

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ*

ORTODOXIA Y HEREJÍA EN EL MUNDO MEDIEVAL:
PLANTEAMIENTOS HISTORIOGRÁFICOS

Hablar de ortodoxia *versus* herejía supone tocar uno de los temas de mayor crispación en la sociedad medieval que ha acarreado, además, arduas polémicas historiográficas. Vamos aquí a limitarnos a unas pocas cuestiones: en primer lugar, el acotamiento de ciertos conceptos cuyo uso va mas allá de los siglos medievales aunque en estos hayan tenido una particular relevancia. En segundo lugar el tratamiento que se dió a las herejías desde los tiempos de la Reforma/Contrarreforma hasta el entorno de 1950. Por último daremos una visión de cuáles son los grandes temas que, relacionados con la herejía, preocupan al medievalista de hoy día.

I

UNA DELIMITACIÓN DE CONCEPTOS

El actual *Código de Derecho Canónico* establece claramente las diferencias entre ciertos conceptos que tienen el denominador común de atentar contra la unidad de la Iglesia.

«Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma. Apostasía es el rechazo total de la fe cristiana. Cisma es el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos»¹

Frente al concepto herejía se alza el de «ortodoxia» que, literalmente significa «opinión recta». Se entiende como tal la profesión de fe cristiana tal y como la

*. Departamento de Historia Medieval. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense, 28040 Madrid.

1. *Código de Derecho Canónico*. Madrid 1983, p. 347.

define y enseña la Iglesia a través de su magisterio.² Una circunstancia que, en mas de una ocasión ha identificado la ortodoxia con la sospecha de totalitarismo.³

Tradicionalmente, el origen del vocablo herejía cara al cristianismo se situa en la Primera Epístola a los Corintios, cuando el Apostol de los gentiles dice que «es necesario que entre vosotros haya bandos (parcialidades, herejías...) para que se sepa quien es de probada virtud».⁴ Expresión un tanto provocadora que ha dado pie a distintas interpretaciones.⁵

En principio —sugiere Bouyer— herejía era un sinónimo más enérgico de *Skhisma* = desgarradura, pero pronto acabó designando las separaciones producidas por un error grave y obstinado. La capacidad de supervivencia de muchas de ellas, más allá de la muerte de sus fundadores, se debió a que descansaban sobre una percepción justa de ciertas verdades que muchas veces habían sido desatendidas por una gran masa de cristianos incluidos los propios rectores de la vida eclesiástica.⁶

En términos parecidos —la óptica del teólogo— se había manifestado unos años antes M.D. Chenu cuando reconocía que herejía y ortodoxia se emplean, en el sentido propio de la religión, en relación con una fe:

«Estas categorías tienen curso y pleno sentido en el asentimiento a un dato —que comporta la comunión con la divinidad— que de si es suprarracional, misterioso. Es ortodoxia lo que da su consentimiento al conjunto de verdades recibidas, según una franqueza totalmente leal y confiada en el diálogo con Dios. Es herético lo que, por motivos y según una contestación que vamos a examinar psicológica y sociológicamente, rechaza por elección tal o cual elemento de lo contenido en el misterio. La herejía es, pues, una verdad, pero verdad parcial que, como tal conduce al error en tanto se considera una verdad total, pronto excluyente de las verdades primitivas conexas»⁷

En la palabra *elección* tenemos la clave principal del problema de esa dialéctica ortodoxia/herejía. Un problema cuyos orígenes están en la génesis misma del Cristianismo.

Muy llamativa fue la argumentación de Walter Bauer en su obra publicada en 1934 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Rompiendo con la vieja tradición de Ireneo para quien la ortodoxia era el tronco único inicial del Cristia-

2. L. BOUYER: *Diccionario de teología*. Barcelona 1977. p. 497.

3. E. SCHILLEBEECKX y J.B. METZ: «Ortodoxia hoy», en *Ortodoxia y heterodoxia*, núm. 112 de la revista *Concilium*, julio 1987, p. 9.

4. 1. Cor. 11, 19.

5. H. GRUNDMANN: «Opportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecciato nell'exegesi bíblica medievale», en *L'Eresia medievale* (Ed. O. Capitani). Bologna 1971. pp. 23-60.

6. L. BOUYER: Ob. cit. pp. 213-214.

7. M.D. CHENU: «Ortodoxie et hérésie. Le point de vue du theologien», en *Hérésies et sociétés dans l'Europe preindustrielle. 11-18 siècles*. Paris 1968 pp. 10-13.

nismo del que se fueron desgajando las herejías, Bauer pensaba que la ortodoxia en el primitivo cristianismo era una de tantas corrientes que, solo desde el siglo II y por influjo de Roma, acabó por imponerse. Lo característico, por tanto, de los tiempos inmediatos a Cristo fue la pluralidad de opiniones, la diversidad de «herejías», tomadas éstas en el sentido más estrictamente etimológico de escuelas filosóficas a las que los fieles se adherían libremente.⁸

Las argumentaciones de Bauer fueron objeto de múltiples réplicas desde los más variados campos. H.E.W. Turner, en 1954 defendió la idea de que en toda religión hay unos elementos fijos y otros móviles o flexibles. Si éstos desbordan a aquellos acaban produciéndose movimientos heréticos.⁹ H. de Lubac defendió el principio de relación orgánica entre Iglesia universal e iglesias particulares ya desde los primeros tiempos cristianos.¹⁰ J. Moingt, a su vez, ha sostenido que no solamente la herejía sino también la ortodoxia constituye una forma de elección. Lo que sucedió —concluía este autor— es que la ortodoxia que, en los primeros siglos de la Iglesia se imponía de forma consensual, acabó por imponerse de forma autoritaria a partir del I Concilio de Nicea del 325.¹¹

Desde Nicea, en efecto, la Iglesia se lanzó por el camino de las grandes proclamaciones dogmáticas.^(11 bis) A lo largo de cuatro siglos y medio se fue definiendo un cuerpo de doctrina jalonado por la reunión de siete magnas asambleas que culminarían en el II Concilio de Nicea del 787 restaurador del culto a las imágenes. El metropolitano Juan II de Rusia (1080-1090) proclamaría esta creencia diciendo que:

«Todos profesamos que hay siete santos y ecuménicos concilios que son los siete pilares de la fe en la divina palabra, sobre los que ha erigido su mansión la iglesia católica y ecuménica»¹²

Con el discurrir del tiempo, la Iglesia latina fue creando también su propia tradición de concilios ecuménicos.¹³ Una tradición que se hace remontar al sínodo lateranense de 1123 en el que se ratificaron las decisiones del llamado Concordato

8. Cf. en J. MC CUE: «Ortodoxia y herejía. La obra de Walter Bauer» en *Concilium* núm. 112. pp. 43-52. Cf. también R. VANEIGEM: *Les hérésies*. Paris 1994 pp. 35 y ss.

9. M. SIMON Y P. BENOIT: *El judaísmo y el cristianismo Antiguo*. Barcelona 1972. pp. 227-231.

10. H. de LUBAC: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*. Salamanca 1974.

11. J. MOINGT: «*Oportet et haeres esse*» en *Concilium* núm. 112. pp. 81-92. Las expresiones de San Pablo a los Corintios piensa este autor se refieren más a bandos que a herejías en el sentido clásico. Muy verosimilmente se referiría a la venida de los últimos tiempos, tema muy familiar para los autores del Nuevo Testamento.

(11 bis). Cf. R. VANEIGEM: Ob. cit. p. 58. Por su parte, A. BRENON recalca que «la herejía no existe más que denunciada y condenada», *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*. Paris 1996. p. 276.

12. Recogido por T. WARE en *The Orthodox Church*. Penguin Books. 1967. p. 26.

13. Queda una cuestión abierta a la duda: si el IV Concilio de Constantinopla del 869 condeñador de Focio fue o no ecuménico. Los latinos así lo creyeron: el arzobispo de Toledo B. Carranza de Miranda (muerto en 1576) le llamó categóricamente «VIII sínodo universal». Cf. D. STIERNON:

de Worms suscrito meses antes por el emperador Enrique V y el papa Calixto II. Fue el I Concilio de Letrán cuya universalidad ha sido reconocida por la historia oficial de la Iglesia. En poco menos de un siglo, el Papado pudo presentarse como el heredero de una vieja costumbre que —en los primeros siglos de la Iglesia— nadie había discutido a la Iglesia griega: la de promover la convocatoria de magnas asambleas eclesiásticas en la que se debatieran los más graves problemas que afectaran a la Cristiandad.

El III Concilio de Letrán (1179) y sobre todo el IV (1215) pusieron énfasis en una idea: su reunión «siguiendo la antigua costumbre de los Santos Padres». ¹⁴ El IV, además, abrió su legislación con una constitución dogmática, al viejo estilo de los concilios orientales, que era una auténtica definición de fe católica: Se recuerdan las profesiones de Fe del primer concilio de Nicea (325) y del I Concilio de Constantinopla (381) de una forma más extensa y detallada que, alguna autora, no duda en calificar de «Símbolo de Letrán». Una proclamación que se ratificaba, además, con la condena de ciertos errores doctrinales: de los amalricenses y de Joaquín de Fiore. ¹⁵

Letrán IV estaba contribuyendo abiertamente a definir aquello que en el Occidente pasaría a reconocerse como herejía y que Alfonso X el Sabio en su *Código de las Siete Partidas* expresaría de la siguiente forma:

*«Ereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Christo, e les dan otro entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar»*¹⁶

Ortodoxia y dependencia del pontificado pasaban a ser ideas prácticamente intercambiables. Así lo recalcaría el papa Bonifacio VIII en su bula *Unam Sanctam* del 1302:

*«Someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, lo definimos y lo pronunciamos como de total necesidad para la salvación de toda humana criatura»*¹⁷

Constantinopla IV Vitoria 1969. p. 267. Los bizantinos negaron esa condición y, por el contrario, se la otorgaron al sínodo del 879-880 rehabilitador de Focio y definido en el 883 como «hermano» de los concilios ecuménicos. En *ibid.* p. 258. A este sínodo fue al último al que asistieron legados de la sede romana. F. DVORNIK: *Histoire des conciles*. Paris 1962. p. 57.

14. En R. FOREVILLE: *Lateranense IV*. Vitoria 1973. p. 139.

15. *Ibid.* p. 73-82.

16. Part. VII, tit. XXVI. I. Introducción. Recogido por mí en el artículo «Heresie et culture dirigeante dans la Castille de la fin du XIII siecle: Le modele d'Alphonse X», en *Heresis* 1987 (núm. 9) p. 46.

17. *Corpus iuris can.* 1, I. tit. 8 «Extravag. com». C. I. Recogido por mí en *Textos y documentos de época medieval (Análisis y comentario)*. Barcelona 1992. p. 156.

II

LA HEREJÍA MEDIEVAL: UN ITINERARIO HISTORIOGRÁFICO

La Edad Media produjo una rica literatura polémica que enfrentó a los teólogos romanos y a los maestros de las herejías. La gran novedad se producirá a partir de las corrientes reformadoras del siglo XVI, cuando Roma misma sea acusada de herejía.¹⁸ Durante más de dos siglos, la producción tanto del lado católico como del protestante estaría fuertemente lastrada por los prejuicios confesionales. Los errores de apreciación fueron así de grueso calado.

Del lado católico, por ejemplo, la pauta la marcaría desde 1520 Bernardo de Luxemburgo para quien el luteranismo había levantado del barro las herejías dormidas entre las que merecían especial atención el maniqueísmo, el catarismo, el valdismo, el wiclifismo y las corrientes reformadoras radicales de Bohemia.¹⁹ Las ediciones de algunas obras de polemistas católicas del Medievo contribuyeron a atizar las pasiones.

Desde el lado protestante, Lutero invocó una suerte de husismo inconsciente en el espíritu de los reformadores del Quinientos.²⁰ Los historiadores protestantes, que tuvieron una visión en principio negativa y despectiva del catarismo acabaron por tomarle como testigo del verdadero evangelio. Pese a todo, las confusiones fueron frecuentes: Jean Paul Perrin, por ejemplo identificó albigeneses y valdenses²¹ en los primeros años del siglo XVII.

En el siglo siguiente, J.C. Fueslin dió una panorámica de lo que había sido un Medievo salpicado de herejías, utilizando unos criterios que deseaba fueran lo más objetivos posibles.²² Desde la otra trinchera, Alfonso María de Liguori siguió con los mismos esquemas confesionales aprendidos de autores como el cardenal Baronio.²³

Habrá que adentrarse en el siglo XIX para percibir una mayor imparcialidad en los autores. La propia renovación de los estudios históricos en general ayudó poderosamente a ello.²⁴

18. Cf. G. GONNET en revista *Concilium* Ed. francesa, núm. 220, 1988. pp. 105-109.

19. Cf. M.-H. VICAIRE: «Les albigeois, ancêtres des protestants. Assimilations catholiques», en *Historiographie du catharisme*. núm. 14 de Cahiers de Fanjeaux. Toulouse 1979. pp. 25-29.

20. Cf. H. KAMEN: *Historia de la tolerancia*. Madrid 1967. p. 58.

21. G. BEDOUELLE: «Les albigeois, témoins du véritable évangile. L'historiographie protestante du XVI et début e XVII siècle», en *Historiographie du catharisme* p. 59.

22. J.C. FUESLIN: *Neue unparteiische Kirchen und Ketzer Historie der Mittleren Zeit*. Franckfurt 1770.

23. Alfonso María de LIGUORI: *Storia delle eresie con la loro confutazione*. 1773.

24. Buena panorámica de esta trayectoria historiográfica en R. MORGHEN en su «L'eresia nel Medioevo» recogida en *Medioevo cristiano* Roma-Bari 1974. pp. 189-249, con especial referencia a los autores italianos.

Entre los muchos autores, algunos merecerían una especial atención:

Así, Ch. U. Hahn, con una importante obra²⁵ dedicada a las herejías de los siglos XI al XIII: cataros, valdenses, joaquinistas, amalricianos. El hereje era, ante todo, el que se oponía a la jerarquía eclesiástica.

El estraburgués Ch. Schmidt pasaría a ser a mediados de la centuria, el primer autor que expone una historia completa y rigurosa sobre el catarismo.^{25bis}

Menéndez y Pelayo en una de sus más conocidas obras hizo un detallado recorrido a través de cuatro categorías de heterodoxos: herejes propiamente dichos que incurrían en uno o varios errores dogmáticos, impíos de diversos matices como deistas, panteistas o ateos; adeptos de sectas ocultas o iluminadas; y, en último lugar los apóstatas aunque —reconocía— «en rigor todo hereje es apóstata»²⁶

Importante acumulación de piezas documentales fue la acometida por el reputado teólogo alemán, fundador del grupo de los «viejos católicos» I. Döllinger²⁷ que permitió con ello un mejor acercamiento al fenómeno de las heterodoxias medievales.

Los avances logrados a lo largo del siglo XIX eran evidentes. Sin embargo, la mayoría de los autores seguían fieles a un principio: el que hacía de las herejías medievales un producto de la especulación teológica. Así lo entendió, por ejemplo, Felice Tocco, un historiador de la filosofía, más conocido, sin embargo, por una valiosa obra sobre la disidencia religiosa en la época.²⁸

Otros posibles enfoques fueron apuntados, sin embargo, por uno de los padres del materialismo histórico: Federico Engels quien en una conocida obra aparecida en 1850 hizo algunas consideraciones en torno a la simbiosis movimientos sociales-corrientes heterodoxas.^{28bis} El gran avance en esta dirección se ha considerado que lo dió G. Volpe, autor de una serie de trabajos aparecidos entre 1907 y 1912 que, unos años más tarde, fueron recopilados en forma de libro.²⁹

A partir de este momento, la herejía podía ser explicada dentro de un contexto más amplio que el de las disputas teológicas o el del cuestionamiento de la autoridad eclesiástica. Los movimientos disidentes pasaban a considerarse, así, como el resultado de múltiples factores políticos, sociales, económicos, etc. ... que incidieron en la sociedad europea —y en la italiana en particular— en los primeros siglos del segundo milenio. Algo más tarde (a partir de 1921) otro autor italiano,

25. Ch. U. HAHN: *Geschichte des Ketzer in Mittelalter*. Stuttgart 1845.

25bis. Ch. SCHMIDT: *Histoire de la secte des cathares ou albigeois*. Paris-Ginebra 1849. Una semblanza de este autor en Y. DOSSAT: «Un initiateur: Charles Schmidt» en *Historiographie du catharisme*, pp. 163-184.

26. M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*, obra aparecida en 1877 y de la que se han hecho diversas reediciones. Para esta tipología citamos la edición de la Biblioteca de Autores cristianos, vol. I. p. 44-45.

27. I. DÖLLINGER: *Beitrag zur Sektengeschichte des Mittelalters* Munich 1890.

28. F. TOCCO: *L'eresia nel Medio Evo. Studi*. Firenze 1884.

28bis. F. ENGELS: *Las guerras campesinas en Alemania*. Mejico 1971.

29. G. VOLPE: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)* Firenze 1926.

Antonio de Stefano, presentó las heterodoxias religiosas como el resultado de otra «heterodoxia»: la aparición y desarrollo de las libertades comunales.³⁰

Temas estrechamente conectados con los movimientos heréticos contaron también en los años inmediatos con aportes de destacado valor. Sobre la inquisición medieval en concreto dos autores franceses publicaron sendas obras de reconocido valor: J. Guiraud³¹ y H. Maisonneuve.³²

Las bases para una amplia renovación de la heresiología medieval quedaban así firmemente echadas.

III

LA HEREJÍA MEDIEVAL: LOS ÚLTIMOS CINCUENTA AÑOS

Presentar lo que han sido los estudios sobre las herejías del Medievo a lo largo de la segunda mitad de nuestro siglo supone, obviamente, hablar de los grandes estudios monográficos. Pero también implica recordar las distintas vías a través de las cuales el estudioso puede acceder a lo que es el estado actual de las cuestiones o, simplemente, intercambiar puntos de vista con otros especialistas.

a) *La vía congresual:*

Importante fue en este campo el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas celebrado en Roma: una de sus ponencias estuvo dedicada, precisamente, a las corrientes populares heréticas del Medievo.³³

Mayor trascendencia, dada su mayor proyección editorial, tuvo el Coloquio de Royaumont de 1962. Podría decirse, sin miedo a exagerar, que hubo un antes y un después en el tratamiento de los movimientos heréticos a partir de la publicación de las actas de esta importante reunión científica.³⁴

Reseñables también, aunque con un tratamiento cronológico y temático más reducido, fueron los coloquios de Carcassonne de 1989, dedicado a estudiar las herejías y movimientos de renovación religiosa en el Medievo³⁵ y el de Torre Pelli-

30. Entre las obras de A. de STEFANO cabe destacar: *Arnaldo de Brescia e i sui tempi* Roma 1921; *L'Eresia popolari del Medio Evo. Questioni di storia medievale* (Ed. E. Rota). Reimpresión en Milan 1946 y, sobre todo, *Riformatori ed eretici del Medio Evo*. Palermo 1938.

31. J. GUIRAUD: *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*. Paris 1935.

32. H. MAISONNEUVE: *Etudes sur les origines de l'Inquisition*. Paris 1942.

33. *Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo*, en *Relazioni del X Congreso Internacional de Ciencias históricas*. Roma 1955.

34. Nos referimos, lógicamente a *Hérésies et sociétés dans l'Europe pre-industrielle. 11-18 siècles*. Ed. J. LE GOFF. París 1968.

35. *Christianisme medieval. Mouvements dissidents et novateurs*. Coloquio organizado por el Centre René Nelli. Las actas fueron publicadas en su medio de expresión, la revista *Heresis* en sus números 13 y 14. Villegly 1990.

ce, tras años más tarde, en el que con más profundidad se trataron los movimientos de cátaros y valdenses.³⁶

b) *Las publicaciones periódicas:*

Con carácter monográfico se publica desde 1983 la revista *Heresis (Revue d'heresiologie medieval)* dedicada a la publicación de textos y de trabajos de investigación, con un tema estrella: el catarismo.

Por distintos motivos, otras publicaciones periódicas han tocado el tema herejías. Bien por trabajar sobre un ámbito geográfico que en el Medievo fue propenso a la contaminación: caso de los *Cahiers de Fanjeaux*, publicados desde 1966. O bien por tomar una figura o un determinado movimiento como objeto de sus inquietudes: caso de *Florensia*, desde 1987, o el *Bolletino della societa di Studi Valdesi*.

Una publicación periódica no específicamente orientada al estudio de las disidencias religiosas —Medievalia Lovaniensia— publicó en 1976 un interesante conjunto de trabajos de especialistas en el tema bajo el título *The Concept of Heresy in the Middle ages* y centrado en los siglos XI al XIII.

Trabajos publicados en distintas revistas fueron recogidos en forma antológica por O. Capitani en los años Setenta, rindiendo un excelente servicio a los interesados por el tema herejías.³⁷

c) *Guías y repertorios:*

Dentro de este variado capítulo cabrían los léxicos al estilo del de R. Nelli,³⁸ las guías introductorias a la bibliografía y la temática heresiológica medieval como la de E. Mitre,³⁹ el completísimo repertorio de Berckhout y Russell,⁴⁰ las relaciones bibliográficas de Grundmann⁴¹ o Gonnet⁴² y ciertos trabajos críticos en los que se trata el itinerario historiográfico de ciertas herejías.⁴³

36. *Eretici ed eresia nella storiografia contemporanea*. Torre Pellice (1992) 1994. Con posterioridad a esta fecha, el «XXXV Convegno di Studio sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia» (Septiembre 1995) abordó el tema *Storia ereticali e antieretica del Medioevo Nuove ricerche*.

37. O. CAPITANI (Ed.) *L'eresia medievale*. Bologna 1971 y *Medioevo ereticali* Bologna 1977.

38. R. NELLI: *Dictionnaire des hérésies meridionales et des mouvements heterodoxes ou independents apparus dans le Midi de la France depuis l'etablissement du christianisme*. Toulouse 1968.

39. E. MITRE: «La herejía medieval» núm. 1 de *Cuadernos de investigación medieval* Madrid 1984.

40. C.T. BERCKHOUT y J.B. RUSSELL: *Medieval heresis: A Bibliography, 1960-1979* Toronto 1981.

41. H. GRUNDMANN: «Bibliographie des etudes recents (apres 1900) sur les heresies medievales». Más de setecientos títulos recogidos en *Hérésies et sociétés* pp. 407-467.

42. G. GONNET: Apéndice I a) y b) (autores italianos y del resto del mundo respectivamente) a su trabajo «Les debuts en Italie de l'historiographie des hérésies medievales» en *Heresis* núm. 21. Diciembre 1993. pp. 117-127.

43. Aparte de este artículo existen otros trabajos. Para el catarismo: *Historiographie du catharisme*, en *Cahiers de Fanjeaux* 14. Toulouse 1979. Para el valdismo A. ARMAND y G. GONNET *Biblio-*

Determinadas obras de síntesis —es muy crecido su número— merecen ser recordadas no solo por contener un buen estado actual de las distintas cuestiones, sino también por ir acompañadas de unas útiles orientaciones bibliográficas. Las recogidas por G. Grado Merlo en su pequeño excelente libro son sin duda de las más completas.⁴⁴

d) *Edición de fuentes:*

Ciertos autores de este siglo (Dondaine, Duvernoy, Thouzellier, Gonnet, etc. ...) son bien conocidos tanto por sus trabajos monográficos como por la edición de algunas fuentes susceptibles de manejo para el estudio de la herejía medieval. Uno de los trabajos monográficos de Ch. Thouzellier recoge abundantísima información crítica a este respecto para las corrientes heréticas principales de los siglos del Pleno Medieval.⁴⁵ G. Gonnet, por su parte, ha recogido recientemente una útil relación de fuentes sobre la herejía medieval editadas desde 1938.⁴⁶

A destacar también que ciertas editoriales han dedicado algunas colecciones a la publicación de textos de esta naturaleza. En el caso español fue la Editora Nacional con su «Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados»⁴⁷ y Muchnik Editores con su «Archivos de la herejía»⁴⁸

IV

LA HEREJÍA MEDIEVAL: LOS GRANDES TEMAS

Una obra colectiva publicada en Alemania hace pocos años planteaba como grandes temas de las herejías: las figuras que les dieron vida, los movimientos disidentes, las constantes de estos (motores psicológicos o sociales) y las perspectivas historiográficas.⁴⁹

grafía valdese Torre Pellice 1953. Para ciertos aspectos del husismo, E. WERNER: «Jan Hus im Spiegel modern historiographie», en *Heresis* núm. 16, 1991, pp. 37-54.

44. G.G. MERLO: *Eretici ed eresie medievali*. Firenze 1989.

45. Ch. THOUZELLIER: *Catharisme et valdeïsimo en Languedoc* París 1966.

46. En su artículo «Les debuts...», cuyo Apéndice II va dedicado a este tema, pp. 127-128.

47. Recoge obras como las de PRISCILIANO: «*Tratados y cánones*», Ed. B. Segura Ramos. Madrid 1975. Arnaldo de VILANOVA: *Escritos condenados por la Inquisición*. Madrid 1976 o Enrique de VILLENA: *Heurística a Villena y los Tres Tratados*. Ed. de F. Almagro y J. Fernández Carpiñero. Madrid 1977.

48. Con obras como *La captura del cátaro Belibaste*. Ed. de J. Duvernoy. Barcelona 1987 o N. EYMERIC y F. PEÑA: *El manual de inquisidores*. Barcelona 1983.

49. Adolf HOLL (Ed.) *Die Ketzer*. Hamburgo 1994. Obra que, al menos en el último apartado ha sido denunciada como demasiado lacunar. Vid. comentario en *Heresis* 1994 (núm. 22) a cargo de J. DUVERNOY. p. 156.

Es evidente que hablar de herejías medievales es hablar de un tema en el que las posibilidades de exploración se han ampliado al compás del enriquecimiento general de perspectivas que el historiador va disfrutando. En un intento lo más omnicomprendible posible, G.G. Merlo ha dicho que la herejía medieval es «religiosidad crítica en el seno de peculiares coordenadas históricas y en la dialéctica con los hombres y las estructuras de la iglesia mayoritaria y dominante»⁵⁰

Dando por hecho el carácter minoritario que, en el marco de la Iglesia romana medieval, tuvieron las corrientes heterodoxas, podríamos distinguir algunos de los grandes enfoques que sobre el tema se han dado en los últimos cincuenta años.

a) *La herejía y sus componentes doctrinales:*

Se trataría de la visión más clásica referida a la condición *sine qua non* de todo movimiento para ser calificado de tal.

Las preocupaciones tradicionales de los teólogos, polemistas y, por supuesto, historiadores se refirieron al cuestionamiento de dogmas, de validez de algún sacramento o de contestación al magisterio papal por parte de los disidentes. Sin que en el momento actual esos temas hayan sido dejados de lado, hay también otras cuestiones que interesan al estudioso dentro de este campo. Nos referimos a los préstamos entre unas corrientes y otras.

Tres casos pueden ser modélicos:

– El del catarismo y sus posibles vinculaciones con el maniqueísmo más tradicional. En los años centrales del siglo XX, autores como Dondaine, Borst o Runciman⁵¹ enfatizaron en los elementos gnosticos, maniqueos, e incluso no cristianos del catarismo, frente a un Morghen que privilegió en el movimiento los aspectos cristianos y evangélicos. Puntos de vista éstos sobre los que se abundó en la 4.ª *Sesión d'Histoire Medieval* du CNEC/ Centre Rene Nelli en septiembre de 1991.⁵²

– El del valdismo y el husismo, dadas las posibles conexiones entre los valdenses de nacionalidad alemana que vivían en el Suroeste de Bohemia y el ala radical de los husitas.⁵³

50. G.G. MERLO: Ob. cit. p. 19.

51. A título de ejemplo pueden citarse. A. DONDAINE: «Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du neo-manicheisme au Moyen Age», *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 1939 pp. 465-488 A. BORST: *Die catharer*. Stuttgart 1953. S. RUNCIMAN: *The Mediaeval Manichee*. Cambridge 1947.

52. Aportaciones de J. BLANC, J. DUVERNOY, F. SANJEK, Y. HAGMAN, A. BRENON y R. POU-PIN, recogidas en núm. 21 de la revista *Heresis*. diciembre 1993.

A. BRENON, una de las máximas especialistas actuales en el tema ha presentado al catarismo de forma categórica como un cristianismo medieval, particularmente implantado en Occitania y solo desarraigado a fines del Medievo. *Le vrai visage du catharisme*. Toulouse 1988.

53. Lo que G. GONNET ha definido como «L'international valdo-hussite», en *Christianisme medieval...* pp. 235-253.

– El del Wiclifismo y sus conexiones con el husismo. Comunmente admitidas tiempo atrás pero en los últimos años relativizadas por autores como G. Leff o M. Keen.⁵⁴

A la postre esas posibles filiaciones han querido seguirse, incluso, entre la Edad Media y las grandes corrientes reformadoras del Quinientos: las conmociones religiosas populares del Medievo habrían sido, a su modo, matriz del radicalismo protestante en la misma forma que las corrientes académicas de los siglos XIV y XV habrían influido en reformadores más elitistas como Lutero, Calvino o Enrique VIII.⁵⁵ No hay que olvidar, sin embargo, que personajes como Lutero tuvieron hacia los reformadores bohemios del XV unas actitudes cambiantes. El antipapalismo parece el único cemento de unión entre ambos.⁵⁶

Estas cuestiones nos introducirían en otro gran planteamiento del tema.

b) Herejía y sociedad:

En una frase mil veces repetida, L. Febvre dijo que la Historia es siempre historia social incluso en las más tradicionales de sus dimensiones. Las herejías no quedan en absoluto al margen de esta visión. Los vocablos «herejía» y «sociedad» aparecen con frecuencia juntos en obras muy dispares. Bajo este signo, recientemente se ha hecho una síntesis de sociología de la herejía con el catarismo como modelo por parte de la investigadora francesa A. Cazenave.⁵⁷

Al estudioso pueden asaltarle diversas tentaciones:

– La primariamente marxista de identificar a la herejía como una especie de «capa» echada encima de las reivindicaciones sociales. Este interrogante se ha planteado incluso para las raíces mismas del Medievo en relación con movimientos heterodoxos como el priscilianismo.⁵⁸

Los especialistas en la materia, sin embargo, suelen mostrarse cautos. Se ha destacado la defensa por los heréticos de intereses sociales diversos e incluso contradictorios. Le Goff ha dicho categóricamente que las herejías han sido «las formas más agudas de enajenación ideológica».⁵⁹ M. Erbstöser, aún reconociendo el importante componente social de las herejías bajomedievales, niega que las alternativas que ofrecían tuvieran efectos movilizados para sus seguidores dado que

54. Para M. KEEN, la influencia de Wiclef en Hus no es seminal. Este bebería más en el pensamiento autóctono checo. «The Influence of Wyclif» en *Wyclif in his Times*. Oxford 1984. p. 144.

55. El alguna forma expresado por J. MACEK en *La riforma popolare*. Firenze 1973. p. 3.

56. Sobre estas cuestiones vid. R. GARCIA VILLOSLADA: *Martin Lutero. I*. Madrid 1973. p. 429.

57. A. CAZENAVE: «Heresie et société». en *Christianisme medieval...* pp. 7-61.

58. Cf. A. BARBERO: «El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?», en *Cuadernos de Historia de España* 1963.

59. J. LE GOFF: *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona 1969 p. 421.

lo que les brindaban era un «mundo religioso imaginario»⁶⁰ por más que el husismo anunciara la prerevolución burguesa del siglo XVI. B. Geremek, por su parte, se pregunta si la herejía fue producto del desarraigo o el proceso fue inverso.⁶¹ Vistas así las cosas, el componente social de las herejías medievales ha sido analizado desde otras perspectivas.

– Los movimientos heréticos como frentes demasiado heterogéneos en los que caben desde las soluciones templadas hasta los radicalismos más exaltados. El caso del husismo checo podría ser un buen modelo.⁶² Idea que entroncaría, a su vez con esa dicotomía antes recordada de reforma popular *versus* reforma culta o herejía popular *versus* herejía culta.⁶³

– La herejía en las relaciones campo-ciudad. Algo que fue tema de debate en más de un coloquio y objeto de alguna que otra recopilación de artículos.⁶⁴

– La herejía en el marco de los movimientos de pobreza voluntaria, ante los que la Iglesia romana adopta por lo general una postura de gran cautela.⁶⁵ Movimientos que, a su vez pueden nutrir ciertas corrientes de signo milenarista⁶⁶ o simplemente a la religiosidad popular de distinto signo.⁶⁷

– Un tema hoy en candelero —la historia de las mujeres— puede facilitar también importante material para saber el papel que éstas tuvieron en los movimientos heréticos. Importante en el catarismo⁶⁸ no parece tampoco menor en ciertos movimientos evangélicos como recientemente ha demostrado G. Gonnet.⁶⁹ Alguna obra publicada hace algunos años y convertida en verdadero *best seller* ha presentado también de forma harto atractiva el papel de algunas mujeres en ese re-

60. M. ERBSTÖSSER: *Les herétiques au Moyen Age*. Obra publicada en la Alemania oriental en 1984 y traducida al francés por Les Presses du Languedoc. 1988. pp. 223-224.

61. B. GEREMEK: «Mouvements herétiques et déracinement social au Bas Moyen Age», en *Annales. E.S.C.* 1982. pp. 186-192.

62. Cf. para ello la conocida obra de J. MACEK: *La revolución husita* Madrid 1975, que da una visión del tema menos dogmática políticamente que su otra obra *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*. Madrid 1967.

63. Dicotomía esta objeto de estudio por varios autores en el Coloquio de Royaumont.

64. El mismo coloquio tocó con cierta detención el problema. Sobre el papel de la ciudad en los movimientos heréticos especialmente en Italia, vid. E. DUPRE-THESEIDER: *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*. Bologna 1978.

65. T. MANTEUFFEL: *Naissance d'une herésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*. París 1963. Preferible para estas cuestiones a otra obra también meritoria, la de L.K. LITTLE: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval*. Madrid 1983.

66. Cf. N. COHN: *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona 1972.

67. Una buena guía para esta cuestión es la del reputado heresiólogo R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Age) Problemes de methode et d'histoire)* París 1975.

68. Una buena panorámica la recoge R. NELLI: *La vie quotidienne des Cathares en Languedoc au XIII siècle*. París 1969.

69. G. GONNET: «La femme dans les mouvements paupero-evangeliques du Bas Moyen Age (notament chez les Vaudois)». En *Heresis* núm. 22 (1994) pp. 27-41.

ducto cáтары que aún se mantuvo a principios del siglo XIV: Montaignou.⁷⁰ Ello sin olvidar ciertos tipos de espiritualidad con gran éxito entre el sexo femenino —los beguinajes— objeto de frecuente sospecha por parte de la jerarquía.⁷¹

c) *Las herejías medievales y su implantación territorial*

El arraigo de ciertos movimientos heterodoxos en territorios definidos es hoy en día objeto de especial interés. En algunos casos ha permitido a algunos estudiosos una identificación entre herejía y defensa de la idiosincrasia cultural y política de ciertas áreas. Una sumaria ojeada nos llevaría a considerar los ejemplos más llamativos:

— En los primeros siglos del Medievo el primer caso lo facilita el arrianismo, la *fe* propia de los germanos, en la medida en que el catolicismo niceno era considerada como normal *fides romana*. Casos más particulares serán el del pelagianismo abordable no sólo desde su enjundia teológica, sino también a través de su arraigo en territorio bretón.⁷² Y, avanzado el tiempo serán esos «síntomas españoles» de los que habló en 1907 el liturgista Bishop: peculiaridades de la vida religiosa hispana, algunas de las cuales fueron asimiladas por el mundo carolingio y otras rechazadas como el caso del adopcionismo.⁷³

— En la plenitud del Medievo, dos casos resultan llamativos. Uno el del bogomilismo, corriente dualista de gran arraigo en los Balcanes e identificada con la propia esencia nacional de alguna de sus regiones.⁷⁴ El otro será el catarismo: ríos de tinta se han vertido para identificar esta herejía con las peculiaridades políticas y culturales del Languedoc medieval. Circunstancia ésta que ha llevado a considerar su aplastamiento como un factor de primer orden en la unificación del territorio francés impulsada desde París por los monarcas de la dinastía Capeto.⁷⁵

— En la Baja Edad Media, el caso más llamativo de identificación entre una herejía y el medio geográfico en que se desarrolló lo facilita el husismo checo.

70. E. LE ROY LADURIE: *Montaignou. Aldea Occitana de 1294 a 1324* Madrid 1981.

71. J.C. SCHMITT: *Mort d'une heresie: l'Eglise et les clercs face aux beguines et begards*. París 1978. D. MÜLLER: «Les beguines» en *Christianisme medieval...* pp. 351-389.

72. Vid. A. ISLA FREZ: «El desarrollo del pelagianismo y la cristianización de Inglaterra», en *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos y marginados*. Cádiz 1992. pp. 208-109.

73. Cf. A. BARBERO: «Los síntomas españoles y la política religiosa de Carlomagno». Recogido en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid 1992 pp. 78-135.

74. Cf. D. OBOLENSKY: *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manicheism*. Cambridge 1955. Para el caso búlgaro pueden recordarse las obras de D. ANGELOV: *Il bogomilismo. Un'heresia medievale bulgara*. Roma 1979 o «Le bogomilisme. Envergure bulgare et europeenne», en *Heresis* núm. 19 (1992) p. 1-18.

75. Aparte la amplísima bibliografía sobre el tema cabe recordar algunas obras redactadas con la finalidad primordial de destacar esa coartada política que se ocultó detrás de la debelación del catarismo. Así, J. MADAULE: *Le drame albigeoise et l'unité française* París 1973, o J. MESTRE GODES: *Los cátaros. Problema religioso, pretexto político*. Barcelona 1995.

Aparte las consideraciones sociales que ha merecido a distintos autores, la obra de los reformadores checos pasó a convertirse en un instrumento de primer orden de dinamización nacional.⁷⁶

CONCLUSIÓN

Como resulta evidente, no hemos pretendido un tratamiento exhaustivo de los problemas historiográficos implicados en el estudio de las herejías medievales. Por muy completo que un trabajo de esta naturaleza aspire a ser, las lagunas serán siempre inevitables; más aún en un limitado número de páginas que reflejan lo que han sido esos 50/60 minutos que se supone son la duración de una conferencia.

Nos hemos limitado a presentar algunos modelos de lo que han sido y son las preocupaciones de los estudiosos de la disidencia religiosa en la Europa Medieval. Un fenómeno que se define siempre en relación con una ortodoxia. De ahí que los dos conceptos —herejía y ortodoxia— vayan forzosamente cargados de juicios de valor.⁷⁷

En la visión oficial, el hereje era el «otro» como lo eran también otros colectivos progresivamente estigmatizados: los judíos, los leprosos, los homosexuales, las minorías musulmanes de los estados cristianos mediterráneos...⁷⁸

Sobre el herético se ha producido una abundante literatura que en muchas ocasiones incide en lo fantástico y lo esotérico. Recurriendo al pasaje evangélico tan invocado por los polemistas antiheréticos es necesario separar aquí también el trigo de la cizaña.⁷⁹

Un tratamiento riguroso de las herejías medievales exige dejar de lado un buen número de páginas escritas para el fácil consumo de personas ansiosas de emociones fuertes. Exige también que esos planteamientos a los que antes nos hemos referido no sean excluyentes. De hecho, las grandes obras de síntesis⁸⁰ procuran

76. Pueden recordarse a este respecto, las obras ya mencionadas de J. MACEK, a las que pueden añadirse otros títulos en los que se muestra interés por estas cuestiones. F. SMAHEL: *La révolution hussite, une anomalie historique*. París 1985, o S. BYLINAS: «Le mouvement hussite devant les problèmes nationaux», en *Faith and identity*, Ed. de O. LOADES y K. WALSH. Oxford 1990, pp. 57-67.

77. Juicios tanto más amplios cuando se abordan movimientos religiosos un tanto difusos de los que apenas hemos hecho mención. Así, el Libre Espíritu, del que recientemente se ha ocupado no tanto un historiador como un filósofo. R. VANEIGEM: *Le Mouvement du Libre-Esprit*. París 1986, o el joaquínismo, con sus múltiples implicaciones, y que goza de una extensa bibliografía. Cf. Delno C. WEST y Sandra ZIMDARS-SWARTZ: *Joaquin de Fiore. Una visión espiritual de la Historia*. Mexico 1986.

78. Para estos temas cf. R.I. MOORE: *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950-1250*. Barcelona 1989.

79. Vid. para ello algunas de las colaboraciones de los Cahiers de Fanjeaux y, sobre todo, el número dedicado a *Historiographie du catharisme*, citado en nota 43.

80. Caso de la excelente de M.L. LAMBERT: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid 1986.

tener en cuenta la diversidad de factores que pesaron en unos movimientos que dieron una gran vivacidad religiosa al mundo medieval. Las más diversas visiones han defendido en los últimos años el estudio de la herejía como fenómeno social en el sentido más amplio que puede darse a este término.

Así, E. Delaruelle dijo que las herejías a partir del Pleno Medievo fueron el resultado de la tensión entre el pueblo fiel y una jerarquía eclesiástica que había tenido su reforma con el gregoriano pero con un sentido demasiado autoritario y clerical.⁸¹ Análogamente, E. Werner y M. Erbstösser sostuvieron que la herejía medieval era el producto de la acción de hombres inquietos que abrieron caminos paralelos a los de la jerarquía: a las virtudes típicamente monásticas de la humildad o la penitencia opondrían otras más laicas como la prudencia, la fortaleza, la caridad o la justicia que, en más de un caso, favorecieron la actuación de los herejes.⁸²

En el fondo de la cuestión subyacía una referencia: la de la jerarquía romana, bien para ser invocada, bien para ser cuestionada.

81. E. DELARUELLE: «Devotion populaire et heresies au Moyen Age», en *Heresies et sociétés...* pp. 148-157.

82. E. WERNER y M. ERBSTÖSSER: «Movimenti socio-religiosi nel Medioevo», en *L'eresia medievale*, pp. 185-197.