

Herejía, confesión e inquisición en el gobierno eclesiástico medieval. La dimensión política del juicio pastoral

Gabrio Fargo

Universidad de Málaga, España

Correo electrónico: gabrio88@gmail.com

Resumen

El artículo pretende resaltar la dimensión política –en un sentido amplio– de la confesión y la inquisición en su surgimiento como procedimientos para sentenciar el pecado oculto. Lo hace insertándose ambas en las formas duales, pastoral y jurídica, que el gobierno eclesiástico plenomedieval desarrolla para la condena de la desobediencia a la nueva ortodoxia y ortopraxis romanas. En este sentido, los dispositivos confesionales e inquisitoriales se entienden en relación con el surgimiento de lo herético como obstinado desafío al gobierno romano -en la tensión entre el gobierno de uno mismo y el de los demás-

Palabras clave: cristianismo medieval, herejía, inquisición, confesión, Foucault, poder pastoral

A. INTRODUCCIÓN

En la época en que se levantaron majestuosas catedrales -rodeadas por el nuevo periódico fiscal- y se consolidó la administración parroquial, los laicos, cuya conducta fusionó con la clerical, quedaron excluidos de la administración sacramental. En este marco, las expectativas de una religiosidad más profunda que habían alentado el apoyo popular a la reforma eclesiástica en el siglo anterior se vieron frustradas sin cesar. Los anhelos de una experiencia religiosa más pura, ofrecida por la mediación de un clero casto como garantía de salvación, no siempre encontraron cauce en las nuevas formas de curar las almas instituidas por el gobierno romano. Más bien, el aumento del poder temporal de la Iglesia, su centralización burocratizante y la legalización de la pastoral contribuyeron al deterioro de la legitimidad carismática del sacerdocio, ya institucionalizado por la rutinización. Surgieron entonces movimientos de pobreza evangélica y diversas expresiones de anticlericalismo que cuestionaron la eficacia de la gracia sacramental administrada por un clero impuro en una iglesia opulenta. Un fenómeno que se produjo con especial intensidad en el sureste de Francia, el oeste de Alemania o el norte de Italia⁶, donde la proliferación en el siglo XII de líderes carismáticos comunitarios -que fomentaban el irrespeto al clero ordenado y cuestionaban la eficacia de los sacramentos canónicos- se traduciría más tarde en en contraeconomías de salvación o amplios movimientos comunitarios heréticos.

Las propias expectativas evangélicas que animaron la crítica eclesiástica fueron paradójicamente efecto del intento de cristianización organizado por la llamada reforma gregoriana. El papado de Gregorio VII había movilizó a los laicos en su estrategia reformista, animándolos a reprender y denunciar al clero indisciplinado. Los propios canónigos conciliares incitaban a los laicos a

boicotear los cultos ofrecidos por clérigos impuros ya vilipendiar públicamente a los obispos que incumplían los preceptos canónicos. De esta manera, el gobierno romano se apoyó en la cercanía del vínculo local entre clérigos y laicos para forzar la obediencia a su propia jerarquía 9. De manera imprevista, esta movilización popular contribuiría posteriormente a la formación de un espacio de “opinión pública” en el marco de una justicia eclesiástica que, construida en torno a las categorías medievales del rumor –o fama– y del escándalo –scandalum–, contribuyó al surgimiento de nuevos procedimientos sacramentales y judiciales destinados a la persecución de la desobediencia.

Desde este punto de vista, el relativo éxito del reformista se convirtió en una trampa para los movimientos de pobreza evangélica que, aunque habían surgido al calor de la reforma, pronto fueron tildados de herejes por un gobierno romano ahora legalmente reforzado. La pretensión de un clero de costumbres castas favorecía la diferenciación entre clérigos y laicos, quedando estos últimos excluidos definitivamente de la administración sacramental romana¹¹. Al mismo tiempo, la progresiva burocratización y legalización del gobierno pastoral eclesiástico alimentó un cuasidualismo espontáneo y latente en lo evangelista y lo anticlerical, reactivando la tensión cristiana entre institución y apocalipsis o dominación legal y carismática 12. La idea de la legalización de el pastorado traduce analíticamente el proceso de institución por derecho de una ortopraxis y de una ortodoxia a cuya participación se sometía el laicado -como único camino de salvación. Un proceso, el de normalización de la curación de almas, que significó la erradicación de la diversidad de prácticas comunitarias de mediación espiritual y creencias extendidas por el cristianismo latino¹³. Así, en los siglos XII y XIII el núcleo del problema herético no residía en la disputa teológica, sino que en la práctica religiosa se opone a la instituida por Roma. La herejía se constituyó en la dinámica de confrontación con las nuevas formas de ortodoxia y ortopraxis romana. En esta misma dinámica surgieron los insólitos dispositivos pastorales y judiciales, como la confesión penitencial y la inquisición.

Mientras Roma figuraba la propagación de lo diabólico como causa del mal y obstáculo para la salvación, se presentaba como un poder protector en un doble sentido, benefactor y luchador¹. Por un lado, la Iglesia aumentó la oferta de servicios de sanación de almas como paliativo de la inquietud por la salvación a través de ritos expiatorios o modelos de conducta virtuosa. Y, por otra parte, perseguía las conductas que consideraba contra natura, contra la fe o contra la Iglesia. Resurgió así la figura del Diablo asociada a los obstáculos a la salvación, identificada con la herejía, con los líderes carismáticos, con los rituales religiosos o con conductas sexuales como la sodomía y la homosexualidad. Si la seducción diabólica señalaba discursivamente la existencia disfrazada de una iglesia del mal, en la práctica fue identificada por el gobierno eclesiástico en las expresiones de desobediencia a la ortopraxis romana. Fuentes eclesiásticas anunciaron que la iglesia del diablo moraba escondida en la cristiandad como una plaga depravada y contagiosa 18. Sin embargo, analíticamente, lo que constituía el criterio para la acusación de herejía era especialmente la obstinación en el error y la negativa a aceptar la invitación de la Iglesia a volver a ella. seno - su obediencia. De modo que el problema de la herejía no residía meramente en la desviación, sino también en la renuncia facultativa o negativa a retirarse. Esto se ilustra por el hecho de que muchas prácticas notables de carácter pagano que prevalecían en este momento en

la cristiandad no fueron consideradas heréticas ni criminalmente condenadas; más bien eran objeto de catequesis y predicación ejemplar. Dicho metafóricamente, la perversidad herética no era una oveja perdida, sino una zorra insidiosa y depravada. A lo largo del siglo XII, líderes carismáticos como Roberto de Abrissel o Pedro de Bruys fueron tildados de herejes como los grupos religiosos de Monteforte o Orleans, porque eligieron una vida de pobreza evangélica no ortodoxa y estaban dispuestos a la predicación ejemplar de las enseñanzas de Cristo.

Además de renegada, la herejía también se representaba como contagiosa y camuflada. En continuidad con la tradición discursiva cristiana, se le atribuía un carácter sectario y secreto, ligado a actividades clandestinas orgiásticas, sodomitas, infanticidas o abortivas. Sin embargo, desde un punto de vista sociológico, el carácter ocultista de la herejía durante el siglo XII significa que en última instancia se trataba de una creencia heterodoxa potencialmente "escondida" en los recovecos del alma o, aunque se expresara materialmente en una ortopraxis alternativa, en el secreto guardado clandestinamente por la comunidad de aquiescencia. En este sentido, el carácter oculto se constituía en relación al campo de visión de la Iglesia romana, era el reverso de los límites eclesiásticos -discursivos y materiales- para acceder a los pliegues del alma y la complicidad comunitaria. Si bien el cristianismo había limitado el juicio eclesiástico del pecado oculto -pues sólo la divinidad podía conocerlo- se agrega que el ocultamiento herético surge también de las limitaciones institucionales del gobierno clerical para conocer, vigilar y exigir su obediencia a las comunidades.

A pesar de la reforma de la administración romana, la Iglesia en el siglo XII aún no estaba en condiciones de normalizar y reprimir con éxito el comportamiento laico y clerical. En ese sentido, en esta dinámica entre la extensión de la visión eclesiástica y la de la herejía, se desarrollarán dispositivos pastorales y legales para combatirla. La comprensión escatológica de la existencia de obstáculos diabólicos a la salvación colectiva justificaba este eficaz despliegue de dispositivos, tanto pastorales como judiciales, inéditos en el sacerdocio espiritual cristiano²¹. La erradicación de la herejía se presentó como condición para la salvación. La evolución de la política antiherética del papado implicó así el surgimiento de técnicas de identificación y corrección de desviaciones. Si la herejía es perseguida una vez registrada su obstinación en el irrespeto a la ortodoxia y la ortopraxis romanas, primero habría que descubrirla y desvelarla.

B. MÉTODO

Será en este contexto del siglo XII cuando la confesión auricular entre en el Sacramento de la Penitencia. Hasta entonces, la historia de la penitencia y la confesión en el cristianismo trazan caminos diferentes. El cruce entre ambos dispositivos colocó la práctica del autoconocimiento en el centro de la expiación impuesta por la pastoral de almas rectora. Este encuentro -"el momento en que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo se inscribe en el procedimiento indispensable de la salvación"- es interpretado por Foucault como un acontecimiento disruptivo en las modalidades históricas de subjetivación. La confesión sacramental inauguraría así una forma de constitución del sujeto, de ética y de subjetivación muy distinta de la práctica propia clásica. Este nuevo cristianismo hermenéutico es relevante genealógicamente porque condensa las

características de las relaciones y los modos de individuación propiamente pastorales que, en la modernidad, tendrían que desplegarse en una multiplicidad de saberes-poderes gubernamentales, como las ciencias sociales o las prácticas de toma de evidencia. de verdad en los procedimientos judiciales. La tecnología del yo confesional cristiano presuponía la existencia de una profundidad del alma que, mientras su conocimiento inmediato estaba velado, era susceptible de ser explorado por el sujeto mismo. Pero, la exploración requería la guía del pastor. Así, la verdad del yo se constituía en objeto a descubrir y revelar gracias a una introspección dirigida por otra facultad. En este sentido, la constante vigilancia sobre las propias voliciones, la relación del sujeto y su verdad en la confesión sacramental, estaba atravesada al mismo tiempo por la relación con la autoridad pastoral.

Destacando aquí el papel del guía eclesiástico-pastoral se pretende señalar la relación entre el proceso de juridización sacramental y la nueva forma del dispositivo de la confesión penitencial. Por un lado, la inserción de la confesión en las prácticas penitenciales a partir del siglo XII supondrá un acercamiento mimético del papel del confesor al del juez, bases para la formación de un tribunal de conciencia sobre alma-cuerpo. Por otro lado, la integración del testimonio confeso como prueba de verdad en un proceso judicial ubica genealógicamente, el dispositivo de la confesión en la constitución de los modernos regímenes de verdad y jurisdicción -además de la genealogía de los modos de subjetivación-.

Hasta que la confesión no se vinculó al sacramento de la penitencia durante los siglos XII y XIII, la expiación tuvo otros significados en el cristianismo. La práctica penitencial antes del siglo VI consistía en un acto de reconocimiento público de ser pecador - exomologesis. En esta ceremonia, ordinariamente oficiada por el obispo, los pecadores entraban formal y abiertamente en estado de penitentes, sometándose a la ignominia y la vergüenza. de la comunidad Este rito colectivo reservado a los pecados criminales, graves y notorios no requiere ni expresión verbal de los pecados, ni análisis introspectivo. Por el contrario, la remisión de las faltas fue el efecto de una extensa experiencia sacrificial a lo largo del tiempo. Así se purgaría el alma, siguiendo un patrón de vida austera y flagelante. Ni la introspección analítica, ni la verbalización del pecado, ni la experiencia de la contrición o del arrepentimiento eran imprescindibles para lograr la purga. Son estas últimas prácticas las que se introducirán más adelante en la penitencia de la mano de la confesión auricular, que presupondrá la existencia de la verdad interior velada y de la conciencia de culpa.

Cuando la confesión y la penitencia se cruzan en el nuevo sacramento, ambas cambian sustancialmente. El paso de la penitencia solemne a la confesión auricular se produjo por influencia de la penitencia arancelaria practicada por los monjes irlandeses. Su analogía con la justicia germánica ya anticipaba el carácter judicializador que adquirirá la confesión, pues la penitencia sancionada instituía un sistema proporcional entre la ofensa cometida y la satisfacción exigida para la remisión de los pecados²⁸. En estos comienzos, la verbalización del pecado ante el pastor no significa ipso facto la expiación del pecado, era todavía un medio para ganar la absolución mediante la ejecución de la penitencia impuesta. El propio acto de la confesión al sacerdote se convierte en sí mismo en expiatorio al mismo tiempo que en la revelación de los

pecados de carácter humillante 29. La expiación de los pecados pasó entonces a ser efecto de la sentencia absolutoria clerical. Esto indica que, al mismo tiempo que se hizo más imperativa la introspección y la renuncia a sí mismo -actuando aquí el recogimiento interior- aumentó el papel exterior del director de la conciencia- y el imperativo de la obediencia eclesiástica. Si confesar el pecado significaba revelarse a sí mismo, implicaba también la renuncia a sí mismo. El potencial pecaminoso requería una guía para el autocontrol y un corrector para la mala voluntad. De modo que el sacerdote conquistó el poder de expiar la culpa con una expresión que se asemejaría a una sentencia judicial, que decidía la absolución sin necesidad de que el pecador pasara primero por el largo camino de la penitencia. A partir del siglo XII, el sacerdote de almas evolucionará emulando la acción del juez, desarrollando técnicas para guiar al pecador en la identificación y revelación de su voluntad malévola. Estos constituirán un nuevo arte de cuestionamiento minucioso y persuasivo.

El hecho de que en el siglo XIII este tipo de confesión se hiciera obligatoria hizo que la dirección de la conciencia -y la hermenéutica de la misma- dejara de quedar relegada sólo a la vida cenobítica para extenderse también a los laicos. El IV Concilio de Letrán instituyó entonces la confesión con el propio párroco como práctica sacramental obligatoria, anual y anual periódica³¹. La extensión de esta práctica penitencial estuvo atravesada por numerosas tensiones, ya que convivieron exigencias de nuevas formas de dirección espiritual con diversidad de resistencias a la imposición eclesiástica de los nuevos cultos sacramentales. En los manuales de confesión y penitencia de la época, las artes propuestas para revelar los pecados ocultos -a través de la participación activa del sacerdote- revelan la fuerte resistencia de los fieles a confesar, es decir, a hacerse confesar culpables. Su significado es precisamente que la confesión estuvo lejos de ser un acto espontáneo. Por tanto, era necesario recurrir a todo tipo de medios para descubrir, revelar y hacer visible al pecador, a técnicas persuasivas para sacar a la luz los pecados o a guías metódicas para ayudar a la autoinvestigación del pecador. Sin embargo, si el dispositivo de la confesión hubiera tenido éxito, su efecto habría sido ampliar el espectro de pecados que la Iglesia podía descubrir a través de los interrogatorios y la persuasión confesional del sacerdote.

Este tipo de confesión penitencial se insertó en una concepción de la justicia eclesiástica como resultado de la apropiación proyectiva por parte de la Iglesia de los caracteres de la justicia divina - omnisciencia y omnipotencia - 33. Esto se traduce efectivamente en el proceso de legalización de la pastoral - de los servicios sacramentales de sanación de almas. La forma de gobierno de esta Iglesia medieval es dual, combina formas de ejercicio del poder pastorales y legales que presuponen que la voluntad de los cuerpos-almas ha de ser convergente con la norma eclesiástica. El sacramento de la penitencia por la confesión se convirtió, en este marco, en un nudo donde confluyen la justicia de Dios y la de la Iglesia, donde convergen lo intangible y lo tangible. Esta intersección tendía a la convergencia de la ley divina y la eclesiástica, desafiando así el límite del gobierno pastoral para juzgar los secretos del alma. Oriente El límite estaba ligado al principio tradicional del cristianismo de que la Iglesia no podía juzgar lo oculto -ecclesia de occultis non iudicat- 34. En este sentido, la práctica guiada por la hermenéutica del yo, que guiaba al sujeto a un yo purgante -conocimiento a través de la negación de la voluntad propia, también debía permitir al gobierno pastoral el desvelamiento de las voluntades obstinadas en el error, de los

sujetos rebeldes y soberbios. La dualidad del pastorado medieval se manifiesta aquí en que cuando no se logró la producción de un sujeto dócil y humilde -en términos de una interioridad constituida como subjetividad opcionalmente sometida- el juicio del alma implicó una corrección de los cuerpos que llegó al punto de tortura o aniquilamiento.

C. RESULTADO Y DISCUSIÓN

Condenar los cuerpos de las almas rebeldes. Inquisición y denuncia Una vez establecida la obediencia a la Iglesia como único camino de salvación, los graves pecados de desobediencia al pastorado romano comenzaron a ser percibidos como un peligro para el cuerpo eclesiástico en su conjunto. Mientras que la Iglesia reclamó el monopolio de la ortopraxis y la ortodoxia, la desviación herética fue vista como un desafío a la aprobación de la salvación romana. La divinización del oficio pastoral hizo de la obstinada desobediencia a Roma una ofensa al papel de la Iglesia en el plan divino de salvación, lo que justificó que la herejía fuera finalmente caracterizada como un delito de traición a la autoridad divina.

Juzgar el pecado herético como delito en el fuero externo o las infracciones clericales en el fuero interno se percibía como una defensa de la propia institución eclesiástica, cuya subsistencia se consideraba esencial para el cumplimiento del plan divino de salvación Si en principio el juicio eclesiástico era limitado a los pecados notorios o a los confesos, el desarrollo combinado de técnicas penitenciales y coercitivas amplió mucho su alcance. La ampliación de la capacidad eclesiástica para conocer, cauterizar y sancionar conductas desviadas de la ortodoxia/ortopraxis se produjo gracias a los nuevos procedimientos canónicos de denuncia e inquisición, así como a la inserción de la confesión como testimonio de acusación. Esto hizo posible el traspaso de los pecados de la esfera de lo secreto u oculto a lo notorio o evidente, y su consecuente juicio como delitos. La racionalización jurídica y teológica de las formas en que el pecado podría manifestarse -Hacer manifiesto- se desarrolla en paralelo con las nuevas nociones en torno a lo notorio.

El proceso por inquisición se amoldaba a las restricciones que implicaban las formas de juicio eclesiástico a la hora de perseguir y juzgar los pecados graves del propio clero. Durante la llamada reforma gregoriana, cuando florecían los juicios del clero acusados de simonía y prácticas sexuales antinaturales³⁸, los procedimientos vigentes en la Iglesia para juzgar los pecados manifiestos del clero eran el proceso sumario o los juicios de Dios -donde la prueba en contra el imputado se obtenía mediante ordalía o juramento-, mientras que para los delitos secretos el derecho canónico ofrecía los procesos de acusación y denuncia. Por su parte, la acusación hacía depender a la Iglesia del testimonio de un acusador para perseguir el delito de simonía o conducta sexual desviada. Debido a que tales pecados podían ser secretos, el enjuiciamiento era insuficiente para enjuiciar la indisciplina clerical. Asimismo, las ordalías fueron también contraproducentes para la Iglesia en la tarea de disciplinar -Manifestum- y lo oculto -ocultum-, que transformaron los presupuestos cognoscitivos de la Baja Edad Media. En el contexto de la persecución de la herejía, ciertos pecados hasta entonces restringidos a la corrección sacramental, pasaron a ser

juzgados como delitos en los tribunales eclesiásticos; mientras que el juicio del notorio delito de simonía clerical se trasladaba al ámbito penitencial para no fomentar el escándalo -en su sentido medieval, como seducción a imitación del pecado-. Lo que significa que los dispositivos de la inquisición y la confesión se desarrollaron en una relación dinámica con la resistencia a las distintas formas de juicio eclesiástico clerical porque la decisión sobre los acusados dependía del juicio de las comunidades o de la jerarquía local -además a ser inviable si no había testigos. Si bien el recurso a la denuncia popular de los delitos clericales podía resultar eficaz porque la comunidad podía advertirlos por su proximidad, no dejaba de causar problemas al gobierno romano por no estar en condiciones de controlar el sentido -o la veracidad- de la acusación y la frase. Los motivos de la acusación eran múltiples y no siempre fáciles de probar: ser hijos de prostitutas o hijos bastardos, leprosos, sirvientes, simoníacos, truhanes o villanos, herejes, blasfemos, sacrílegos o tener concubinas. Las dificultades romanas para controlar los veredictos locales en los juicios de Dios influyeron en la decisión de prohibir las ordalías y los juramentos en la justicia eclesiástica, con base en el IV Concilio de Letrán.

C. CONCLUSIÓN

En este contexto surgieron procedimientos judiciales de investigación y de denuncia canónica. Si bien su desarrollo definitivo se produjo en el contexto de la lucha contra la herejía a principios del siglo XIII, unas décadas antes su uso en la persecución de los excesos clericales gracias a una operación que permitió ampliar la evidencia del manifiesto. Mientras la calificación de un delito como notorium o manifestum no hacía imprescindible la existencia de una acusación previa para que un juez castigara al delincuente, el nuevo proceso judicial consistía en iniciar una investigación por sospecha de un delito. El rumor se convierte entonces en un indicio judicial. La canonística instituyó la posibilidad de conocer lo oculto a través de indicaciones ex evidencia o ex fama en la decretal *Licet Heli* (1199) dictada por Inocencio III contra la simonía. Durante este pontificado se legalizó y amplió el procedimiento instituyéndose como procedimiento judicial en el decreto *Qualiter et quomodo* -octavo- del IV Concilio de Letrán, donde se introdujo la fama como forma de denuncia, motivo suficiente para una investigación. La inquisición y la confesión en los procesos judiciales eclesiásticos estaba ligada a la dinámica de persecución de la herejía.⁴⁷ Aunque en un principio la herejía era una creencia errónea y debía ser juzgada en el fuero interno, la categoría intelectual de lo semioculto, junto con testimonio confeso e investigación por pista, hizo posible la revelación de los pecados ocultos para ser juzgados judicialmente. Paralelamente, la herejía fue tipificada como delito de traición a partir de la bula *Vergentis in senium*, utilizando las categorías del derecho imperial romano. Los herejes fueron representados como un peligro para la comunidad eclesial por el carácter contagioso y clandestino - *occultatio diabolica* - de su heterodoxia, a la que se obstinan. Para que la herejía pudiera ocultarse tanto en los secretos del alma como en prácticas clandestinas bajo protección comunitaria.

En ese marco, la acción activa de la Iglesia se amplió para revelar lo que se ocultaba antes de que se sospechara de ella una amenaza pública. Un funcionario eclesiástico podía iniciar la búsqueda de pruebas tomando fama como indicio de un delito, sin necesidad de que un acusador particular iniciara un recurso. En este sentido, lo semioculto expresaba un movimiento del saber, un tránsito

de la razón de lo oculto a lo manifiesto, gracias a la ficción jurídica del *notorium iuris* que catalogaba el potencial develamiento de un pecado cuando había indicios que podían servir como prueba judicial. Lo que vino acompañado de nuevas formas de racionalizar el conocimiento de los hechos fácticos, la veracidad de la prueba judicial como prueba de los hechos y su relación con las cualidades de la prueba de culpabilidad. Se trataba de una nueva percepción de la dinámica entre lo notorio y lo secreto que, lidiando intelectual y procedimentalmente con la evidencia y la evidencia del hecho, fabricó nuevas concepciones de la verdad y el acceso cognitivo a ella. La verdad en el juicio de herejía surgió de la reconstrucción ficticia pero plausible de un hecho al presentar evidencia que lo haría "racionalmente" evidente, en oposición a los juicios de Dios. La verdad criminal resultaba, en principio, de la posibilidad de ser probada a través de procesos de verificación, demostración y verificación frente a un hecho ficticiamente reconstruido. Frente a esto, en la época altomedieval eran el testimonio y la fe las formas de evidencia o certeza de lo sucedido –no sólo en el juicio, sino también en la crónica por ejemplo–; el criterio de verdad lo constituía la honorabilidad del sujeto que testificaba y enunciaba lo sucedido. Pero, a partir del surgimiento de los procedimientos canónicos de denuncia e inquisición, y su combinación con la confesión auricular, el testimonio se convirtió en una prueba más de la verdad, susceptible de ser contrastada con otras pruebas no siempre testificadas.

Este tipo de verdad judicial es inseparable de la sistematización y calificación jurídica de los pecados graves. El hecho delictivo herético existía por su anterior tipificación legal como delito. Si la sentencia eclesiástica sancionaba la no obediencia a su norma según su propia tipificación, esto significaba que la justicia eclesiástica ya no se dedicaba únicamente a actuar como árbitro en una acusación de maldad y/o a sancionar una indisciplina escandalosa. En este sentido, Inocencio III tipificó legalmente las conductas sociales que ayudaban o condescendían a la vida herética. El proceso de inquisición en las regiones donde la herejía estaba muy extendida dependía demasiado de la confesión acusatoria o del testimonio inculpatorio. Ante esto, la bula *Vergentis in senium* ofreció herramientas a los obispos para extender las penas a las comunidades. Ahora el episcopado podría identificar a los custodios, síndicos o agentes de ocultamiento e imponer penas de excomunión, privarlos de derechos, confiscar sus bienes y privar a sus hijos de la herencia⁵⁵. Unos castigos que imitaban los empleados por el antiguo derecho romano, cuando la sentencia del culpable se transmitía a su descendencia. Esta estrategia, además de ampliar el radio de incriminación, rompió los lazos solidarios de las comunidades fomentando la desconfianza al introducir figuras como la del confidente, el delator o el denunciante.

La bula *Vergentis in senium* fue distribuida en una carta circular a prelados y príncipes fuera del Lacio, especialmente en las regiones de Languedoc y Provenza, donde tendría lugar la cruzada contra la herejía albigense (1209-1229). Las élites de estas regiones organizadas principalmente en condados y ducados autónomos -tanto señores laicos como eclesiásticos- de los poderes imperial, real y papal eran adversas al centralismo romano. Esto hizo más complicada la sumisión al gobierno papal de estas élites señoriales. y de las comunidades rurales y urbanas locales, donde se practicaban ampliamente formas heterodoxas de religiosidad como los cátaros o los valdenses. La protección del conde de Toulouse Raimundo VI ante la resistencia del clero local a Roma y la extensión de las contraeconomías de salvación identificadas como heréticas profundizaron el conflicto con los legados papales. Hasta el punto de que en 1208 este conde fue acusado como

autor intelectual del asesinato del legado papal Pierre de Castelnau. Hecho que desencadenó la llamada de Inocencio III a la llamada Cruzada Albigense, que se prolongó brutalmente durante los siguientes veinte años. En este contexto de guerra interna contra la herejía se sitúan algunos de los desarrollos de los procedimientos judiciales y penales anteriormente expuestos.

Sin embargo, ni siquiera la brutal cruzada contra los albigenses significaría el fin de la persecución de la herejía. La Inquisición Papal y el uso oficial de la tortura para extraer confesiones como prueba judicial se instituyeron en las décadas siguientes. Si en el Concilio de Letrán en 1215 se sistematizaron los procedimientos para incriminar la herejía, en 1230 -un año después del final de la Cruzada contra los Albigenses- el Papa Gregorio IX instituyó el tribunal específico de la inquisición papal para perseguir la pravedad herética. Se instituyó así un tribunal dependiente directa y exclusivamente de Roma, diferenciado de la inquisición como procedimiento judicial en los tribunales ordinarios diocesanos. Un órgano judicial con capacidad de intervención reticular, pero implementado ad hoc independientemente de las jurisdicciones locales o tribunales diocesanos. Estas inquisiciones pontificias, que podían prolongarse extensamente en el tiempo, estaban dotadas de amplios poderes y desarrollaban un saber hacer experto en la persecución de la herejía, dotándose de técnicas avezadas en la identificación y acusación. Los propios manuales para inquisidores fueron escritos recogiendo la experiencia de los frailes en las cortes de estas regiones, y sus descripciones y categorizaciones de la herejía sirvieron como herramienta para la polémica escolástica.

Las artes inquisitoriales para la persecución herética penetraron en la vida de las comunidades, deteriorando los anteriores lazos de solidaridad⁵⁹ y las formas organizativas locales. La incitación a la denuncia en los interrogatorios y en las ceremonias públicas a través de sermones que pretendían asustar a las comunidades generó un clima de desconfianza. El miedo a los inquisidores podía proyectarse a los vecinos ante la sospecha de que se trataba de un confidente o potencial denunciante. Esta ruptura de la confianza y la solidaridad comunitaria fue fundamental en el contexto de Languedoc y Provenza, donde las prácticas heterodoxas de curación de almas y de organización eclesial como las de los llamados cátaros o valdenses se basaban en lazos de amistad, fidelidad y afinidad -en su sentido medieval-. .

Pero, a pesar de la ferocidad de la persecución herética, la resistencia al gobierno pontificio y sus delegados no cesó. En las ciudades italianas de Ghibelli, partidarios del Emperador, se intentó boicotear la acción de la inquisición. En la provincia eclesiástica de Narbona estallaron motines contra las cortes pontificias durante la década de 1230, en las ciudades de Toulouse y Albi. A finales del siglo XIII, en esa misma región, surgió un movimiento con el fin de impedir la acción inquisitorial en el que participaron representantes de las ciudades de Carcassonne, Albi, Castres, Cordes y Limoux, encabezados por el franciscano Bernard Délicieux. Ante estas resistencias, a mediados del siglo XIII, Inocencio IV dio un paso más en la persecución de la herejía al autorizar el uso de la tortura para obtener una confesión como testimonio incriminatorio⁶¹. Aunque de facto ya se recurría a él con frecuencia, en 1252 se le otorgó una licencia oficial para que se tomara como prueba. el testimonio obtenido bajo tortura es verdadero⁶². A través de la tortura del cuerpo, fue juzgada el alma impenetrable. La confesión forzada se convierte así en una prueba de

verdad incriminatoria. Todo indica que, si se tomaba como certeza la afirmación tortuosamente provocada, la tortura simplemente evidenciaba una verdad de un alma-cuerpo ya condenado. Este fenómeno manifestará menos la imposibilidad y la quiebra histórica del sueño autoritario papal, una soberanía perfecta, donde coincidían la prescripción gubernativa y la voluntad de los gobernados. La aspiración a la ortodoxia/heterodoxia de un gobierno jurídico pastoral tuvo que pasar por la persecución y aniquilamiento de heterodoxos y rebeldes.

REFERENCIAS

1. Avisheh, A. (1996), "The Origins of the Modern English Trust Revisited", *Tulane Law Review*, 70(4), págs. 1139-1164.
2. ARNOLD, John H. (2001), *Inquisición y poder. El catarismo y el sujeto confesante en el Languedoc medieval*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
3. BARBER, Malcolm (2014), *Los Cátaros: Herejes Dualistas en Languedoc en la Alta Edad Media*, Routledge, Londres / Nueva York.
4. BLUMENBERG, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
5. CAROZZI, Claude (2000), *Carozzi, C., Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid.
6. CASTRO, Edgardo (2005), *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes.
7. CASTRO, Rodrigo (2008), *Foucault y el cuidado de la libertad*, Lom, Santiago de Chile.
8. CHIFFOLEAU, Jacques (1996), "Contra Naturam: pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale", en *Micrologus: Natura, scienze e società médiévale*, 4, pp. 265-312.
9. CHIFFOLEAU, Jacques (2010), *La chiesa, il segreto, l'obbedienza*, Il Mulino, Milán.
10. DELUMEAU, Jean (1983), *Le peche et la peur, la culpabilisation en Occident*, Fayard, París.
11. FOSSIER, Arnaud (2011), "La contagion des péchés (XIe -XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir", en *Trâces. Reveu de Sciences humaines*, 21, 2, pp. 23-39.
12. FOUCAULT, Michel (2014), *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Madrid, Siglo XXI.
13. FRASER, Richard M. (1992), "La IV Revolución Lateranense en el proceso penal. El nacimiento de la Inquisición, el fin de las pruebas y la visión de Inocencio III de la política eclesiástica" en *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, en Castillo R (ed.), *Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7, Roma, Librería Ateneo Salesiano, pp. 97-111.
14. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1981), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum. Monumenta iuris canonici* (ed.), Serie A: Corpus Glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, c.1.
15. GAUDEMET, J. (1994), *Église et cité: histoire du droit canonique*, París, Cerf-Montchrestien.
16. GIVEN, James (2002), "Social stress, social tension, and the inquisitors of Medieval Languedoc", en Waugh, SL, y Diehl, PD, (ed) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Prensa de la Universidad de Cambridge, Cambridge, págs. 67-85,

14. JIMÉNEZ, Pilar (2005), "La inquisición contra los albigenses en Languedoc (1229-1329)", en *Clío y Crimen*, 2, pp. 53-80.
15. LAMBERT, Malcolm (2002), *Herejía medieval: movimientos populares desde la reforma gregoriana hasta la reforma*, Blackwell, Oxford y Malden.
16. LAVAL, Paul (1988), *Los Cátaros. Herejía y crisis social*, Crítica, Barcelona.
17. LE GOFF, Jacques (1989): *El Nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.
18. LE GOFF, Jacques (2008), *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
19. LE GOFF, Jacques (2013), *La bolsa y la vida*, Gedisa, Barcelona.
20. LOBRICHON, Guy (1994), *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*, París, Hachette.
21. MARVIN, Laurence (2008), *La Guerra Occitana: Una Historia Militar y Política de la Cruzada Albigense*, Cambridge University Press, Cambridge.
22. MOORE, Robert Ian (2003), *La primera revolución europea: c.970-1215*, Crítica, Barcelona
23. MOORE, Robert Ian (2014), *La guerra contra la herejía*, Crítica, Barcelona. PEGG, Mark Gregory (2008), *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford University Press, Oxford. PENNINGTON, Kenneth. (2008), "Tortura y miedo: enemigos de la justicia", en *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 2008, pp. 203-242.
24. POMIAN, Krzysztof (2007), *Sobre la historia*, Cátedra, Madrid.
25. PRODI, Paolo (2000), *Una storia della giustizia*, Il Mulino, Milán.
26. RIVERA, Antonio (2003), "La secularización después de Blumenberg", en *Res publica*, 11-12, pp. 95-142.
27. RODRIGUEZ MOLINA, Jesús (2008), "La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico", en *Gazeta de Antropología*, 24, 1.
28. THÉRY, Julien (2009), "Fama: la opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)", en E. Dell'Elicine, P. Miceli, y A. Morin (eds.) *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*, Ad-Hoc, Buenos Aires.
30. THÉRY, Julien (2010), "Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle", en Marie-Madeleine de Cevins; Jean Michel Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 373-386.
31. THÉRY, Julien (2006), « Innocent III, le rêve de la théocratie » en *Les collections de L'Histoire*, 26, pp. 58-61. VIOLANTE, Cinzio (1955),
32. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Instituto storico italiano per il Medioevo, Roma, 1955.
33. WAUGH, Scott L., y DIEHL, Peter D., (eds.) (2002) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge University Press, Cambridge.
34. WEBER, Max (1978), *Sociología de la religión*, Buenos aires, La pléyade.