de una herejía totalmente oculta, de naturaleza únicamente mental, constituye un caso límite que suele generar debate, tensiones sémicas y paradojas y cuyo análisis obliga a contemplar las modalidades de la casuística medieval.

El hereje agazapado en la glosa

Un rastreo que releve el lexema *occultum* y su familia de palabras en el *Decretum* de Graciano nos mostraría que las ocurrencias giran en torno de distintos núcleos semánticos. Un buen conjunto de referencias a lo oculto remite, por una parte, al insondable ámbito del designio divino, como en los sintagmas *occulta iudicia Dei* (C. 2, q. 1, c. 20 o C. 23, q. 5, c. 45) o *diuina et occulta misteria* (C. 1, q. 1, c. 84, § 1). Un número importante de menciones de lo oculto apunta, en cambio, a las malas acciones de los hombres y se asienta en la oposición entre *occulta peccata* y *crimina manifesta*, dicotomía que se reproduce en aquella que enfrenta a las formas (privada y pública) de la penitencia⁸. Una variante de este tipo de referencia es la que asocia lo oculto a la figura del “cómplice secreto” que señala a quien por omisión consiente la perpetración de un crimen manifiesto⁹. Un capítulo aparte lo conforma la implicación de lo oculto en un acto que contradice su necesario carácter público como en el caso de las *occultae nuptiae* (C. 30, q. 5, c. 2).

8 Así lo encontramos, por ejemplo, en D. 50, dpc. 32, § 3; C. 2, q. 1, c. 14, § 2; C. 2, q. 1, dpc. 17, § 2; C. 2, q. 6, dpc. 41, § 13, etc. La edición base para el rastreo es la de Friedberg. Para la glosa, tomamos la de *Decretum Gratiani*, Roma: in Aedibus Populi Romani, 1582. Para un panorama general sobre el tratamiento de la herejía en el *Decreto* de Graciano, conf. MACERATINI (2003).

9 “Nec caret scrupulo societatis occultae qui manifesto facinori desinit obuiare” que se reproduce en D. 83; D. 86; C. 2, q. 7, c. 55 y C. 23, q. 7, c. 8. Conf. KERY (2001: 437).

Estos son algunos de los contextos de aparición del lexema *occultum* que, como vemos, son variados. Pero es importante remarcar una ausencia. No hallamos en el texto de Graciano sintagma alguno que mienta una “herejía oculta” o un “hereje oculto”, ni siquiera en C. 23 y C. 24, las *causae haereticorum* que funcionaron como piedras basales de la justificación a la persecución de los herejes desde el s. XII¹⁰. Esto no significa que determinadas referencias a *peccata occulta* o a *mali* ocultos que conviven con los buenos cristianos no puedan eventualmente ser leídas (en función de los juegos intertextuales con las referencias bíblicas) como formando parte del mundo de la herejía¹¹. Mas en tales casos es la red de remisiones de la glosa la que articula dicha asociación en tanto el texto graciano se abstiene de hablar directamente de herejes ocultos.

Ahora bien, en la C. 24 (en la que, por otra parte, no se registra ocurrencia alguna del lexema *occultum*) la Glosa Ordinaria en cambio hace de la diferencia entre herejes manifestos y herejes ocultos un núcleo central de la exposición. Analicemos este contraste entre texto graciano y glosa a partir del *casus* de esta C. 24. Graciano, como en el resto de la segunda parte de su *Decretum*, plantea al inicio de la *causa* una situación disparadora para abordar diversas cuestiones. En este caso se trata de cierto obispo que, habiendo caído en la herejía, priva de sus oficios a algunos de sus sacerdotes y los marca con una sentencia de excomunión¹². Este obispo es acusado después de su muerte y condenado con sus seguidores y familiares (“Post mortem de heresi accusatus dampnatur, et sequaces eius cum omni familia sua”). Esta situación imaginaria abre la discusión para tres *quaestiones*. En primer lugar se preguntará Graciano por la legitimidad de las excomuniones emanadas de un prelado herético¹³. La segunda cuestión girará en torno de la licitud de la excomunión *post mortem*¹⁴. Por último, discutirá los fundamentos jurídicos para una excomunión extensible a la familia del hereje condenado¹⁵.

10 Conf. WINROTH (2000: 35-76).

11 Conf. C. 11, q. 3, c. 22 o C. 23, q. 4, c. 14.

12 “Quidam episcopus in heresim lapsus aliquos de sacerdotibus suis officio priuavit et sententia excommunicationis notauit”.

13 “an lapsus in heresim possit aliquos officio priuare, uel sententia notare?”.

14 “an post mortem aliquis possit excommunicari?”.

15 “an pro peccato alicuius tota familia sit excommunicanda?”. En lo que concierne a la extensión de penas a familiares y herederos, conf. PIERGIOVANNI (1971-74), PENNINGTON (1978) y MORIN (2009: 249-268).

Como dijimos, en esta C. 24 no detectamos menciones explícitas a lo oculto y en esta presentación de la *causa* no se plantea a nuestro imaginario y herético obispo como un hereje secreto. De hecho, comentarios del texto como el de la *Summa magistri Rolandi* o la *Summa Coloniensis* tampoco involucran en su glosa a este pasaje distinción alguna entre herejes ocultos y herejes manifestos¹⁶. Sin embargo, está claro que el *casus* imaginado por Graciano puede dar a entender la hipótesis del hereje oculto: la referencia a una acusación *post mortem* es sugerente acerca de un eventual carácter velado de la herejía en la que el obispo habría caído mientras seguía ejerciendo sus funciones episcopales y así es leído por varios decretistas. Para empezar, por Paucapalea, alumno de Graciano, que en su glosa a C. 24, q. 1 presenta al ocultamiento como la clave de la diferenciación entre las dos *causae haereticorum*¹⁷. También encontramos la referencia a la herejía oculta en la glosa de Rufino de Bolonia (de los años 1150's), planteándose allí de manera más clara un desacople temporal entre la comisión del crimen y el momento en que éste es descubierto¹⁸. Estos comentarios son resumidos en la Glosa ordinaria que parte del carácter dúplice de los herejes¹⁹ y son retomados luego por comentarios al *Decretum* posteriores a la conformación de la Glosa ordinaria, tal como

16 Respecto de la *Summa* de Rolando (otrora identificado con el papa Alejandro III), conf. *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III*, F. Thaner (ed.), Innsbruck: Verlag der Wagnerischen Universitaets-Buchhandlung, 1874, pp. 98-103. Para la *Summa Coloniensis*, conf. *Summa 'Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis*, G. Fransen & S. Kuttner (eds.), vol. 2, Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1978, pp. 120-121 y 159.

17 "Multis auctoritatibus declaratum est in superiori causa, quod mali ad bonum cogendi sunt, et haeretici nihil nomine ecclesiae possidere debent. Sed quia haereticorum alii manifesti, alii occulti inveniuntur, quorum alii ab ecclesia damnantur, alii tolerantur, at haeresi aliqui excommunicari mereantur? Quorum ambiguitatem decidere volens casum cuiusdam episcopi subnectit, qui post mortem de haeresi accusatus cum suis omnibus sequacibus condemnatur", *Summa über das Decretum Gratiani*, Johann Friedrich von Schulte (ed.), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 104.

18 "Haeresis aliquando est manifesta, aliquando occulta [...] nunc, qualiter qui occulte in heresim lapsi sunt nec resipuerunt condemnandi sunt, aperit ostendens eum, qui occulte in heresim cecidit, etiam post mortem excommunicandum, scil. cum eius heresis fuerit deprehensa", *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Heinrich Singer (ed.), Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1902, p. 415.

19 "sed quoniam haereticorum quidam sunt manifestis, quidam occulti: & ecclesia excommunicat quandoque haereticos, quandoque catholicos de huiusmodi subdit tractatum".

podemos ver en el *Rosarium Decretorum* de Guido de Baysio (... 1313)²⁰ o en la suma de Juan de Torquemada (1388-1468)²¹.

Pero podemos preguntarnos si necesariamente hay que leer el *casus* de la C. 24 en esta clave, es decir, si la postulación de un obispo hereje, acusado y condenado *post mortem*, solo puede ser comprendida desde la hipótesis de que se trataba de un hereje oculto. Ante todo podríamos deducir de la ausencia en Graciano de referencias explícitas a herejes ocultos que una noción de herejía oculta como tal no representaba un interés, siquiera secundario, para la ilación de su argumento. De hecho, la crítica ha señalado que las preocupaciones de Graciano están más ligadas a cuestiones eclesiológicas y de orden que a definir estrictamente qué es un hereje, fuera éste oculto o manifiesto. La situación imaginaria del obispo herético dispara, como vimos, una serie de cuestiones, la primera de las cuales, que es la que más nos interesa aquí, gira en torno de la validez de una sentencia excomunicatoria dictada por un hereje. Pero el texto no se da a una disquisición sobre grados de ocultamiento, requisitos de publicidad o cualquier otro elemento determinante que tuviese un efecto definitorio. Así Marie Bassano considera que en C. 24, q. 1 se anudan diversas cuestiones de interés para la Iglesia del s. XII que exceden a la discusión en torno de la herejía propiamente dicha dado que también se juega allí “la construction affinée d’une hiérarchie des cléricatures, entendues en terme de juridiction et non d’ordre”²². Las disquisiciones en C. 24 acerca de la capacidad jurídica del hereje que ocupa un cargo eclesiástico atienden menos a caracterizar al hereje que a saber qué valor jurídico dar a actos tomados por un hereje a cargo de funciones sacerdotales. Como plantea Chiffolleau, la preocupación de Graciano, como buen representante del mundo eclesiástico de la Reforma Gregoriana, es ante todo procesal: es un móvil técnico el que evoca al canonista la oposición de lo oculto y lo manifiesto, tal como un relevamiento lexical del *Decretum* revela a simple vista²³.

Esta mirada centrada en el poder jurisdiccional de los prelados más que en un afán de catalogación herética se refuerza si contextualizamos la problemática de C. 24, q. 1 en el marco del tratamiento de un tema espinoso que lleva

20 Conf. Guido de Baysio, *Rosarium decretorum*, Venecia, 1481, ad C. 24, q. 1.

21 Juan de Torquemada, *In causarum decretalium secundam partem*, Venecia: apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1578, ad C. 24, q. 1.

22 Conf. BASSANO (2011: 560). Para un panorama general sobre la eclesiología de Graciano, conf. CHODOROW (1972).

23 Conf. CHIFFOLEAU (2006: 370-371).

adelante Graciano, principalmente en C. 11, q. 3, aquel que postula el carácter vinculante o nulo de la sentencia injusta. Recordemos en este punto que el texto graciano está atravesado por la tensión entre dos posturas que atañen a la eficacia de las sentencias injustas. Por un lado, la posición encarnada en Gregorio Magno (que el *Decretum* cita en C. 11, q. 3, c. 1) que convoca a la obediencia de toda sentencia pastoral más allá de su justicia o injusticia²⁴. Por el otro, aquella basada en el papa Gelasio que se reproduce en C. 11, q. 3, c. 46 y que plantea la nulidad de toda sentencia inicua²⁵. Esta contradicción, estudiada exhaustivamente por Raffaele Balbi, moviliza una serie de argumentos y nociones, entre los cuales sobresale la distinción entre sentencias injustas *ex animo proferentis*, *ex ordine* y *ex causa*²⁶. Ahora bien, si la reflexión de la canonística consensuará sin mayor problema en la posición gelasiana, vale decir, en negarle eficacia a la sentencia injusta, las dudas surgen cuando se trata de una sentencia de excomunión. La conjunción en la excomunión de elementos jurídicos y teológico-morales explicaría, según Balbi, por qué es a partir de este supuesto que Graciano recurre a la posición de Gregorio y por qué la orientación general de su tratamiento apunta más bien al carácter vinculante de la sentencia excomunicatoria injusta²⁷.

En este contexto, la situación imaginada por el *casus* de la C. 24 adquiere otro cariz. Efectivamente, nos hallamos ante una sentencia viciada en función de un defecto de competencia del juez, una de las posibles causas de ineficacia de una sentencia. ¿Puede un hereje excomulgar? Pareciera evidente que sus sentencias son nulas por cuanto se ubica por sí solo en un ámbito *extra ecclesiam*, caducando por ello mismo su competencia sobre los fieles. Pero el obispo-juez tiene un poder que es a la vez legal y sacramental. Y el hecho es que para la tradición canónica la cualidad moral de un prelado es irrelevante a fin de calibrar la validez de los actos sacramentales ejecutados por (o mejor dicho, a través de) dicho prelado, si este ha sido regularmente ordenado²⁸. Se trata de una discusión que, en décadas posteriores, los canonistas resolverán apelando a la distinción entre poder de orden y poder de

24 “Sententia pastoris, siue iusta siue iniusta fuerit, timenda est”.

25 “Cui est illata sententia deponat errorem, et uacua est; si iniusta est, tanto curare eam non debet, quanto apud Deum et eius ecclesiam neminem potest grauare iniqua sententia”.

26 Conf. BALBI (1990: 19).

27 Conf. BALBI (1990: 37-41).

28 Conf. MACERATINI (2003: 51 y 73).

jurisdicción²⁹. Pero en Graciano y los primeros decretistas corre por otros carriles como la distinción que el *Decretum* establece entre *potestas* y *executio potestatis*³⁰. Habiendo admitido que los sacerdotes herejes retienen, pese a su caída en la herejía, el poder de bautizar y excomulgar que les fuera concedido en la consagración³¹, Graciano distingue entre detentar un poder y tener derecho a ejercerlo. De esta manera, se puede perder el derecho a la *executio potestatis* pero, al solo quedar suspendida y no negada la *potestas*, se evita así una invalidación retroactiva de los sacramentos ejecutados previamente por el prelado³².

Respecto de la *executio potestatis* del obispo hereje, Graciano procede a una serie de subdistinciones a fin de medir la validez de sus sentencias³³. Así hace operar una diferenciación entre sentencia injusta y sentencia inicua: este último caso se daría cuando la excomunión dictada por el prelado hereje tuviese por objetivo coaccionar al buen cristiano a hacer el mal (por ejemplo, a seguirlo en su herejía) adulterando así una medida que tiene por finalidad lo contrario, el encarrilamiento al bien de los pecadores³⁴. Si, en cambio, el propósito de la sentencia excomunicatoria es disciplinar al pecador³⁵, Graciano distinguirá en este caso si el excomulgado es un católico u otro hereje,

29 Conf. MACERATINI (2003: 103).

30 C. 24, q. 1, dpc. 37: "Sed aliud est potestas offitii, aliud executio". Conf. CHODOROW (1972: 198).

31 Conf. C. 24, q. 1, dpc. 37, § 1: "Obicitur tamen illud Augustini: 'Recedentes a fide nec baptisma, nec baptizandi potestatem amittunt'. Cum ergo sacerdotalem unctionem utraque potestas, baptizandi uidelicet et excommunicandi, sequatur, a fide recedentes aut utramque retinebunt, aut utraque carebunt".

32 "Unde ab hereticis baptizati uel ordinati, cum ad unitatem fidei catholicae redierint, si forte intuitu ecclesiasticae pacis in suis recipiantur ordinibus, non iterabitur sacramentum, quod in forma ecclesiae probabitur ministratum, sed per inpositionem manus prestabitur uirtus sacramenti, que extra ecclesiam nulli docetur esse collata" (C. 24, q. 1, dpc. 37). Sobre los sentidos de las referencias gracianas a la ordenación, conf. CONGAR (1984).

33 Conf. WINROTH (2000: 51-56).

34 "Cum ergo utraque potestas in hereticis remaneat, si hereticus catholicum uel alium hereticum excommunicauerit, ut in communionem suae heresis illum deducat, quia iniqua est sententia, pondere caret" (C. 24, q. 1, dpc. 37). Conf. BALBI (1990: 85-95).

35 Conf. C. 24, q. 1, dpc. 37, § 2 "Quod si in catholicum praue uiuentem, uel in hereticum flagitiis uel facinoribus deditum, ut alias ad recte uiuendi normam uterque redeat, sententiam dederit, an uterque, an hereticus tantum eius sententia teneatur, merito querendum uidetur?".

puesto que, si bien la detestación del crimen es pareja en uno y otro caso³⁶, la competencia no es la misma por cuanto el hereje se ubica por fuera de la Iglesia y carece de autoridad sobre sus miembros mientras que con los herejes parece mantener su poder, tal como el Diablo lo ejerce respecto del rebaño de los malos³⁷.

La conclusión final de la discusión canónica pasará entonces por negarle a un excomulgado el ejercicio de su poder de excomulgar católicos. Pero lo que hay que destacar es que en C. 24, q. 1 la figura central es precisamente la del excomulgado y no la del hereje. Se trata de una distinción importante a señalar porque en el *Decretum* Graciano se opone a una medida antiherética que luego se impondrá en el ordenamiento normativo de la Iglesia, la de la excomunión *latae sententiae*, es decir, la excomunión automática en la que incurre *ipso facto* quien comete el delito³⁸. Para Graciano sólo los condenados por procesos judiciales, aquellos herejes *nominatim*, deben ser anatematizados tal como se señala en C. 11, q. 3, dpc. 3³⁹. En efecto, esta perspectiva supone una distancia entre hereje y excomulgado y es por ello que al inicio de la C. 24 se hace operar la distinción entre herejía vieja y herejía nueva: es necesario saber si nuestro imaginario obispo “lapsus in heresim” está adhiriendo a una herejía ya condenada o al contrario se trata de errores nuevos por los cuales debería ser condenado. En el primer caso, tal como se expresa en el c. 1, se trata de un excomulgado *ipso facto* que se condena a sí mismo⁴⁰. Pero para el caso de la herejía nueva se mantiene el requisito de la predicación pública y así lo recuerda el *dictum post c. 4* cuando resume que no puede abatir a nadie

36 C. 24, q. 1, dpc 39: “in detestatione criminum, que in hereticis, sicut in catholicis, eque sunt punienda”.

37 Conf. C. 24, q. 1, dpc. 37, § 1: “Potest autem dici, catholicum sententia heretici minime teneri. Non enim potest oris gladio ferire quem accusare uel in quem testificari non ualet. Si enim quos diuina testimonia non secuntur, quia extra ecclesiam sunt, pondus humani testimonii perdiderunt aduersus eos, qui in ecclesia esse uidentur, nec aduersus eosdem ecclesiasticae auctoritatis pondus habere poterunt qui ab eius fide discessisse probati sunt, atque ideo ab ecclesia sunt condempnati. In hereticum autem potestatem habere uidetur hereticus, sicut et diabolus potest in malis, tamquam in suo pecore”.

38 Conf. VODOLA (1986: 28-35).

39 “Cum ergo per sententiam quis nominatus fuerit, cum eo communicare non debemus. Cum autem solo reatu occulte excommunicationis contraxerit penam, non est ab eius communione cessandum”

40 “quicumque enim in heresim semel dampnatam labitur, eius dampnatione se ipsum inuoluit”.

quien ya se encuentra abatido, situación que se da cuando se forja una herejía nueva en el corazón y se ha comenzado a predicarla⁴¹.

El poder de atar y desatar conferido en la consagración sólo funciona con sacerdotes verdaderos, sean éstos buenos cristianos o sean hombres malos tolerados por la Iglesia, tal como señala la glosa⁴². Pero el excomulgado es falso sacerdote y carece de la *ligandi uel soluendi potestas*, lo que Graciano justifica sobre distintos órdenes de razones⁴³. El mecanismo que vuelve nula la sentencia excomunicatoria dictada por un prelado hereje radica en su propia excomunión, provenga esta última de una excomunión *ipso facto* o de una posterior condena por herejía nueva. Son necesarios, entonces, unos pasos procesales que impiden tomar como sinónimos en el *Decretum* a herejes y a excomulgados. Por lo tanto, no habría por qué dar por supuesto que el *casus* de la C. 24 trata de un hereje necesariamente oculto. Eventualmente, en efecto, podría serlo nuestro imaginario obispo si estuviese adhiriendo a una herejía ya condenada pero no si se tratase de una nueva para la cual debería ser *accusatus et damnatus*. Como recuerda Elisabeth Vodola, Graciano escribe en un momento inicial de la crisis herética cuando todavía era posible un

41 “Si autem ex corde suo nouam heresim confinxit, ex quo talia predicare cepit, neminem dampnare potuit, quia non potest deicere quemquam iam prostratus”.

42 “idest, catholicis, scilicet toleratis ab ecclesia, siue sint boni, siue sint mali”, Glosa *ad v. veris* de C. 24, q. 1, dpc. 4.

43 En primer lugar, los herejes carecen del Espíritu Santo (“eum, qui Spiritum sanctum non habet, peccata non posse tenere uel remittere. Porro Spiritum sanctum nemo nisi intra ecclesiam accipit, quia et ipsam unitatem facit per gratiam”). En segundo lugar, el excomulgado se halla en situación *extra ecclesiam* (“Quicumque ergo ab unitate ecclesiae (que per Petrum intelligitur) fuerit alienus, execrare non potest, consecrare non ualet; excommunicationis uel reconciliationis potestatem non habet [...] De his autem qui intus sunt, nobis iudicium conmisit. Sicut autem ex eo, quod Apostolus ait: ‘Frater’, et ex his, que de fidelibus et infidelibus supposuit, apparet, non nisi fidelem excommunicandum”). Por último, opera aquí una cuestión de jerarquía por cuanto un “menor” no puede bendecir o maldecir a un “mayor” y el hereje se halla en una situación de inferioridad (“qui ab integritate catholicae fidei recedit, maledicendi uel benedicendi potestatem minime habere. Catholicum namque, utpote superiorem se, maledicere non ualet”). C. 24, q. 1, dpc. 4. recorta también el poder de un prelado herético respecto de otros herejes en función, ya no de una cuestión de jerarquía, sino de carencia del poder de atar y desatar: (“in alienum a fide, tamquam in sibi equalem, sententiam dare non potest. Hec autem, que de hereticis, atque scismaticis, uel excommunicatis dicta sunt, uidelicet, quod ligandi uel soluendi potestatem non habeant, multorum auctoritatibus probantur”).

cierto grado de tolerancia y era concebible la figura de un obispo hereje con poder jurisdiccional hasta tanto no fuese excomulgado⁴⁴.

Se trata de una situación transitoria pues la Iglesia irá prontamente eliminando las ambigüedades en plan represivo. Mientras tanto, el devenir de la lucha antiherética explica las preocupaciones de los decretistas⁴⁵. Será tarea de los concilios de la segunda mitad del s. XII, como el de Letrán III (1179) o el de Verona (1184), la de generalizar como norma la excomunión *latae sententiae* para cualquier caso de herejía⁴⁶. Ello explica por qué los reparos que señala el texto graciano son desestimados por la Glosa ordinaria que, al asimilar herejía vieja y herejía nueva y al avalar la excomunión *latae sententiae*, vuelve sinónimos a hereje y a excomulgado⁴⁷.

44 Conf. VODOLA (1986: 117): “Writing just as the heresy crisis was beginning –when tolerating heretical prelates was still conceivable– Gratian debated whether a heretical bishop could validly excommunicate; he concluded that orthodox Christians must respect an excommunication imposed by a heretic to discipline a criminal. But this was true only if the bishop had not yet been excommunicated: when Gratian wrote, only those who subscribed to doctrines already condemned as heresy were ipso facto excommunicated”.

45 Conf. la suma de Simon de Bisignano ad C. 24, q. 1, c. 35: “Hinc uidetur innui quod si hereticus aliquem excommunicat uel degradat, quamdiu eius heresis latet, quod sententia eius teneat, etsi non possit hoc de iure merito facere, sed de officio quo nondum est iudicio ecclesie spoliatus. Cum uero publice contra fidem aliquam predocet et predicat tunc, ut quibusdam placet, eo ipso est depositus et neminem potest eius sententia absolute et ligare, sed quoniam, quanto heresis serpit occultius, tanto grauius Dominicam uineam in simplicibus demolitur. Inde est quod in odium et detestationem heretice prauitatis quidam dicunt specialiter esse statutum ut sententia heretici, licet occulti, nullus possit absolui uel excommunicationis uinculo innodari. Et sic exponunt hanc litteram: maxime ex quo talia ceperunt predicare, sed quasi idem est et si ante”, *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis*, Petrus V. Aimone (ed.), Friburgo, 2007.

46 Huguccio (... 1210), comentarista del *Decretum* posterior al cambio de normativa en este punto, señalará que el canon que establece la excomunión *latae sententiae* ya funciona como la admonición requerida para la determinación de la herejía. Conf. VODOLA (1986: 31)

47 Glosa ad C. 24, q. 1, dac. 1: “In hac quaestione dicunt quidam, quod si haereticus excommunicat alium haereticum valet, [...] sed qualiter intelligatur illud c. dicit § qui sequitur illud c. Alii cum Gratiano distinguunt an veterem haeresim iam damnatam sequatur, & tunc non valet, an nouam confingat: & tunc potest [...] quia adhuc toleratur ab ecclesia. sed tu dic indistincte, qui siue veterem siue nouam sequatur, excommunicatus est, licet sit occultus: & ideo aliud tamen quae agit, tenetur dum toleratur [...]. Sed & sententia excommunicationis, quam tulit, toleranda est, dum ipse est occultum, licet sit nulla”.

Estos desacoples explican a nuestro entender por qué la Glosa entiende al *casus* de C. 24 solo en clave de herejía oculta y esta lectura uniforme nos resulta relevante por varias razones. En primer lugar, señala el avance de la represión de la herejía y la eliminación de resquicios o nichos de tolerancia que todavía podían pervivir en la primera mitad del s. XII, siguiendo así los ritmos de lo que Moore dio en llamar la “guerra contra la herejía”⁴⁸.

Por otro lado, este proceso sirve para repensar los devaneos de los canonistas en la segunda mitad del s. XII (como en el caso señalado por Bassano de las distinciones que se hacen operar en las argumentaciones pero que se yuxtaponen confusamente: herejía oculta/manifiesta; herejes regularmente/irregularmente ordenados; herejía tolerada/no tolerada⁴⁹) y visualizarlos no solo como parte de la construcción del armazón jurídico montado contra el desafío herético sino también en función de la definición jerárquica de las jurisdicciones eclesiásticas.

El análisis de este texto, clave en la historia del derecho canónico y crucial en la construcción de la legitimidad de la persecución contra los herejes en la Baja Edad Media, permite, por un lado, discernir la complejidad de la definición jurídica de herejía. Pero por el otro también grafica la importancia creciente que tomará el factor de lo oculto en la cultura jurídica bajomedieval y tempranomoderna. En efecto, es la razón, creemos, para que los juegos de interacción entre texto y glosa (la cual bajo la mecánica del comentario sabe imprimir un sentido, a veces antitético, al presentado en el cuerpo del texto glosado) “repongan” retroactivamente lo oculto en el texto graciano: de esta manera el “hereje oculto”, agazapado en la glosa, termina subiendo al escenario imponiendo su presencia.

En suma, en esta resignificación del texto de Graciano que lleva adelante la Glosa Ordinaria podemos percibir un momento inicial del proceso de “naturalización” de una idea de herejía oculta, una herejía que pudiera existir sin contar con los requisitos de publicidad esperables para la comisión de este crimen y que pudiera hacer de lo oculto, no unas circunstancias fácticas que eventualmente rodearan a un suceso, sino un rasgo que determina una tipología represiva.

48 Conf. MOORE (2012).

49 Conf. BASSANO (2011: 561).

Entre el seguidor y el hereje interno

El cruce deseado entre la historia de la herejía oculta y el marco historiográfico dado por los estudios sobre la creencia medieval, nos lleva a repensar una categoría que en principio es ajena a la del hereje oculto pero que hace al aparato conceptual con el que abordamos la cuestión. La distinción entre *heretici* y *credentes* que se establece en la normativa papal de lucha contra la herejía al alcanzar a un conjunto más amplio de *fautores haereticorum* nos obliga a interrogarnos si estos “creyentes” vienen definidos por la simple adhesión personal interna (¿incluso la oculta para todos?) o su entidad debe ser comprendida en función de una serie de acciones que los delate como simpatizantes, acólitos, etc. En suma, se trata de pensar con qué categorías se ha de conceptualizarlos y considerar cómo incidirían éstas en una historia de la herejía oculta.

Durante la segunda mitad del s. XII y primera mitad del XIII una serie de cambios, paralelos y concomitantes, afectó a la relación entre las jerarquías eclesiásticas y el común de la feligresía: fue el momento en el que, como segunda fase de Reforma Gregoriana, la voluntad de adecuar los comportamientos de los laicos a los códigos éticos de la Iglesia dejó de focalizarse exclusivamente en la élite aristocrática para alcanzar a otros sectores de la sociedad, empresa para la que fueron cruciales las nuevas modalidades tanto de la predicación como de las prácticas penitenciales, en proceso de cambio también en esta época⁵⁰. En lo que concierne a la represión de la herejía, la Iglesia adoptó una nueva escala de acción, alcanzando a más cuotas de población sospechosas de dar cabida a los herejes y dando lugar a la implementación de toda una batería de normativas, instituciones y estrategias de reabsorción o de exclusión que, como sabemos, derivará en la regularización de la persecución desde mediados del s. XIII.

En este panorama la historiografía ha señalado dos importantes cambios en la política antiherética de la Iglesia. En primer lugar, la normativa eclesiástica asiste a un cambio en su lenguaje y enfoque respecto de las herejías

50 En el marco de un proceso calificado de “mutación en la catequesis” por VAUCHEZ (1988: 389). Sobre los cambios en la predicación, conf. los trabajos reunidos en AA. VV. (1981). Sobre el sacramento de la penitencia, conf. los trabajos reunidos en GROUPE DE LA BUSSIÈRE (1983), AA. VV. (1986) y FIREY (2008). También conf. entre otros MICHAUD-QUANTIN (1962), VOGEL (1982), MANSFIELD (1995), VON MOOS (1995-1996), GOERING (2004) y CASAGRANDE (2011).

que condena: se trata de un nuevo abordaje que subordina las especificidades de cada grupo disidente a la configuración de una imagen general, proceso que se traduce en la conversión de múltiples herejías singulares en *la* herejía⁵¹. Esta generalización del enemigo herético, que encuentra su formulación simbólica más eficaz en la imagen de las zorras de Sansón atadas por el rabo, supuso postergar a un segundo plano la descripción de los errores doctrinales de cada herejía y subsumirlos en conjunto a una discordancia o desobediencia frente a los artículos de fe que ahora la Iglesia se encarga de explicitar en sus concilios y que espera ver reproducidos por los fieles en cada celebración de la misa con el recitado del Credo⁵².

En segundo lugar, la política eclesiástica comienza a discernir como satélites de estos *heretici* “generalizados” a toda una constelación de figuras que implican, podríamos decir, nuevos tipos penales que acompañan a quien comete crimen de herejía. Varios son los hitos que marcan esta normativa que expande su radio de acción más allá de los herejes propiamente dichos para abarcar también a quienes los defienden, los favorecen, los ocultan, etc. Así en el II Concilio de Letrán de 1139 se hace mención de los *defensores* de los herejes a quienes se vuelve a condenar en 1179 en III Letrán (c. 27) donde también se incorpora a los *receptatores*. Es en el c. 3 de IV Letrán de 1215 donde la enumeración de estas figuras satélites termina de cuadrar al ingresar su texto luego en la recopilación del *Liber Extra* de Gregorio IX en 1234 (*Excommunicamus*)⁵³. Junto a quienes defienden y reciben a los herejes aparecen nombrados allí también quienes los favorecen (*fautores*) y quienes creen en ellos (*credentes*). Se trata de unas denominaciones cuyos referentes,

51 Cabe aclarar que no parece ser un proceso privativo de esta época. En un mismo texto, la compilación de ZERNER (1998), dos de los participantes, J.-P. Weiss y M. Lauwers, señalan para épocas distantes el mismo viraje de una definición centrada en los herejes a otra con eje en *la* herejía.

52 Sobre la definición “negativa” de la herejía en función de la enunciación del Credo, conf. SACKVILLE (2011: 92-93). Sobre el papel del Credo en la transformación de las prácticas de predicación en el s. XIII, conf. SCHMITT (1981).

53 X 5, 7, 13: “Credentes praeterea, receptatores, defensores et fautores haereticorum excommunicationi decernimus subiacerere, firmiter statuentes, ut, postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia seu consilia, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur”, en *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda post Acuilii Ludovici Richteri curas instruxit Acuilii Friedberg, Graz: Akademische Druck. u. Verlagsanstalt, 1958.

en su mayoría, son autoevidentes pero esto no implica ausencia de dudas en tiempos posteriores tal como lo señala la literatura de consultas legales que prolifera en estos años en torno de cómo entender cada categoría y, en especial y por eso nos importa, la de los *credentes* (entre tales consultas se destacará la elaborada por Guy Foulques, futuro papa Clemente IV⁵⁴). Esta enumeración de “sostenes de los herejes” se completa y explica más en las disposiciones de un concilio regional, el de Tarragona de 1242. Varios concilios regionales abordan esta cuestión en la primera mitad del s. XIII pero el de Tarragona sobresale en este conjunto por contar en su redacción con la participación de Raimundo de Peñafort, responsable del tono legal que asumen los cánones de este concilio⁵⁵. De esta manera, la lista de figuras relativas a la herejía se define en un septenario: *heretici, credentes, suspecti, celatores, occultatores, receptatores, defensores, relapsi*. Salvo los primeros y los últimos, a todos les cabe la calificación de *fautores*⁵⁶. La enumeración de categorías heréticas será retomada en 1252 por el papa jurista Inocencio IV en su famosa bula *Ad extirpanda* y también por su sucesor Alejandro IV en un texto luego integrado en 1298 en el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (*Sext.*, 5. 2. 2, *Quicumque*).

La relación entre los herejes propiamente dichos y las categorías menores será objeto de diversas consultas legales y una preocupación de los distintos textos que provienen del ámbito inquisitorial. Dos características tomaremos aquí. Por un lado, la subsidiariedad de los *fautores* respecto de los herejes que opera sobre una clara relación de exterioridad: las diversas categorías se definen en función de los herejes de quienes se distinguen como de un otro. Este carácter accesorio o auxiliar aparecerá graficado en una serie de metáforas vegetales o corporales como las que rescata Riccardo Parmeggiani en las predicaciones de Rolando da Cremona⁵⁷: los *credentes* y *fautores* aparecen allí

54 Guy Foulques, *Quaestiones quindecim ad inquisitores*, publicado en Cesare Carona, *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, Cremona, 1641.

55 Conf. SACKVILLE (2011: 95)

56 “Fautores credimus posse dici omnes supradictos secundum magis et minus, vel etiam qui alias quocumque modo eis dederunt auxilium, consilium vel favorem. Et omnes fautores credimus posse dici suspectos, ita quod debent se purgare et abjurare heresim et omnem fautoriam. Et debent ministri Ecclesie reconciliari”, Raimundo de Peñafort, “Directorio para uso de inquisidores aragoneses” de 1242 (Bibl. de Dôle, ms. 109, p. 5, anc. vol. XIV-XVIII, Bibl. Nat., Doat, XXXVI, fol. 226 v.), publicado en M. Douais, *L’Inquisition. Ses origines, sa procédure*, París: Librairie Plon, 1906, p. 277.

57 Conf. PARMEGGIANI (2009: 45-46)

como frutos de la planta de raíz herética, como dientes delanteros que preparan la masticación de los molares (los herejes propiamente dichos), como la nervadura de los testículos del Diablo de cuyo cuerpo los herejes conforman la cola, etc. Por el otro lado, la diferencia y separación entre *heretici* y *fautores* se asienta sobre otro rasgo definitorio de los segundos que podemos ver reflejado en una frase del texto de Raimundo de Peñafort, “secundum magis et minus”, es decir, su gradualidad⁵⁸. En efecto, la noción de *hereticus* supone, como explica Lucy Sackville, un régimen binario que establece que alguien es o no es hereje, mientras que en las otras categorías entra a jugar la posibilidad de estar más o menos implicado. Este doble régimen se funda sobre operadores distintos: mientras que el hereje se define en función de su error y, sobre todo, de su persistencia en él (“videtur quod heretici sint qui in suo errore perdurant”, dice Raimundo de Peñafort), sus cómplices se determinan al cometer determinados actos: *recipere, occultare, celare, defendere*, etc.

Ahora bien, de acuerdo con estas características se entiende por qué la figura de los *credentes* resultó siempre de una entidad problemática. Sackville, quien señala que es la única de estas categorías menores que no es de denominación autoevidente, afirma que “the *credens* is the most fluid of all the categories of heretical supporter”⁵⁹. Ello se debe a la cercanía que tiene con la de los herejes que pone en cuestión la distancia sobre la que se estructura el grupo de los *fautores*. Como dirá en el s. XIV Zanchino Ugolini en su *De haereticis*, “illis proximi sunt credentes”⁶⁰; y como dirá un siglo después el *Repertorium Inquisitorium*, “credentes haereticorum proximi sunt haereticis & pari passu ambulant”⁶¹. Esta proximidad radica en el hecho de ocupar los *credentes* un limbo entre un conjunto definido por la presencia de una creencia errónea (que los ubicaría más cerca de los *heretici* y todos los textos insisten en que por ello les caben las mismas penas, en especial después del concilio de Tarragona) y aquel otro que se determina por unos actos respecto de unos otros que son los herejes propiamente dichos (“credentes igitur dicuntur illi qui uerbis uel factis ostendunt se credere erroribus haereticorum”⁶²).

58 Conf. nota 56.

59 Conf. SACKVILLE (2011: 98).

60 En *De haereticis*, Roma, 1579, cap. III. Este texto puede aparecer en una edición veneciana de 1571 adjudicado por el editor a Juan Calderini. Conf. DIEHL (2004).

61 *Repertorium Inquisitorium*, Venecia, 1575, p. 207.

62 Zanchino Ugolini, *Tractatus*, *ibidem*.

Esta fluidez de la categoría de *credentes* se traduce en la multiplicación de las definiciones que circulan en tiempos medievales que se centran en elementos distintos. Así por ejemplo Vicente Hispano en su comentario al IV Concilio de Letrán describe a los *credentes* como aquellos que todavía no profesan abiertamente una herejía sino que creen que los hombres de tal secta hacen buenas obras: “qui nondum profitentur sectam aliquam, sed dicunt ‘Credimus quod homines secte illius boni sunt, quia nulla operantur nisi bona’”⁶³. Términos similares (pero sin dar cuenta de la transitoriedad que tiñe la definición de Vicente Hispano) ensaya Johannes Andrea en su glosa a X 5, 7, 15 que define a los *credentes* en función de la diferencia existente entre creer a/en los herejes y creer en los errores de los herejes: “haeretici ergo sunt, ex quo credunt errores: sed sunt alii, qui credunt haereticos bonos esse & de talibus credentibus, qui alias fidem catholicam tenent [...]”⁶⁴. Esta referencia al error ajeno (de los herejes) se contamina en un punto con la definición que de Agustín retoma el *Decreto* de Graciano y por ello se identifica al creyente como un simple seguidor de unos herejes que no parecen diferenciarse de los heresiarcas⁶⁵. Así lo podemos ver en el tratado de Zanchino Ugolini o en el *Repertorium Inquisitorum*:

Se llama propiamente creyente de los herejes a aquel que sigue el error que algún otro generó. Y esta es la diferencia entre creyentes y herejes. En efecto se llama propiamente hereje a aquel que genera un error como se pone de manifiesto más abajo y el creyente es el que adhiere al error de aquél y lo sigue. Y hay una razón: en efecto, el hereje es principio de error y el creyente aprueba aquel error que otro inventó⁶⁶.

63 *Vincentii Hispani Apparatus in Concilium Quartum Lateranense*, en *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (A. García y García, ed.), Ciudad del Vaticano, 1981, p. 291.

64 *ad X 5, 7, 15, In quinque decretalium libros novella commentaria*, Venecia, 1581

65 En C. 24, q. 3, c. 28. El texto de Agustín retomado por Graciano es el *De utilitate credendi*.

66 “Credens haereticorum proprie dicitur ille qui sequitur errorem, quem aliquis gignit. & haec est differentia inter credentes, & haereticos. nam haereticus proprie dicitur ille qui gignit errorem ut infra detegitur, & credens est qui adhaeret errori illius & sequitur illum: et est ratio. nam haereticus est principium erroris, & credens approbat illum errorem, quem alius inuenit”, *op. cit.*, p. 207. En su tratado, Zanchino Ugolini diferencia: «Nam gignens errorem debet proprie appellari haereticus: sed sequens errorem debet appellari credens erroris [...] Est et alia differentia: quia ille qui gignit, proprie dicitur haeresiarcha: sicut ille qui defendit errorem pertinaciter”, *op. cit.*, cap. 2.

Esta problematización que conlleva la categoría de *credentes* se replica desde una perspectiva historiográfica y ello ocurre en función de dos escenarios distintos. Por un lado, en lo que hace a un campo más restringido de la historia de la herejía medieval, cabría la posibilidad de concebir a las menciones a los *credentes* de nuestros textos como registración de un lenguaje propio de los grupos heréticos, en particular del catarismo con su jerarquía *perfecti/credentes*. Es la opción de numerosos trabajos tradicionales sobre la herejía en el Languedoc que definen a los *credentes* como aquellos herejes que no han sido iniciados con la recepción del *consolamentum*⁶⁷. Pero esta remisión de la terminología de la normativa eclesiástica a la organización interna de las herejías resulta una operación inapropiada para otros historiadores, entre los que se destacan Mark Pegg, Julien Théry o Gabriele Zanella⁶⁸. En efecto, en los últimos años se han cuestionado algunos conceptos dados en la historia del catarismo, como su estructuración como contraiglesia, así como algunas denominaciones básicas como la de *perfectus* o incluso el mismo nombre de “cátaros”. Buscando la deconstrucción del armado discursivo de la herejía desde la jerarquía eclesiástica, se ha intentado poner de relieve el carácter de construido y persecutorio que tiene el vocabulario con el que se ha analizado a un grupo que nunca se autodenominó como cátaro, tal como se refleja en las deposiciones ante los tribunales inquisitoriales⁶⁹. Esta naturalización del lenguaje de los perseguidores lleva, por ejemplo, a perder de vista el sentido primero de *perfecti* como herejes completos, del verbo *perficere*, frente a un conjunto de valores ligados a la idea contemporánea de perfección de alguna manera insinuados en la etimología griega de cátaro, *katharós*⁷⁰. Adoptando un nuevo punto de vista, entonces, la inclusión de *credens* en la terminología con la que se trata a los herejes en el Languedoc no estaría reflejando una realidad lingüística exterior al discurso eclesiástico sino que provendría de una matriz conceptual legal con la que, precisamente, se trabaja y filtra dicha realidad.

El otro campo historiográfico en el que se puede inscribir la problemática categoría de *credentes* es, lógicamente el que atiende a la historia de la creen-

67 Por citar solo algunos de una extensa bibliografía posible, conf. D'ALATRI (1983: 214-215), DUVERNOY (1983: 199), HAMILTON (2006: 105) y TAYLOR (2006: 145-146).

68 Conf. PEGG (2001), THÉRY (2002) o ZANELLA (2007). Conf. también SACKVILLE (2011) y KOLPACOFF DEANE (2011).

69 Conf. THÉRY (2002).

70 Conf. SACKVILLE (2011: 201-202).

cia en el mundo premoderno. En una primera mirada ingenua podríamos decir que, si la herejía se define por una creencia condenada como “errónea” y si nos atenemos a la noción de creencia del sentido común contemporáneo (que a menudo se cuela en los análisis de los historiadores), no se comprendería a cuento de qué se postulaba en la Edad Media una diferencia conceptual entre herejes y creyentes. Pero si tenemos en cuenta los presupuestos de la medievística de los últimos años en lo que concierne a la historia de la creencia que insisten, como dijimos, en las modalidades de la creencia más que en sus contenidos, ¿a partir de qué conceptualización hemos de analizar la noción de *credens* que aparece en los textos medievales? Lo cierto es que el vocabulario de los especialistas muestra mucha prudencia al pronunciarse sobre el sentido de esta categoría como es el caso de Alain Boureau quien, al postular que refiere a aquellos que “sont mis à part avant l’avertissement salutaire qui les transforme, en cas de refus d’abjurer, en hérétiques proprement dits”, introduce su afirmación con un “il faut sans doute comprendre que [...]”⁷¹. Otro tanto ocurre con el texto de Sackville quien insiste continuamente en las ambigüedades y pliegues internos de su definición. Así recalará en la diferenciación que los textos ensayan entre *credere hereticos* y *credere errores hereticorum* a fin de marcar el carácter dúplice de los *credentes* que los ubica a medio camino entre los herejes propiamente dichos y las otras categorías menores: es esta proximidad al error de los herejes la que hace que un *credens* pueda ser juzgado como hereje si se prueba la elección (consciente y basada en el entendimiento) de creer en dicho error⁷².

De esta manera, el análisis (por demás lúcido) de Sackville se asienta sobre esta distinción que los textos inquisitoriales presentan entre una relación con el error que define a los herejes, por un lado, y una relación con personas (heréticas) que configura a los *credentes*, por el otro⁷³. Aunque en los textos legales o inquisitoriales el error de los herejes presenta una naturaleza más bien inmaterial dado que la atención se desplaza pronto de los errores a los comportamientos (en oposición a una lectura teológica de la herejía), el error es definido doctrinariamente por oposición al Credo. El texto de Sackville parece trabajar entonces (con importantes matices ya que distingue entre registros legales y teológicos) con una dicotomía entre creencia y prácticas interpersonales en la que se debate la figura del *credens*. Y es esta oposición la

71 Conf. BOUREAU (2002: 1481-1482).

72 Conf. SACKVILLE (2011: 191).

73 Conf. SACKVILLE (2011: 120).

que genera ruido si pensamos en las teorizaciones de la historia de la creencia en el mundo premoderno.

Estas, como dijimos, han desplazado a un segundo plano a los contenidos de la creencia para preocuparse por sus modalidades en el marco de una práctica que configura a una comunidad en una red de relaciones a través de la vinculación con un Otro divino. Pero en lo que concierne a la herejía, la presencia del error doctrinal, la *sententia* errónea de la que hablan los teólogos, parece inevitable desde el momento en que el cristianismo, a diferencia de las religiones rituales de la Antigüedad, presenta efectivamente un dogma a seguir y una institución que lo define y que proscribe sus cuestionamientos. En términos de Michel de Certeau, estamos ante la presencia de una “institution croyante” que en su accionar a) refina lo verosímil propio de una sociedad objetivándolo en artículos de fe, b) ocupa así el lugar de garante de la creencia (frente al garante indefinido de lo verosímil) en una operación cuyos costos se traducen en mayores o menores cuotas de coerción, y c) como consecuencia de esta labor institucional recorta un grupo identitario que permite el paso de un “se cree” o “hay quien cree” a un “nosotros creemos”⁷⁴. Se trata de una empresa que suele correr el peligro de desgajar una ideología que puede gastarse y ser abandonada. De todos modos, mientras no muera como una creencia nunca puede independizarse de la red de relaciones y de prácticas que le da sentido.

Desde esta perspectiva, oponer la creencia en unos enunciados (que existen en efecto) a unas prácticas relacionales parece un anacronismo. Sin embargo, es cierto que nuestras fuentes explicitan una diferencia entre una creencia en el error de los herejes (lo que indicaría más bien una adhesión a la doctrina herética: “in credentibus erroribus hereticorum; verum cum ipsi deuiant a fide heretici sunt”, en palabras de Panormitano) y una creencia en los herejes (lo que remitiría al mundo de las relaciones personales: “in credentibus hereticorum esse bonos homines & eis fauentes; non tamen credebant eorum erroribus”⁷⁵).

¿Son oponibles estas dos modalidades de creer? Una solución posible de la cuestión podría darse clausurando la discusión apelando a la polisemia intrínseca del creer en toda sociedad, rasgo que los antropólogos se encargan

⁷⁴ Conf. DE CERTEAU (1981: 380-383).

⁷⁵ Nicolás de Tudeschis, *Commentaria in quartum, & quintum librum decretalium*, Venecia, 1588, en su glosa a *Excommunicamus*.

de recordarnos⁷⁶ y del cual los hombres de la Edad Media son perfectamente conscientes como se puede apreciar en el *Dictionarium* de Alberico de Rosate⁷⁷. Pero, siguiendo la teorización de De Certeau, se podría continuar la reflexión a partir de dos caminos.

Por un lado, no hay por qué suponer que las referencias a un error necesariamente deban remitir a una doctrina errónea o condenada, formulable en artículos de fe. Théry recuerda que la herejía, antes de constituir un *error*, es una *aberratio in fide*, es decir, un salirse del camino correcto, un desvío acorde con el sentido etimológico dado en el verbo *errare*⁷⁸. En esta perspectiva, la errancia supone el abandono del rebaño y no una operación intelectual, un desvío *in fide* que reinstala la cuestión en el marco de las lealtades personales y la extrae del ámbito de las formulaciones mentales. Cuando Guy Foulques señala la gravedad del cargo de *credens* e incita a ser muy prudente en la fundamentación de la sentencia condenatoria porque “altum est cor hominis, & inscrutabile”⁷⁹, no está hablando en términos de una convicción sostenida por una *mens* inaccesible sino de una voluntad *scienter* que se debe discernir a la hora de castigar.

Por el otro lado, incluso dejando en primer plano el contenido de la creencia (la suma de *sententiae* dogmáticas que el hereje no puede cuestionar), se podría para el caso de los *credentes* no reducir su “creer en el error de los herejes” a una operación mental de adhesión a unos enunciados sino rescatar también el valor subversivo que ello implicaría en la configuración del “nosotros” generado por la labor institucional de la Iglesia “institution croyante”. Aquí creer en el error sería adoptar un contenido (un decir, siempre presente en los sistemas de creencia) y simultáneamente coronar el proceso de abandono de un colectivo, lazo interpersonal que no puede ser obviado si estamos hablando de la creencia medieval⁸⁰.

Como vemos, la problematización en torno de la categoría de los *credentes* de la normativa papal contra la herejía involucra cuestiones que exceden a una historia de la persecución religiosa en el Medioevo. De hecho, conforma

76 Conf. POUILLON (1993).

77 “Credere deum: credere deo: et credere in deum differunt”, *Dictionarium domini Alberici de Rosate iuris utriusq. monarche*, Venecia, 1573 (ed. anast. de 1971, Turín: Bottega d’Erasmus).

78 Conf. THÉRY (2002)

79 *Quaestiones*, op. cit., q. 9, p. 459.

80 Es el sentido de las afirmaciones de SACKVILLE (2011: 121) acerca de la distinción entre error legal y error doctrinal en la definición de la creencia como un acto culpable.

un fértil campo de prueba para hacer operar nociones ensayadas en el plano teórico a fin de pensar la creencia en el mundo premoderno. En este sentido coincidimos con un punto que señalara oportunamente Jean Wirth, que el vocabulario de la creencia evoluciona hacia la sustantividad desde la Edad Media expresando ante todo la noción de creencia falsa⁸¹. En su fluidez, el *credens* parece así anticiparse por momentos al creyente moderno que en su adhesión interna a determinado conjunto de enunciados puede eventualmente prescindir de la exteriorización en una praxis cultural o relacional. Se nos revela desde esta perspectiva un parentesco estrecho entre esta figura del creyente y la del caso extremo del hereje totalmente oculto que nunca exterioriza su error *verbo vel facto*.

El caso extremo

El hereje *omnino occultus* aparece descrito en los manuales inquisitoriales como aquel que no expresa con palabras o con actos su error, como si destilara en su persona una pura creencia, incontaminada de elementos prácticos. Pero con este tipo de herejía resulta particularmente complicada su inscripción en el ámbito de un tribunal. La progresiva definición de una noción de crimen (que se distinguiera de la más genérica de pecado) supuso desde el s. XII una serie de requisitos: debía tratarse de un pecado mortal, que conformara un hecho exterior y no oculto y que generase escándalo para la Iglesia⁸². El hereje totalmente oculto por defecto falta a estas condiciones como si su crimen sin acto pudiese cometerse en un plano absolutamente mental.

Es esta compleja figura del *haereticus mentalis* la que nos suscita la pregunta acerca de su sustancia, en el sentido de si considerarla un “caso de escuela” o bien pensarla como “caso real”. En otras palabras, la cuestión de partida de estas reflexiones radica en ver si la figura del *haereticus omnino occultus* que aparece en los textos inquisitoriales remite a una “experiencia” de la práctica inquisitorial o si solo representa una ficción típica de una casuística.

¿Cuál es el interés de esta pregunta? Si las disquisiciones en torno de una herejía totalmente oculta refieren, aunque sea de manera mediata, a “casos reales”, sería dable su interpretación como un indicador de una tendencia en el proceso histórico bajomedieval (ya postulada en parte por la historiogra-

81 Conf. WIRTH (1983: 11)

82 Conf. BERMAN (1996: 200 y ss.).

fía) hacia una mayor intolerancia y a un progresivo armado de los aparatos de represión⁸³. Incluso si, como apunta Grado Merlo, el armado del aparato inquisitorial se desarrolla cuando el peligro herético ha dejado de ser ya un desafío y para cumplir más bien funciones de policía⁸⁴, esta “criminalización del pensamiento” podría aparecer como un refinamiento, una etapa superior de la represión eclesiástica. En este sentido, estaríamos ante la elaboración y legitimación de la punibilidad del mero pensamiento, en abierto conflicto con los principios legales sostenidos en la época como el precepto romano *Cogitationis poenam nemo patitur*, contemplado en el Digesto⁸⁵. Ahora bien, la marcada excepcionalidad de la herejía ha sido señalada repetidas veces como un *locus* estratégico en la construcción de mecanismos de poder, al habilitar el proceso extraordinario y el consecuente incremento en las potestades de autoridades eclesiásticas y laicas. La excepcionalidad resalta la prioridad política que urge a abolir o suspender unos principios vigentes a fin de asegurar un propósito de conformación a la unidad: una excepción dada por el caso límite dentro de un régimen que ya es de excepcionalidad se vislumbra, claramente, como un terreno a explorar si se quiere avanzar sobre la cuestión de la intolerancia bajomedieval. Concomitantemente, de considerar al hereje totalmente oculto como un habitante real de los escenarios inquisitoriales, aunque sólo fuera en la realidad fantasmática de las matrices intelectivas de los inquisidores, podría servirnos para señalar otra tendencia del proceso histórico, aquella que conduce a la configuración de los hechos “religiosos” en clave dogmática o mental. El paso de una noción premoderna de creencia, ligada a la praxis y a la creación del lazo social, a una concepción moderna, pensada en términos de adhesión interna al individuo a enunciados doctrinarios enumerables y catalogables, podría encontrar en la formulación de un hereje puramente mental una suerte de primer laboratorio.

Si, en cambio, tomamos al *haereticus omnino occultus* como un “caso de escuela”, implicaría esto una perspectiva que convoca a un análisis más sincrónico que diacrónico, ligado a unas modalidades propias de determinados registros discursivos, a un tipo de operaciones supuestas en una mirada escolástica de la realidad. El planteamiento hipotético de casos extremos es un *topos* frecuente en la casuística nomológica medieval, tanto en el ámbito del derecho como de la teología. En el registro jurídico, nos dice Yan Thomas,

83 Conf. entre otros MOORE (1989), FRASSETTO (2006) y MOORE (2012).

84 Conf. MERLO (2008: 25).

85 Conf. GLÖCKNER (1989).

representa una tradición que hace del caso límite una oportunidad heurística fundamental. La casuística, entendida como el arte de la combinación de un relato, un montaje y unas referencias, se asienta en un juego de alegaciones y contigüidades que supone una práctica que, a diferencia del derecho contemporáneo, no obedece a la fuerza del precedente sino que extiende redes de analogías tejidas de un caso a otro para asociar instituciones o cosas que corresponden, sin embargo, a reglamentaciones distintas y situadas en niveles de realidad dispares⁸⁶.

Esta tradición del caso extremo puede (y suele) ser una construcción ficcional de una exageración tal que llega hasta el límite del humor consciente al plantear unas circunstancias extravagantes que desafían la aplicación de los principios establecidos para así calibrar su validez mediante las elaboraciones teóricas que sustentan las soluciones casuísticas. Veamos dos ejemplos de este extremismo que llega a la extravagancia. Uno del ámbito teológico es el que reporta Caroline Bynum en torno de la relación entre la resurrección de los cuerpos tras el Juicio Final y el canibalismo. La lectura dominante en la teología del s. XIII es la de un materialismo literal por el cual se sostiene que la reconstitución de los cuerpos será exhaustiva: la integridad de las partículas que conforman el cuerpo de la persona será reunida en el cuerpo celeste que tendrá cada uno de los justos. Pero en la misma época la influencia de los textos aristotélicos lleva a pensar las sustancias corporales como resultado de la diferenciada digestión de los alimentos. En este contexto, se plantea entre teólogos (entre ellos, Tomás de Aquino) una situación extrema, incluso morbosa, por la cual se imaginan el caso de un hombre que se alimenta exclusivamente de embriones humanos y que genera un hijo que también se alimenta sólo de embriones humanos: un caso así desafía bien la lectura materialista, bien la concepción sobre qué constituye la “verdadera naturaleza” del hombre⁸⁷. El otro ejemplo proviene del derecho canónico y es uno que utilizaba Thomas en sus clases. Se trata de una *quodlibetal* de Eustaquio de Grandcourt (1272-1314) por la cual se imagina el caso de *quoddam monstrum* conformado por unas siamesas que cuentan con sus respectivas cabezas, torsos y bra-

86 Conf. THOMAS (2005). Thomas trabaja a modo de ejemplo el caso de la comunidad monacal desaparecida cuyos bienes se dice que vuelven al lugar donde está situado el monasterio o, según otro tipo de solución casuística, a la persona misma del monasterio a través de la personificación del patrimonio de acuerdo con la figura del derecho romano de la sucesión yacente.

87 Conf. BYNUM (1992: 244).

zos pero que comparten el mismo par de piernas y el mismo *instrumentum generationis*. El casuista, al diseñar así a este monstruo deja ya resuelta la problemática del bautismo único o doble (dos cabezas suponen en general dos almas y mediante la fórmula “si no estás ya bautizado, yo te bautizo” se obviaba el problema del doble sacramento⁸⁸) pero deja abierta otra cuestión: ¿puede una de estas siamesas casarse? Situación imposible porque, si bien se debe asegurar el acceso al matrimonio por libre voluntad, su consumación implicaría en este caso, además de adulterio e incesto, también un impedimento de afinidad que anularía en el mismo acto el matrimonio⁸⁹. Como dice Boureau, cuando una institución como la Iglesia se hace total, puede darse el lujo de incluir al humor en su horizonte⁹⁰. Como se ve, se trata en estos dos ejemplos de ficciones absolutamente hipotéticas sin ligazón con experiencia alguna en un tribunal. ¿Deberíamos considerar desde esta perspectiva también al hereje totalmente oculto del que hablan los manuales de Inquisición?

La pregunta sobre la que gira la cuestión, caso ficcional o caso real, me parece a la vez ingenua e inevitable. Todo historiador entra en terreno hostil al plantearse cuándo y en qué términos pegar el salto del análisis de discursos a la postulación de procesos históricos. La imposibilidad del lenguaje de cubrir lo real atenta contra la pretensión de decir verdad sobre el pasado pero, ciertamente, de atenernos a esto no podríamos nunca hipotetizar cosa alguna sobre el devenir histórico. Pero la ingenuidad de la pregunta también pasa por la necesaria crítica del material de trabajo. En las casuísticas nomológicas medievales, hay ejemplos, como vimos, que son inequívocamente ficcionales, casos de escuela. Pero también se pueden detectar casuísticas que se generan por formalización de situaciones concretas como ocurre con la Penitenciaría Apostólica estudiada por Arnaud Fossier. Esta instancia del gobierno papal, producto de la centralización gregoriana y de naturaleza a la vez administrativa, judicial y pastoral, ofrece al historiador unos materiales de archivo conformados por “formularios” que revelan, como dice Fossier, una casuística “en obra”. De esta manera, se pueden identificar distintas técnicas de formalización de acontecimientos concretos que “producen” el caso a través de una desingularización y una abstracción que habilitan la operación intelectual de acercamiento a través de la calificación entre norma y vida, derecho y hecho⁹¹.

88 Conf. KÖNIG-PRALONG (2008: 17-21).

89 Citado en PIRON (2007: 6).

90 Conf. BOUREAU (1993: 84)

91 Conf. FOSSIER (2011).

No se trata allí de casos límite pero el ejemplo de la Penitenciaría nos revela que la estandarización es requisito para la aplicación a situaciones concretas, que el pensamiento casuístico es clave en el derecho, la teología y otras ramas del saber medieval y que las casuísticas se fundan sobre una relación compleja entre realidad y ficción que nos hace ver que todo caso, incluso el que se asienta sobre un suceso acontecido, es en última instancia ficcional⁹².

Es lo que plantean Serge Boarini para la casuística moral y Jean-Claude Passeron & Jacques Revel para el conjunto del pensamiento a través de casos. Así Boarini señala que aun si un caso excepcional supone una singularidad irreductible, su sustancia de hecho real no existe sino a través del discurso. En la casuística moral, el caso no surge sino en su enunciación, es decir, no es anterior a su formulación en el contexto de una confesión y el reconocimiento de una norma previa. Todo caso es un enunciado a la vez descriptivo y normativo⁹³ que se monta sobre un dispositivo lingüístico que cumple tres funciones a la vez: referencial (el caso reenvía a un hecho exterior al lenguaje), perlocutiva (el enunciado del caso es el caso mismo y lo constituye como situación a evaluar), ilocutiva (porque apela a una interacción con otros casos, normas y autoridades)⁹⁴. En su análisis sobre lo que implica “pensar por casos”, Passeron & Revel plantean que, si bien el caso tiene pretensión de dar cuenta de una experiencia, no se identifica con ella pues se procede a una selección de los datos disponibles y a una reorganización y estilización de los elementos en un cuadro conceptual. Los casos de juristas, teólogos o psicólogos no son historias sino dispositivos argumentativos destinados a convencer a comunidades de expertos o personas con poder de decisión. Por ello, la oposición entre historia y ficción pierde pertinencia desde el momento en que lo que propone la escritura de un caso es una construcción que toma la forma de una “ficción verdadera”⁹⁵.

Esta idea de una ficción verdadera, montada sobre una numerosa cantidad de operaciones discursivas que permiten instaurar un caso creando un verosímil propio (como las que estudia y enumera Jules Gritti para la casuística moral), nos plantea la cuestión de cómo interpretar las referencias a la expe-

92 Sería necesario encuadrar este tipo de operaciones con el más amplio proceso de abstracción judicial que señalara BOUREAU (2002), paralelo a los contemporáneos de abstracción escolástica y monetaria. Conf. PIRON (1998).

93 Tal como se pregunta de Gay para la casuística moderna en cuanto a si ésta expresa una norma o la fabrica. Conf. GAY (2012).

94 Conf. BOARINI (2005: 132).

95 Conf. PASSERON & REVEL (2005: 25).

riencia personal que pueden llegar a ofrecer como evidencia los inquisidores en sus textos, es decir, cómo calibrar aquellas intervenciones de la primera persona del singular, si como puro referente extratextual o como mecanismo constructor del verosímil casuístico.

En este punto se hace necesario un paneo por la literatura inquisitorial bajomedieval y tempranomoderna en torno de la cuestión de la herejía oculta con la mirada puesta en el planteamiento casuístico. Ante todo, vale aquí diferenciar entre distintos tipos de manuales de inquisición por cuanto aquellos que siguen el formato del repertorio alfabético suelen excluir los relatos sobre los que se monta cualquier casuística, no así aquellos que se estructuran en torno de *quaestiones* que pueden ofrecernos material. Así, por ejemplo, en su *De haereticis*, Zanchino Ugolini (ca. 1330) nos presenta el típico dispositivo de relato, montaje y referencias al dar cuenta del caso de un hereje oculto que se arrepiente y se confiesa con su sacerdote propio, tal como lo indica la normativa desde el IV Concilio de Letrán. El clérigo dictamina que ha pecado de herejía y lo reconduce al redil a través del arrepentimiento y la satisfacción, absolviéndolo finalmente⁹⁶. Esta historia no parece configurar un caso de herejía totalmente oculta y alguna exteriorización debió efectuar nuestro sujeto ya que tiempo después es denunciado como hereje ante las autoridades y es enjuiciado. El acusado reclama ser “pure confessus & etiam absolutus a proprio sacerdote”. Mas el inquisidor ignorará esta cuestión planteando que la confesión y la contrición salvaron a este hombre de las penas del Infierno, no así de las penas temporales por las cuales debe pagar⁹⁷. Este relato, que no

96 “Aliquis occulte incidit in errorem seu in haeresim: deinde dum assumeret poenitentiam a proprio sacerdote contulit secum de ista sua uarietate credendi: & sacerdos ille dixit eidem quod ipse erat haereticus, tenendo, & sequendo illum errorem: & reduxit eum ad tramitem veritatis [...] confessor ipse inunxit sibi poenitentiam & absoluit eum”, *op. cit.*, cap. 34.

97 “Postea tempore procedente, iste fuit delatus domino Episcopo, vel Inquisitori de hoc errore, siue tanquam haereticus: & dum proceditur contra eum, iste dicit, quod de hoc crimine, & errore fuit pure confessus, & etiam absolutus a proprio sacerdote. Modo quaeritur quid iuris. Et certe quantumcumque posset dici, quod iste foret liberatus a poena gehennae, si in hoc decederet: quia quo ad Deum esset sibi huius peccati venia tribuenda: cum fuerit emendatus, & correctus, tam per contritionem poenitentiae sibi iniunctae; quae poenitentia est perfecta [...] Tamen non erit immunis a temporalibus poenis: & sic poterit accusari & puniri”, *ibidem*. El caso del criminal absuelto en fuero penitencial luego condenado a pena temporal es un escenario frecuente en las reflexiones que llevaron a trazar la diferencia entre fuero penitencial y fuero judicial, conf. ECKERT (2011: 497).

presenta marcas que nos remitan a una experiencia metatextual, será retomado en el s. XVI por el *Theorice et praxis haereseos* de Diego de Simancas (... 1583) y aunque no pretenda tampoco ser un relato de la experiencia, de alguna manera connota cierta realidad exterior al texto cuando, al marcar la inviabilidad de la corrección fraterna con los herejes (y por lo tanto, la improcedencia del precepto del secreto), hace referencia a la facilidad con la que en la práctica los herejes ocultos fingen ser corregidos mientras se mantienen pertinaces⁹⁸.

Un caso distinto nos presenta Arnaldo Albertini (1480-1544) quien en su *De agnoscendis assersionibus catholicis et haereticis tractatus* procede a un abundante uso de la primera persona del singular. Pero el involucramiento personal de Albertini cumple menos función de testimonio de una experiencia que la de un uso asertivo por medio del cual se construye a sí mismo como autoridad en la materia. Así, cuando trata expresamente la *quaestio* de la herejía totalmente oculta, ofrece expresiones como “ut copiose ego scripsi”, “ut dixi”, etc., y, de hecho, el planteo de la cuestión misma le da a su persona un lugar central: “ad tollendum scrupulos aliquorum theologorum a quibus saepius super hoc consultus fui”⁹⁹. En términos del análisis tópico de la casuística, conformaría un caso de evaluación de la situación que Gritti llama de *casuiste-instance*, es decir, cuando el casuista no se ubica entre autoridades o bajo ellas, sino que hace también intervenir un yo como argumentación¹⁰⁰. Como decíamos, es un yo que no recuerda una situación de tribunal pero la referencia a las múltiples dudas de los colegas, ¿podría también indicar una necesidad práctica del medio inquisitorial, ajena a la situación hipotética del caso de escuela?

Una referencia extratextual mucho más clara hallamos en el *Tractatus de haereticis* de Juan de Rojas, inquisidor en Valencia y Sicilia, muerto como obispo en 1577. Tratando la cuestión del *haereticus omnino occultus*, Juan de Rojas opone los argumentos contrarios de teólogos (que sostienen la improcedencia del enjuiciamiento del hereje totalmente oculto) y de canonis-

98 “Nemo autem putet, sua correctione protinus haereticos posse conuerti: peruersi etenim difficile corriguntur, & haereticos se esse correctos facile fingunt & toties deceperunt corripientes”, *Theorice et praxis haereseos sive Enchiridion iudicum violatae religionis*, tit. 23, § 6, Venecia, 1573.

99 *De agnoscendis assersionibus catholicis et haereticis tractatus*, Roma, 1572, p. 191r. En otro pasaje: “haec quaestio circa quam aliquantulum laboravi ut satisfacerem Dominis Magistris in Theologia: quorum correctioni haec suppono”, p. 198v.

100 Conf. GRITTI (1968: 113).

tas (que postulan lo contrario). Para sancionar la incoherencia de la postura laxista de los teólogos, el texto introduce una situación hipotética por la cual los herejes ocultos arrepentidos se presentan, como es debido, ante el inquisidor para pedir absolución pero el inquisidor no podría perdonarlos dado que no serían herejes. Lo que nos interesa es que esta situación, que parece un relato imaginado funcional a la argumentación, se confirma con una referencia a una realidad extratextual a partir de la declaración del autor que se presenta como testigo visual (“ut pluries vidi”):

En efecto, se seguiría un grave absurdo (si la opinión común de los teólogos fuese verdadera), porque si alguno contrajera herejía en la mente y el intelecto, creyendo que Dios no encarnó o que Santa María no fue virgen, y no procedió al acto exterior profiriendo algo a sí o a otro sino que solo guardó en el corazón el error y la antedicha herejía, luego conducido por mejor consejo se corrigió y se arrepintió, y llegándose hasta los inquisidores de la herética pravedad (como vi muchas veces) confiesa haber tenido y creído los antedichos errores, pidiendo le sea concedida por ellos la absolución y la penitencia salvadora, ¿acaso no fue éste hereje? ¿por más que completa y totalmente oculto y mental? y por consiguién- te excomulgado y que ha de ser absuelto¹⁰¹.

La detección de este tipo de intervenciones refuerza la comprensión de la ficcionalización (presente desde un inicio o resultado de un proceso de abstracción y estandarización) que parece pregnante en la casuística del hereje oculto. Pero esta percepción de la ficcionalidad ¿resuelve nuestra pregunta inicial? Es decir, aun admitiendo que no fuese sino un caso de escuela, ¿la formulación misma del caso no podría ser interpretada como indicador de una tendencia en el proceso histórico hacia una mayor intolerancia?

Una forma de complejizar la relación experiencia/ficción, amén de aquella centrada en un origen fáctico o meramente imaginativo, sería la de pensar dicha relación no en el pasado sino en sus efectos futuros. Aunque fuese un

101 “Graue enim absurdum (si communis Theologorum sententia esset vera) sequeretur, nam si quispiam in mente & intellectu haeresim contraxerit, credendo Deum non fuisse incarnatum, vel sanctam Mariam non fuisse virginem, & non processit ad actum exteriorem sibi, vel alteri aliquid proferendo, sed solum in corde errorem, & haeresim praedictam conceptam retinuit, postea vero meliori consilio ductus resipuit & poenituit, accedensque ad Inquisitores haeretica prauitatis (ut pluries vidi) confitetur praedictos errores habuisse & credidisse, petens ab eis absolutionem atque poenitentiam salutantem concedi, nonne iste fuit haereticus? quamuis omnino & totaliter occultus & mentalis? & per consequens excommunicatus, & est absoluendus”, *Tractatus de haereticis cum quinquaginta analyticis adsertationibus et privilegiis Inquisitorum*, Salamanca, 1581, fol. 25.

caso conscientemente ficticio, su tratamiento y difusión en manuales de inquisidor, ¿no le confiere al final sustancia propia en lo que a los esquemas mentales de los inquisidores se refiere? Si los discursos tienen (diferencialmente) efectos performativos, poniendo *in mundo* lo que estaba solo *in texto*, sería dable pensar que la postulación de un hereje oculto preexistente a la intervención inquisitorial opere como un mecanismo que justifica procesos y condenas en el presente. De todos modos, esta eventual performance sería de por sí complicada en función del carácter aporético del caso: ¿cómo se instituye en la realidad un hereje oculto cuando al postularlo o descubrirlo se lo oblitera como tal? Es el tipo de cuestiones que suscita esta figura y que da pie a tantas vacilaciones detectables en la documentación como cuando se postula que el hereje totalmente oculto nunca expresa su error *verbo vel facto* pero demuestra ser pertinaz o como cuando se proscribe el precepto de la corrección fraterna y se obliga a la denuncia aun en el caso de un hereje que jamás dio señales de serlo. Pero, más allá de las vacilaciones y las contradicciones de los textos, lo que debemos recordar es que el inquisidor opera con la realidad con unos recursos de los que carecen teólogos y juristas e incide en ella de múltiples maneras entre las cuales sobresale la coacción que puede forzar la adecuación de la realidad a esquemas preconcebidos.

Así como el interrogatorio inquisitorial construye la creencia herética, podemos suponer que la “normalización” de un hereje totalmente oculto que deviene habitante frecuente de los manuales de inquisidores derive a su vez del mismo tipo de intervenciones sobre la realidad. En este contexto, la literatura inquisitorial agrega al entramado discursivo que construye a la herejía un elemento nuevo (la referencia, ficcional o no, a la experiencia personal) con sugestivos efectos performativos.

A modo de conclusión

Hemos visitado en este trabajo tres formas de acceso a la cuestión de la herejía oculta que, muy lejos de agotar la cuestión, permiten más bien vislumbrar el extenso paisaje que se ha de explorar. La herejía oculta se nos presenta como una construcción con historia ligada a la dinámica de la represión bajomedieval, una historia que tras la instalación del tema en el horizonte fue desarrollándose hacia la normalización. Se trata de una problemática que en un primer momento estuvo más ligada a cuestiones de otro orden como las preocupaciones eclesiológicas de Graciano. Pero escenarios como aquel

no son totalmente ajenos si pensamos, como plantea Merlo, que la represión bajomedieval en su conjunto se deriva de una eclesiología singular, la Inquisición como monstruo que generan los sueños del papado¹⁰². En todo caso, las operaciones de la Glosa Ordinaria sobre el texto graciano nos indican el lugar que lo oculto empieza a jugar en la dinámica de la persecución y su progresiva relevancia en la justificación y armado del aparato de persecución.

Pero lo oculto no debe ser pensado como dato ontológico de una realidad independiente de todo discurso. Al contrario, trabajos como el que ensayamos sobre la casuística del caso límite nos permiten ver la importancia de los dispositivos discursivos que dan consistencia a la herejía oculta con efectos performativos de fuerte incidencia en esa dinámica represiva. Analizar la herejía oculta supone encarar el estudio de las matrices intelectivas con las que las literaturas jurídica, teológica e inquisitorial bajomedievales y temprano-modernas van construyendo su objeto. Su abordaje nos obliga a incorporar en el horizonte categorías distintas pero emparentadas desde una perspectiva como es el caso de los *credentes* así como la necesidad de afinamientos en nuestro arsenal conceptual. Las tensiones entre el plano relacional-identitario y el plano dogmático se revelan entonces como cruciales para pensar las faltas a la creencia en el mundo premoderno y para calibrar la viabilidad de unos conceptos que casos como el del hereje oculto llevan al límite su aplicabilidad.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (1981): *Faire Croire*, Roma.
- AA. VV. (1986): *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, Roma.
- ASAD, T. (1993): *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore.
- BALBI, R. (1990): *La sentenza ingiusta nel Decretum di Graziano*, Nápoles.
- BASSANO, M. (2011): "Normativer l'anormal: l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XII^e siècle", *Revue de l'histoire des religions*, 228, pp. 541-566.
- BERMAN, H. (1996): *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México DF.
- BOARINI, S. (2005): "Collection, comparaison, concertation. Le traitement du cas, de la casuistique moderne aux conférences de consensus", en J. REVEL ET A. PASSERON (eds.), *Penser par cas*, París, pp. 129-157.

¹⁰² Conf. MERLO (2008: 44).

- BOUREAU, A. (1993): *La Papesse Jeanne*, Paris.
- (2002): “Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57:6, pp. 1463-1488.
- BYNUM, C. (1992): “Material continuity, personal survival and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts”, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, pp. 239-297.
- CASAGRANDE, C. (2011): “Le emozioni e il sacramento della penitenza”, *Temas Medievales*, 19, pp. 23-48.
- CHIFFOLEAU, J. (1990): “Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XII^e au XV^e siècle”, *Annales E. S. C.*, 45, pp. 289-324.
- (2006): “*“Ecclesia de occultis non iudicat?”* L’Eglise, le secret, l’occulte du XII^e au XV^e siècle”, *Micrologus*, 14, pp. 359-481.
- CHODOROW, S. (1972): *Christian political theory and Church politics in the mid-twelfth century: The ecclesiology of Gratian’s Decretum*, Berkeley.
- CONGAR, Y. (1984): “Note sur une valeur des termes «ordinare, ordinatio»”, *Revue des Sciences Religieuses*, 58, 1-3, pp. 7-14.
- D’ALATRI, M. (1983): “‘Eresie’ perseguita dall’inquisizione in Italia nel corso del duecento”, en D. VERHELST & W. LOURDAUX, *The concept of heresy in the Middle Ages*, Lovaina, pp. 211-224.
- DE CERTEAU, M. (1981): “Une pratique sociale de la différence: croire” en AA. VV., *Faire Croire*, Roma, pp. 363-383.
- DIEHL, P. (2004): “An Inquisitor in Manuscript and in Print: The *Tractatus super materia haereticorum* of Zanchino Ugolini,” en S. ECHARD & S. PARTRIDGE (eds.), *The book unbound: editing and reading medieval manuscripts and texts*, Toronto, pp. 58-76.
- DUVERNOY, J. (1983): “L’acception: ‘haereticus’ (iretge) = ‘parfait cathare’ en Languedoc au XIII^e siècle”, en D. VERHELST & W. LOURDAUX, *The concept of heresy*, Lovaina, pp. 198-210.
- ECKERT, R. (2011): “Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII^e s.-début du XIII^e s.)”, *Revue de l’histoire des religions*, 4, pp. 483-508.
- FIREY, A. (2008): *A new history of penance*, Leiden-Boston.
- FOSSIER, A. (2011): “La casuistique médiévale à l’œuvre. Étude comparée des formulaires de la Pénitencerie Apostolique (XIII^e-XIV^e siècles)”, *Mélanges de l’Ecole Française de Rome Moyen Âge*, 1, pp. 151-189.
- FRASSETTO, M. (ed.) (2006): *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages*, Leiden.
- GAY, J. P. (2012): “La casuistique moderne entre production et expression de normes”, en V. BEAULANDE-BARRAUD, J. CLAUSTRE & E. MARMURSZTEJN (dirs.), *La fa-*

- brique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, pp. 49-70.
- GOERING, J. (2004): "The internal forum and the literature of penance and confession", *Traditio*, 59, pp. 175-227.
- GLÖCKNER, H. (1989): *Cogitationis poenam nemo patitur (D. 48.19.18). Zu den Anfängen einer Versuchslehre in der Jurisprudenz der Glossatoren*, Frankfurt am Main.
- GRITTI, J. (1968): "Deux arts du vraisemblable : I. La casuistique", *Communications*, 11, pp. 99-114.
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE (1983): *Pratiques de la confession, des pères du désert à Vatican II*, Paris.
- HAGENEDER, O. (1983): "Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts", en D. VERHELST & W. LOURDAUX, *The concept of heresy in the Middle Ages*, Lovaina, pp. 42-103.
- HAMILTON, B. (2006): "Bogomil Influences on Western Heresy", en M. FRASSETTO (ed.), *Heresy And The Persecuting Society In The Middle Ages*, Leiden, pp. 93-114.
- KERY, L. (2001): "La culpabilité dans le droit canonique classique de Gratien (vers 1140) à Innocent IV (vers 1250)", en J. HOAREAU-DODINEAU & P. TEXIER (ed.), *La culpabilité. Actes des XXèmes Journées d'Histoire du Droit*, Limoges, pp. 429-444.
- KÖNIG-PRALONG, C. (2008): "Évaluations des savoirs d'importation dans l'université médiévale : Henri de Gand en position d'expert", *Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-141, pp. 11-28.
- KOLPACOFF DEANE, J. (2011): *A History of Medieval and Inquisition*, Lanham.
- KUTTNER, S. (1936): "Ecclesia de occultis non iudicat. Problemata ex doctrina poenali decretistarum et decretalistarum a Gratiano usque ad Gregorium PP. IX", en *Acta congressus iuridici internationalis VII saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a codice iustiniano promulgatis*, III, Roma, pp. 225-226.
- MACERATINI, R. (2003): *La Glossa ordinaria al decreto di Graziano e la glossa di Accursio al codice di Giustiniano: una ricerca sullo status giuridico degli eretici*, Trento.
- MANSFIELD, M. (1995): *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-Century France*, Cornell.
- MERLO, G. (2008): *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna.
- MICHAUD-QUANTIN, P. (1962): *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIII-XVI siècles)*, Lovaina.
- MOORE, R. (1989): *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona.

- (2012): *The War on Heresy*, Cambridge.
- MORIN, A. (2009): *Pecado y Delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba.
- PARMEGGIANI, R. (2009): “Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXXIX, pp. 23-84.
- PASSERON, J.-C. & REVEL, J. (2005): “Penser par cas. Raisonner à partie de singularités”, en J. REVEL ET A. PASSERON (eds.), *Penser par cas*, París, pp. 9-44.
- PEGG, M. (2001): *The corruption of angels. The great inquisition of 1245–1246*, Princeton.
- PENNINGTON, K. (1978): “‘Pro peccatis patrum puniri’: a moral and legal problem of the Inquisition”, *Church History*, 47, pp. 137-154.
- PIERGIOVANNI, V. (1971-74): *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica*, Milán.
- PIRON, S. (1998): “Temps, mesure et monnaie”, en M. PÉRÈS (dir.), *La Rationalisation du temps aux XIII^e et XIV^e siècles, musique et mentalités. Actes des rencontres de Royaumont, 1-3 juillet 1991*, Grâne, pp. 48-63.
- (2007): “Nicholas of Bar’s Collection”, en C. SCHABEL, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden-Boston, pp. 333-343.
- POUILLON, J. (1993): *Le cru et le su*, París.
- SACKVILLE, L. (2011): *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, York.
- SCHMITT, J.-C. (1981): “Du bon usage du credo”, en AA. VV., *Faire Croire*, Roma, pp. 337-361.
- (1995): “La croyance au Moyen Age”, *Raison présente*, 113, pp. 15-22.
- TAYLOR, C. (2006): “Authority and the Cathar Heresy in the Northern Languedoc”, en M. FRASSETTO (ed.), *Heresy And The Persecuting Society*, Leiden, pp. 139-194.
- THÉRY, J. (2002): “L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e-début du XIV^e siècle)?”, *Heresis*, 36-37, pp. 75-117.
- THOMAS, Y. (2005): “L’extrême et l’ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue”, en J. REVEL & A. PASSERON (eds.), *Penser par cas*, París, pp. 45-73.
- VAUCHEZ, A. (1988): “Una severa normalización”, en R. FOSSIER (ed.), *La Edad Media*, t. II, Barcelona, pp. 364-406.
- VODOLA, E. (1986): *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley.
- VOGEL, C. (1982): *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, París.
- VON MOOS, P. (1995): “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Age”, *Médiévales* 29, pp. 131-140.

- WINROTH, A. (2000): *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge.
- WIRTH, J. (1983): "La naissance du concept de croyance (XII^e-XVI^e siècle)", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents*, 45, pp. 7-58.
- ZANELLA, G. (2007): "Eretico chi?", en *Enciclopedia del Medioevo*, Milán, pp. 591-92.
- ZERNER, M. (dir.) (1998): *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Niza.