

Diferencia, contestación, herejía. Sobre la alteridad religiosa en el medioevo occidental

Difference, defense, heresy. About religious otherness in the Western middle ages



Horacio Botalla

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero

Resumen

Los tópicos y problemáticas relativas a la contestación religiosa han sido delimitados por los contextos históricos de la Modernidad en función de la representación que ésta iba elaborando de sí misma, en general, en contraste más o menos fuerte con su pasado. La renovación de perspectivas, necesaria, para su superación, no solamente se alimenta de la interdisciplina sino de la consideración más amplia de los fenómenos de diferencia religiosa, como el recurso a la profecía, y de las realidades que se asocian con esa diferencia a partir del efecto disciplinario de la constitución de los poderes.

Palabras clave

*Historia religiosa
Historia medieval
Alteridad
Herejía*

Abstract

The issues concerning religious defense were delimited historical contexts of modernity based on the representation that it was developing itself, in general, more or less strong contrast with its past. The renewal of perspectives necessary to overcome it, not only feeds the interdisciplinary studies but the broader phenomena religious difference, as the use of prophecy, and the realities associated with this difference from disciplinary effect of the constitution of powers.

Key words

*Religious history
Medieval history
Otherness
Heresy*

La indagación sobre la diferencia religiosa ha suscitado interés, fundamentalmente, como expresión notoria de la conflictividad de las sociedades¹. Los análisis sistemáticos de los fenómenos religiosos del pasado medieval no alcanzaron a constituir la tradición preeminente que lograron los del mundo antiguo, cuando aquéllos, sobre todo a partir del siglo XVIII, iniciaron su articulación. En general, las religiones antiguas tendieron a concitar la mayor atención por la singularidad que se les asignaba y por anclarse en un pretérito que inhibía todo compromiso de fe, mientras el Medioevo, por su parte, era percibido como una etapa de uniformidad de conciencia y de reacción a todo aquello que escapara de ella, todos ellos rasgos frente a los cuales

1. Un volumen que ha funcionado como referente de conjunto es LE GOFF (1987).

2. Sobre Modernidad y secularización, KOSELLECK (1993; 2003).

la Modernidad pretendía constituirse. En efecto, las proyecciones de la secularización terminaron por delimitar la esfera de lo religioso, escindiéndola respecto de otros aspectos de la realidad, que ella había establecido en sus opciones privilegiadas, con la política y la economía². En la medida que este imaginario se constituía, se proyectó en la lectura del pasado con la no menor dimensión de anacronismo que implicaba, situación que entraba en colisión con las perspectivas más o menos abiertamente confesionales, sin propiciar, consecuentemente, mejoras en el progreso de los estudios.

Esta construcción se apoyaba en dos piedras fundamentales: la relegación de las creencias al interior de las conciencias del individuo –que, como imagen, constituía otra piedra de toque central de lo moderno- y la maduración de la formalización de los cultos por medio del establecimiento de las fronteras visibles de la institucionalización. Precisamente, los rasgos conflictivos de la dinámica histórica de estos fenómenos hicieron posibles unos criterios de valoración que funcionaron de manera muchas veces polarizada en sus resultados –la victoria de la claridad moderna sobre el oscurantismo previo- y velaron vigorosamente las posibilidades de plantear las lógicas de transformación –con sus inercias y resistencias- que son propias de todo proceso histórico. En consecuencia, el conocimiento de cosmos religioso medieval terminó como uno de los aspectos cuyo conocimiento histórico cabal ha padecido más como consecuencia de esa creciente conciencia que la Modernidad había tomado de sí misma.

Frente a este cuadro de situación, el cariz de los intereses y las cuestiones buscó articularse en torno a las condiciones de posibilidad de las particulares –y ya no necesarias- condiciones que condujeron al perfil que lo religioso adquirió en la época moderna, tomando conciencia, por un lado, de la presencia de una interacción compleja de variadas formas de ordenamiento institucional y de un diversificado contexto de prácticas y creencias dentro y fuera del cristianismo occidental medieval; y, por otro, de las numerosas continuidades que, en estos aspectos, se habrían de traspasar a la posteridad moderna. Tomar en cuenta estas perspectivas, implica ya una convocatoria a la precaución con respecto a las lecturas que suponían todo disenso religioso como antecedente de las formas de fe propugnadas para la Modernidad, cosa que representaba una de las inclinaciones más graves a la hora de desatender la investigación de todo contexto histórico específico. Liberados de los constreñimientos de una idea de lo moderno que se construye contra los tiempos que la antecedieron, se puede pasar a reconocer como focos de atención primordiales aquellas figuraciones y actitudes de individuos y grupos menos sistematizadas, como sus formas de espiritualidad, sus imágenes doctrinales o sus pulsiones litúrgicas.

El objeto de estudio se encontró en condiciones de reconocer la complejidad de todos aquellos fenómenos que individuos y grupos concebían y vivían como sagrado. En consecuencia, y de modo paulatino, se fue operando un desplazamiento que dejaba atrás la preocupación por la religión como un dominio de realidad relativamente autónoma e, inclusive, estructurada de acuerdo a formas institucionales, para atender lo religioso, horizonte de creencias, concepciones, figuraciones y modos de vivir, con variable intensidad, las realidades en que se reconocían dimensiones de sacralidad. Por lo demás, estas direcciones permiten descentrarse respecto de la lectura asentadas, más o menos exclusivamente, sobre contenidos doctrinales así como relegar las visiones de corte sustantivista de lo religioso a favor de las de tipo relacional, entre las cuales la determinación de un espacio de interacciones entre individuos y colectivos otorgó preeminencia a la historia social. En esta clave, los elementos de doctrina podían dejar de ser considerados como premisa de la definición de grupos religiosos, para percibirse como emergente de las propias interacciones. Con esta perspectiva, se puede concluir que la condición religiosa suele constituir un

catalizador de marcas de identidad profundas, con lo cual puede explicarse, en grado significativo, su incidencia en las dinámicas de agrupamiento en un espacio social.

A estas postulaciones, les corresponden unas formulaciones de método que pueden incidir en cambios para los perfiles disciplinarios que tratan estas temáticas. De la *historia de la religión*, la *historia intelectual* y, las distintas fisonomías de la *historia socio-cultural* -reelaborada en función del diálogo con la sociología y, la antropología-, se arriba a horizontes de amplio dominio como el de las *Ciencias de las religiones*³. Estos lineamientos expresan una actitud que resulta de la toma de conciencia de la diversidad y la complejidad problemática que impusieron, paulatina y crecientemente, el diálogo disciplinar, con una renovada preocupación por la comparación con fenómenos extra-europeos y aún contemporáneos, sin desdeñar el reconocimiento de trayectos hermenéuticos de larga duración. Estas características pueden reconocerse en centros institucionales de extendida tradición prestigiosa, que se han abocado a las cuestiones y a los períodos que tratamos, como el *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo*, de Spoleto, el *Centro nazionale di studi per la spiritualità medievale*, de Todi, o el *Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval*, de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, iniciado por Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt. En este horizonte de lecturas del presente con respecto a las diferencias religiosas del pasado, la consecución de las trayectorias de la interdisciplinariedad, ciertamente mejoró nuestras perspectivas pero no alcanzó a desplazar el peso de metodologías transitadas más usualmente por el saber histórico, más allá de los obvios ajustes que las prácticas han originado hasta el momento: es sabido, pongamos por caso, que los antropólogos, generalmente, no se han encontrado con el fenómeno del disenso religioso.

La tipología de las fuentes manifiesta un terreno de tensiones socio-culturales en consonancia con la temáticas doctrinales y de praxis cultural que, como se ha indicado, ha dejado su marca en los estudios. El rotundo predominio de los discursos de corte crítico y, aún, represivos de una cultura letrada crecientemente se desenvuelve bajo la hegemonía de los “hombres de Iglesia”, ha suscitado suspicacias sobre la posibilidad de reconstruir los episodios y procesos históricos de génesis, todo lo cual ha derivado en intensos esfuerzos heurísticos y de renovación metodológica, clave que vuelve a centrarse la problemática del discurso, en la que ya es posible percibir la maduración de las ramificaciones del análisis estructural, así como de tradiciones como la de la *Formengeschichte*⁴, y toda consideración sistemática de las dimensiones morfológicas de los textos.

Así, por ejemplo, los avances en la historia de la Inquisición medieval se vienen encauzando a partir de la crítica a las generalizaciones abusivas, sostenidas por escasos ejemplares de evidencia así como a las distorsiones ideológicas abonadas por una axiología condenatoria, que inhibía un abordaje contemplativo de todas las implicancias de un fenómeno complejo. En este marco, se inicia la colección *Fonti e documenti dell'inquisizione (secoli XIII-XVI)*, auspiciada por el *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, de Spoleto, y dirigida por Marina Benedetti y Grado Giovanni Merlo⁵ la cual otorga, en sus estudios -más allá de su perfil en edición crítica tanto de procesos inquisitoriales específicos, el de otros instrumentos textuales, como los libros contables de los inquisidores-, un nuevo valor a la información que surge de las condiciones materiales de los manuscritos y a los avatares de la transmisión, en un temporal que no puede circunscribirse a las categorías de periodización de Edad Media y Modernidad. El instrumento disciplinador de la Inquisición se articula en el proceso escrito, que desenvuelve un horizonte de género en el cual se objetivan motivaciones, criterios de valoración y justificaciones, por medio de los cuales se da lugar, en definitiva, a la decantación de normativas. La reiteración de su implementación procesal puede desembocar en textos con aspectos formularios -que, eventualmente, pueden permitir análisis de tipo serial- que deben leerse también como una manifestación de institucionalización.

3. Un significativo ejemplo se encuentra representado en publicaciones periódicas como *Bandue*, revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

4. Véase v. g., DIBELIUS (1984).

5. Ya han aparecido BENEDETTI (2013) *I margini dell'eresia. Indagine su un processo (Oulx, 1492)* y BENEDETTI (2013) *La valle dei Valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto e eretico di Pragelato (Oulx, 1494)*. Entre los volúmenes por aparecer se cuentan *Il processo contro Giovanni Sensi (1403)*, a cura di L. Patria, *Contro Bernardino. Il processo a Amedeo Landi (Milano, 1437)*; *Il processo contro Guglielma di Milano*, a cura di M. Benedetti, así como *I libri dei conti degli inquisitori della Lombardia inferior e superior (fine XIII-inizio XIV secolo)*, a cura di G.G. Merlo e M. Benedetti.

Diversidad e identidad religiosa en la *Christianitas* occidental

La realidad de la diferencia religiosa estuvo presente desde el principio de la expansión de la fe cristiana. Desde la colección neotestamentaria se registran las tensiones de la discrepancia doctrinal y los peligros que insumen. San Pablo, en su epístola a los Gálatas manifiesta rotundamente que *“aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio distinto del que os hemos anunciado, ¡sea anatema!”* (Gál., I, 8), mientras la segunda epístola de Pedro se refiere a *“falsos maestros”* que *“introducirán herejías perniciosas”* (2 Pe II, 1). Este tipo de situaciones persiste durante la etapa de los primeros Padres de la iglesia. De las siete epístolas San Ignacio de Antioquia llegadas hasta hoy, seis –a las iglesias de Éfeso, Macedonia, Tralles, Esmirna y Filadelfia, así como la que dirige a Policarpo de Esmirna-, advierten sobre las amenazas heréticas⁶. El propio Policarpo incita, en su epístola a la comunidad de Filipos –su única carta conservada-, a oponerse a *“las falsas doctrinas”*.⁷

6. Por ejemplo, en la carta a Policarpo, prescribe: *“Que no te amedrenten los que se dan aires de hombres dignos de todo crédito y enseñan doctrinas extrañas a la fe.”*, III, 1. (ed. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 5ª ed., Madrid 1985)

7. *“Porque todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un anticristo, y el que no confesare el testimonio de la cruz, procede del diablo, y el que torciere las sentencias del Señor en interés de sus propias concupiscencias, es tal es primogénito de Satanás”*, VII, 1/ed. D. Ruiz Bueno, cit.).

La conversión supone uno de los procesos más complejos de interacción: aquellos que emprenden la misión de extender la fe cristiana tanto enfrentan resistencias como generan situaciones de permeabilidad frente a los sustratos culturales preexistentes. La idea de que la incorporación de una nueva religión desaloja más o menos completamente a las creencias preexistentes, no puede sino quedar desestimada frente a la pluralidad socio-histórica de los convertidos: evidentemente, no desenvuelven el mismo perfil un cristiano que viene del judaísmo fariseo que otro que procede de alguna de las formas de paganismo local. Los paganismos rurales incorporan otro frente de alteridad., puesto que, más o menos impermeables a los cultos oficiales del Imperio, será la misión cristiana la que, en su expansión por entre los intersticios de antiguo espacio imperial romano, logra hacer visible estos particularismos culturales del campo. Entonces, hay que tomar en cuenta la inercia de las creencias previas –es, por cierto, gráfico el vocablo *superstitio*- como sustrato que resignifica prácticas y elementos doctrinales, en tanto operan diferencias en las representaciones de recepción –el receptor modela el mensaje-, afectadas también por la continuidad en la primacía de las prácticas orales, que predominó en el ministerio de los carismáticos itinerantes, pero que, pese al paulatino avance de la escritura, se formalizó en la catequesis, literalmente *“lo que es consecuencia de hacer eco”*. Y junto a estos elementos, no se debe olvidar la disonancia en las formas de la praxis, tanto en los patrones de conducta como en el despliegue de la liturgia.

Estas condiciones históricas distan de generar uniformidad y hacen preponderar las diferencias y, a partir de esto, la cuestión de las actitudes a asumir frente a ellas, cosa que, en correspondencia, dará lugar a soluciones igualmente variadas. A partir de aquí, se podrán constatar desde disenso subversivo a discrepancias menos conflictivas, diversos rangos de aceptación del mensaje cristiano hasta rechazos, desde reconocimientos de funciones sacrales a diferentes proyecciones de ese mensaje en las lógicas de sociabilidad y de legitimación de la autoridad., y todos ellos emergentes de la singularidad del cristianismo histórico tardoantiguo y medieval frente a las religiones *“sin disenso”* que, como señalábamos, propias de los cultos etnográficos, familiares a la observación de los antropólogos.

En ese amplio abanico temporal que involucra la Antigüedad Tardía y el Medioevo, se acaba por reconocer situaciones de resistencia a la cristianización e intentos de reformulación de la doctrina recibida, con fenómenos intermedios a desentrañar a partir de evidencias testimoniales de variable opacidad, que, sin embargo, no han inhibido a los estudiosos a elaborar categorías y conceptos que han marcado con su peso, amplios momentos de la historiografía. De tal modo ha sucedido, por ejemplo, con las visiones tradicionales acerca de una secuencia entre herejía *“cultas”* y herejía *“popular”*, que, ciertamente, obligan a profundizar los matices.

Criterios y dispositivos de legitimidad doctrinal e institución de diferencia

Establecer criterios y despegar dispositivos de legitimidad doctrinal supone también enhebrar criterios y dispositivos para establecer diferencias. En la configuración de las ortodoxias se pueden distinguir reaseguros que garanticen su viabilidad al mismo tiempo que mecanismos que enfatizan las diferencias. Los marcos de legitimación doctrinal parten de la sucesión de la tradición para arribar a la normativa jurídica y es a partir de ellas que pueden erigirse las modalidades de reacción frente a la disidencia, sea la constitución de consensos adversos a lo que se considera herético, sea la represión física. La preeminencia de los “hombres de Iglesia” en el ámbito de la cultura letrada se conjuga con las tendencias a disciplinar lo cual proporciona una mayor visibilidad a las situaciones juzgadas como disidentes.

Tradición

La tradición, la *traditio*, constituye uno de los elementos más relevantes en tanto puede asegurar la continuidad diacrónica de los contenidos doctrinales, garantizada por la remisión última a quienes se encontraron en contacto directo con Jesús y fueron objetos de su enseñanza. La cuestión de la sucesión o *diadoché* reviste particular importancia desde los propios inicios de la literatura patristica, ya que desde Papías de Hierápolis, Hegesipo e Ireneo de Lyon, hasta Eusebio de Cesárea la hallamos en relación con la preocupación por establecer la doctrina auténtica⁸. Por Eusebio sabemos, por ejemplo, que Hegesipo de Jerusalén, muerto en torno a 180, compuso unos *Hypomnémata* que “*en cinco libros comentó la tradición limpia de error en la predicación apostólica, con un estilo sencillísimo*”, aclarando que “*En cada lista de sucesión y en cada ciudad las cosas están tal como las predicán la Ley, los Profetas y el Señor*”. La alusión a esta sucesión es significativa más allá de las dudas que se plantean sobre la real existencia de esta obra. Apenas poco después de Hegesipo, Ireneo de Lyon compone su *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, su tratado contra todas las herejías da forma al primer discurso sistemático sobre las diferencias de doctrina y de creencias en el seno de las comunidades cristianas de que dispongamos a la fecha. La presencia de una obra de esta naturaleza ya a principios del siglo II da la pauta de tanto de la diversificación de perfiles de la fe cristiana como de la conciencia de los mismos y la necesidad de actuar en consecuencia. Desde el inicio del *Prólogo* pone el énfasis en aquellos que, *rechazando la verdad, introducen falsos discursos y, como dice el Apóstol, “prestan más atención a cuestiones acerca de genealogías sin fin, que a edificar la casa de Dios por la fe”* (1 *Tím* 1,4). *Por medio de semejanzas elaboradas de modo engañoso, trastornan las mentes de los menos educados y las esclavizan, falseando las palabras del Señor. Interpretan mal lo que ha sido bien dicho, y pervierten a muchos, atrayéndolos con el cebo de la gnosis* <http://web.archive.org/web/20080225152504/http://www.multimedios.org/docs2/doc1092/p000007.htm> - n40¹⁰. Nótese el grado de convergencia entre la necesidad de reconocer la tradición de fiabilidad y autoridad doctrinal y la de establecimiento de elencos heréticos.

Canon

La proliferación de la producciones textual en los entornos cristianos en sintonía con la expansión de los mismos, rápidamente hizo visible las diferencias doctrinales e instaló la cuestión de la legitimidad de esa literatura. La constitución de la colección de textos que se consideran inspirados supuso, en consecuencia, interacciones entre las comunidades eclesiales que tendían a constituir consensos y, eventualmente, operar exclusiones, situación que habría de colaborar en las articulaciones institucionales de la iglesia. Recordemos que, inclusive, hay teorías que relacionan la necesidad de formulación de un canon con una operación similar por parte de algunas corrientes consideradas heréticas, en especial la presunta actividad de Marción con respecto a la decantación de las epístolas de Pablo¹¹.

8. Posteriormente, esta inquietud se atenúa y pierde la condición de sucesión temporal a favor de conformaciones de catálogos de autores y obras doctrinales, perfil que expresan escritores como san Jerónimo de Stridón y Genadio de Mántua en el *LIBRO DE SUSTRACCIÓN. Historia Eclesiástica*, 4,22,2-3

10. “[437] Pr. 1 REVER Hipólito compone su *Refutación de todas las herejías*, conocido como *Elenchos* en 222.

11. VIELHAUER (1991: 54-63).

Nomenclaturas y esquemas clasificatorios

Debe considerarse la relevancia de la formación de campos semánticos de la disidencia, que comienzan por la instalación de nomenclaturas, que identifican y diferencian, que marcan la alteridad disidente y maduran en el desarrollo de marcos clasificatorios¹². La terminología se construye a través de marcadas axiologías con las que los focos de autoridad consideran apuntalar su poder. Ya para 326, se tiene constancia de la instalación en el discurso imperial de los vocablos, *haereticus* y *schismaticus*¹³, con su remisión a la idea de división, y, ciertamente, alcanza calificaciones especialmente negativas en el edicto de Tesalónica de 380 como *dementes vesanosque*¹⁴. El desenvolvimiento del discurso clasificatorio va materializando entramados que van a contribuir a integrar la disposición dispersa.

12. Piénsese en Ireneo de Lyon y en *De haeresibus ad Quodvultdeus* de san Agustín

13. Constantino a Dracilianus, *Codex Theodosianus*.16.5.1

14. *Codex Theodosianus*.16.1.2

Concilios

El concilio, en la medida que constituye la reunión de los líderes de las comunidades eclesiales, los obispos, conforma una expresión eminente de la estructura horizontal de la iglesia. Desde la etapa de difusión creciente el cristianismo, las discrepancias en los contenidos de la fe encienden las polémicas pero sus protagonistas solamente pueden buscar apoyos y alimentar consensos para desplazar a adversarios y neutralizar sus posturas puesto que no cuentan con capacidad de coerción que sostenga las pretensiones de legitimidad, y, por estarán, los concilios habrán de resultar particularmente significativos para la explicitación de los contenidos doctrinales.

Caracterizar los fenómenos de contestación

La diversidad caracteriza al espacio de creencias del mundo romano, y lo seguirá siendo a partir de la dispersión del cristianismo a lo largo y a lo ancho de su geografía y aún más allá de ella. No obstante, la nueva fe abrió paso a una serie de especificidades que terminarían haciendo de ella el horizonte de culto predominante en gran parte de los antiguos territorios romanos, especificidades que se relacionan, en su mayoría, con el intento de lograr un perfil más o menos definido y nítido, en procesos que desataron numerosa situaciones de conflictividad. En general, los conceptos y los términos que pretendieron dar cuenta de esos fenómenos, fueron sensibles, sobre todo, a las secuelas de la problemática herética: polémica, disidencia, heterodoxia, aunque se ha comenzado a dar cuenta de otros que pretenden considerar un marco más amplio para esa conflictividad, sea *religious controversy*, o *non conformismo religioso*¹⁵. A la hora de tipificar esas diferencias, la dinámica histórica en el ámbito del mundo mediterráneo posromano, puede presentar dificultades de definición conceptual dado el peso que adquieren las concepciones, disposiciones y conductas de los actores históricos, muchas veces enmarcadas en criterios de polaridad valorativa con los que se agudiza la consideración contestataria de las diferencias religiosas.

15. Véase v.g. MOORE (1989); VAN DUSSEN y SOUKUP (2013); MERLO (2009: 229-264); MITRE FERNANDEZ (2001: 37-58).

Las comunidades eclesiales llevan adelante su existencia en contacto con la diferencia religiosa. A partir de la comprobación de la existencia de diferencias, se plantea la cuestión de la caracterización de las mismas y de sus tendencias más generales. La cuestión es determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de la concepción de la diferencia de creencias como realidad adversativa, realidad que conducía a acciones de conversión, de inhibición y, eventualmente, de supresión, en suma, cómo se desenvuelven redes de reprobación, cómo alcanza a condensarse, eventualmente, en elementos de distinción del desacuerdo, de juicios condenatorios, de continentes normativos de punición, en todo aquello que en las diferentes contextos históricos involucra lo religioso. La paulatina determinación de un campo de creencia, con sus prácticas que le están asociadas, y la conformación subsiguiente de encuadramientos

colectivos, dan lugar a procesos de constitución de identidad y, por ella, al ejercicio de la exclusión, esto es, en última instancia, la erección de una ortodoxia frente a heterodoxias. El grado de intensidad de sus estructuraciones puede agudizar los contrastes de diferenciación y radicalizar sus actos. Ante quienes expresan la alteridad religiosa, se puede constreñir a la inclusión, el *compelle intrare*¹⁶, y, ulteriormente, a la exclusión y, aún, eliminación.

16. Véase v. g., ALVAREZ VALDEZ (2009: 33-61).

Mientras predominan las actividades de proclamación y difusión de la fe, se expande, más o menos simultáneamente, la problemática de esclarecimiento doctrinal que suscitan las diligencias de numerosos carismáticos itinerantes, que encarnan el protagonismo de esta etapa¹⁷ sin referencias unificadas de ordenamiento, factor crucial en el desenvolvimiento de un orden eclesial disperso, horizontal, es decir, constituido por comunidades, diseminadas por toda la extensión de la disimétrica trama urbana del Imperio romano y que se expresa, en la instancia de las iglesias episcopales. Por su parte, un orden eclesial que apunta a tendencias institucionales verticales, al hacer más explícitas las instancias de autoridad, regulándolas, además, por medio de normas, logra enfatizar sus manifestaciones disciplinarias y, de este modo, facilitar tanto la tipificación de trasgresiones como el desarrollo de facultades potencialmente exclusivas de coerción. La disidencia se presentaba, de este modo, como síntoma de la institucionalización eclesial. Teniendo en cuenta estas pautas, el disenso tiende a hacerse presente en aquellos espacios socio-históricos que se encuentran en vías de integración, mientras que en espacios con mayor discontinuidad, con puntos de contacto más esporádicos o limitados –como sucede con las vinculaciones entre ciudad y campo en el mundo tardoantiguo o altomedieval– nos encontramos más fácilmente con fenómenos de alteridad religiosa escasamente conflictivos, hecho que se observa en la prolongada pervivencia de cultos paganos rurales locales .

17. THEISSEN (2005).

Condiciones de posibilidad de la disidencia religiosa

En toda la extensión del horizonte de las alteridades religiosas, la importancia de lo que puede considerarse herético, los perfiles de quienes pueden llegar a juzgarlo de ese modo, los contextos que desembocan en esas fenomenologías se presentan cambiantes y provistos de unas lógicas históricas que buscan discernir contenidos y perfiles, ponderar su gravedad y habilitar reacciones concomitantes. Consecuentemente, las características de lo herético no se han dado de una vez por todas sino que han mutado, con variable énfasis, desde el cosmos histórico del Mediterráneo antiguo y a través de las trayectorias de la experiencia medieval hasta las puertas de la Modernidad. En los distintos ámbitos de Occidente, se desenvuelven en el contexto del cristianismo afectando todos los planos de su realidad histórica desde sus prácticas menos complejas a la condensación institucional de la Iglesia romana. La índole de aquellas que se consideran como heréticas se define por criterios cada vez más amplios a medida que se han decantado, en mayor medida, los fundamentos doctrinales aunque no alcancen completa nitidez o uniformidad. En función de esta observación, hay que considerar situaciones como las de la simonía, que no alcanza aquella condición mientras, eventualmente, la lucha contra ella puede ser considerada como tal, como termina sucediendo en el caso de la *Pataria*, así como la proliferación de la circulación de textos de corte profético o de tópicos de esta naturaleza también puede ser considerada como emergente de contestación. No siempre resulta fácil discernir en los movimientos o en posturas individuales calificados de heterodoxos una voluntad cismática respecto de una voluntad reformadora: en todo lo que concierne a sus formas de accionar, en los marcos axiológicos que pueden esgrimir, el regreso a una época evangélica ideal, o a un estado de pureza pueden suscitar conductas diferentes aún en el interior de un mismo grupo.

Junto al reconocimiento del disenso, es necesario caracterizar las condiciones de difusión de ese disenso, los aspectos de la *comunicabilidad*, en la medida que presentan marcadas diferencias entre contextos históricos. En cada uno de ellos, los circuitos lingüísticos determinan principalmente las disposiciones y posibilidades de recepción de los actores, más aún en unos períodos en que la cultura letrada se encuentra fuertemente circunscripta en torno a los “hombres de Iglesia” quienes, por añadidura, se constituyen como gestores de lo sagrado. Por otro lado, el papel de la oralidad, como entorno básico de las vinculaciones horizontales de los sectores subalternos rurales y urbanos, se refuerza, precisamente, en el terreno que nos ocupa. El fenómeno de las posibilidades de comunicación lingüística se enfatiza con las condiciones de traslación física. La accesibilidad de vías y los escenarios del hábitat, resultan factores de relevancia para la misión itinerante, desde la mera trasmisión que procura la adhesión a las eventuales frecuencias que puede imponer las modalidades de culto de los distintos grupos de fe, ya que, fundamentalmente, la predicación y las formas sacramentales, deben configurarse y acomodarse a la movilidad de los sujetos para su administración. Pensemos, por ejemplo, en los requisitos del ministerio cátar frente a las prácticas internas de una comunidad aldeana. En general, estas condiciones de comunicación tenderán a conservarse hasta muy entrada la Modernidad.

La receptividad de individuos a lo herético, no diferencia frecuentemente componentes e ideales de otra naturaleza. Todo esto es posible por la inducción al alineamiento que caracteriza a la matriz binaria. Cuando reconocemos tendencias de binariedad, y, eventualmente, antagonismo, no solamente es necesario pensar en influencias doctrinales específicas –v. g., el peso “oriental” del bogomilismo– sino también en los aspectos morfológicos, en la naturaleza del dualismo como matriz, como marco de percepción y elaboración de la experiencia. El hereje también se define por la generación de exclusiones, con actitudes no siempre reversibles y pueden desenvolver un perfil sectario, reacio a integrar, una lógica que haría dificultosa las evoluciones del ecumenismo. En este sentido, la consideración de patrones, y no, exclusivamente, de sutiles contenidos teológicos, facilita los alineamientos y las exclusiones, sustenta fácilmente con rasgos negativos los elementos que se colocan en entredicho. El hecho de que, en el curso de la Reforma gregoriana, las autoridades eclesíásticas sindiquen a ciertos clérigos como simoníacos, da lugar a eventuales reacciones anticlericales, a visiones extremadas de situaciones individuales poco nítidas así como permite homologar otros rasgos como propios de esa falta; y da paso a la intervención más o menos directa de aquellos miembros de la grey que se sienten más proclives a la acción. La emergencia de esta clase de factores puede, a su vez, despertar en esas mismas autoridades, la voluntad de aplacar estos conatos no ya de manera episódica sino como precedente de fenómenos susceptibles de norma y, con ella, de condena. A partir de aquí, lo que se juzga como desobediencia puede derivar en condena. El horizonte de la contestación, puede relacionarse también con las matrices y representaciones de la realidad, una realidad que se concibe, tendencialmente, como más o menos unívoca, con escasas esferas discriminadas y que, en el mundo de los letrados, va a adquirir la sustentación de los argumentos. Ya a las puertas de la gran floración intelectual impulsada en el siglo XII: este auge difunde toda una serie de principios y de procedimientos que tienden a contrarrestar el dualismo.

En su evolución de larga duración de algo más de un milenio, la disposición eclesial romana, pasa de una estructura *horizontal* a la organización *vertical* propugnada por el pontificado romano. La transformación de la disposición horizontal de la iglesia hacia la disposición vertical no es lineal y permite distinguir inflexiones en ella. Hasta la habilitación del cristianismo como *religio licita*, a partir del edicto de Milán de 313, no se originan las circunstancias de integración e intensificación de los contactos entre comunidades eclesiales que harían posible la agudización de conflictos religiosos. En el recorrido largamente secular, hay que destacar la casi abrupta verticalización que, desde principios del siglo IV,

se producen como resultado de las políticas del emperador Constantino, que proyecta su condición de *Pontifex maximus* sobre las *ecclesiae* cristianas, y que se habrían de desactivar durante la segunda mitad del siglo V, luego de la desaparición de la dignidad imperial en el Occidente romano y ante la imposibilidad de hacer efectiva cualquier modalidad de control por parte del emperador residente en Constantinopla. A partir de entonces, vuelve a emerger circunstancias de orden horizontal, expresado por los liderazgos locales episcopales, complementado con la lógica regional de las reuniones conciliares, en cuyo seno de desarrollará una nueva etapa disposición vertical, aunque pero ahora se habría de condensar en torno a la figura del obispo de Roma,

La estructuración de poder del estado romano expresaba una vocación uniformadora –que, en su etapa de acercamiento al cristianismo no se diferencia del carácter que pretendía otorgarle el emperador Diocleciano- y asume las realidades del disenso de creencias como una cuestión legible y pasible de punición. Las realidades de nueva emergencia de particularismos luego de la desarticulación del ordenamiento imperial romana, enfatizada por los poderes bárbaros y, más tarde, por la dinámica feudal, impidieron que se reiteraran las condiciones de autoridad inauguradas por Constantino y el papado no pudo delinear un perfil jurisdiccional el de carácter territorial y debió trascenderlo al plano de las representaciones en el cual la voluntad de ecumenismo va desempeñando un papel fundamental. Los emperadores romanos y carolingios neutralizaron las posibilidades del verticalismo papal, y, al mismo tiempo, instauraron las direcciones y criterios de la normativa frente a los disensos. Por su parte, en Bizancio, el orden imperial en el horizonte jurídico sustancialmente romano habrá de conservar una significativa inercia, situación que tendieron a inhibir aquellas fuerzas capaces de provocar cambios: sus conglomerados sociales no encontraron sus cauces de mutación en clave religiosa.

La problemática del desenvolvimiento de formas de disciplina implica no solamente discernir aquellas usinas de autoridad que se muestran sensibles al disenso sino develar los factores que inciden en esas actitudes así como los procedimientos por los que se insertan en los espacios socio-históricos en que se aplican. La dinámica de la verticalización se hace evidente en la aparición de dispositivos que van excluyendo todos aquellos elementos que, en el orden disperso, no habían terminado por avenirse a los consensos. En la medida que avanza esa dinámica, las interacciones entre los componentes sociales de un espacio históricamente determinado, acrecientan la posibilidad de desenvolver predisposiciones de control y, a través de ellas, eventualmente, resistencias en su contra, con lo cual se favorece simultáneamente el ejercicio de la contención. El contexto de la Reforma gregoriana constituye, al respecto una situación histórica típica, cuando con una declaración explícita, los *Dictatus papae* de 1075, Gregorio VII esgrime la excomunión y la interdicción¹⁸, como también se puede sacar a colación el notable esfuerzo de compilación jurídica que, en torno a 1140, manifiesta la *Concordantia Discordantium Canonum*, más conocida como *Decreto de Graciano*¹⁹, o bien el llamado a cruzada contra los albigenses, en 1214, que lleva a cabo Inocencio III, el pontífice que habilita la misión de Francisco de Asís.

Sin duda, en tanto se profundiza en la cultura letrada, unos instrumentos intelectuales más complejos y diversificados, una cultura de la disputa, una cultura de la lógica y de la dialéctica, se agudiza también el desenvolvimiento de criterios más rigurosos de juicio y de represión. Sin disponer de posibilidades de coerción represiva, la vía de acción principal se condensa en la formación y fortalecimiento de consensos, de la institución de *auctoritates*, de transmisión de una tradición, en los que se reconocen instrumentos como las redes epistolares o las reuniones conciliares. La implementación de instrumentos de argumentación colaborar en los procesos de institucionalización en tanto propende a objetivar los fundamentos de la inclusión y la exclusión, fundamentales en los textos de refutación o en los procesos judiciales propios de la Inquisición²⁰.

18. Una visión reciente en *La réforme "grégorienne" dans le Midi (milieu XIe-début XIIIe siècle)*, Centre d'Études Historiques de Fanjeaux, julio 2012, Toulouse, 2013 (Cahiers de Fanjeaux, 48)

19. Para lo relativo a la herejía véase la *Causa XXIV*. WINROTH (2000).

20. Véase PROSPERI, LAVENIA y TEDESCHI (2010); DEL COL (2006).

21. Véase v. g., ASCHERI (2009); BAYONA AZNAR (2009); MIETHKE (1993).

Numerosas proyecciones heterodoxas se muestran sensibles a la complejidad institucional que se va instaurando procurando retraerla. En esta clave se pueden leer reacciones a la mediación religiosa, en particular la que se expresa en la exclusividad de la administración de los sacramentos. Mientras algunos planteos y prácticas se desenvuelven de manera funcional al fortalecimiento de una *plenitudo potestatis*, las tensiones que provoca por alcanzarla habrán de desembocar en las primeras discriminaciones en la órbita del poder²¹: la resolución de la llamada *Querrela de las Investiduras* -conflicto desatado, precisamente y más allá de otros ingredientes, por consideraciones en torno al alcance de simonía y enfrentaba a papas y emperadores desde mediados del siglo XI- en el Concordato de Worms de 1122, hace explícita la distinción entre una esfera de poder sacro y otra de poder temporal. De la reprensión a una falta que concernía a la disciplina del clero y al papel desempeñado por los poderes señoriales en la provisión de cargos eclesiásticos, se daba paso, en una suerte de paradoja, a una sanción para aquellos que, en su celo antisimoníaco, parecían poner, finalmente, en peligro la autoridad de los clérigos, y, por sobre todo, la de los obispos. Así, en el transcurso del siglo XI, mientras se expande la fuerza centrífuga del *ban* señorial, el Papado profundiza sus tendencias de concentración de autoridad y, en ese sentido, de lógica antifeudal.

El orden posromano y altomedieval frente a la contestación

El lapso que media entre la obra de Ireneo de Lyon y el gobierno del emperador Constantino representa, en términos generales, el pasaje de las actitudes de denuncia a las de represión. Inmediatamente después de que, a través del Edicto de Milán habilitara el culto cristiano, Constantino lo deja incorporado a la órbita del articulado *corpus* normativo imperial: la *auctoritas* pontificia del emperador se ejerce ahora sobre las iglesias, fortaleciendo y enriqueciendo un poder de sanción que, precedentemente, se limitaban a las penalizaciones del *imperium* durante la proscripción del cristianismo. Este estado de cosas no impidió la extensión de los mecanismos conciliares e, inclusive, los apuntaló dotándolos de escala ecuménica, como evidencia la reunión de Nicea, de 325. Se abre paso, así, a una instancia de institucionalización que la crisis del Imperio en Occidente habría de interrumpir. Esta circunstancia creará las condiciones para que reaparezca la estructura horizontal episcopal, aún en el marco de establecimiento del los reinos romano-bárbaros y, con este resurgimiento, la oposición a las posturas heterodoxas quedaría supeditada a nuevas búsquedas de consenso o a la posibilidad de que aquellas se encuadren en realidades sancionables por las prescripciones jurídicas emergentes, un aspecto que, ciertamente, acaba por prolongar las peripecias del obispado de Roma para alcanzar una capacidad coercitiva más tangible en el plano doctrinal.

Por lo demás, la crisis del siglo V neutralizó, en gran medida, la incidencia de las corrientes heterodoxas orientales en el Oeste mediterráneo, mientras que, por su parte, el Imperio romano de Oriente enfrentará más bien discordias religiosas surgidas en su seno que aquellas que pudieran proceder del antiguo Occidente romano. Por fin, en términos generales, luego de esa crisis romana, la paulatina articulación de los nuevos poderes no condujo, de manera inmediata, a la maduración de sus capacidades preceptivas y disciplinarias ante eventuales disensos religiosos. Tras el fracasado episodio persecutorio de los vándalos, habrá que esperar a la consolidación del Imperio franco carolingio para que se desplieguen nuevas condiciones.

Tres casis: arrianismo "bárbaro", adopcionismo, Godescalco de Orbais

Las disrupciones en el amplio espacio de interacción que implicaba el territorio del Imperio romano, a partir del siglo V, tuvieron repercusiones en las cuestiones religiosas. Las situaciones históricas emergieron a favor de las condiciones locales y

quedaron al amparo del conjunto de acciones propias de la decantación organizativa de la realidad pos romana. En este marco, los reinos que surgían, enfrentaron problemáticas confesionales en la medida que podían incidir en los procesos de ordenamiento territorial y étnico, así como en los de articulación y gestión del poder y, en este sentido, la cuestión principal concernía a la inercia del arrianismo. Lo sucedido en los diferentes reinos que conservaron alguna identificación arriana pone en evidencia el cambio en el cuadro de situación respecto de las grandes polémicas suscitadas durante el siglo IV. Las ocasiones en que se desataron conflictos, como en el caso del África vándala, éstos no dieron lugar a controversias doctrinales teóricas, sino que los alineamientos niceno o arriano se esgrimieron como marca de identidad que se homologaban a otras de diverso orden pero que, en general, tendían a ser resguardadas en el nivel de los componentes de etnicidad. De allí que la identidad vándalo-arriano, romano-católico, se hicieron visibles en las coyunturas de mayor virulencia y antagonismo, como surge de la persecución llevada adelante por los monarcas principalmente contra el clero católico afro-romano, según se puede desprender del testimonio de Victor de Vita²². Hay que subrayar, por lo demás, que este acontecimiento reviste un carácter prácticamente excepcional dentro del siglo de dominación de vándalos y alanos en África. Por su parte, el caso de la Hispania visigótica, muestra una tendencia de coexistencia hasta la decisión del rey Recaredo, en 586, de convertirse al catolicismo. Un elemento contundente no sólo de esa coexistencia sino aún de colaboración, puede seguirse del hecho que monarquía goda se remitía a los concilios episcopales católicos, que se congregaban en Toledo, como organismos consultivos y hasta legislativos. Recordemos, por fin, que el recuerdo del arrianismo de los bárbaros todavía repercutirá tardíamente con la acusación que se dirigirá a los longobardos en el siglo VIII²³.

Otro ejemplo por destacar sobre la naturaleza de las reacciones frente a la heterodoxia, pueden recabarse en la cuestión del adopcionismo, con sus líderes los obispos Elipando de Toledo y Félix de Urgell²⁴. Este *hispanicus error*, con ecos del lejano nestorianismo y, tal vez, aún acusando recibo de contactos con el Islam de la península ibérica, prolonga, en el siglo VIII, las complejidades de las polémicas sobre la doble naturaleza de Cristo: Hijo de Dios por generación y naturaleza, en tanto Dios e Hijo de Dios, por adopción y gracia en tanto hombre²⁵. El conjunto de acciones de represión vio converger la reacción del emperador Carlomagno -convocando una serie de reuniones conciliares, con la propia presencia imperial-, autoridad colectiva episcopal y presencia papal por vía de sus legados -Narbona, en 788; Ratisbona, en 792; el *synodus universalis* de Frankfurt, en 794; Aquisgrán, en 799-, junto a la refutación textual -que confirman su condición de herejía erudita- a través de los tratados de Alcuino de York *Adversus Elipandum Toletanum* y *Contra Felicem Urgellensem*, y las dos cartas condenatorias del papa Adriano, una a los obispos de España, de 785, y la otra a Carlomagno, de 794. Por fin, se acopla a este aparato de impugnación, a labor misional del benedictino Benito de Aniano. Esta diversidad en el horizonte de acción pone en evidencia, de todos modos, el papel articulador de una autoridad monárquica, la del rey franco, que, al encontrarse en vías de recuperar la idea imperial, procura alcanzar, nuevamente, la dimensión ecuménica, dejada atrás en Occidente desde fines del siglo V, con la que torna más eficaz la percepción de los disensos y la uniformidad de los controles sobre ellos.

Por su lado, el caso de Godescalco de Orbais, muerto en torno a 868 procedente de la aristocracia sajona y educado en el monasterio Fulda, se presenta como un intérprete de las ideas de san Agustín en un sentido radical de predestinación. Llevó adelante llamativa actividad proselitista que promueve su fautor, que no lo restringe a las discusiones de claustro o al silencio de los *scriptoria* monásticos, haciendo gala de nuevas condiciones de comunicabilidad, ya que alcanzó a predicar en Dalmacia y Siria y captar numerosos seguidores, especialmente en Italia, actitud que le valió una particular visibilidad, por la cual despertó preocupaciones

22. *La Historia persecutionis Africae provinciae sub Geiserico et Hunrico regibus Wandalorum*. Véase BOTALLA (1995: 85-109).

23. GASPARRI (2004-2005: 31-47).

24. ORLANDIS (1994/3: 1079-1091).

25. La problemática de esta herejía seguirá presente posteriormente, como lo demuestran los cuestionamientos a Pedro Abelardo, en el siglo XII, y todo un conjunto de reformulaciones entre los siglos XIV y XVII.

disciplinarias. Godescalco había sido apoyado por personajes de peso como el arzobispo de Lyon, Remigio, el obispo de Troyes, Prudencio, y el abad Lupo Servato de Ferrières, mientras Hincmar, obispo de Reims, lo combatió con su *Ad reclusos et simplices in Remensi parochia* suscitando el apoyo de Rabano Mauro y Juan Escoto Erígena. Estas reuniones sinodales vuelven sobre la interpretación de la herencia agustiniana, cuyas controversias, en vida y en las décadas siguientes a la muerte del africano, se conservaban zanjadas desde el concilio de Orange de 529. La reacción en contra de Godescalco muestra características comunes con el caso del adopcionismo, pero también aspectos singulares. Sus posturas fueron condenadas tanto por un sínodo de obispos alemanes, el de Mainz de 848, y dos sucesivos concilios celebrados en Quiercy, en 849 y 853. Pero, además, a la confirmación de su acusación por herejía, ya se da un paso más con la punición a su persona: tras la incineración de sus escritos, le valió ser flagelado, desafectado del ejercicio del sacerdocio y confinado en la abadía de Hautvillers. Por fin, en las vicisitudes y reacciones que provocan los planteos de Godescalco, se vislumbra la inestabilidad de algunos aspectos sustanciales de la fe cristiana occidental. Al actualizar la dificultosa caracterización del accionar de la gracia, que agitara los ánimos durante la controversia pelagiana, y cuya problematicidad sería de recurrencia intermitente más tarde. Todavía después de su condena, serían necesarios cinco sínodos más para afirmar la tradición de san Agustín de Hipona: París, en el mismo año, Valence, en 855, Langres y Savonnières, en 859, y Toucy, en 860, así como un último tratado de Hincmar, *De prædestinatione Dei et libero arbitrio*, una proliferación conciliar que parece corresponderse con el debilitamiento paulatino del poder imperial carolingio.

La inflexión del Año Mil

A partir del año Mil se profundiza una inflexión, en un amplio cuadro de situación que puede advertirse en todos los órdenes de la realidad histórica occidental, desde los avances de la expansión económica a la imposición del *ban* señorial. Luego de la etapa de definición doctrinal, deviene otra que enfatiza otros aspectos de lo que se constituye como vida eclesial y en la cual se hace más amplio el espectro de lo punible, desde la disciplina del clero a las infracciones sacramentales. Así, mientras la praxis feudal somete a su lógica la designación del clero y su sostén material, desde perspectivas eclesiásticas, se le aplica la categoría de simonía y se habrá de asistir a un crecimiento de las realidades involucradas por la condición herética, desde los desvíos doctrinales a faltas disciplinarias y desconocimiento de la intermediación sacerdotal. Un ejemplo puede encontrarse en el Segundo Concilio de Letrán, de 1139; cuyo canon XXIII sindicó a aquellos que “*simulando apariencia de religiosidad, condenan el sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor, el bautismo de los niños, el sacerdocio y demás órdenes eclesiásticas, así como los pactos de las legítimas nupcias, los arrojamos de la Iglesia y condenamos como herejes, y mandamos que sean reprimidos por los poderes exteriores. A sus defensores, también, los ligamos con el vínculo de la misma condenación*”²⁶. Asimismo, se observa que otros fenómenos se convierten en potenciales frentes de colisión y pasibles de condena regulada, como aquellos relacionados con la estructuración de los poderes, en la medida que entraban en contacto con los campos de injerencia de la Iglesia. La llamada “Reforma gregoriana” expresa de manera contundente los avances que el proceso de institucionalización produce con una paulatina objetivación de faltas, infracciones y errores, al mismo tiempo que los correctivos que se les habrá de aplicar: el Papado instrumenta, en este marco, la interdicción y la excomunión y determina los campos de su ejecución, que diversos monarcas habrán de padecer. La serie de procesos a la que se aludió, da cuenta de una dinámica de la contestación que desafiaba los procedimientos de la reacción eclesial que la conduce tanto a intensificar las actividades de la predicación como la extrema manifestación represiva de la Inquisición.

26. Esto es, “*qui, religiositatis speciem simulates, Domini corporis et sanguinis sacramentum, baptisma puerorum, sacerdotium, et ceteros ecclesiasticos ordines, et legitimarum damnant fœdera nuptiarum, tanquam hsereticos ab Ecclesia Dei pellimus, et damnamus, et per potestates exteras coerceri præcipimus, defensores quoque ipsorum ejusdem damnationis vinculo innodamus*”, HEFELE y LECLERCQ (1907 y ss.: t. V 2, p. 731-2).

Los procesos de especificación de la función sacerdotal y la creciente conciencia de quienes la iban asumiendo, se condensó en toda una serie de representaciones de distinción, que culminaron en un paradigma de *ordines* en que, por contraste, se consolidó la condición de los *laici*. El incremento de la cristianización²⁷ y el accionar de todos aquellos que se encargan de afianzarla constituyen un fenómeno que puede reconocerse detrás de las manifestaciones contestatarias. Resulta especialmente significativo que este nuevo impulso a la evangelización desemboque en una suerte de situación bifronte: se afirma y acrecienta el número de fieles y, al mismo tiempo, se intensifican las diferencias en la recepción y en la interpretación de la fe circunstancias que despierta la alarma de los poderes. Dicho de otro modo, la Iglesia, con una formalización institucional cada vez más avanzada, profundiza la cristianización, pero crea las condiciones para que emerjan actitudes y posturas objetables y, por ello, reprimibles. Estas circunstancias presentan similitudes con las de los inicios del cristianismo, en que la adhesión aluvial había acrecentado los contactos entre individuos y comunidades y, junto con ellos los contrastes entre ellos, en el amplio contexto geográfico del Imperio romano, marcado por regionalismos socio-culturales y por variados sustratos religiosos.

27. DE ROSA, GREGORY y VAUCHEZ (1993).

En las instancias del renovado auge misional, el nutrido número de laicos se convierte en protagonista principal, y se hacen notorios en las fuentes, sus deseos de materializar el mensaje cristiano y sus implicancias. Las líneas de evolución de estos fenómenos no son uniformes aunque algunos vectores suelen detectarse con frecuencia. Así, la vocación pauperística en las experiencias del eremitismo, en nuevos intentos de remisión a la vida regular y en interpretaciones doctrinales que, usualmente, quedarán a merced de la condena, ya no encuentran satisfacción, solamente, en las posibilidades del monacato. Otro aspecto de relevancia concierne a las estructuras socio-culturales tanto en las vinculaciones de los distintos sectores sociales con la cultura letrada, como en las incidencias de la cultura oral. La utilización, sobre todo a partir de los años 1960, de la categoría de “herejías populares”, tendió a concebir un modelo polar de representación de las sociedades occidentales de la época, marcado por tensiones antagónicas y en que la expresión fundamental de la resistencia de los grupos subalternos se encontraba en desenvolvía en el terreno religioso y construía su baluarte en movimientos heréticos. El avance de los estudios socio-culturales contribuyó a desactivar ese reduccionismo y a develar la complejidad de las tensiones y alineamientos con sus diferentes intereses y medios de acción. En todo caso, nuevamente se pueden advertir figuraciones de binariedad y antagonismo que fueron discernidas como focos de cuestionamiento histórico de primer orden, con un impacto significativo en la posteridad historiográfica. No obstante, por su parte, en el período se observan fenómenos que se mueven por canales distintos de los de los debates escritos, formalizados por medio de desarrollos de argumentación compleja. Las modalidades de transmisión y ejercicio pastoral de numerosos disidentes favorecen los contactos intersubjetivos propios de la comunicación oral, al difundir sus creencias e impugnar las contrarias, a través de una presencia personal más o menos frecuente, impelidos a una vida errante, esto es, privilegiando, en definitiva, las virtudes de la predicación, cada vez más íntima y acotada.

En convergencia, adquiere mayor importancia el espacio urbano, que manifiesta sus capacidades especiales de comunicabilidad, con la visibilidad particular de las interacciones que se reactualizan en ella. Las ciudades no son ya, simplemente, los lugares de mayor concentración del habitat sino que su densidad también se encuentra en incremento, al mismo tiempo que constituyen los focos de mayor atracción de población temporaria o en tránsito, y se presentan cada vez más como escenario de actividades y movimientos, puesto que son ellas el asentamiento de las estructuras eclesiales más visibles -los obispos-, y, por consiguiente, no resulta casual que nos encontremos en ellas con los conatos reformadores para los cuales los laicos

comienzan a sentirse convocados –como en el caso de la *Pataria* de Milán, en 1045– así como con emprendimientos cuya voluntad autonómica podía suscitar la acusación de heterodoxia. El perfil de las tensiones se multiplica, tal como sucede, desde el siglo XII en el *Regnum Italiae*, y alcanza a presentar momentos singulares que se mueven desde la defensa de posturas doctrinales a los desarrollos de la conflictividad entre poder imperial y poder pontificio, en interacción con el despertar del *commune*. Individuos de cultura letrada, como Arnaldo da Brescia, ejecutado en 1155, preocupados por fundamentar la pobreza evangélica y cuya negativa al poder temporal del papado fue juzgada herética, se enumeran junto a otros que pueden vincularse al fortalecimiento de las *signorie*, como en el caso de Ezzelino da Romano, señor de Verona y vicario del emperador Federico II, acusado de herejía por el papa Inocencio IV en 1254, y, finalmente, objeto de cruzada²⁸, y, aún, intentos de restauración “republicana”, como Cola di Rienzo, en la Roma de mediados del siglo XIV, excomulgado bajo la acusación de criminal, pagano y hereje. La influencia de los factores a que se ha hecho alusión, se advierte en la nueva realidad que conforman las órdenes mendicantes, con su énfasis en la predicación, abren y diversifican las capacidades de comunicación, la vocación itinerante y la preferencia por los espacios urbanos. Estas circunstancias acercan notablemente la coyuntura del accionar de estas órdenes a la de los ya aludidos “carismáticos itinerantes” que Gerd Theissen coloca como principales responsables de la propagación del cristianismo en sus etapas primigenias. Encontramos, nuevamente, una confluencia de gran diversidad de perfiles socioculturales, variación de contenidos y formas y, con ellos, una intensificación de los contactos entre ellos, entre evangelizadores e individuos a evangelizar, que desatan un sinnúmero de posibilidades de contraste entre emisión y recepción del mensaje doctrinal y de las prácticas que suscita.

28. ROLANDINO (2004).

29. MERLO (2011: 139 y ss.).

30. Véase BOTALLA (2010).

31. Véase v. g. LERNER (1976: 3-24); BOTALLA (2012: 249-75).

32. Por ejemplo SIMONI (1970: 13-46).

33. Véase v. g. MILLET y RIGAUX (1990: 129-155).

34. Los transcribe fray Salimbene de Parma en su *Chronica*, ed. Scalia, pp. 525-6. Véase BURNETT (1994: 101-126).

Por fin, la contestación religiosa pone, en el escenario, la cuestión del peso otorgado a los carismas y la preocupación por neutralizarlos o someterlos a control, en la medida que se erigen como núcleo de realidades que llegan a juzgarse antagónicas, que continuamente despiertan, al mismo tiempo, adhesión y suspicacia: la santidad y la herejía²⁹. Pensemos en el amplio derrotero simbólico recorrido por líderes patarinos como Erlembaldo Cotta, de la reconversión a los altares, así como en el tejedor “profeta” veronés –cuya figura recoge, en su *Chronica*, el franciscano Salimbene de Adam³⁰– quien residía en la abadía cisterciense de Fontevivo, protegido por sus monjes. Precisamente, no debe desatenderse esta actividad carismática de la profecía, que puede presentarse como síntoma de la conciencia de conflicto y un canal significativo de disensos³¹. Coyunturas de particular tensión, tal como se puede constatar en Italia entre la segunda mitad del siglo XII y la primera del XIII, alimentan esta nueva producción profética, procura legitimidad amparándose en la *auctoritas* profética de personajes como Merlín o las sibilas y, al mismo tiempo, permite la inclusión de nuevas figuras, como el astrólogo del emperador Federico II, Miguel Scoto, y el abad florentino Joaquín de Fiore. Este último, que se erige como un protagonista decisivo del período no solamente por su obra propia sino también por los escritos y actitudes que inspira, se concibe, sin embargo, como intérprete de las escrituras, una condición que habría de estimular diversos intentos de reelaboración de textos y figuras bíblicas³². Ciertamente, se asocia a rebrotes de corte escatológico pero permite encauzar otras expectativas, como el destino de la *plenitudo potestatis* o la pacificación en el controvertido espacio de las ciudades italianas, situaciones de la que dan cuenta la colección de los *Vaticinia de Summis Pontificibus*³³ o los *Futura presagia Lombardie, Tuscie, Romagnole et aliarum partium* de Miguel Scoto³⁴. La enunciación profética puede presentarse tanto como discurso de interpretación –como una derivación más propia de la exégesis– cuanto discurso de acción –producto de la impronta de predicción–, y ambas manifestaciones permiten que individuos de toda extracción social y cultural, iletrados, parcialmente alfabetizados, de cultura letrada superior, inclusive insertos en particularismos regionales, desplieguen sus intereses y esperanzas. Por debajo de

figuras como Joaquín de Fiore, se vislumbran siluetas como las del parmense Benvenuto, llamado Asiente, o el citado tejedor de Fontevivo, cuyas dotes de predicción se muestran ajenas a los horizontes trazados por los “hombres de iglesia”, pero no impiden que permanezcan amparados de eventuales condenas, más allá de los distintos tipos de rechazo que suscitan³⁵. Estos contextos conflictivos que podían suscitar vivencias de violencia constante por parte de los individuos y sus grupos de solidaridad alimentaban la idea de que la pacificación se habría de consumir en un plano trascendente, aun cuando se concretara en la realidad inmanente. Así sucede en el caso de las expectativas joaquinistas sobre el tercer *status* de la historia de la Salvación, el del Espíritu Santo³⁶, que estimulaban todo tipo de figuraciones, desde los *spirituali* en el seno de la Orden franciscana a los *apostolici* de Gerardo Segarelli y Dolcino da Novara.

35. Véase BOTALLA (2010).

Pero las calamidades podían tener un sentido de *signa* de los nuevos tiempos o constituir una marca de una presencia del Mal, cuya liquidación final podía aún ser incierta y convocar a enfrentarlo concretamente. Esta renovada materialidad del Mal y sus agentes demoníacos -que se potencia por medio de la matriz dualista- encarna en tipos que, además del hereje, incorpora al infiel y al brujo³⁷. Frente a estas figuras el principio evangélico de perdón y compasión, penitencia y absolución, queda neutralizado para derivar en una oposición más o menos rotunda, que trasciende ya las conductas individuales y de los colectivos sociales para desembocar la intervención de los poderes, y accionar para su extirpación, condición necesaria para la articulación de la Inquisición.

36. Mc GINN (1990);
POTESTA' G. L. (2010).

La difusión del cristianismo se realizó a expensas de la alteridad religiosa y desde un horizonte de diversidad que buscó alcanzar homogeneidad por medio de la superación de la diferencia suscitando consensos y, en última instancia, reprimirlos. Diferencia no resulta equivalente a contestación, y ésta, por su parte, no se agota en la herejía, y en una visión diacrónica extendida se pueden distinguir dinámicas históricas relativas a la aceptación y rechazo de la alteridad religiosa. Es establecimiento de una ortodoxia y de formas de institucionalización implican definir, trazar límites, acusar recibo de la diferencia y obrar en consecuencia. Definición de ortodoxia y articulación institucional suponen exclusión de la diferencia y despliegue disciplinario y, consecuentemente, determinan, a medida que se constituyen, diferencia, contestación, disidencia. Durante el Medioevo tardío, la dinámica de articulación institucional, de transformación de los movimientos en encuadramientos, se dirige hacia la formalización del ejercicio de la represión, en tanto la idea de jurisdicción va superando las instancias de definición territorial para especificar el alcance de los poderes que se ejercen en su ámbito, requisitos centrales de la Modernidad.

37. MERLO (1996: 51-74; 2006). El protagonismo de los demonios. Una preocupación más notoria por las manifestaciones del mal y su accionar, que pueden cinstarse en la hagiografía en la literatura de *exempla*. Véase v. g. mi fray Salimbene son sobre los engaños del DEMONIO

Bibliografía

- » ALVAREZ VALDEZ, J. F. (2009). “La carta 93 de san Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa”, en *Augustinus*, v. 54, n. 212-213, pp. 33-61.
- » ASCHERI M. (2009). *Medioevo del potere. Le istituzioni laiche ed ecclesiastiche*. Bologna.
- » BAYONA AZNAR, B. (2009). *El origen del estado laico desde la Edad Media*. Madrid.
- » BENEDETTI, M. (2013). *I margini dell'eresia. Indagine su un processo (Oulx, 1492)*. Spoleto.
- » BENEDETTI, M. (2013). *La valle dei Valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto e eretico di Pragelato (Oulx, 1494)*. Spoleto.
- » BOTALLA, H. (2010). “Profetas subalternos: prognosis y política en la Italia del Duecento”. En *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, v. 6.
- » BOTALLA, H. (2012). “Lo apocalíptico de la resistencia a la exégesis”. En *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, v. 44, pp. 249-75.
- » BOTALLA, H., ZURUTUZA, H. (comps) (1995). *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-X)*. Rosario, pp. 85-109.
- » BURNETT, Ch. (1994). “Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen”. En *Micrologus*, II. *Le Scienze alla corte di Federico II*, pp. 101-126.
- » DEL COL, A. (2006). *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*. Milano.
- » DE ROSA, G., GREGORY, T., VAUCHEZ, A. (a cura) (1993). *Storia dell'Italia religiosa, 1. L'antichità e il Medioevo*, a cargo de, Roma-Bari.
- » DIBELIUS, M. (1984). *La historia de las formas evangélicas*. Valencia.
- » FOURNIÉ, M., Le, B. D., MAZEL, F. (2013). *La réforme "grégorienne" dans le Midi: Milieu XIe-début XIIIe siècle*. Toulouse: Privat.
- » GASPARRI, S. (2004-2005). “Roma y los longobardos”. En, ZURUTUZA, H., BOTALLA, H. (comp.), *Historia y arqueología altomedieval: en torno a la problemática lombarda, Anales de historia antigua, medieval y moderna*, v. 37-38, pp. 31-47.
- » HEFELE, Ch.-J., LECLERCQ, H. *Histoire des conciles d'après les documents originaux par...Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande. Corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par ...Paris, Letouzey et Ané, 1907 y ss.. t. V 2 , p. 731-2.*
- » KOSELLECK, R. (1993 [1979]). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona.
- » KOSELLECK, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia.
- » LE GOFF, J. (1987). *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont, 27-30 de mayo de 1968. México (Paris, 1978).
- » LERNER, R. S. (1976). “Medieval Prophecy and Religious Dissent”. En *Past & Present*, 72, aug, pp. 3-24.
- » Mc GINN, B. (1990 [1985]). *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*. Genova, Marietti.
- » MERLO, G. G. (1996). “‘Membra del Diavolo’: la demonizzazione degli eretici”. En *Con-*

- tro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione.* Bologna, pp. 51-74.
- » MERLO, G. G. (2006). *Streghe*, Bologna.
 - » MERLO, G. G. (2011). "Non conformismo religioso e repressione eclesiástica in età avignonese". En *Eretici del Medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*. Brescia, pp. 139 y ss.
 - » MERLO G. G. (2009). "Heresy and Dissent", en *Medieval Christianity*, a cura di D. Bornstein. Minneapolis, Fortress Press, pp. 229-264.
 - » MIETHKE, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires (Bonn, 1991).
 - » MILLET, H., RIGAUX, D. (1990). "Aux origines du succès des *Vaticinia de summis pontificibus*", en VAUCHEZ, A. (dir.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (ss. XII-XVIe.)*. Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe.-XVIIIe. siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre, Chantilly, 30-31 mai 1988, Rome, Ecole française de Rome, pp. 129-155.
 - » MITRE FERNANDEZ, E. (2001). "La disidencia religiosa en el Bajo Medioevo (una forma de contestación social?)", en *Edad Media*, pp. 37-58.
 - » MOORE, R. I. (1989). *La formación de una sociedad represora. poder y disidencia en la Europa Occidental 950-1250*. Barcelona.
 - » ORLANDIS, J. (1994/3). "La circunstancia histórica del adopcionismo español". En *Scripta Theologica*, 26, pp. 1079-1091
 - » POTESTA' G. L. (2010 [2004]). *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid.
 - » PROSPERI, A., LAVENIA, V., TEDESCHI, J. (a cura) (2010). *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore, 4 vol.
 - » ROLANDINO (2004). *Vita e morte di Ezzelino da Romano*, VIII, 1, a cura di F. Fiorese, Milano.
 - » Ruiz Bueno, D. (1985). *Padres Apostólicos*, 5ª ed. Madrid.
 - » SIMONI, F. (1970). "Il *Super Hieremiam* e il gioachimismo francescano", en, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82, pp. 13-46.
 - » THEISSEN, G. (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca.
 - » VAN DUSSEN, M., SOUKUP, P. (eds.) (2013). *Religious Controversy in Europe, 1378–1536. Textual Transmission and Networks of Readership* Brepols.
 - » VIELHAUER, Ph. (1991 [1981]). *Historia de la literatura cristiana primitiva- Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca, pp. 54-63.
 - » WINROTH, A. (2000). Causa XXIV, en *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge.

