

Corrupción e institución en la época medieval. La persecución eclesiástica de la desobediencia*

Corruption and institution in medieval times. The ecclesiastical persecution of disobedience

Cristina Catalina Gallego
 Universidad Complutense de Madrid
 ORCID ID:0000-0002-4661-6906
c.catalina@ucm.es

Cita recomendada:

Catalina Gallego, C. (2024). Corrupción e institución en la época medieval. La persecución eclesiástica de la desobediencia. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 26, pp. 229-252.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2024.8511>

Recibido / received: 17/11/2023
 Aceptado / accepted: 15/01/2024

Resumen

Este artículo rastrea posibles matrices medievales de la corrupción institucional, teniendo en cuenta la ruptura epocal entre la medievalidad y la contemporaneidad. Para ello, se presenta inicialmente una breve reflexión sobre la especificidad de las dos formas principales de dominación y organización social de la época medieval, el *dominium* y la *ecclesia*. Posteriormente, el artículo se centra en el análisis de formas de corrupción identificadas y perseguidas por la Iglesia romana entre los siglos XI y XIII. Se examina por una parte la corrupción clerical en las formas de la simonía y el nicolaísmo y, por otra parte, la herejía laica. Se trata, con ello, de mostrar cómo la persecución eclesiástica de la corrupción está vinculada a la deriva absolutista de la Iglesia romana en esta época.

Palabras clave

Corrupción medieval, herejía, iglesia medieval, inquisición medieval, filosofía política, filosofía del derecho, genealogía del presente.

* Este artículo se ha escrito en el marco de los siguientes proyectos I+D+i : «La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31), IPs: J.L. Villacañas y R. Castro (2021-2025); «Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en una perspectiva filosófica e interdisciplinar» (PID2019-104617GB-I00) IPs: J. A. Zamora y R. Mate (2020/2023); «Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de Filosofía Social» (PID2019-105803GB-I00), IPs: N. Sánchez Madrid y P. López Álvarez (2020/2024).

Abstract

This article traces some possible medieval matrices of institutional corruption, taking into account the epochal rupture between medieval and contemporary times. To this end, a brief reflection on the specificity of the two main forms of domination and social organization of medieval times, the dominium and the ecclesia, is initially presented. Subsequently, the article focuses on the analysis of forms of corruption identified and pursued by the Roman Church between the 11th and 13th centuries. It examines, on the one hand, clerical corruption in the forms of simony and nicolaism and, on the other hand, lay heresy. The aim is to show how the ecclesiastical persecution of corruption is linked to the absolutist drift of the Roman Church in this period.

Keywords

Medieval corruption, heresy, medieval church, medieval inquisition, political philosophy, philosophy of law, genealogy of the present.

SUMARIO. 1. Pensar la corrupción institucional en la Edad Media. 2. Corrupción e institución en la Edad Media: Iglesia y reforma gregoriana. 2.1. La simonía y el nicolaísmo como corrupción moral e institucional. 3. El giro pastoral y la exigencia de la ortodoxia y la ortopraxis. 4. Conclusión. La deriva inquisitorial en la persecución de la corrupción.

1. Pensar la corrupción institucional en la Edad Media

En la actualidad la imputación jurídica o moral de corrupción institucional se vincula a la comisión de acciones ilícitas o ilegítimas dentro o entre las esferas, aparentemente separadas, de la política pública y la economía privada, de las instituciones estatales o de la actividad mercantil. Las prácticas de corrupción institucionales son imputadas tendencialmente a organismos o sujetos que abusan de manera ilegítima o ilegal de su autoridad o cargo institucional para obtener un beneficio personal. Los organismos o individuos corruptos se identifican, por tanto, por trasgredir las limitaciones de su cargo, recurriendo precisamente al poder que este les brinda para obtener un rédito personal –mediante redes de influencia, contactos o relaciones clientelares, accesos privilegiados a información, manipulación o chantaje, entre otros elementos–. Actualmente se consideran casos de corrupción el cohecho, el tráfico de influencias, la malversación de fondos públicos o el desfalco, el nepotismo, el clientelismo, la compra de votos o la extorsión, entre otros¹. Lo que comparten estos fenómenos para ser señalados como corruptos, moral o penalmente, es que se ha producido la obtención de un beneficio privado, tendencialmente económico o material, a costa del fin o bien institucional al que se ha de servir en el cargo, ya sea público estatal o privado empresarial, abusando y aprovechándose del poder, autoridad o influencia que este le brinda.

¹ El cohecho refiere a diferentes formas de soborno a cargos institucionales, que realizarían u omitirían un cometido propio de su desempeño, a cambio de bienes materiales o inmateriales en beneficio propio. El tráfico de influencias sería el empleo de un cargo público o autoridad para obtener tratos preferenciales o favores. La malversación de fondos públicos o el desfalco señala usos indebidos de dinero o patrimonio asociados al cargo. El nepotismo refiere al trato de favor o preferencia de familiares para el acceso a un cargo público. Precisamente, el término nepotismo tiene su raíz en la palabra latina *nepos* –sobrino– y en la época medieval refería al trato preferencial que tenían papas y cardenales con sus familiares, normalmente sobrinos debido a la obligación de castidad, para la sucesión en sus cargos institucionales o el acceso a otros. Las prácticas de clientelismo serían aquellas que se establecen entre diferentes personas, al menos una de ellas en un cargo institucional, para beneficio privado a expensas del beneficio público.

Estas concepciones de la corrupción, basadas en la idea del uso abusivo de un cargo institucional público para obtener un beneficio privativo, presuponen, en cierto modo, la existencia de un ámbito estatal caracterizado y organizado de acuerdo con principios liberales, tales como la separación de poderes, el imperio de la ley o la idea de servicio público, diferenciado de un ámbito privado mercantil. El cual, a su vez, se distinguiría del ámbito privado íntimo o personal. Por su parte, la existencia del mercado como un ámbito diferenciado de lo público estatal, en el que se intercambian equivalentes a través de relaciones contractuales, presupone la organización de la producción primordialmente a través de la forma de empresa privada y la institucionalización de la categoría jurídica del sujeto formalmente libre e igual. Esta diferenciación de esferas es un hecho histórico vinculado al desarrollo de las formas sociales e institucionales propias de la sociedad burguesa y el liberalismo, que surgen con la evolución del capitalismo en el mundo occidental. Solo con la modernidad capitalista se separarían y distinguirían –de manera meramente formal, aunque no sustancial– los medios, los fines y los principios organizativos del ámbito de lo público estatal y de lo privado mercantil, en la medida en que las instituciones y vínculos sociales propios del feudalismo y del Antiguo Régimen se desvanecen, así como la hegemonía de las economías de subsistencia campesina. Con la conformación del Estado según principios del liberalismo, los cargos públicos tendrían como objetivo el servicio a los fines del Estado o los estipulados por este, su acceso habría de ser meritocrático y sus funciones, derechos y deberes estarían regulados jurídicamente, además de ser revocables y no patrimoniales.

Por su parte, el ámbito privado mercantil tendría como objeto primordial la búsqueda del interés privado, de acuerdo con la conveniencia individual, y estaría organizado idealmente como un espacio libre de coerción y subordinación directas o relaciones de dependencia personal. El espacio del mercado, según el ideal liberal de la sociedad burguesa, estaría basado en el muto acuerdo y el consentimiento libre entre las partes que suscriben el contrato o aceptan el intercambio². En tal sentido, el criterio actual que identifica la existencia de corrupción está intrínsecamente vinculado con estas formas sociales e institucionales que se desplegaron en el desarrollo liberal de la economía política capitalista. Las nociones contemporáneas de la corrupción presuponen así fenómenos liberales como el Estado de derecho y el imperio de la ley, la división de poderes –en legislativo, ejecutivo y judicial–, la categoría de ciudadano como sujeto, en igualdad ante la ley, de derechos civiles y políticos o la idea de la meritocracia, –que entiende, frente a las sociedades estamentales, que las desigualdades políticas, económicas o sociales no son efecto de una naturaleza diferente o de una herencia de privilegios, sino del desempeño individual–.

En este sentido, la búsqueda de formas de corrupción institucional en la época medieval ha de confrontarse con el hecho de que todavía no se han desarrollado las formas sociales, económicas y políticas propias del capitalismo, la sociedad burguesa y el liberalismo. La medieval es una «sociedad» estamental, jurisdiccionalmente plural, caracterizada por la fragmentación de poderes y atravesada por el modo de producción feudal (VV. AA., 2003). Por ello, el modo en que se concibe la corrupción institucional en la actualidad no puede ser directamente proyectado sobre las instituciones medievales. Los estamentos medievales se justificaban en el marco de una concepción organicista de la sociedad, que naturaliza la existencia de privilegios de clase como resultado del designio divino. Se entendía que cada ser humano

² No compete a este artículo desarrollar una crítica de las formas de dominación del capitalismo, de la sociedad burguesa o del liberalismo. Aquí se apelan a sus principales formas sociales y políticas para mostrar los fundamentos históricos, institucionales e ideológicos, que subyacen al modo en que se concibe la corrupción en las sociedades contemporáneas, para mostrar su diferencia específica respecto de la concepción de lo corrupto en la época medieval. Una crítica fundamental de las formas de dominación propias de la sociedad burguesa se desarrolla en la crítica de la economía política de Marx.

ocupaba una posición diferenciada en el marco de un todo jerarquizado, concebido según la metáfora organicista como un cuerpo, en el que cumplía una función diferenciada y distintamente valorada, como un órgano específico del cuerpo social, según su propia naturaleza, fruto de la voluntad divina (Kleinschmidt, 2009). Por otra parte, en la época medieval no existían instancias de poder impersonal como el mercado capitalista o el Estado moderno que, en su desarrollo irá concentrando diferentes monopolios como el ejercicio de la violencia y del derecho. No tenía todavía lugar el proceso de secularización liberal que, en el mundo occidental, demandará una separación formal entre el Estado y la Iglesia, como instituciones y modalidades de gobierno con medios y fines diferenciados, entre otras cosas. La disputa entre Iglesia e Imperio durante la época medieval se desarrolló en el mismo ámbito de la racionalidad de salvación y escatología cristiana, que atravesaba tanto a las instituciones y vínculos sociales seculares como a los eclesiásticos. En este sentido, según la noción moderna de soberanía, es imposible identificar una instancia única que la concentre, siendo además uno de los rasgos característicos del feudalismo en el occidente medieval la fragmentación de las potestades y la pluralidad de jurisdicciones que rigen en un mismo territorio y sobre los mismos sujetos (Guerreau, 1984, p. 207). Tampoco existían entonces la distinción burguesa entre una esfera pública del Estado o política, una esfera privada de la actividad mercantil o económica y, por último, una esfera de la vida íntima o personal. Es a partir de esta distinción cuando también surge históricamente el ideal liberal, y sus formas institucionales asociadas, de la limitación del poder estatal, vinculada a la idea de que el individuo es portador de derechos naturales inalienables, en tanto que sujeto con facultad de juicio autónomo.

Por otra parte, tampoco existía en la época medieval la concepción, ni la institucionalización, de una esfera política como supuesta expresión de la voluntad soberana de un pueblo a través de instancias de representación institucionalizadas. En la misma línea, la distinción de una esfera económica comprendida como el espacio en que los sujetos persiguen su interés privado en miras de su autoconservación o la satisfacción de deseos mediante transacciones entre individuos privados formalmente separados es propiamente moderna, no tenía cabida en la época medieval. El surgimiento de estas distinciones modernas está vinculada a otra concepción, también impensable en la época medieval, que vincula la legitimidad del poder a la idea del libre consentimiento entre sujetos formalmente libres e iguales. Esta noción se perfila precisamente en el desarrollo de la crítica liberal a las formas de poder del Antiguo Régimen basadas en el tutelaje o la servidumbre, como lo es la relación señorial³. En este sentido, en la época medieval no existía tampoco la idea de que los seres humanos nacen formalmente libres e iguales en términos de relaciones de subordinación o dominación, –excepto en tanto que almas ante el juicio divino del pecado, dotadas de libre albedrío, inclinación pecaminosa y sin privilegios ante la norma moral, aunque esta estuviera diferenciada según la naturaleza estamental del sujeto– (Kleinschmidt, 2009). No será sino con el desarrollo de la sociedad burguesa cuando se considere que las relaciones sociales y políticas son fruto de un supuesto contrato social o contrato mercantil que los sujetos suscriben por

³ Precisamente, según M. Bloch en la introducción a su obra *La sociedad feudal*, los orígenes del empleo de feudalismo en tanto que formación social se sitúan en el siglo XVIII, en el momento político del absolutismo monárquico, para referirse a un estado de civilización anterior caracterizado por la fragmentación de la soberanía entre príncipes y señores. El primer texto que habría encontrado M. Bloch con este sentido sería uno del conde de Boulainvilliers, *Lettres Historiques sur les Parlements*, aparecido en 1727. No obstante, la popularización de dicha categoría se produciría con Montesquieu a través de la noción de régimen feudal y, posteriormente, se generalizaría a partir de la Revolución Francesa, momento en el que aparece en la declaración de la Asamblea Nacional cuando se afirma la destrucción por completo del régimen feudal. El término sería empleado sistemáticamente por la historiografía más tarde (Bloch, 2002, pp. 20-21).

libre voluntad. El consentimiento deviene así un elemento ideológico fundamental para las formas institucionales propias del liberalismo político y económico en el marco del capitalismo. Solo los sujetos que son considerados propietarios o dueños de sí mismos, que han desarrollado la facultad del juicio, podrían disponer de autonomía racional y moral para poder consentir libremente. El resto de los sujetos, desprovistos de la naturaleza o circunstancias para ser propietarios de sí, entre los que se incluyan niños, mujeres, «salvajes», campesinos o proletarios, se entendía que habían de ser sometidos a la tutela de un sujeto propietario de sí mismo⁴.

Se podría decir, siguiendo la tesis de Alain Guerreau, que las dos formas fundamentales y específicas de dominación organización social en la época medieval serían el *dominium* feudal y la *ecclesia* (Guerreau, 1984, p. 207). El *dominium* como relación de dominación sobre, al mismo tiempo, tierras y hombres en tanto que siervos, incluyendo determinaciones económico-políticas, religiosas, ecológicas y de parentesco. Y la *ecclesia*, como forma institucional que adopta el gobierno de la corporación clerical sobre la comunidad cristiana, basada en una racionalidad de salvación escatológica. Las relaciones sociales en el feudalismo se organizarían a través de vínculos de dependencia personal directa, que implican una forma de dominación inmediata y transparente. La dependencia personal se sostiene sobre una desigual posesión de los medios de coerción –de la capacidad de ejercer violencia de manera efectiva–, que funda asimismo la desigual posesión de tierras y acceso a las condiciones de la subsistencia. Si bien en el plano de la representación ideológica, la relación entre señor y siervos se presentaba en términos de «reciprocidad», como un pacto que sella el intercambio de ayuda por protección, en realidad el sometimiento servil tuvo su génesis en la violencia señorial. La violencia sistémica de la aristocracia, en el contexto medieval de fragmentación de poderes, dedicada al pillaje, la ocupación de tierras y la extorsión del campesinado, obligaba a los campesinos a someterse a un señor para su protección⁵. Así, la condición de servidumbre hacía al siervo un «hombre de otro hombre». El *dominium* sobre los hombres se hacía extensible a las tierras que estos habitaban como medio de subsistencia y, viceversa, la dominación sobre el territorio se hacía extensible a sus *laboratores*.

En este marco, la «ayuda» que los siervos habrían de prestar al señor a cambio de su protección sería principalmente el pago del tributo feudal y el trabajo de las llamadas corveas. Por un lado, el señor habría de recibir del campesinado rentas, primordialmente en especie, que constituirían una parte de lo producido en las explotaciones. Pero, además de la renta, el señor podía reclamar, por otro lado, otras formas de «ayuda» material, como pagos por el uso de propiedades dominicales – molinos u hornos–, tasas por delitos cometidos o, una de las más importantes, el servicio en trabajo en los dominios señoriales. En este sentido, los campesinos del señor “«constituían, además, para este una serena de mano de obra, a falta de la cuál estos campos habrían estado condenados a quedar baldíos» (Bloch, 2002, p. 253). El estamento aristocrático o la clase señorial se apropiaba así de mucho más que el

⁴ De hecho, el pensamiento ilustrado y el liberalismo, que se presentaban como movimientos de superación de las formas de dominación estamentales, coercitivas y serviles, propias del feudalismo y del Antiguo Régimen, se referían a estos mismos con términos que en la actualidad se emplean para denotar prácticas de corrupción, tales como el patrimonialismo, el nepotismo, el patronazgo y el clientelismo.

⁵ La inseguridad y el miedo frente a un posible ataque de invasores habrían condicionado la formación de los vínculos feudales basados en el intercambio de protección y ayuda, sobre todo durante la primera edad feudal. La precariedad en la defensa de las condiciones de vida habría llevado a los más débiles, en términos de fuerza, a ponerse bajo la dependencia y protección de los más poderosos. (Bloch, 2002, p. 427).

excedente de producción campesino, además de imponer condiciones sobre las relaciones de parentesco, la movilidad geográfica, etc.

A pesar de los grandes cambios que tuvieron lugar en los mil años de la Edad Media europea, el hecho básico que determinaba las relaciones sociales fundamentalmente era el paso del excedente campesino a la clase terrateniente en forma de renta en dinero, en trabajo o en especie o los beneficios de la jurisdicción. (Hilton, 1988, p. 19).

La clase social en la época medieval tiene así un doble fundamento, que en términos anacrónicos podríamos calificar como económico y político. Un fundamento económico en tanto que se podrían diferenciar dos grupos sociales por su forma de acceso a los medios materiales de subsistencia o el tipo de actividades que realizaban. Y un fundamento político en la medida en que la apropiación del excedente de producción se realizaba a través de una relación de poder directa, un vínculo de dependencia personal, entre campesinos y señores. En este sentido, los medios de poder en el feudalismo son los mismos que los medios de riqueza: el pillaje, el botín de guerra, la apropiación señorial directa de parte de la producción o los tribunales señoriales propios, que constituían jurisdicciones autónomas, sin dependencia de otras instancias o leyes. La violencia sería la «marca de (la) época» y «también (...) lo más profundo de la estructura social y la mentalidad» (Bloch, 2002, p. 427).

No había razón económica alguna para que los miembros de las comunidades campesinas (muchas de las cuales existieron antes de que el señorío feudal se desarrollara) transfirieran el excedente a sus señores. La relación señor-siervo era en realidad una relación primordialmente política. (Hilton, 1988, p. 26).

Esto es, la relación de dependencia personal estaba en la asimetría en el uso de la fuerza, como ya se ha mencionado. Con todo, cabe señalar que, pese a ser relaciones de dominación abiertas o transparentes para la conciencia inmediata –a diferencia de la relación de clase en el capitalismo que se vehicula de manera mediada por el intercambio mercantil– se justificaban y naturalizaban ideológicamente a través de la concepción organicista de la sociedad, en la que las diferencias estamentales se entendían como efecto de una naturaleza diferenciada por designio divino (Kleinschmidt, 2009).

En este marco medieval, resulta difícil buscar matrices genealógicas de las formas de corrupción contemporáneas. El dominio señorial directo, basado en la asimétrica posesión de los medios de violencia –y, por ende, de derecho–, incluía de suyo la apropiación, además del trabajo a través del tributo feudal, de la voluntad del siervo en numerosas cuestiones y de su vínculo con la tierra⁶. Asimismo, el dominio señorial no estaba sometido a ninguna instancia política ni jurídica superior que limitase o juzgase sus prerrogativas sobre los siervos. En este sentido, era la correlación de fuerzas entre siervos y señores la que organizaba y juzgaba, junto con marcos normativos comunitarios, la injusticia o abuso señorial, cuando se consideraba la existencia de un abuso señorial, esto es, un hecho que suponía la

⁶ Si las comunidades campesinas eran autónomas para procurarse su subsistencia, para este mismo fin «a los señores les era necesario ejercer su capacidad de coerción para garantizarse el pago de la renta» (Hilton, 1988, p. 28). Principalmente lo hacían a través de una serie de regulaciones salidas de los tribunales del *manor* y garantizadas por la amenaza de la fuerza. La finalidad de estas regulaciones sería la limitación del movimiento de los siervos vinculándolo legalmente al señor. En definitiva, el objetivo primordial sería la fijación del campesinado a la tenencia para cerciorarse del pago de renta y la realización de servicios. La consecuencia efectiva sería la limitación de su capacidad de decisión en ciertos aspectos vitales –movilidad, transferencia de propiedades, matrimonios, tenencia de molinos y hornos propios, etc.– que se manifiesta en el campo semántico de la servidumbre con connotaciones humillantes que, de algún modo, expresarían la experiencia del campesinado. (Hilton, 1988, pp. 28-29).

trasgresión o incumplimiento del pacto de ayuda por protección (VV. AA, 2007). «Los abusos de los amos no tenían más contrapesos –con frecuencia, muy eficaces– que la maravillosa capacidad de inercia de la masa rural y el desorden de sus propias administraciones» (Bloch, 2002, p. 260). El contrapeso fundamental era la organización del campesinado en formas de resistencia o revueltas contra los señores (Wickham, 2012). Todos estos aspectos, hacen que sea difícil identificar claramente una matriz genealógica de lo que se entiende actualmente por corrupción institucional en las formas de dominación señorial, en la medida en que estas son contrarias a muchos de los principios liberales en los que se basa el criterio actual de lo corrupto.

2. Corrupción e institución en la Edad Media: Iglesia y Reforma Gregoriana

Todos estos aspectos, hacen que sea difícil identificar claramente una matriz genealógica de lo que se entiende actualmente por corrupción institucional en las formas de dominación señorial, en la medida en que estas son contrarias a muchos de los principios liberales en los que se basa el criterio actual de lo corrupto.

Si bien, la misma ruptura epocal hace que también sea difícil identificar precedentes de la corrupción actual en la otra forma de organización y dominación social de la época medieval, la *ecclesia*, no obstante, en la medida en que la Iglesia romana adopta en este periodo una forma institucionalizada, juridizada y burocratizada, hay algunos elementos que permiten reflexionar sobre esta cuestión. Especialmente porque las propias fuentes eclesiásticas plenomedievales señalan prácticas que fueron perseguidas como corruptas y corruptoras en relación con la institución romana. La incriminación de elementos considerados corruptos en el gobierno eclesiástico romano está vinculada con la complejidad institucional que la Iglesia desarrolló como gobierno territorial y jurídico sobre una infinidad de elementos de la comunidad cristiana latina. El criterio y sentido de la corrupción en el marco del poder eclesiástico romano, aunque también dista del actual, está en efecto asociado a la forma institucional que adopta la Iglesia como gobierno del clero sobre los fieles a partir siglo XI. La Iglesia no solo fue la principal forma de dominación que coexistió de manera continuada con el feudalismo en la Europa occidental, sino que además «aparece como la “fuerza motriz principal del sistema feudal”, al menos desde el bajo imperio hasta el siglo XVI» (Guerreau, 1984, p. 233).

Para rastrear el problema de la corrupción medieval en relación con la Iglesia romana se abordarán dos cuestiones. En un primer momento se analizará la persecución papal de los fenómenos de la simonía y el nicolaísmo dentro de la corporación clerical en el marco de la llamada Reforma Gregoriana. Estos se entendieron como formas de corrupción al mismo tiempo moral e institucional, en la medida en que fueron considerados pecados y delitos propios de la corporación clerical. En un segundo momento, se abordará la cuestión de la corrupción en el contexto de la persecución a la herejía que la Iglesia romana despliega a partir del siglo XII. Esta será entendida como una forma de corrupción moral obstinada que corrompe el plan de salvación que la Iglesia romana impone obligatoriamente, poniendo en cuestión el reclamo de obediencia a la institución (Chiffolleau, 2010, p. 137). Tras la conformación de una ortodoxia y una ortopraxis vinculantes para toda la Cristiandad Latina, Roma identificará como herejía el desacato pertinaz a estas. La herejía será considerada una forma de corrupción moral contagiosa que amenaza la legitimidad de la institución eclesiástica para la guía de almas. En los dos casos de identificación y persecución eclesiástica de la corrupción –en tanto que simonía y nicolaísmo del clero y en tanto que herejía de los laicos–, esta fue considerada un peligro a erradicar. Las formas de juicio y penalidad que se desarrollaron para esta tarea de erradicación de la corrupción serán fundamentales en la conformación de algunos elementos de los sistemas jurídicos occidentales (Bermann, 1996; Prodi,

2001; Foucault, 1996; Foucault, 2014; Prodi, 2001). Ambas formas de persecución de lo que se consideraba corrupción están asociadas a procesos de centralización y juridificación del poder eclesiástico, que permitieron una ampliación del gobierno pastoral sobre los laicos, así como el desarrollo de formas de coacción a la obediencia y represión del desacato.

Antes que nada, es preciso no proyectar sobre la Iglesia medieval la forma que esta institución adoptará tendencialmente en el marco de las democracias liberales, más allá de las particularidades de cada país, como una asociación religiosa regulada jurídicamente por el Estado y basada en la libre pertenencia. Tampoco el cristianismo ha de pensarse como un sistema de prácticas y creencias religiosas elegido libremente entre una pluralidad de credos y cultos. Esta concepción presupone ya la existencia del Estado liberal, así como de distinciones como las que se abren paso en la modernidad entre lo público y lo privado, entre legalidad y legitimidad o entre Estado e Iglesia⁷. Es a partir de la modernidad cuando se traza una línea divisoria entre la religión personal y el poder político público⁸. Frente a ello, el cristianismo medieval nos confronta con un mundo –instituciones laicas y clericales, relaciones de dominación feudales, vínculos de parentesco, prácticas sexuales, hábitos de alimentación y vestido, etc.– atravesado por una particular racionalidad salvífica y escatológica cristiana. La Iglesia detentó en la larga época medieval un poder muy extenso sobre una multiplicidad de ámbitos, «sobre el tiempo, sobre el espacio, sobre el parentesco, sobre la enseñanza, sobre el saber, las creencias y la moral, sobre las representaciones, sobre las obras de asistencia, sobre los fundamentos del poder y de la justicia; sería más fácil inventariar lo que la Iglesia no controlaba: en teoría, nada» (Guerreau, 1984, p. 233). Precisamente, la Iglesia romana trató de imponer durante la época una interpretación y una organización particular de la racionalidad de salvación cristiana, buscando el monopolio de la relación entre transcendencia e immanencia, especialmente a partir del siglo XI⁹. Esto es, Roma aspiró al monopolio no solo del dogma, sino también de la gestión de los bienes espirituales, de ritos y cultos, así como de las prácticas de cura almas. Pero, aunque la racionalidad de salvación romana se intentó imponer como única y obligatoria, existieron una multiplicidad de resistencias, rebeliones e incluso contra poderes eclesiásticos.

La Iglesia romana se conformó progresivamente como institución piramidal y jerárquica, en cuyo vértice se situaba la autoridad papal por encima de las Iglesias territoriales. Así, su poder sobre el clero y el laicado se desplegaba a través de la organización territorial subordinada de las archidiócesis, las diócesis y las parroquias (logna- Prat, 2010, p. 26). En este sentido, la institución eclesiástica constituía una forma de poder pastoral territorial «transnacional», en la medida en que su gobierno alcanzaría a todos los territorios de la Cristiandad Latina, atravesando las fronteras de los poderes regios, principados, condados o ducados. Una vez organizado extensivamente el sistema de diezmos y la estructura parroquial, a partir del siglo XI el pontificado romano estuvo en condiciones de incrementar de facto su poder sobre las micro-cristiandades latinas (Lòbrichon, 1994, pp. 51-65; Perrot, 2009, pp. 36-38). La administración pastoral reticular, organizada mediante una jerarquía de poder y

⁷ «En el momento en que el reino de la burguesía hizo descubrir la existencia de la economía y que las relaciones sociales, recurriendo a Aristóteles, fueron etiquetadas como política (tipo de relaciones que sería mejor no pretender hallar antes de finales del siglo XVIII (...), se olvidó rápidamente lo que significaba la Iglesia» (Guerreau, 1984, p. 229).

⁸ «(E)l sentido contemporáneo de «poder» como ejercicio de una soberanía, la cual es en parte lo que está en juego en esa actividad llamada política, y ejerciéndose en el marco del Estado, impide comprender lo que era la Iglesia, por lo que es necesario deshacerse radicalmente de él, del mismo modo que hay que evitar totalmente el uso de la oposición público/privado» (Guerreau, 1984, p. 229).

⁹ «El mundo de la Alta Edad Media era el de una diversidad de ricas culturas y sociedades locales. La historia de los siglos XI, XII y XIII es la de cómo esa diversidad fue, de muchas maneras, reemplazada por la uniformidad» (Bartlett, 2003, p. 404).

progresivamente juridizada, permitió al papado aumentar sus competencias para intervenir más profusamente sobre la conducta de los cristianos¹⁰. No obstante, antes hubo que conformar una corporación clerical nítidamente diferenciada del laicado y sometida únicamente a la autoridad romana. El *Dictatus Papae* (1075) de Gregorio VII, que declara que el pontífice romano es el poder supremo en la tierra, reclamaba su legitimidad para juzgar cualquier asunto debido a pecado, ya fuera religioso o profano, pero también la subordinación de todo el clero de la Cristiandad Latina al gobierno pontificio (Logan, 2012, p. 114). Esto manifiesta además la pretensión de extender el gobierno pastoral a más ámbitos de vida y anticipaba su ulterior desarrollo jurídico. Una vez organizado el diezmo en el encuadramiento parroquial y afianzado el proceso de sometimiento de las iglesias territoriales al papado romano, Roma reclamaba su obediencia como potestad jurisdiccional suprema en cualquier ámbito a razón de pecado, y ya no como mero árbitro carismático o autoridad moral y doctrinal¹¹. De este modo, los procesos de centralización y autonomización del poder eclesiástico frente a los poderes seculares se desarrollaron especialmente a partir del siglo XI, culminando en los siglos siguientes en la conformación de un sistema jurídico propio. El desarrollo jurídico de la institución eclesial servía, entre otras cosas, para la implementación de la ortodoxia y la ortopraxis, sistematizadas también en esta época, de manera obligatoria sobre toda la Cristiandad Latina (Pennington, 1993, p. 17). Se extendía así, no solo el alcance reticular del poder pastoral, sino también sus prerrogativas.

Durante el siglo XI, las curias papales, de los pontífices romanos León IX (1049-1055), Alejandro II (1061-1073) y Gregorio VII (1073-1085), concentraron partidarios de reformas eclesiásticas para luchar contra la investidura laica, la simonía o el nicolaísmo. Estas reformas buscaban avanzar en la autonomía de la institución eclesiástica respecto de poderes seculares y hacer valer su superioridad jurisdiccional en ciertas materias. Este proceso culmina en la llamada Reforma Gregoria, acontecida durante el papado de Gregorio VII y que se caracteriza por la profundidad de las medidas llevadas a cabo. Las cuales llegarían a trastocar el ordenamiento socio-político de la Cristiandad Latina, suponiendo la reforma eclesiástica mucho más que una mera tentativa de reactualización de las tendencias evangelistas cristianas, como a veces se ha interpretado (Ullman, 2008, p. 96). Se trataba entonces de fortalecer a la Iglesia romana como institución autónoma en tanto que corporación del clero y gobierno pastoral sobre los laicos. Ello pasaba por diferenciar claramente al clero del laicado en hábitos y oficios, así como por controlar el acceso a la corporación eclesiástica, sistematizar las prácticas de cura de almas y, fundamentalmente, independizar jurídica y fiscalmente al clero de los poderes seculares en los territorios en los que se desempeñaba. Este proyecto de *libertas ecclesiae* implicaba así la conformación de una corporación constituida por clérigos ordenados canónicamente y leales únicamente a la autoridad eclesiástica. El clero habría de quedar sometido únicamente a la norma romana y exento de la obediencia a los poderes territoriales. Con este fin se prohibía la investidura laica de los obispos o la designación de

¹⁰ Por ejemplo, Gregorio VII promovió la supresión del rito toledano en la península ibérica y las prácticas litúrgicas célticas en Escocia e Irlanda. Durante este proceso de normalización litúrgica en Roma todavía convivieron una diversidad de ritos hasta el siglo XIII (Gy, 1989, pp. 232-239).

¹¹ «El papa gobernaba toda la Iglesia. Era el legislador universal, su poder sólo estaba limitado por el derecho natural y por el derecho divino positivo. Él convocaba concilios generales, los presidía y su confirmación sería necesaria para que sus decisiones entraran en vigor. Ponía final a las controversias en muchos puntos por medio de decretos, hacía de intérprete de la ley y otorgaba privilegios y dispensas. También fue el juez supremo y administrador. Los casos de importancia –*maiores causae*– de los cuales nunca hubo una enumeración definitiva, estaban reservados a su juicio» (Le Bras, 1926, pp. 333-334).

párrocos en las iglesias propias de la aristocracia (Lòbrichon, 1994, p. 25). Esto es lo que estaba en juego, entre otras cosas, en la llamada querrela de las investiduras¹².

En este sentido, la autonomía eclesiástica respecto de los poderes seculares a la que aspiraba la Reforma Gregoriana suponía no solo la identificación y gestión propia de sus bienes materiales, sino también la independencia jurídica y fiscal de la corporación clerical respecto a otros poderes (Morris, 1989, pp. 128-130). En la medida en que, hasta entonces, buena parte del clero participaba de las relaciones de vasallaje seculares, el programa de la *libertas ecclesiae* significaba la suspensión de estas y el sometimiento de los cargos eclesiales únicamente a la autoridad romana (Prodi, 2001, p. 59). En tal sentido, la exigencia de un estatuto jurídico propio para el clero suponía su detracción de la jurisdicción de señores laicos, reyes, duques o condes. Ello suscitó, en efecto, un conflicto entre Roma y las potestades seculares, principalmente las imperiales, entorno a la dominación jurisdiccional del clero, a sus vínculos de lealtad y a la propiedad de los bienes asociados a sus cargos. Los poderes seculares habían disfrutado hasta entonces de prerrogativas sobre el clero, tales como la designación de obispos o de párrocos en las llamadas iglesias propias. Ante ello, el estatuto jurídico exclusivo que exigía entonces la Iglesia romana para el clero le concedía exenciones fiscales, inmunidades judiciales y privilegios de usufructo sobre bienes materiales respecto a los poderes seculares. Con ello, la institución romana podría gestionar de manera independiente la posesión de bienes pastorales vinculados a los cargos eclesiásticos y sustraer al clero de la jurisdicción secular en los territorios donde se encontraba.

En tal sentido, se podría decir que la Iglesia estaba atravesada por una forma de feudalidad *sui generis*. La dimensión feudal de la Iglesia romana puede identificarse especialmente en la investidura del beneficio, esto es, de los bienes materiales vinculados al cargo eclesiástico. Precisamente la querrela de las investiduras, que surge a finales del siglo XI entre los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico y los pontífices de la Iglesia romana, se desata fundamentalmente cuando esta última rescinde la obligación clerical de restituir a los poderes seculares el beneficio de investidura asociado a su cargo, una vez finalizada la relación de vasallaje (Brambilla, 2000, p. 23 y ss.). Ello significaba disputar al emperador, así como a reyes y a príncipes, el homenaje o investidura de vasallaje de los abades u obispos y las prerrogativas que ella comprendía. En efecto, los poderes seculares se resistieron a renunciar a sus derechos sobre los beneficios de los vasallos clericales en su propio territorio, desencadenando un fuerte conflicto. No obstante, este carácter feudal de la Iglesia es particular, puesto que la concesión de bienes materiales al clero estaba vinculada al desempeño de un cargo institucional, que la institución eclesiástica reclamaba como propio, que excluía la sucesión por herencia y que conllevaba prerrogativas específicas vinculadas al desempeño particular del oficio.

Por otra parte, la curia papal de Gregorio VII, así como sus sucesores, emprendieron también una reforma moral del clero, que aspiraba a una transformación sustancial de sus hábitos y comportamiento. Esta transformación metódica de las costumbres clericales pretendía afianzar la diferenciación del clero de los laicos y la identificación de los primeros como gobierno corporativo. En este

¹² «En el año 1075, después de unos 25 años de agitación y propaganda del partido papista, el papa Gregorio VII declaró la supremacía política y legal del papado sobre toda la Iglesia y la independencia del clero de todo control secular. Gregorio también afirmó la supremacía última del papa en asuntos seculares, incluyendo la facultad de deponer emperadores y reyes. El emperador –Enrique IV de Sajonia– respondió con una acción militar. Estalló, esporádicamente, una guerra civil entre los bandos papista e imperial por toda Europa hasta el año 1122, cuando por fin se llegó a un acuerdo por un concordado firmado en la ciudad alemana de Worms» (Bermann, 1996, p. 97).

sentido, la Reforma Gregoriana buscaba no solo la autonomía fiscal y jurídica del clero ordenado, sino también aumentar su legitimidad como autoridades pastorales, para reclamar con éxito el monopolio de la mediación con la divinidad. En este sentido, las nuevas virtudes impuestas al clero aspiraban a fortalecer el carisma sagrado del oficio sacerdotal en tanto que autoridad dogmática y sacramental. Se desplegaron para ello una serie de mecanismos dirigidos a disciplinar el comportamiento del clero –que incumbían a la vestimenta, la alimentación, la sexualidad, el juego, la formación o el recreo, entre otros– y a la formación doctrinal y práctica para el desempeño de sus oficios. Igualmente, se avanzó en la clarificación de las prerrogativas de los diferentes cargos eclesiásticos. A estos mecanismos de distinción clerical le acompañaron formas de señalamiento y persecución de prácticas pastorales –ritos, sacramentos, cultos, ceremonias, predicación, interpretaciones del dogma o formas de espiritualidad, entre otras– que no fueran llevadas a cabo por la corporación clerical ordenada por la Iglesia romana. Solo las prácticas de cura de almas estipuladas por la Iglesia romana y realizadas por el clero ordenado según los criterios y el ritual canónico de ordenación eran consideradas legítimas y legales. La guía de almas sería una prerrogativa única del clero ordenado y debía ser administrada según las directrices romanas. La cristalización del dimorfismo entre laicado y clero implicaba estatutos jurídicos diferenciados y el disfrute de privilegios para los primeros. Roma perseguía así el monopolio de la mediación con la trascendencia y de la gestión de los bienes espirituales en el mundo, la exclusividad en la guía a la salvación.

De este modo, el proyecto de purificación de las costumbres clericales, esto es, la reforma moral y disciplinar del clero en el marco del programa de conquista de la autonomía eclesiástica respecto de los poderes seculares, iba unido a la conformación de una corporación clerical sometida a una administración centralizada y jerárquica. Y también a la pretensión romana de fortalecer la legitimidad de la institución eclesiástica como única depositaria del poder divino de la gracia, única capacitada para la interpretación de los designios divinos respecto del plan de salvación y, por ende, única potestad para la guía de almas. En la medida que se logra autonomizar fiscal y jurídicamente al clero romano de los poderes seculares, la Iglesia se consolida como una institución clerical cerrada y jerarquizada, dirigida al gobierno de laicos. Este extensivo poder eclesiástico sobre el laicado no solo se ejercerá sobre cuestiones dogmáticas, sino también sobre prácticas sacramentales, rituales religiosos y actividades cotidianas (Rubin y Simons, 2009, pp. 89-98). El gobierno de los laicos incumbirá no solo a la administración de la cura pastoral, sino también a la capacidad para juzgar el pecado e incriminar algunos «graves» como delitos. Esta aspiración universalista de la Iglesia romana como gobierno reticular se vehiculará fácticamente tanto en un cuerpo de delegados papales organizados territorialmente –en archidiócesis, diócesis y parroquias– como en la legislación ecuménica y decretales, a cuya obediencia quedaba supeditado el clero de las diferentes iglesias territoriales (Bermann, 1996, p. 96).

2.1. La simonía y el nicolaísmo como corrupción moral e institucional

Es en este marco donde se sitúa la persecución eclesiástica de las prácticas clericales de la simonía y el nicolaísmo, en tanto formas de corrupción moral del clero que dañan la legitimidad de la propia institución. Si bien en términos generales la simonía se suele presentar como una compraventa ilícita de cargos, no obstante, esta práctica en la época medieval no se corresponde con la idea moderna del acceso indebido a un puesto público a cambio de una suma dineraria u otros bienes inmuebles o muebles, en un sentido secular. Pues, la ilicitud de esta forma ya moderna de corrupción en el acceso a un cargo presupone ya la existencia de las esferas separadas del mercado, como lugar de intercambio de equivalentes, y del Estado, como espacio de representación de la voluntad general y de gestión del bien público,

en él existen empleos vinculados a sus diferentes funciones administrativas, legislativas, judiciales o ejecutivas. Si el acceso al cargo mediante un pago material se considera corrupción es porque se entiende que el primero no es un bien de mercado, una mercancía susceptible de ser comprada, y que el criterio para su ocupación y desempeño es el que la ley estipule –promoción, oposición, méritos objetivos, etc.–. En este sentido, la simonía medieval no ha de confundirse con la adquisición ilícita o ilegítima de un cargo mediante una dotación material, pero tampoco con el soborno o el clientelismo para el acceso a un puesto en una institución pública. En el marco medieval, y específicamente en relación con la forma institucional que adopta la Iglesia romana a partir del siglo XI, la simonía señalaba y condenaba las acciones por las que se obtenía un beneficio privado y mundano recurriendo a bienes considerados sagrados por la Iglesia o consagrados por la institución (Logan, 2012, pp. 109-110). En tal sentido, la persecución de la simonía tenía una de sus condiciones de posibilidad en la tipificación romana de las formas, los tiempo y los ámbitos en las que lo sagrado existe y se expresa (Chiffolleau, 2010, pp. 62-65). En definitiva, la simonía surge a partir de la reclamación eclesiástica del monopolio de la gestión, previa identificación, de los bienes espirituales en tanto que consagrados. Así, bienes sagrados serían, por ejemplo, las reliquias de santos, un altar, un monumento eclesiástico o un oficio clerical, mientras que bienes mundanos se consideraban, por ejemplo, el usufructo de la tenencia de un feudo.

Precisamente, una práctica señalada como simoníaca a partir de la Reforma Gregoriana, que había sido común durante la época altomedieval, era la dotación de un feudo al ingresar a ciertos oficios eclesiásticos, a los que iban unidos sus correspondientes beneficios. Especialmente los obispos, aunque no solo, estaban regularmente integrados en relaciones de vasallaje que implicaban la realización de juramentos de lealtad a potestades laicas a cambio de un beneficio feudal –tierras y derechos señoriales– e incluso otras prerrogativas concedidas por reyes, príncipes y emperadores. El juramento de fidelidad podría incluso ir precedido de una retribución por la atribución del oficio. Además, las atribuciones de dominios señoriales a obispos se heredaban, en la medida en que se hacían uso de las relaciones de parentesco para acceder al ordenamiento clerical. Iglesia y feudalismo no eran entonces dos formas de organización social u ordenamientos claramente diferenciados. Las mismas familias aristocráticas ocupaban las jerarquía de ambas potestades. Ante el desarrollo de la herencia por primogenitura, que privada a los hijos menores de la aristocracia del disfrute del patrimonio familiar, muchos de estos ingresaban al oficio clerical o monacal. Es la reforma papal la que comienza a perfilar la Iglesia como una institución autónoma y diferenciada de los poderes seculares, no solo en relación con la naturaleza y función de sus oficios, sino también fiscal y jurídicamente (Bermann, 1996, p. 117). De ahí que en el siglo XI los partidarios del papado reformista condenaran como simonía la dotación a obispos de dominios señoriales por parte de los señores laicos como contrapartida a su oficio clerical –simonía–, así como la transmisión de los cargos eclesiásticos por criterio de parentesco, que suponía una forma de transmisión hereditaria de cargos –nicolaísmo–.

En este marco hay que entender también el señalamiento como simonía del uso lucrativo de reliquias de santos, cuando el beneficio no estaba regulado por la Iglesia y no se hacía en nombre de la institución. La simonía no refería a cualquier uso lucrativo de bienes espirituales por parte del clero, pues la propia Iglesia romana cobraba por la celebración de servicios cultuales como las misas para difuntos. De hecho, las propias reliquias estaban vinculadas a usufructos mundanos como el beneficio o la retribución asociada a cada oficio clerical, como las donaciones piadosas para el cuidado de los vestigios de santos. No solo el diezmo, también el purgatorio hubo de constituir una fuente fundamental de ingresos y acumulación de la riqueza eclesiástica (Le Goff, 2003). Por ello, lo que en realidad condena la simonía

en esta época es el uso para beneficio propio de un bien espiritual al margen de un cargo eclesiástico o de las prerrogativas estipuladas en el oficio eclesiástico desempeñado. La persecución de la simonía estaba así vinculada al control institucional, centralizado y jerarquizado de los bienes espirituales y mundanos que la Iglesia romana reclamaba como propios. El criterio aquí que distingue lo interesado y lo desinteresado, emerge de la interpretación que hacía Roma de la racionalidad de salvación cristiana. Solo una vez establecido el monopolio eclesiástico de la atribución de la cualidad sagrada, se podía perseguir metódicamente la simonía como una corrupción moral e institucional. Algo que no podría concebirse sin una identificación previa y particular de lo profano y lo sagrado.

Por su parte, el nicolaísmo hacía referencia al acceso a un oficio eclesiástico mediante relaciones de parentesco o lazos sanguíneos, esto es, la designación de un familiar para ocupar un cargo. Lo que implicaba una forma particular de transmisión hereditaria de cargos. La existencia extendida del concubinato y del matrimonio clerical, que fueron perseguidos sistemáticamente a partir de la Reforma Gregoriana, había facilitado el acceso a cargos a la propia descendencia, además de a hermanos, sobrinos o primos (Perrot, 2009, p. 36). Muchos de estos clérigos habían sido investidos por potestades seculares y dotados de tierras y jurisdicciones señoriales. Un hijo legítimo de un clérigo podía aspirar entonces a heredar bienes y derechos sobre los que la Iglesia no tenía el control, pero de los que el clero disfrutaba en la práctica, en tanto que casta sacerdotal. En este sentido, la condena del nicolaísmo tiene su reverso en la imposición romana del celibato al clero secular, que hasta entonces estaba asociada especialmente al clero regular, a cenobitas o canónigos. La obligatoriedad del celibato para el clero secular favorecía la *libertas ecclesiae*, pues facilitaba el control eclesiástico del nombramiento de los cargos y del acceso al estatuto del clérigo. Se trataba entonces de hacer efectiva la prohibición de contraer matrimonio a todo el clero, de disponer de concubinas o tener descendencia, que eran prácticas comunes del clero secular en la Cristiandad Latina. Esta prohibición fue fundamental para diferenciarlo del laicado y fortalecer su carisma espiritual como autoridad pastoral (Lobrichon, 1994, pp. 29-30). Por ello, las prácticas señaladas como nicolaístas eran concebidas como formas de corrupción moral y, al mismo tiempo, institucional. La condición de gravedad de estos pecados clericales surge en tanto constituían amenazas para la legitimidad y la autonomía que reclama el gobierno eclesiástico como instancia única de mediación con la divinidad y garante único de la salvación. El programa de persecución del nicolaísmo, como una corrupción moral e institucional, se sitúa así en el desarrollo romano de una corporación clerical diferenciada, basada en una forma de parentesco artificial y constituida como gobierno sobre los fieles, cuya administración centralizada se presentaba como la única vía a la salvación, lo que culminará en la obligación laica de participar en los rituales y sacramentos eclesiásticos de cura de almas. Las prácticas simoníacas y nicolaístas eran representadas, en este marco, como un obstáculo para la salvación según el plan divino, cuya único intérprete y valedor era la Iglesia romana. Ello justificaba su erradicación. Precisamente en la persecución de la simonía se encuentran elementos procesuales, como la denuncia canónica y la inquisición, que se desarrollarán y generalizarán en la persecución de la herejía, entendida también como una forma de corrupción moral que amenaza a la institución, ahora desde afuera.

3. El giro pastoral y la exigencia de la ortodoxia y la ortopraxis

Otro momento fundamental en que la Iglesia señala y condena lo que entiende como una forma de corrupción es la persecución sistemática de la herejía a partir del siglo XII. Esta aparece también como una amenaza para la legitimidad y los fundamentos de la institución romana. El proyecto de erradicación de la herejía incluyó medios

pastorales como la predicación catequética, pero también medios coercitivos como el desarrollo de nuevos procedimientos jurídicos para condenarla, una vez identificada como crimen de traición, y el despliegue de una cruzada interna a la Cristiandad latina, una guerra santa contra los considerados herejes. En este marco, a la herejía se le atribuía entonces, siguiendo los calificativos agustinianos, un carácter corruptor además de ser considerada una corrupción diabólica en sí misma.

La extensión del poder eclesiástico encontró un impulso fundamental a partir del papado de Inocencio III (1198-1216), dando lugar a lo que la historiografía ha denominado, por sus pretensiones absolutistas, como Teocracia pontificia, Iglesia imperial, o Monarquía pontificia, (Pennington, 1984; Morris, 1989; Théry, 2007, 2010). A finales del siglo XII, Inocencio III declaraba la *plenitudo potestatis* del pontífice sobre cualquier poder espiritual y temporal –como reyes, príncipes y emperadores–¹³, calidad de vicario directo de Cristo. Reclamaba así el derecho a intervenir en cualquier asunto secular por *ratione peccati*, haciendo uso de su poder temporal fuera incluso de los estados pontificios –los territorios petrinus bajo su jurisdicción–. Esta pretensión se mantuvo desde la curial de Inocencio III hasta la de Bonifacio VIII (1294-1303) y se sostenía sobre la idea de que el pontífice era el vicario directo de Cristo y, por tanto, de quien emanaban por delegación el resto de los oficios sacerdotales. El papa se presentaba de esta manera como único representante de la Justicia divina. Esta idea se tradujo de facto, por una parte, en el desarrollo de un cuerpo orgánico de leyes mediante la unificación y sistematización de las antiguas decretales, así como de mecanismos para su implementación territorial, tales como los delegados papales o la celebración de concilios y sínodos territoriales en los que se implementarían las normas de los concilios ecuménicos (Pérez Prendres, 1997, pp. 105 y ss.). Y, por otra parte, en la conformación efectiva de una ortopraxis y una ortodoxia, junto al desarrollo de correspondientes dispositivos de difusión, implementación y sanción de su trasgresión o desvío. De esta forma habría de hacerse efectiva la capacidad de la Iglesia romana de juzgar cualquier comportamiento laico y eclesiástico por razón de pecado. La normalización doctrinal y conductual profundizaba así la progresiva expropiación a las comunidades eclesiales de sus particulares bienes espirituales y modos de organización locales, de su autonomía en la comprensión del camino de salvación o las prácticas de cura de almas (Lòbrichon, 1995, p. 79). El monopolio de la pastoral liquidaba formas comunitarias propias de organización eclesial y criterios de comportamiento moral. Otro elemento fundamental de esta pretensión romana de plenitud de poderes fue la extensión tanto del alcance del juicio eclesiástico, como de la incriminación del desacato, llegando incluso a juzgar el pecado oculto (Théry, 2010, pp. 17-31).

En este contexto se desarrollaron los procedimientos judiciales por inquisición y denuncia, el sacramento de la penitencia mediante la confesión auricular obligatoria, la consideración de la herejía como un crimen de traición y la cruzada contra la misma. En la bula *Vergentis in senium*, del 25 de marzo de 1199, Inocencio III categoriza la herejía como crimen *laesae maiestatis*, como crimen de lesa majestad o crimen de traición (Lambert, 2002, p. 97; They, 2006, pp. 59-60). Esta expresión, procedente del derecho imperial romano, abría la posibilidad de aplicar formas judiciales reservadas a los crímenes de traición contra la autoridad imperial a lo considerado como herejía en tanto que crimen contra la potestad eclesiástica romana. La herejía, como desacato obstinado a la ortodoxia y ortopraxis de la Iglesia, era así considerada un crimen contra la propia institución y, especialmente contra su cabeza, en la medida en que se entendía como un obstáculo para el plan salvífico que Roma custodiaba.

¹³ Existe cierta ambivalencia en el empleo que Inocencio III hacía esta expresión. Si, en principio, aludiría a una autoridad universal restringida al clero, abarca ocasionalmente la jurisdicción sobre ciertos asuntos seculares (Morris, 1989, p. 432).

La herejía fue considerada así, como felonía al gobierno romano en su calidad de vicario de Cristo, pues se entendía que la función pontificia se enmarcaba en un plan de salvación en el que la Iglesia romana era custodia de la fe y la salvación de todos y cada uno de los fieles. Si bien la herejía había sido tradicionalmente una noción teológica, aquí adquiere una calificación jurídica de delito. Dejaba entonces de tratarse como un error de fe, para ser considerada un crimen contra la divinidad y, por extensión, contra su vicario en la tierra, el papado (Chiffolleau, 1993, pp. 183 y 313). Se podría decir, con un anacronismo, que la herejía señalaba lo que se consideraba disidencia (Jiménez, 2005, p. 55).

El entorno de Inocencio III justificaba la persecución de la herejía por su carácter corruptor, en el marco de un mundo representado como depravado y caótico, que Roma habría de encarrilar para su salvación¹⁴. Cada oveja habría de ser orientada por la Iglesia, y corregida si se desviaba, para que no descarrilase todo el rebaño. La herejía era representada aquí como una potencia corruptora, con capacidad de extender su depravación al resto del rebaño e imposibilitar su recta guía. De esta forma se justificaba la necesidad de su erradicación, como condición de salvación colectiva. Esta representación romana de lo herético justificó el despliegue de nuevos procedimientos judiciales para su identificación y castigo. Unos procedimientos que permitirían extender el juicio eclesíastico hasta lo recóndito de las conciencias y lo cotidiano de las conductas. La invención de nuevas formas procesuales y el aumento de pecados calificados como crímenes ampliaron tanto el campo de visibilidad eclesíastica como su capacidad incriminatoria y punitiva (Pennington, 1993, p. 14). La aspiración romana a erradicar la corrupción mundana imponiendo una disciplina moral y castigando el pecado, mediante nuevas formas sacramentales, catequéticas y judiciales, se racionalizaba entonces como una forma de propiciar la intervención divina en el tiempo¹⁵. La persecución de la herejía estaba dotada de un trasfondo escatológico que se expresa, por ejemplo, en la consideración de santa de la guerra emprendida contra ella en la llamada cruzada albigense. Pero, más allá de la representación romana, lo que la Iglesia afrontaba en realidad era la proliferación, desde el siglo XII, de líderes carismáticos y movimientos comunitarios que no acataban la cura de almas oficial o directamente la impugnaban. La objeción a las prácticas sacramentales o cultuales oficiales tenía que ver, por ejemplo, con el hecho de que las comunidades religiosas locales consideraban impuro el comportamiento de ciertos sacerdotes ordenados, poniendo en cuestión su capacidad para administrar la gracia. Algunos movimientos también impugnaban directamente la eficiencia y legitimidad de los sacramentos canónicos como prácticas de cura de almas, cuestionando su cualidad sacra. Otros movimientos señalaban la corrupción moral de la institución eclesíastica romana en la medida en que hacía ostentación de su extensa riqueza material, desplegaba múltiples prácticas y medios de poder no espirituales y perseguía fines temporales.

Finalmente, también se impugnaron fundamentos doctrinales fundamentales, como la trinidad. En el caso de algunos movimientos, como los valdenses o los cátaros, se podría decir que llegaron a conformar iglesias propias, institucionalmente complejas y con capacidad de disputar la hegemonía romana en ciertos territorios. En

¹⁴ Con la idea de la degeneración del mundo por la depravación de los hombres y la generalización de conductas pecaminosas comienza la Bula *Vergentis in Senium*: «*Vergentis in senium saeculi corruptelam non solum sapiunt elementa corrupta, sed etiam dignissima creaturarum ad imaginem et similitudinem condita Creatoris, praelata privilegio dignitatis volucris coeli et bestiis universae terrae testatur, nec tantum eo quasi deficiente iam deficit, sed et inficit et inficitur scabra rubigine vetustatis*».

¹⁵ A partir de la época gregoriana se reactualizaba la creencia de que la Iglesia habría de propiciar las condiciones para la posible intervención divina de salvación mediante una organización eclesial a imagen de la ciudad celeste. Si el mundo tenía que parecerse al reino de Dios, la Iglesia romana como gobierno pastoral en el mundo tendría que corregir y perseguir el pecado.

cualquier caso y de manera general, los movimientos cristianos de pobreza evangélica que en esta época no se organizaban según las directrices de la Iglesia romana suponían una amenaza para la legitimidad y la hegemonía de la institución. En tal sentido, su identificación, corrección o persecución están intrínsecamente vinculadas con la conformación romana de una ortodoxia y ortopraxis obligatoria como autoridad eclesial suprema, vehiculadas jurídicamente y con un alcance territorial reticular. La persecución y tipificación de la herejía como crimen de traición se sitúa en este marco. La herejía se identifica, desde el punto de vista de la Iglesia católica, como desacato voluntario a la autoridad eclesiástica, en tanto que rechazo obstinado a su papel mediador con la trascendencia (Chiffolleau, 2010, p. 137)¹⁶. Con ello ponía en cuestión el papel de Roma como única depositaria legítima para la guía a la salvación¹⁷. De hecho, los crímenes considerados más graves en el siglo XIII, los *maleficia*, son aquéllos en los que está en juego el reconocimiento interior de la potestad eclesiástica.

Por su parte, la proliferación de movimientos de pobreza evangélica, algunos señalados ulteriormente como herejes, podría considerarse producto de la frustración ante las expectativas de pureza espiritual que la Reforma Gregoriana había alentado como garantía de salvación (Lòbrichon, 1994, 76;). La búsqueda de apoyo popular a la Reforma Gregoriana se había servido del aliento de anhelos de una experiencia religiosa más pura, pero estos no siempre encontraron su cauce en las formas de cura de almas que la Iglesia ofrecía. A ello se añadía la frustración comunitaria ante su definitiva expulsión de la participación en la administración litúrgica y sacramental (Moore, 2003, pp. 31-33). Además, el incremento de poder mundano de la institución, así como su juridización y burocratización progresivas, supusieron también una brecha en su legitimidad como poder espiritual. En el siglo XII, en que se despliega la construcción de grandes catedrales y se consolida la organización parroquial, la elevada riqueza material de la Iglesia romana se hacía particularmente ostensible en monumentos, reliquias, altares o hábitos clericales o en su afán de acumulación en la recaudación parroquial del diezmo, como una forma de impuesto periódico (Thery, 2010a, p. 374). En este contexto de expectativas espirituales frustradas, surgieron movimientos de pobreza evangélica autónomos respecto de la doctrina y las prácticas religiosas romanas, así como una diversidad de expresiones anticlericales que cuestionaban la efectividad de la gracia sacramental administrada por un clero de hábitos «impuros» (Lambert, 2002, p. 39). Ello ocurrió con particular intensidad en las regiones del sur y este de Francia, del oeste de Alemania y del centro y norte de Italia. Este efecto sobrevenido del éxito de la reforma espiritual gregoriana, que señala cierto fracaso de la disciplina eclesiástica de laicos y clérigos, constituyó una trampa para los movimientos de pobreza evangélica que surgieron a su calor. Ya que, a finales del siglo XII, algunos de ellos comenzarían a ser señalados y perseguidos como heréticos, en un momento en el que precisamente el poder eclesiástico estaba más reforzado en términos jurídicos, punitivos y represivos (Thery, 2006, p. 59)¹⁸. Ciertos movimientos de pobreza evangélica rechazaban los sacramentos eclesiásticos, desafiando la imposición romana de participación en las formas de cura de almas

¹⁶ En la Bula *Ad Abolendam* (1184) se puede percibir la estrecha línea entre el rechazo de los sacramentos de la Iglesia romana y la herejía. En la bula se castiga a ambos con el anatema perpetuo, lo único que parece diferenciar a la herejía aquí es que hayan sido juzgada como tal por los obispos en las diócesis.

¹⁷ El canon primero de las constituciones del IV Concilio de Letrán (1215), que instituye la ortodoxia y ortopraxis canónica de forma sistemática, comienza argumentando que no hay salvación fuera de la Iglesia romana y únicamente el clero ordenado puede administrar los sacramentos a través de la economía de salvación trinitaria (Inocencio III, 1215, canon 1, García y García (ed.), 1981).

¹⁸ El caso de la Pataria milanese o del predicador ambulante Enrique de Lausana –también llamado Enrique el monje o Enrique de Le Mans (1101)–, y sus seguidores, los llamados enricianos, atestiguan la delgada línea entre la reforma a la herejía (Violante, 1955; Lambert, 2002, p. 47; Vaneigem, 2008, pp. 100-102).

administradas por el clero ordenado. Otros incluso ponían en cuestión la separación radical entre los laicos y la corporación clerical. Incluso algunos movimientos de pobreza evangélica identificaban a Roma con la figura de la Iglesia del diablo¹⁹.

Pero fue precisamente Roma la instancia que con más fuerza hizo resurgir la figura del diablo para imputársela a lo considerado herejía. Esta imagen se asoció precisamente a la capacidad de corrupción de la depravación herética, constituyendo una metáfora que señalaba un obstáculo para el plan de salvación de la Iglesia romana (Carozzi, 2000, p. 100). La figura corruptora del diablo era identificada con la herejía y los herejes, con ciertos comportamientos sexuales como la homosexualidad y la sodomía, con líderes espirituales carismáticos independientes o con ciertos rituales religiosos no ortodoxos, además de con la desobediencia clerical o la simonía. Lo diabólico era identificado así, no solo como un mal externo a la Cristiandad – paganos e infieles –, sino también como un mal interno, cuyo potencial maléfico se anclaba precisamente en la debilidad humana ante la seducción pecaminosa. Lo demoníaco, como corrupción y potencia corruptora, podía esconderse disimulado en el interior de cualquier cristiano, según la visión romana que propagaba advertencias de su existencia soterrada. Con ello auspiciaba una aprensión suspicaz hacia lo considerado mundano, hacia los otros e incluso hacia uno mismo, en tanto que contendores potenciales de la tentación maléfica. La existencia del mal en el mundo era explicada, en esta línea, como fruto de la degeneración de las costumbres vinculada a la debilidad de la carne, heredada desde el pecado original y, sobre todo, incitada por una acción diabólica disimulada u oculta.

A medida que proliferaron los movimientos de pobreza evangélica, el relato eclesiástico incidía en la idea de que una exacerbada propensión al pecado estaba conduciendo a la Cristiandad a la decadencia. La tentación diabólica, que hacía sucumbir a la libre voluntad, animada por la debilidad de la carne, era considerada por la Iglesia un peligro grave que había que erradicar, un obstáculo para la salvación que se debía eliminar. Ante esta imagen de un mundo depravado por la presencia de potencias corruptoras, que la propia Iglesia elaboraba y difundía, la institución se presentaba como el poder capaz de erradicar el mal. La difusión de la idea de que existían obstáculos diabólicos para el plan salvación universal encabezado por Roma que era preciso erradicar justificaría así el despliegue, inusitadas hasta el momento, de formas de combate de lo herético, tanto pastorales como coactivo-judiciales. La ofensiva contra la considerada corrupción herética se desplegó entonces no solo mediante el fomento de la conducta virtuosa con prácticas de predicación o catequesis²⁰, sino también empleando la violencia y coacción directa cuando la desviación era pertinaz. De modo que, la erradicación de la depravación corruptora incluía su previa identificación, su posterior corrección y, ante la resistencia a la misma, su ulterior castigo. Los comportamientos perseguidos de este modo eran principalmente los considerados *contra natura*, contra la fe o contra la Iglesia, entre los que se incluían la herejía, pero también el llamado mundo «infiel» o ciertas prácticas sexuales (Chiffolleau, 1996, pp. 265-312).

Si bien la metáfora ideológica de la seducción maléfica funcionaba para identificar la existencia disfrazada de la herejía en tanto que iglesia del diablo y obstáculo salvífico, de facto la herejía era resultado de la persecución que la Iglesia

¹⁹ Las fuentes eclesiásticas recurrían a los textos de San Agustín sobre la herejía donatista para caracterizar como maniqueos a los herejes del Languedoc, como los cátaros. Con ello también les proyectaban una procedencia oriental y antitrinitaria. Estas representaciones tuvieron importantes consecuencias en el tratamiento que estos grupos recibieron por la Iglesia romana, en tanto que considerados herejes (Jiménez, 2005, p. 58)

²⁰ Pero además quiso mostrarse como un lugar de asistencia, brindando paliativos al sufrimiento a través de ritos expiatorios o modelos conductuales virtuosos.

emprendió desde finales del siglo XII contra las expresiones de desobediencia, no solo a su ortodoxia, sino también a su ortopraxis –comportamientos cotidianos, rituales religiosos, prácticas sacramentales, etc.– (Thery, 2007, p. 37). Una vez sistematizada y vehiculada reticularmente la obligatoriedad de participar en los cultos, ceremonias y sacramentos oficiados por el clero ordenado, aquellas personas o comunidades que no lo hacían por voluntad devenían sujetos desobedientes y condenables, más aún cuando se negaban obstinadamente a “regresar” al seno de la Iglesia. La figura del hereje se conforma de esta manera como desviación facultativa y obstinada de la ortodoxia y la ortopraxis romana, como la persistencia obstinada en el error, llegando incluso al rechazo de la posibilidad de retractación ofrecida por la Iglesia. El hereje, desde este punto de vista, sería renegado o, anacrónicamente, un disidente.

Las fuentes eclesiales representaban a la iglesia del diablo como escondida disimuladamente en el interior de la Cristiandad, como una plaga corruptora y contagiosa. En la bula *Vergentis in senium*, Inocencio III pregonaba que era necesario extirpar la peste que asolaba a la Cristiandad, refiriéndose a la depravación herética. En este sentido, presenta la aniquilación de la herejía, por su carácter sigilosamente corruptor, como una condición para la salvación colectiva. Según las metáforas eclesiales, la herética pravedad no era una oveja descarriada, sino una zorra insidiosa y depravada. No solo era considerada como una desobediencia obstinada, sino que además se la imputaba un carácter disimulado, oculto, contagioso y corruptor (Fossier, 2011, p. 32). A partir de la Reforma Gregoriana, en los textos de polémica y heresiología volvieron a cobrar fuerza las imágenes de la actividad herética como corruptora, infecciosa y contagiosa, reactualizando así las metáforas empleadas desde antiguo por la tradición cristiana, algunas asociadas a la enfermedad²¹. Se consideraba que la herejía se transmitía por contacto, como una pestilencia, concretamente como la lepra, que constituía otra de las categorías de la marginalidad en la época plenomedieval (Fossier, 2011, p. 23).

A partir del siglo XII, la figuración metafórica de la herejía como corrupción se articulaba con nociones jurídicas provenientes del antiguo derecho romano recuperadas por la canonística. Una de estas categorías es precisamente el crimen de lesa majestad²². La idea de que la herética pravedad podría expandirse por la Cristiandad Latina mediante transmisión infecciosa se introducía en nuevas categorías jurídicas que servirán para su identificación, persecución y castigo. De este modo, el combate contra la herejía como un mal corruptor y un obstáculo para la salvación se expresaba discursivamente mezclando imágenes biológicas, ficciones jurídicas y abstracciones teológicas. El programa de aniquilación de la herética pravedad a través de medios represivos como la quema en hogueras, la cruzada o los castigos tras su incriminación –expropiación de bienes, privación de libertad, castigos físicos o destrucción de posesiones–, y no solo mediante medios pastorales como la catequesis y la predicación, era justificado precisamente apelando a la necesidad de amputar un miembro corrupto, por maléfico y contagioso (Lambert, 2002, pp. 97-98). La tarea de erradicación la encabezaba el papado romano. Para lo cual, entre otras cosas, desarrolló nuevas formas de identificación, enjuiciamiento y castigo de la herética pravedad en tanto que corrupción infecciosa encubierta. En este marco fue fundamental para Roma la tarea de búsqueda activa de la herejía, en tanto que consideraba que su existencia como desviación desobediente era disimulada, podía no estar a la vista de la Iglesia. Desde los inicios del cristianismo, a la herejía

²¹ Ya la patristica se había servido de metáforas de la enfermedad para calificar la herejía. San Agustín denominaba a los donatistas como contagio herético, mientras que Beda El Venerable se refirió a la herejía arriana como vesania (Fossier, 2011, pp. 23-39).

²² En el Decreto de Graciano la herejía es descrita como un principio contaminador que infecta los sacramentos hasta hacerlos inválidos cuando el hereje es el propio sacerdote.

se le había atribuido un carácter sectario y secreto. Se achacaba a los herejes la práctica de actividades espirituales clandestinas, entre las que se incluían orgías, sodomías, infanticidios o abortos (Lambert, 2002, p. 3). La consideración, en este momento, del carácter oculto de la herejía dio lugar, sin embargo, al desarrollo de los nuevos procesos judiciales de la denuncia y la indagación o inquisición.

En tanto que esta forma de depravación corruptora podía existir sin ser percibida por agentes eclesiásticos, como los delegados pontificios, no entraba en la categoría de pecado o crimen «notorio». En este sentido, su carácter oculto surge en relación con el campo de visibilidad y la capacidad de control de la Iglesia. Su capacidad de existir sin ser detectada hacía de la herejía un peligro a descubrir. Y esta búsqueda de lo oculto y disimulado habría de darse mediante diferentes métodos que iban desde la delación a la confesión, pasando por la indagación. Por una parte, se trataba para la Iglesia de un error de conciencia consciente y obstinadamente elegido, que podría ocultarse así en lo recóndito del alma. Por otra, aunque se desplegara exteriormente en prácticas y rituales materiales, en tanto que la herejía era una ortopraxis alternativa y colectiva, igualmente podría ocultarse o disimularse en la clandestinidad comunitaria, en el secreto custodiado por la aquiescencia colectiva. Es precisamente en la relación dinámica entre la extensión del control eclesiástico –que incluye el alcance de su vigilancia– y la supuesta capacidad esquiva de la herejía donde se sitúa el desarrollo de novedosas técnicas pastorales y de procedimientos jurídicos dedicados a visibilizarla, perseguirla y eliminarla. En esta dinámica de confrontación entre el control eclesiástico y la resistencia herética, Roma desplegó una serie de prácticas y categorías, tanto pastorales como jurídicas, que permitieron la ampliación de lo inculparable y lo punible, hasta el castigo de lo oculto (Moore, 2014, pp. 162-164). Para perseguir la herejía y eliminarla, antes habría que hallarla o desvelarla, se habría de conocer mejor para erradicar mejor.

4. Conclusión. La deriva inquisitorial en la persecución de la corrupción

En el despliegue de la política anti-herética del papado se crearon procedimientos para conocer y juzgar la desviación, tanto correctivos penitenciales como punitivos jurídicos, que ampliaron el alcance de la incriminación y del juicio eclesiástico. Para ello, se introdujeron y modificaron categorías del derecho canónico, como por ejemplo las de lo notorio –*manifestum*– y lo oculto –*ocultum*–, al tiempo que se desarrollaron los procedimientos de la denuncia canónica y la inquisición. Si en los inicios del cristianismo el juicio eclesiástico estaba circunscrito al pecado grave confesado o notorio, al delito revelado o evidente, la combinación de procedimientos de índole penitencial y judicial, junto con los nuevos desplazamientos entre los foros interno y externo, permitieron ampliar sustancialmente el alcance del juicio eclesiástico (Chiffolleau, 2010, p. 83)²³. Estos fenómenos harían posible desvelar pecados *ocultos* para ser juzgados como crímenes evidentes o *notorios* en los tribunales eclesiásticos. El pecado oculto, como la herética pravedad, podría así devenir un crimen *notorio*, cuando este hubiera sido desvelado. Y, viceversa, el delito de corrupción simoníaca, por ejemplo, podía juzgarse sin notoriedad en el ámbito penitencial. Esto es, en la persecución de la herejía se introdujeron mecanismos por los que algunos pecados graves, hasta entonces restringidos al juicio sacramental de la confesión, pudieron ser juzgados como crímenes en los tribunales eclesiásticos, mientras que el juicio del delito de simonía clerical durante la Reforma Gregoriana había sido trasladado al ámbito penitencial con fines estratégicos para la institución eclesiástica. Así, si el

²³ Este solapamiento entre los ámbitos del juicio interno –confesional y penitencial– y externo –judicial– es también evidente en el tratamiento del pecado y del delito indistintamente en los tratados de derecho canónico y de teología moral –decretales, cánones conciliares, manuales de confesión y penitenciales, sermonarios y libros de vicios y virtudes o catecismos–. (Fossier, 2010, p. 27).

pecado magno de la simonía podía ser castigado penitencialmente a pesar de ser una trasgresión disciplinaria, el pecado de herejía podía ser juzgado y castigado como un crimen a pesar de ser un error de conciencia referido a la fe.

Si el juicio del delito de corrupción simoníaca fue desplazado al ámbito penitencial era supuestamente para no alentar el *escándalo* y alimentar la mala *fama* del clero, pues ello dañaría la legitimidad del oficio sacerdotal como guía de almas (Chiffolleau, 2010, p. 75). La «fama» vinculada al «escándalo» en la época medieval era entendida como una forma de seducción a la corrupción, en la medida en que ofrecía una imagen tentadora a mimetizar (Fossier, 2011, p. 30)²⁴. Así se justificaba que el juicio a la simonía tuviera lugar en secreto, dentro de la propia institución eclesiástica, relegándolo al ámbito penitencial (Chiffolleau, 2010, p. 75). La idea aquí es que la corrupción clerical no debía, por peligro de ser mimetizada, alentar la corrupción de los fieles, ni tampoco socavar la legitimidad de la autoridad institucional. La corrupción clerical, que tenía algunas de sus expresiones en la simonía y el nicolaísmo, no debía de conducir al deterioro de la imagen sagrada del oficio clerical romana. Así, la canonística afirmaba que era posible conocer lo oculto mediante los indicios de *ex evidentia* o *ex fama*²⁵, tal y como declaraba la decretal *Licet Heli* (1199), emitida por Inocencio III contra la simonía (Chiffolleau, 2010, pp. 91-95). Quedaba entonces justificada la actuación activa para desvelar lo «oculto» cuando la Iglesia considerara que existía un crimen que suponía una amenaza para su plan de salvación. Este traslado del juicio eclesiástico de la simonía al ámbito del secreto penitencial suponía la conformación de un espacio de juicio proto-administrativo, interno a la propia institución. En esta línea, el Concilio IV de Letrán, encabezado por el papa Inocencio III, prohibiría que se recurrieran a las ordalías o juicios de Dios para juzgar los crímenes clericales de simonía y nicolaísmo (Pennington, 2008, p. 12)²⁶. Protocolizaba y centralizaba así los juicios a la corporación eclesiásticas y, con ello, evitaba la dependencia del criterio comunitario en la sentencia, el cual había sido fundamental en la resolución de los conflictos mediante las ordalías y los juicios de Dios (Fraser, 1992, pp. 103-108). De esta manera, la Iglesia podría controlar mejor los juicios sobre su propia corporación clerical. También en el IV Concilio de Letrán se modificaron los procedimientos judiciales de la acusación y la denuncia. Hasta entonces, el inicio del juicio a partir de una acusación previa hacía a la justicia eclesiástica dependiente de un tercero acusador, así como del contraste de testimonios (Pennington, 2008, p. 12). La denuncia, por su parte, estaba vinculada desde el siglo XII a los protocolos de amonestación en el marco del ámbito penitencial. Lo que Inocencio III introduce en el concilio lateranense es la posibilidad de que la institución eclesiástica iniciara una investigación a partir de la sospecha de que se había cometido un pecado criminal. La evidencia de la sospecha delictiva habría de ofrecerla la existencia de «fama» de que se habían cometido actos pecaminosos graves como, por ejemplo, de simonía o nicolaísmo (Théry, 2009).

En este marco, como ya se ha mencionado, el pecado magno de la simonía acabaría por ser castigado penitencialmente a pesar de ser una trasgresión

²⁴ Que un pecado clerical se hiciera público suponía una amenaza porque ofrecía un contraejemplo de una conducta susceptible de ser emulada por otros. La categoría medieval de escándalo expresa esta preocupación por el contagio de las malas conductas. Escandalizar no significaba provocar un estado de indignación, sino crear la ocasión de que otro cometiese un pecado similar al ser seducido por la imaginación.

²⁵ Así lo declara la bula *Ad Abolendam*. Aquellos de quienes se tuviera sospecha notoria habían de ser sometidos al juicio del obispo. La bula permitía que, según el tipo de sospecha y la cualidad de la persona, el hereje pudiera resarcir su error. Sin embargo, si la sospecha notoria recae sobre un reincidente, entonces habría que enviarlo al brazo secular para que fuese castigado –probablemente con la hoguera– sin posibilidad de apelación.

²⁶ En el canon 18 del IV concilio de Letrán -Sententiam Sanguini-, se abolieron las ordalías jurídicas en la Cristiandad Latina (Inocencio III, 1215, canon 18, García y García (ed.), 1981).

disciplinaria eclesiástica, mientras que el pecado de herejía acabaría siendo juzgado como un crimen de traición contra la propia Iglesia y no solo como error de conciencia respecto del dogma. El proceso judicial de la inquisición –como indagación de pruebas frente a la sospecha por rumor o fama de la existencia de un pecado grave– y la introducción de la confesión como prueba judicial se desarrollarán en la persecución romana de la herejía desde finales del siglo XII (Pennington, 2008, pp. 212-213). En la medida en que el pecado de herejía se representó como un pecado grave que podía esconderse en los secretos del alma o en la práctica clandestina bajo el amparo de la aquiescencia comunitaria, la investigación y el juicio de la herejía se desplegó tanto en el foro penitencial de la conciencia como en el judicial del delito. Al ser considerada una creencia contraria a la ortodoxia, debía juzgarse en los *occulta cordis* del foro interno, mientras que una vez establecida como un atentado contra la autoridad eclesiástica habría de ser juzgada como crimen en el foro externo de la Iglesia (Chiffolleau, 2010, p. 137).

Por su carácter clandestino, corruptor y amenazante para el plan de salvación de la Iglesia, el derecho canónico definía la herética pravedad como *occultatio diabolica*. El rasgo de oculto de la herejía limitaba la capacidad de juicio e incriminación eclesiástica. La inculpación confesa, que había surgido como una forma de expiación en el foro penitencial, deviene en la persecución de la herejía una prueba de verdad en un juicio eclesiástico. Sin embargo, la dependencia del testimonio confeso en el sacramento de la penitencia como prueba limitaba a la Iglesia en la persecución y condena de un posible hereje. Los sospechosos de herejes podían negar en confesión los crímenes de los que eran acusados. Asimismo, las comunidades consideradas heréticas por la Iglesia se resistían a delatar a sus vecinos para que estos fueran instigados a confesar penitencialmente. Ante ello, antes de que la tortura fuese oficialmente aprobada para sonsacar un testimonio por confesión, se trató de soslayar estos obstáculos coaccionando para que el pecado de herejía fuera confesado públicamente y desplazar así el juicio del pecado oculto fuera del secreto del foro confesional. No obstante, el salto cualitativo en la persecución de la herejía lo constituye el desarrollo de mecanismos para que se pudiera iniciar una investigación que revelase el pecado que se consideraba oculto. La pretensión que anima el desarrollo de la inquisición es que un oficial eclesiástico pudiera iniciar la búsqueda de pruebas considerando la «fama» como indicio del delito, sin necesidad de una denuncia previa, esto es, de que un acusador iniciase un recurso. Durante el pontificado de Inocencio III este procedimiento se legalizó y desarrolló de forma inaudita. En el decreto octavo del IV Concilio Lateranense, *Qualiter et quomodo*, Inocencio III consideraba la «fama» como una forma de denuncia. Era considerada razón suficiente para comenzar una investigación con objeto de buscar los testimonios de personas honestas (Chiffolleau, 2010, p. 87). Si en 1199, la bula *Vergentis in senium* de Inocencio III calificaba la herejía como crimen de lesa majestad, sirviéndose de las categorías del derecho romano imperial²⁷, en 1215 queda definitivamente instituida como procedimiento en el canon *Qualiter et Quando* del IV Concilio de Letrán.

Si en el IV Concilio de Letrán se crearon las bases procesuales de la herejía como crimen, en 1230, quince años después de dicho concilio ecuménico y un año después del final de la sangrienta cruzada contra los albigenses, el papa Gregorio IX conformó institucionalmente el tribunal de la inquisición papal para perseguir la herética pravedad (Jiménez, 2005, p. 61). Ya no era un mero procedimiento judicial en los tribunales diocesanos ordinarios, se trataba ahora de un organismo judicial con

²⁷ En la decretal *Vergentis in senium* se despliega el campo semántico de la corrupción, el contagio y la infección para referirse a la herejía como crimen de lesa majestad o crimen de traición, mezclado con nociones del derecho imperial romano (Fossier, 2011, p. 32).

prerrogativas para intervenir reticularmente, implementado *ad hoc* y dependiente directamente de la cabeza de la institución romana y no de jurisdicciones locales o de los tribunales diocesanos (Given, 2002, pp. 68-69). La iniciación de una investigación judicial ya no dependía de que el episcopado local sospechase y reaccionase ante la sospecha de herejía. Además de independiente, la inquisición papal era también un tribunal especializado. Las inquisiciones podían tener una larga duración, estaban dotadas de amplios poderes y estaban especializadas en la búsqueda y castigo de herejes, mediante técnicas muy prolíferas de identificación e inculpación. Ante estas resistencias de las comunidades heréticas, que habían incluso sobrevivido a la Cruzada albigense, a mediados del siglo XIII, Inocencio IV dio un paso más en su persecución autorizando el empleo de la tortura para obtener una confesión, en tanto que autoinculpación (Lambert, 2002, p. 103). Aunque de hecho ya se recurría frecuentemente a ella, en 1252 se dio licencia oficial para que el testimonio obtenido bajo la presión de la tortura fuera tomado como prueba de verdad (Pennington, 2008, p. 216). La confesión por tortura representa el grado más extremo del juicio de la conciencia y la disidencia, pues trata de sonsacar el secreto de un «alma» impenetrable a través del suplicio ejercido sobre el cuerpo. Se trataba de obtener un testimonio de sí mismo como prueba de verdad inculpativa, una autoinculpación forzada²⁸. En realidad, la testificación bajo tortura simplemente hacía «evidente» una verdad de un alma previamente condenada por la Iglesia romana. Era el sueño pontificio de emular el gobierno divino en la ciudad terrena lo que conducía a una persecución de la desobediencia hasta su erradicación.

Bibliografía

- Bartlett, R. (2003). *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*. PUV.
- Bermann, H. (1996). *La formación de la tradición jurídica de occidente*. Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (2002). *La sociedad feudal*. Akal.
- Brambilla, E. (2000). *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*. Il Mulino.
- Carozzi, C. (2000). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Siglo XXI.
- Chiffolleau, J. (1993). Sur le crime de majesté médiéval. *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée* (pp. 183 y 313). Collection de l'École Française de Rome, 168.
- Chiffolleau, J. (1996). Contra Naturam: pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale. *Natura, scienze e società médiévale*, 4, 265-312. Micrologus.
- Chiffolleau, J. (2010). *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*. Il Mulino.
- Conte, E. y Madero, M. (2009). Prólogo. En E. Conte y M. Madero (Eds.), *Procesos, inquisiciones, pruebas: homenaje a Mario Sbriccoli*. Manantial.

²⁸ “En la *maiestas* se articula también uno de los momentos más decisivos de la historia del derecho procesal, el del pasaje medieval del proceso acusatorio –que requiere un demandante para iniciarse– al proceso inquisitivo –en el que la *fama* de un hecho bastará para la introducción de la instancia–. Se pondrá así en manos del magistrado que realiza la *inquisitio* un poder susceptible de justificar el uso de la tortura en la búsqueda de una verdad que cela el secreto que vulnera la *maiestas* del soberano con la traición, de la naturaleza con la homosexualidad, de Dios con la herejía. La verdad se arranca del cuerpo –éstos eran los términos mismos que designaban la tortura en el proceso inquisitorio '*erere veritatem*'. Una tortura que era objeto de reglas específicas, de condiciones de uso, que debía, en definitiva, respetar un orden y produciría una ingente literatura doctrinal”, (Conte y Madero, 2019, p. 10).

- Fossier, A. (2010). Crimen et peccatum. Examen de deux qualifications canoniques dans la documentation de la Pénitencerie Apostolique (XIIe-XVe siècles). En E. Wenzel (Ed.), *Justice et religion. Regards croisés, nouvelles approches* (23-40). Éditions Universitaires d'Avignon.
- Fossier, A. (2011). La contagion des péchés (XIe –XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir. *Trâces. Revue de Sciences Humaines*, 21 (2), 23-39.
- Foucault, M. (1996) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (2014) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI.
- Fraser, R. M. (1992). IV Lateran's Revolution in criminal procedure: The birth of *Inquisition*, the end of ordeals, and Innocent III's vision of Ecclesiastical politics. En R. Castillo (Ed.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler. Studia et textus historiae iuris canonici*, vol. 7 (97-111). Libreria Ateneo Salesiano.
- Given, J. (2002). Social stress, social strain, and the inquisitors of Medieval Languedoc. En S. L. Waugh y P. D. Diehl (Eds.), *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500* (67-85). Cambridge University Press.
- Guerreau, A (1984). *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Crítica.
- Gy, P-M. (1989). La papauté et le droit liturgique aux XIIe et XIIIe siècles. En C. Ryan, (Ed.), *The religious roles and the papacy: ideals and realities 1150-1300*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hilton, R. (1988). *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*. Crítica.
- Iogna- Prat, D. (2010). *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. UNAM.
- Inocencio III (1215). García y García, A. (Ed.) (1981). *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, Monumenta iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Jiménez, P. (2005). La inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1329). *Clío y Crimen*, 2, 53-80.
- Kleinschmidt, H. (2009). *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Akal.
- Lambert, M. (2002). *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. Oxford and Malden, Blackwell.
- Le Goff, J. (2003). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa.
- Le Bras, G. (1926). Canon Law. En C.G. Crump y E.F. Jacobs (Eds.), *The Legacy of the Middle Ages* (321-361). Clarendon Press.
- Lòbrichon, G. (1994). *La religion des laïcs en Occident: XIe–XVe siècles*. Hachette.
- Logan, D. F. (2012). *A History of the Church in the Middle Ages*. Routledge.
- Moore, I. R. (2003). *La primera revolución europea: c.970-1215*. Crítica.
- Moore, I. R. (2014). *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa medieval*. Crítica.
- Morris, C. (1989). *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Clarendon Press.
- Pennington, K. (1984). *Pope and Bishops. The papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries*. Pennsylvania press.
- Pennington, K. (1993). Popes, Canonists, and Texts 1150-1550. *Collected Studies Series*, 412, Variorum.
- Pennington, K. (2008). Torture and Fear: Enemies of Justice. *Rivista internazionale di diritto comune*, 19, 203-242.
- Pennington, K, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*. Catholic University of America. <http://legalhistorysources.com/Canon%20Law/PenningtonShortHistoryCanonLaw.pdf>
- Perrot, A. (2009). The bishops of Rome, 1100-1300. En M. Rubin y W. Simons (Eds.) *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge University Press.

- Pérez Prendres, J.M. (1997). *Instituciones Medievales*. Síntesis.
- Prodi, P. (2001). *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Il Mulino.
- Rubin, M., y Simons, W. (2009). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*. Cambridge University Press.
- Théry, J. (2006). Innocent III, le rêve de la théocratie. *Les collections de L'Histoire*, 26, 58-61.
- Théry, J. (2007). Le gouvernement romain de le Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les debuts de la théocratie pontificale. *Mémoire dominicaine*, 21, 33-37.
- Théry, J. (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.
- Théry, J. (2010a). Le triomphe de la théocratie pontificale du IIIe concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303). En M.M. de Cevins, J. M. Matz (Eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)* (17-31). Presses Universitaires de Rennes.
- Théry, J. (2010b). Les hérésies, du XIIe au debut du XIV siècle. En M.M. de Cevins, J. M. Matz (Eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)* (373-386). Presses Universitaires de Rennes.
- Ullman, W. (2003). *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. Routledge.
- Vaneigem, R. (2008). *Las herejías*. Ed. Jus.
- Violante, C. (1955). *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Instituto Storico Italiano per il Medioevo.
- VV.AA. (2003). En L. K. Little y B. H. Rosenwein (Eds.), *La Edad Media a debate*. Akal.
- VV. AA. (2007). En A. Rodríguez (Ed.). *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*. CSIC y UV.
- Wickham, C. (2012). Fuerzas productivas y lógica económica del modo de producción feudal. *Sociedades Precapitalistas: Revista de Historia Social*, 1 (2), 1-25.