

COLOQUIO DE ROYAUMONTI, 27-30 DE MAYO 1962

con la colaboración de

A. ABEL, D. ANGELOV, Dom J. BECQUET, A. BORST,
M. D. CHENU, E. DELARUELLE, G. DUBY, A. DUPRONT,
M. FOUCAULT, P. FRANCASTEL, A. GIEYSZTOR, L. GOLDMANN,
H. GRUNDMANN, A. I. KLIBANOV, L. KOLAKOWSKI, G. LEFF,
O. LUTAUD, J. MACEK, R. MANDROU, R. MANSELLI,
T. MANTEUFEL, H.-I. MARROU, R. MORGHEN, I. S. REVAH,
G. SCHOLEM, G. SZÉKELY, A. TENENTI,
C. THOUZELLIER, C. VASOLI, C. VIOLANTE, P. WOLFF

y la participación de

Sra. M. ASTON, B. BLUMENKRANZ, Sra. FRANCASTEL,
A. FRUGONI, B. GEREMEK, F. GRAUS, S. LANCEL, G. LE BRAS,
M. LOMBARD, D. OBOLENSKY, J. ORCIBAL, Mlle. PATZELT,
E. POULAT, H.-C. PUECH, J. SEGUY, S. STELLING-MICHAUD
M. TAUBES

Historia de los Movimientos Sociales

HEREJIAS Y SOCIEDADES EN LA EUROPA PREINDUSTRIAL (SIGLOS XI-XVIII)

Comunicaciones y debates
del Coloquio de Royaumont
presentados por
JACQUES LE GOFF

4/748 17 copias

TRADUCTORES

Flora Guzmán

José Manuel López

Dolores Sacristán

Héctor Tizón

DISEÑO DE LA CUBIERTA

El Cubri



Ministerio
de Educación
y Ciencia



HEREJÍAS URBANAS Y HEREJÍAS RURALES EN LA ITALIA DE LOS SIGLOS XI AL XIII

C. VIOLANTE

El tema que me permito proponer a su consideración se refiere a las herejías italianas en las ciudades y en el campo (*contado*) de los siglos XI al XIII.

En espera de investigaciones más detalladas sobre este tema hasta ahora casi inexplorado, me limitaré a presentarles algunos problemas y a proponerles algunas cuestiones de carácter muy general.

El tema de esta breve intervención está estrechamente ligado al de la importancia de las herejías en la vida política de las ciudades italianas, que mi colega y amigo Manselli va a tratar con la competencia que le caracteriza; se relaciona también con el problema de los medios sociales de los movimientos heréticos.

En este sentido, además de subrayar el origen y el carácter esencialmente espirituales de las herejías, quisiera recordar rápidamente que la herejía aparece como una exigencia individual, aunque al mismo tiempo es la expresión de un medio cultural y espiritual; en efecto, se plantea como un hecho social, particularmente en el momento de su difusión y de su propagación.

El problema de la localización de las herejías medievales en las ciudades o en los campos fue tomado en consideración por primera vez, como es sabido, por F. Engels: en su libro sobre *La guerra campesina en Alemania*, el autor escribe que las herejías medievales fueron, en el primer período, urbanas y burguesas, y, en el segundo, rurales, plebeyas y campesinas.

En un principio, los herejes, los que lucharon por las libertades municipales contra el poder urbano del señor eclesiástico, es decir contra el obispo, fueron los burgueses, los mercaderes, los artesanos de las ciudades. Sin embargo, en los siglos XIII y XIV los herejes eran sobre todo los campesinos, puesto que el *contado* había caído bajo el dominio de la burguesía urbana que lo explotaba para el abastecimiento de la ciudad.

Esta tesis fue recogida en el Congreso Internacional de Historia celebrado en Roma en 1955 por el señor Skaskin, a propósito de la herejía llamada *dolcinanesimo*¹.

Antes de considerar la dislocación topográfica de los grupos heréticos, echemos una rápida ojeada al desarrollo económico, la evolución social y las relaciones entre la ciudad y el campo en la Italia del norte y del centro durante los siglos XI, XII y XIII?

¹ S. D. Skaskin, «Le condizioni storiche della rivolta di Dolcino», en *Rapports de la délégation soviétique au XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, Roma, 1955.

² Introducción sintética a los estudios sobre la vida económica y social de los siglos XI al XIII en la Italia del centro y del norte y bibliografía fundamental en el importante volumen de G. Luzzatto, *Per una storia economica d'Italia*, Bari, 1957. Véase también la antología de historia económica *Storia economica italiana. Saggi di storia economica*, C. M. Cipolla, I: *Secoli VII-XVII*, Turín, 1959 (la rápida síntesis introductoria de Cipolla resulta particularmente apreciable). Permítaseme también que remita a mi informante, C. Violante, «Storia ed economia nell'Italia medievale» (a propósito de un libro reciente) en *Revista Storia Italiana*, t. LXXXIII, 1961, pp. 513-535. Véase ahora C. Violante, «L'età della riforma della Chiesa in Italia (1002-1122)» en *Storia d'Italia*, comp. N. Valeri, 2^a ed., Torino 1966, t. pp. 69-99.

I

A finales del siglo X y principios del siglo siguiente, en los campos de la Italia central y septentrional, la gran propiedad laica y más especialmente la gran propiedad eclesiástica sufren una grave crisis. La unidad de la reserva señorial ya ha sido dividida; la misma unidad del dominio está fraccionándose. La inmoralidad y la indisciplina de los clérigos e incluso de los monjes favorecieron esta amplísima dispersión y esta alienación del patrimonio eclesiástico: abades, prebostes, obispos, que generalmente provenían de la nobleza, alienaron mediante hábiles subterfugios jurídicos los bienes raíces eclesiásticos en beneficio de sus familiares, de su mujer y de sus hijos. Las gentes de alta condición social que habían conseguido tierras censatarias se negaban a pagar el censo e incluso no reconocían los derechos de los propietarios. Los siervos huían a la ciudad, *libertatem anhelantes* («buscando la libertad»), como dice el capitular de Otón III.³

Se produjo un gran desplazamiento de *rústici* del *contado* a la ciudad. Pero desde hacía algunas decenas de años, los mercados también estaban desplazándose del campo a la ciudad, tras la crisis de los mercados dominicales y el desarrollo de los mercados urbanos. E incluso numerosos propietarios de bienes raíces se dirigían al centro urbano como consecuencia de la dispersión de su patrimonio, a veces tras el casamiento de una hija con un mercader, un juez, o cualquier otro habitante de la ciudad. En resumidas cuentas, puede constatarse una gran movilidad de las personas. Las numerosas capillas privadas, que generalmente se encontraban en el centro de los dominios, eran muy a menudo abandonadas y caían en ruinas. Los derechos de propiedad sobre ellas habían sido repartidos entre varios miembros de una familia o incluso entre extraños.⁴

La organización eclesiástica en capillas del *contado* sufrirá una profunda transformación debido al cambio progresivo del *habitat* rural.

Hacia mediados del siglo XI, gracias a la reforma religiosa, y sobre todo a la restauración de la disciplina y de la moral eclesiásticas, las grandes propiedades de las iglesias y de los monasterios están siendo recuperadas mediante la puesta en circulación de la moneda y de los metales preciosos atesorados: obispos, abades, prebostes, se procuran muchas propiedades inmuebles mediante operaciones de crédito anticrético.⁵

Durante este período, en las tierras recuperadas o nuevamente adquiridas se desarrolla el señorío, sobre todo de origen inunitario, de los grandes señores eclesiásticos. Los señores intentan adquirir la propiedad de todos o casi todos los lugares en los que ya tenían grandes posesiones; a menudo logran reunir mediante compras, intercambios y préstamos anticréticos la propiedad de todas las partes en que habían sido divididos los castillos. Según el principio de la territorialidad de la jurisdicción,⁶ la *jurisdicción* y la *districtio* sobre todo el territorio que dependía del castillo estaban así en manos del señor. Salvo los que habían huido a la ciudad o los

³ M. G. H. Legum, s. VI, Const. y acta publ., I, n. 21, pp. 47-48.

⁴ C. Violante, «Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X-XI)», en *La spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, pp. 155-242, en particular pp. 222-225.

⁵ C. Violante, «Les prêts sur gage foncier dans la vie économique et sociale de Milan au 11^e siècle», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. V, 1962, pp. 147-168, 437-459.

⁶ P. Vaccari, *La territorialità come base dell'ordinamento giuridico del contado*. Italia superiore e media, Pavia, 1921, La Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa anuncia una segunda edición, corregida y aumentada con nuevos artículos, de dicho libro, 2^a ed., Milán, 1963.

que, de alguna manera, habían conseguido proclamar su completa independencia y sus derechos de propiedad sobre la tierra que anteriormente pertenecía a la Iglesia, los *rústici* o *villani* iban a constituir una clase social única bajo la dependencia de los señores.

La condición de estos *rústici*, que tienen el disfrute de su tenencia durante tres generaciones o a perpetuidad, no es muy mala: ahora tienen derecho a no ser alejados de su tierra, deben un censo en especie por un importe definido, tienen hacia el señor obligaciones personales de carácter público. Los *rústici* pueden transmitir su tenencia a otros campesinos siempre que estén sometidos a la jurisdicción del mismo señor; incluso pueden tener pequeños bienes propios. No es raro ver cómo, con el enriquecimiento o la elevación cultural hasta la profesión de notario, algunos de estos *rústici* se desplazan a la ciudad, se convierten en ciudadanos y se liberan de su antigua sujeción al señor.

Es un período de relativa tranquilidad en los campos. Las estructuras de la organización eclesiástica local se están reorganizando. Las pequeñas capillas pasan a depender de la *plebs* (*pieve*) en donde se organiza la vida común canónica de todos los sacerdotes y clérigos de la circunscripción. La *cura animarum* es bien realizada por los canónigos. Sin embargo, con el avance del crecimiento demográfico, se reedifican las capillas y algunas se convierten en parroquias. A veces se reconstruyen las capillas ruinosas en nuevos emplazamientos; pero se consagran también nuevas capillas. En este período (desde finales del siglo XI hasta finales del XII) las migraciones de la población se efectúan todavía en dirección del campo a la ciudad, pero también entre diferentes lugares del mismo *contado*.

Ahora puede constatarse el desarrollo demográfico y político de los antiguos centros rurales, grandes y pequeños, y también la formación de nuevas aldeas: propietarios (*nobiles*, *curtisi*) que residen a la vez en el campo y en la ciudad, de la que son ciudadanos, y campesinos (*rústici*, *villani*) se organizan en comunidades políticas (en italiano *comuni rurali*) más o menos independientes del señor. Muy a menudo los nobles y los señores están en lucha contra el obispo y sus fieles que le ayudan a dominar la ciudad.

A principios del siglo XIII, se organiza la roturación de nuevas tierras, porque continúa el crecimiento demográfico y las tenencias están ahora demasiado pobladas. Debido a estas tendencias, los señores empiezan a estipular con los campesinos contratos a término medio, contratos de aparcería con partes de frutos que generalmente corresponden a la mitad del producto (*mezzadria*).

Este pacto agrario a término medio y con parte de frutos era, comparado con la enfiteusis, más vinculante y penoso para el labrador. Sin embargo, por lo que respecta a la producción, la *mezzadria* podría presentar ventajas, cuando se adoptaba ese contrato en empresas de mejora o explotación de nuevas tierras, y esto ocurrió en casos relativamente frecuentes.

Semejantes iniciativas exigían de los propietarios no sólo una mayor utilización de capitales y capacidades técnicas, sino también un interés más directo por el cultivo de las tierras. No obstante, en el curso del siglo XIII no mejoraron las condiciones de los trabajadores; debido al crecimiento demográfico y a la multiplicación de los

⁷ Véase «La vita comune del clero nei secoli XI e XII», en *Atti della settimana di studio: Mendola*, settembre de 1959, Milán, 1962; y en especial C. Violante, «Prospettive e ipotesi di lavoro», en *ibid.*, t. I, pp. 6-10 y A. Palestra, «Ricerche sulla vita comune del clero in alcune pievi milanesi nel secolo XII», en *ibid.*, t. II, pp. 142-149.

grupos familiares, éstos se vieron obligados a cultivar y explotar terrenos demasiado poblados. Por ello, las frecuentes y numerosas emancipaciones de los *rústici* no siempre fueron impuestas por la comunidad urbana a los grandes propietarios y a los feudatarios, sino deseadas por ellos mismos para reducir el número de agricultores, con lo que se aumentaba la productividad de las tierras.

En efecto, durante el siglo XIII, la comunidad urbana desarrolla sistemáticamente su política de conquista en el *contado*; pero, para alcanzar su objetivo, no siempre impone verdaderos actos de sumisión a unos señores feudales desposeídos; al contrario, casi siempre es ese mismo señor feudal el que, tras haberse dejado despojar progresivamente de una parte cada vez mayor de su señorío, acaba sometiéndose a la comunidad; o bien el señor rural trata con la comunidad de igual a igual y estipula con ella un contrato por el cual cede —mediante una compensación— solamente una parte de sus bienes, de sus derechos y de sus poderes. En todos los casos, esos señores rurales se trasladan a la ciudad, de grado o por fuerza, y en ella compran tierras, construyen casas, se convierten en ciudadanos de la comunidad y aumentan las fuerzas de la nobleza que constituye la clase dirigente; en cuanto a los *rústici* llegados a la ciudad después de su emancipación y los pequeños propietarios incrementarán las nuevas clases de mercaderes, artesanos, notarios y pequeños propietarios que, poco a poco, se organizan en el «partido» del *pueblo* que a partir de ahora se enfrentará al «partido» de la nobleza. En esta ocasión, los señores rurales convertidos en habitantes de la ciudad, y más especialmente los que todavía conservan sus bienes y sus señoríos en el *contado*, adquieren a menudo una posición de primer plano en esta misma comunidad urbana, alcanzando las más importantes magistraturas, no sólo en el marco de las instituciones tradicionales de la comunidad nobiliaria, sino también en las nuevas organizaciones del *pueblo*, hasta labrarse un señorío urbano personal.

La política de la comunidad hacia el *contado*, de la que hemos hablado de pasada anteriormente, no elimina totalmente los señoríos rurales y no impide que los pequeños, y sobre todo los medianos y grandes señores feudales, sigan todavía firmemente instalados en los campos, y con mayor razón si pueden contar con la posesión de castillos fortificados. Por otra parte, muchos de los que pertenecen a las clases urbanas de artesanos, mercaderes y notarios, poseen y compran nuevas tierras en el *contado*.

En el transcurso de los siglos XI, XII y XIII, las relaciones entre la ciudad y el campo se vuelven más intensas que en el pasado. Del *contado* al centro urbano, el flujo migratorio de personas de todas las clases sociales es continuo; de ahora en adelante la ciudad se convierte en un centro de producción artesanal y de comercio, un centro de actividades económicas, y no sólo de consumo, y tiende a convertirse también en un centro organizador del *contado*, ya sea desde el punto de vista económico, ya sea desde el punto de vista político. En resumidas cuentas, la ciudad y el campo tienden a convertirse, a pesar de la progresiva diferenciación económica, o precisamente a causa de ella, en los dos elementos de una sola unidad económica y social, que en la agrupación urbana tiene su centro motor.

El medio social de la ciudad, que se renueva continuamente con las inmigraciones del campo, siempre es proyectado hacia el exterior para la organización política y económica del *contado*, así como para la expansión comercial en un amplio radio. Constituye un ambiente particularmente cambiante.

La progresiva extensión del control político de la comunidad urbana sobre el territorio del *contado* rural contribuye a acentuar el carácter de centro religioso y

cultural que siempre ha tenido la ciudad italiana, incluso en la Alta Edad Media. Con frecuencia, la comunidad de la ciudad es el aliado del obispo cuando se trata de eliminar las tendencias particularistas de iglesias o fundaciones monásticas que, con el apoyo de las comunidades rurales y de los señores feudales, tratan de sustraerse a la jurisdicción del ordinario diocesano. Con la formación de la comunidad urbana, los obispos pierden sus poderes judiciales y administrativos sobre su circunscripción tanto en la ciudad como en los suburbios, pero siguen estando eficazmente insertos en la vida política de la ciudad; al tiempo que conservan también una influencia en el *contado* a causa de sus bienes, de sus derechos señoriales personales o del obispado, y gracias a su pertenencia a las grandes familias dirigentes de la comunidad. Esto explica por qué la oposición de las clases populares a la comunidad nobiliaria es a menudo también una oposición antiepiscopal, incluso en los siglos XII y XIII. Aun en los campos, entre los siglos XII y XIII, se acentúa la oposición de las diversas clases a los señores eclesiásticos. En efecto, en el *contado* los señores territoriales y feudales de los obispados, de las iglesias y de los monasterios sufren, tanto desde el interior como desde el exterior, el asalto de los grandes feudatarios, de los vasallos, de los *rústici*, además del de la comunidad urbana.

II

1. En Italia, como en Francia, la herejía se manifiesta al principio en el *contado*⁸. En el pueblo de Verrus (diócesis de Châlons-sur-Marne), tras haber hecho voto de castidad y repudiado a su mujer, el campesino Leutardo se dedicó a predicar a las gentes del campo que no se debía creer en todo lo que enseñaban los libros proféticos del Antiguo Testamento. Comenzó a destruir los crucifijos y las imágenes del Salvador y, al invitar a los campesinos a rechazar el pago de los diezmos al clero, obtuvo entre ellos un extraordinario éxito.

En Italia, del *contado* provenía también la herejía descubierta por el arzobispo de Milán durante una de sus visitas pastorales al presunto castillo de Monforte, probablemente en la diócesis de Asti. Entre los herejes de Monforte llevados a Milán para ser interrogados acerca de sus doctrinas, se encontraba la condesa del castillo, según el cronista bien informado Landolfo el Viejo. Según el fraile Raoul Glaber, una mujer (a todas luces sacerdotisa), seguida de una multitud vestida de negro, se presentó en casa de un noble gravemente enfermo que formaba parte de esta secta de herejes y le tocó la frente y el corazón según un rito muy parecido al del *consolamentum* cábaro. En Milán, Gerardo, portavoz de los herejes de Monforte, expuso su doctrina durante el interrogatorio: ésta me ha parecido fuertemente impregnada de cultura e intelectualismo, sobre todo en lo referente a la concepción alegórica de la Trinidad y del misterio soteriológico, puesto que niega esencialmente la realidad de la Encarnación y de la Redención en cuanto obra de sacrificio y amor de la voluntad divina, resolviéndose el problema de la Salvación en un hecho de iluminación intelectual.

Sin embargo, junto a personas nobles y cultas, una multitud de *rústici* participaba en la herejía de Monforte. En dicha doctrina, había otros elementos que no podían

⁸ Ilario da Milano, «Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale», en *Studi Gregoriani*, comp., G. B. Borino, t. II, Roma, 1947, pp. 43-89. Para los herejes de Monforte, véase C. Violante, *La società milanese nell' età precomunale*, Bari, 1953, pp. 176-185.

dejar de resultar sugestivos a las plebes rurales: la comunidad de los bienes, la negación de la jerarquía eclesiástica, numerosa y estable, sustituida por *maiores* dedicados a la oración perpetua y por un pontífice (obispo) errante. Sin embargo, la predicación de los herejes de Monforte se inspiraba fundamentalmente en los principios de un moralismo radical y en un extremado pesimismo que encontrarían eco entre las plebes exaltadas: el desprecio a la cruz, la prohibición de las relaciones sexuales, incluso en el matrimonio, el rechazo al consumo de carnes, el ideal de una muerte sangrienta mediante el martirio.

Ahora bien, mientras se desarrollaba el proceso en Milán, los nobles y los dirigentes cultos del movimiento herético de Monforte organizaron una propaganda intensa y eficaz entre los campesinos que se habían establecido en la ciudad o que habían acudido a ella para el mercado, y sobre todo entre los *rustici* que se habían congregado allí ante la noticia, rápidamente extendida, de esta predicación.

Los más importantes vasallos milaneses intervinieron de manera decisiva, obligando a los herejes a elegir entre el rechazo de sus creencias y el suplicio. El cronista Landolfo el Viejo relaciona esta intervención con el proselitismo que los predicadores de la herejía hicieron entre los campesinos.

Se trata, pues, de una herejía de origen erudito y nobiliario, que se difunde bajo una forma popular, fuertemente moralista, por el campo, propagándose a partir de dos centros: primeramente un castillo (Monforte), y luego, una gran ciudad (Milán).

2. Durante los decenios siguientes, el fermento de revuelta contra el clero indisciplinado, inmoral, rico, poderoso y tiránico encontró en Italia una vía de liberación en los movimientos religiosos populares «patarinos», o, de modo más general, de carácter «patarino-evangélico»,¹⁰ hasta los herejes llegados del movimiento arnaldista¹¹ y del de los pobres lombardos¹². Las exigencias de esta nueva religiosidad popular (aunque no sólo popular) se manifestaron bajo otras formas: hubo iniciativas de carácter eremítico y nuevas fundaciones monásticas y canónicas inspiradas en los ideales de pobreza y abandono de la vida mundana. Todo ello explica que durante más de un siglo no se produjeran en Italia manifestaciones religiosas de carácter claramente herético. En Milán, Brescia, Piacenza, Cremona, los movimientos patarinos fueron típicamente urbanos, aunque de origen rural. En efecto, Arnaldo había iniciado su predicación patarina en el campo, al norte de Milán, en la zona de Varese: solamente luego llevó su nueva actividad a Milán; los cronistas milaneses consideraron la pataria como un movimiento originario de los campos y

¹⁰ C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I: Le premesse (1045-1057)*, Roma, 1955; G. Miccoli, «Per la storia della pataria milanese», en *Buletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 70, 1958, pp. 43-123; E. Werner, *Peupres Christi*, Leipzig, 1956; E. Werner «*patarinoi-patarini: Ein Beitrag zur Kirchen und Sektengeschichte des XI. Jahrhunderts*», *Vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlin, 1956, pp. 404-419; C. D. Fonseca, «Arnaldo», en *Dizionario biografico degli Italiani*, t. IV, Roma, 1962, pp. 135-139.

¹¹ C. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953.
¹² A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, 1954; A. Frugoni, «Fili Arnaldi» (Per l'interpretazione di un passo di Ottone Morena), en *Buletino dell' Istituto Storico Italiano*..., 70, 1958, pp. 521-524.

¹³ G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, reedición, Florencia, 1961, pp. 71-78; A. de Stefano, *Riformatori ed eretici del Medioevo*, Palermo, 1938, pp. 273-297; G. Gonner, *Il valdismo medioevale. Prolegomeni*, Torre Pellice-Turin, 1942; A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, ob. cit., pp. 132-133.

apoyado precisamente por el clero rural contra los obispos y los clérigos superiores de la ciudad.

En Florencia, la inspiración del movimiento religioso popular partió de Juan Gualberto y de su ermita de Vallombrosa. Fue a esa fundación a la que los patarinos de Milán recurrieron para buscar clérigos puros, desprovistos de toda mácula de simonía y concubinato y dignos de ser llevados al sacerdocio en la gran ciudad.

El desplazamiento de estos movimientos religiosos hacia la ciudad se explica ante todo por su objetivo esencial: los patarinos se esforzaban por luchar contra el obispo corrupto, cuyo pecado de simonía, según ellos, invalidaba todas las ordenaciones hechas por él y ponía sobre el tapete los problemas referentes a la administración de los sacramentos «válidos», exigida por los fieles.

Naturalmente, el ambiente social y político de la ciudad era particularmente favorable al desarrollo de una protesta contra el obispo, que poseía los poderes de jurisdicción, y al desarrollo de los movimientos populares bajo la dirección de las clases medias más emprendedoras. Por consiguiente, hacia mediados del siglo XI, el campo fue el punto de partida de estos movimientos religiosos, que muy pronto se volvieron típicamente urbanos; de la misma manera, desde el siglo anterior se habían manifestado en el *contado* los primeros fermentos de desarrollo económico y social que tuvieron en la ciudad un desenlace normal y que encontraron en ella un ambiente más propicio a futuros progresos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta sobre todo el hecho de que las iniciativas de tipo eremítico y las nuevas fundaciones monásticas y canónicas, nacidas con la idea de un estricto retorno al ideal evangélico y a semejanza de la Iglesia primitiva, nacieron lejos de las ciudades y en los lugares más recónditos del *contado* rural como reacción contra los poderosos cabildos y las grandes iglesias urbanas y contra las ricas fundaciones monásticas situadas en el interior o en las proximidades de las ciudades.

Hay que señalar que al principio era muy difícil de realizar una acción de ruptura en el marco de las estructuras eclesiásticas de la ciudad, que estaban controladas muy de cerca por obispos y cabildos a menudo indignos y hostiles a cualquier reforma; por otra parte, en el marco de la organización eclesiástica tradicional de los campos, las iniciativas innovadoras tenían más posibilidades de éxito con la multiplicación de las capillas privadas, de las fundaciones monásticas y de las fundaciones eremíticas que, desde hacía tiempo, escapaban al poder de los obispos y de los *pievani* en sus respectivas circunscripciones.

Más adelante, el movimiento arnaldista, el de los pobres de Lyon, el de los pobres lombardos y otros fueron esencialmente urbanos.

«Están en todas las ciudades de Lombardia» (*in omnibus sunt civitatibus Lombardiae*) señala el *Tractatus de Valdensesibus*, añadiendo sólo una indicación genérica para Provenza y demás regiones: *et in Proventia et in aliis regnis et terris plures auditores habebant*.

En Milán, según las quejas del papa Inocencio III en una carta del 3 de abril de 1209, los valdenses habían conseguido de la comunidad un terreno para edificar una *schola*. Los adherentes a los movimientos pauperistas y evangélicos anteriormente citados eran particularmente numerosos en todas las ciudades del valle del Po por las que se había difundido la pataria.

Muchos herejes provenían precisamente de las clases mercantiles y se habían vuelto hacia la herejía pauperista como reacción espiritual contra la acumulación de unas riquezas a menudo usurarias y por un ardiente deseo de expiación. Pero con frecuencia, sin embargo, los herejes fingían ser comerciantes y simulaban actividades

comerciales para poder desplazarse de un lugar a otro sin ser molestados por las autoridades eclesiásticas a fin de propagar sus doctrinas, y se daban cita en las grandes ciudades durante las ferias y mercados, con el fin de confundirse con la multitud llegada con este motivo.¹³ Los valdenses italianos, contrariamente a los de Francia, no despreciaban el trabajo manual, e incluso lo buscaban, penetrando así en las organizaciones gremiales y estableciendo con ellas relaciones estrechas e intensas: otro motivo para su implantación urbana y suburbana.

Sin embargo, a mi modo de ver, un caso muy especial fue el de los valdenses llegados generalmente de Francia, que se instalaron en los valles piemonteses, a lo largo de las carreteras que llevaban a Lombardia. Se trataba fundamentalmente de curtidores, panaderos, zapateros, fruteros, tejedores y tejedoras, tintoreros y posaderos. Pronto se confundieron con la población local, mediante un rápido proceso de asimilación.

Incluso el movimiento de los *umiliati* o «humillados»¹⁴, que en sus inicios, en los últimos decenios del siglo XII, se confundía a menudo con los movimientos heréticos pauperistas y evangélicos, fue también un movimiento esencialmente urbano: era en la ciudad o, con mayor frecuencia, en los suburbios, donde se encontraban sus talleres de trabajo y sus viviendas (*domus humiliorum*). Sin embargo, parece ser que numerosas fundaciones de humillados tuvieron su origen en el *contado*, a veces con la aprobación de los señores rurales, y que sólo luego se trasladaron a la ciudad; o bien puede pensarse que numerosas fundaciones fueron constituidas por campesinos recién llegados a la ciudad y procedentes de las zonas próximas al *contado*.¹⁵

3. Por lo que parece, durante los primeros tiempos los cátaros estaban extendidos sobre todo por el campo, o por lo menos era en el *contado* donde estaban instalados sus centros más compactos: ciertas localidades rurales servían de centro de reunión para los cátaros «perfectos» y «creyentes», que incluso podían llegar de muy lejos.

Poco después de la mitad del siglo XII, el «perfecto» Marcos de Concorezzo y los amigos a los que había convertido (Juan Judas, José y Alderico) fueron a Roccarone, cerca de Cuneo, para entrevistarse con cátaros de Francia que habían elegido esta localidad como lugar de cita.

En Mosio, localidad rural cercana a Mantua, los cátaros italianos celebraron una reunión para resolver el cisma que se había producido entre Juan Judas y Pedro de Florencia con motivo de la sucesión del «perfecto» Marcos.

La primera Iglesia cátara italiana fue organizada en Concorezzo, en el *contado* milanés, pero muy lejos de la ciudad. Un hecho fue acaso determinante para la elección de dicha localidad como centro de la Iglesia cátara: el primer obispo cátaro italiano fue Marcos, natural precisamente de Concorezzo, convertido a la herejía por un notario venido de Francia. En Concorezzo debió de formarse un poderoso grupo de cátaros, acaso en el floreciente medio culto de los notarios locales; entre sus dibujos sobre el pergamino de las escrituras privadas que redactaban, se han encontrado algunos elementos figurativos que pueden revelar una inspiración dualista.¹⁶

¹³ G. Volpe, *ob. cit.*, p. 97.

¹⁴ L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia. L'industria della lana e i comuni nei secoli VIII e XIII*, Milán, 1911; G. Volpe, *ob. cit.*, pp. 31-62, *passim*.

¹⁵ C. Violante, «La Chiesa bresciana nel medioevo», en *Storia di Brescia*, I: *Il Medioevo*, Milán, 1963, pp. 1079-1082.

¹⁶ A. R. Natale, *Ricerche paleografiche in carte lombarde dalla seconda metà del Milie al Millesimo*,

La presencia de un importante grupo de herejes en Desenzano, junto al lago de Garda, no lejos de Verona, hizo de esta localidad menor la sede de otra Iglesia cátara. Pero hubo también otras Iglesias cátaras en las ciudades: en Mantua, Vicenza, Florencia. La sede de la Iglesia cátara del valle de Espolero nunca ha sido claramente especificada.

Poco tiempo después, incluso la Iglesia de Mantua fue trasladada del centro urbano al *contado*, a Bagnolo, acaso porque su segundo obispo, Orón, era de dicha localidad. Luego, debido a la política antiherejética de los Scaligeri, la sede episcopal fue trasladada a Bagnolo, todavía demasiado cerca de Mantua, a Sirmione, en las orillas más seguras del lago de Garda, no lejos de Desenzano.

El carácter rural de ciertas sedes episcopales cátaras se explica por el lugar de origen de los primeros obispos y por la instalación de los primeros centros heréticos compactos en el *contado*, en torno a su obispo. (Aunque en Concorezzo, como hemos visto, se trataba probablemente de círculos de notarios, muy ligados a la ciudad.) De cualquier manera, la sede episcopal, cuando no se hallaba en la misma ciudad, aunque estuviera siempre muy cerca de ella, no podía tener una importancia determinante para proporcionar al catarismo italiano un carácter rural: eran episcopados muy amplios que no tenían carácter estrictamente territorial puesto que debido a las diferentes derivaciones y diversas doctrinas de cada una de las Iglesias, los fieles de una u otra obediencia vivían a menudo juntos en los mismos lugares. Y los obispos que tenían una jurisdicción sobre regiones muy amplias y sobre varias ciudades importantes no eran efectivamente residentes sino itinerantes.

En la Italia centro-septentrional, la herejía cátara se difundió sobre todo por las ciudades. Milán, centro en el que confluyen los herejes de todas las secciones, fue ciertamente una de las ciudades en las que más se desarrolló el catarismo.¹⁷ En la ciudad ambrosiana fue convertido, probablemente por el arzobispo Galdino (1166-1173), gran predicador contra la herejía, el maestro cátaro Buonacorsi, al que se debe la *Manifestatio heresis catharorum*. Aunque güelfa, la comunidad de Milán se negó durante tiempo a incluir en sus estatutos las constituciones federicianas contra los herejes. En 1236, la ciudad de Milán era definida por Matías París como *omnium hereticorum... refugium et receptaculum*. Por consiguiente, poco eficaz fue la obra del dominico Pedro de Verona, que fue nombrado allí inquisidor en 1251; poco importantes fueron los resultados que obtuvo la *milizia Christi*, asociación de fieles organizada por este mismo religioso contra los herejes. Es más, un obispo cátaro arrestado por Pedro de Verona, tuvo la posibilidad de polemizar tenazmente en público contra él y, al fin, consiguió quedar impune.

Mientras el religioso continuaba su obra inquisitorial, los cátaros organizaron contra él un complot que fue dirigido por el noble milanés Esteban Confalonieri con ayuda de herejes procedentes de toda Lombardia. Un sicario contratado por los cátaros hirió mortalmente a Pedro de Verona —el 6 de abril de 1252— en el bosque de Farga, cerca de Seveso, localidad del cercano *contado* milanés.

La obra de Pedro, que inmediatamente fue llamado universalmente mártir y declarado santo, fue continuada en toda Lombardia, con mayor éxito, por Raniero Sacconi. A partir de entonces, los herejes se retiraron de las ciudades al *contado* y se refugiaron inmediatamente en los valles alpinos. Fue precisamente en la Valtellina

Milán, 1961. Sobre los cátaros, véase C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 vols., París, 1839.

¹⁷ R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1961, pp. 180-184 y la bibliografía particular adjunta.

donde en 1277 el inquisidor de Lombardía, Conrado Pagano, llevó a cabo su actividad e inició la persecución de los herejes allí refugiados, procesando al señor del lugar, Conrado Venosta. Sin embargo, el acusado fue liberado por sus sobrinos que, apoyados por los habitantes del valle, habían atacado en Maza (diócesis de Coira) al inquisidor, matándole, así como a otras personas de su escolta.

Más afortunada que en Milán había sido la obra que Pedro de Verona realizó contra los cátaros en Como, Bérgamo, Pavía y Lodi. No obstante, un gran número de ciudades lombardas estaban todavía en condiciones de proporcionar una tranquila hospitalidad a los herejes que se refugiaban en ellas¹⁸. Como constituyó durante decenas de años un asilo seguro para los cátaros escapados de la Inquisición provenzal y, hacia el año 1294, pudo albergar prolongada y tranquilamente a Pedro Autier (notario de Aix-les-Bains, en la diócesis de Pamiers), que completó durante cuatro años en la ciudad lariana su preparación cultural y espiritual a fin de convertirse en «perfecto». Desde Cremona, en 1244, el obispo cátar envió un mensajero a Montségur, con el fin de invitar a su colega tolosano Bernardo Marty, situado en dicho castillo por los perseguidores de los herejes, a acudir a la ciudad lombarda donde encontraría un refugio seguro y podría continuar profesando su propia fe sin peligro alguno. Pavía, Piacenza, Lodi y Brescia son mencionadas en algunos documentos de la Inquisición de Carcasona y Tolosa como lugares de refugio de los cátaros evadidos de su patria.

En Verona¹⁹, cuando llegó el papa Lucio III para entrevistarse con el emperador Federico I, los herejes de la ciudad siguieron celebrando sus reuniones nocturnas, a pesar de la presencia del papa y de numerosos prelados. Todavía en la época de Inocencio III, Verona estaba llena de herejes: en 1199, el arcipreste de la catedral de Verona excomulgó en vano a los cátaros y a los valdenses que se hallaban en la ciudad. Por último, en 1233, la ardiente predicación antihéretica del dominico Juan de Vicenza provocó la reacción del pueblo veronés contra los herejes, evidentemente cátaros, y unos sesenta de éstos fueron llevados a la hoguera. La tolerancia así como el apoyo del marqués Ezzelino de Romano y aún más del marqués Oberto Pallavicino (considerado por algunos como «creyente») favorecieron sin duda el desarrollo de la herejía en las ciudades de la marca de Treviso y del valle del Po «controladas por esos señores»²⁰. Vicenza, que desde el principio había sido uno de los centros del catarismo italiano y sede de una Iglesia, adquirió particular importancia bajo el episcopado cátar de Pedro Gallo, temido a causa de su doctrina por los propios inquisidores. En Treviso, centro de la marca de Ezzelino, los cátaros, cuyo número había aumentado todavía más a causa de los escándalos del clero local, no permanecían inactivos cuando los habitantes de la ciudad tomaban las armas contra el obispo por motivos políticos.

Está demostrada la presencia activa de los cátaros en las ciudades de la Emilia y la Romagna: en Módena y Bolonia, pero particularmente en Ferrara, Rimini y Faenza²¹. Florencia²² ya era centro de difusión del catarismo hacia mediados del siglo XII,

¹⁸ *Ibid.*, pp. 281-282, 324-326.

¹⁹ C. Schmidt, ob. cit., t. I, pp. 63-64, 146.

²⁰ C. Schmidt, ob. cit., t. I, p. 147; R. Manselli, ob. cit., pp. 284-286.

²¹ C. Schmidt, ob. cit., t. I, pp. 64, 146-150. Para Bolonia, véase A. Dupré Theseider, «L'eresia a Bologna nei tempi di Dante», en *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, t. I, Florencia, 1958, pp. 381-94.

²² R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, trad. italiana, t. II, Florencia, 1900, pp. 413 ss; R. Manselli, ob. cit., pp. 217-218, 286-287.

cuando uno de los principales representantes de los medios cátaros urbanos —Diotisalvi— introdujo la herejía en Orvieto: esta obra de proselitismo en la Tuscia romana fue continuada luego por dos mujeres florentinas. Y florentino fue igualmente el primer obispo de la Iglesia de Concorezzo, Pedro. En 1173, precisamente a causa de la intensa actividad que los cátaros desplegaron allí, la ciudad toscana fue puesta en entredicho: *propter paternos amissum est officium in civitate Florentina*, observaba un cronista. Hacia finales del siglo XII, casi al mismo tiempo que el milanés Buonaccorsi, el cátar florentino Mirisone (nombre de tradición incierta) escribió una *Confessio* que revela una doctrina dualista moderada. Cuando en 1194 el emperador Enrique IV mandó publicar por su legado, el obispo de Worms, un severo edicto contra los herejes de Prato, éstos se refugiaron en Florencia. En estas dos ciudades, los cátaros comenzaron igualmente el asalto a las magistraturas municipales. En 1216, los cónsules de Prato y Florencia prescribieron que no podría ser elegido ningún ciudadano sospechoso de herejía. Magistrados, si no herejes, al menos favorables a los cátaros gobernaron empero el municipio florentino, como ese podestá (gibelino) Pace Pesanuola de Bérgamo que en 1244-1245 resistió mucho tiempo a las presiones que sobre él ejercían los católicos florentinos para que condenara por cátaros a los hermanos nobles Pace y Barone del Barone, que en sus casas de Borgo Sant' Apostoli daban asilo a otros herejes y se refugiaban ellos mismos, huyendo luego de casa en casa, en momentos de peligro, para buscar un refugio más seguro en San Gaggio, en los alrededores de la ciudad.

Si los cátaros florentinos pudieron resistir tenazmente a las persecuciones realizadas, por el obispo diocesano, por el inquisidor Rogelio Calcagni y por Pedro de Verona, fue fundamentalmente gracias a la ayuda y al refugio que encontraron en la ciudad, en las casas y en las torres de numerosos correligionarios pertenecientes a la rica burguesía y a la nobleza gibelina: los Diotsalvi, los Pucci, los Nerli, los Mainetti, los Uberti, los Cipriani, los Tribaldi. Cuando su estancia en las casas de la ciudad de Mercato Vecchio, de Por Santa María, de Borgo Sant' Apostoli, se hacía poco segura, los cátaros se refugiaban en el campo, no lejos de la ciudad, y en las viviendas de los mismos correligionarios urbanos, junto al Mugnone, cerca de San Gaggio, delante de la actual Porta Romana, en Careggi, Settimo, Piano di Ripoli.

En la ciudad de Orvieto²³, la herejía cátera fue introducida, inmediatamente después de mediados del siglo XII, por Ormannino de Parma, aunque sólo se implantó profundamente algunos años más tarde como consecuencia de la predicación de los herejes (hombres y mujeres) procedentes de Florencia. A finales de siglo, los cátaros de Orvieto obligaron a huir a su obispo y la ciudad resistió luego firmemente a las furias del entredicho lanzado por el papa Inocencio III.

Es más, en esa misma época, el cátar Pedro Lombardo, llamado por un contemporáneo *doctor manicheorum*, se trasladó de Orvieto a Viterbo, predicó públicamente la herejía en la ciudad, y allí reunió en asamblea a otros *pravi doctores*. Entonces (febrero de 1199) los fieles católicos de Orvieto, para combatir a los cátaros, pero también para obstaculizar los proyectos de los nobles urbanos entre los que la herejía había encontrado adherentes y aliados, pidieron al pueblo romano que designara a un rector, que fue Pedro Parenzo. Este intentó frenar la predicación cátera y el poderío de los nobles, pero cayó víctima de una conjura organizada por los herejes con el apoyo de los prefectos de Vico. La reacción popular, reavivada por

²³ R. Manselli, ob. cit., pp. 289-290 y bibliografía.

una serie de milagros atribuidos al mártir, obligó a los cátaros a limitarse durante algún tiempo a actividades exclusivamente religiosas.

Sin embargo, el núcleo herético siguió siendo poderoso en Orvieto, favorecido por la irritación que suscitaba en los medios urbanos la intervención de la organización inquisitorial en la vida municipal. En 1239, aprovechándose de la ruptura entre Federico II y Gregorio IX, los ciudadanos de Orvieto, impulsados y guiados por cátaros locales, asaltaron e incendiaron el convento de los dominicos: ese año, el camarlengo del municipio era ese Provenzano Lupicini que luego, en el proceso de 1286, fue declarado hereje.

En Viterbo²⁴, los herejes fueron numerosos y a menudo poderosos y, como hemos visto, tuvieron estrechas relaciones con los cátaros de Orvieto. En marzo de 1200, Inocencio III amenazó con privar a la ciudad de la sede episcopal si continuaba favoreciendo la herejía: en septiembre de 1207, el pontífice se personó en la ciudad y mandó destruir las casas y confiscar los bienes de los herejes; obligó a los oficiales del municipio a jurar la persecución de la herejía, pero los «perfectos» y los «creyentes» que se habían refugiado en casa de algunos señores del territorio del *patrimonium sancti Petri* regresaron rápidamente a la ciudad. Y se llegó al punto de que los herejes consiguieron también las más altas magistraturas municipales de Viterbo: en 1205, dos cátaros fueron elegidos cónsules, en 1220 Juan Tignoso fue elegido camarlengo y en 1230 consuli: pertenecía a una familia sospechosa de herejía y él mismo fue declarado hereje algunos años después en un proceso celebrado *post mortem*. En 1231, Gregorio IX tuvo que intervenir, porque los herejes de Viterbo habían elegido, sin ninguna vacilación, un «papa» en la persona de Juan de Benevento. Cuando luego estalló el conflicto entre Federico II y el pontífice (1239), encarnizadas luchas ciudadanas enfrentaron a los defensores del papa y a los defensores del emperador, apoyados por los herejes. La reacción religiosa suscitada contra los cátaros por una joven piadosa, Rosa, provocó por parte del municipio el destierro de la futura santa y de toda su familia: Viterbo siguió bajo el control de los Tignosi. Por último, tras ser dominada la ciudad por el cardenal Raniero Capocci, los herejes se refugiaron una vez más en los castillos de la nobleza feudal del *contado*.

Por consiguiente, las ciudades fueron los centros donde se extendió y operó, a menudo sin ser molestado, el catarismo en la Italia central y septentrional. Contrariamente al arnaldismo, que tuvo una determinada importancia en la formación del municipio de Roma, la herejía cátara no ejerció influencia alguna sobre la constitución de la autonomía municipal, que ya era una realidad viva en las ciudades en las que se difundió a partir de mediados del siglo XII, tras una primera afirmación en el *contado*. Sin embargo, los cátaros participaron activamente en las luchas sociales y políticas que estallaron en las ciudades italianas a lo largo de ese siglo, aliándose y confundándose frecuentemente con los gibelinos, aunque operando también, sobre todo en circunstancias particulares, como las de la lucha de las ciudades lombardas contra Federico II, en el ambiente de las ciudades güelfas. Por consiguiente, los cátaros, debido a la compleja composición social de su grupo, no fueron siempre ni en todas partes una fuerza de choque y oposición en las ciudades en las que el poder político del obispo era nulo o acababa siéndolo: no era extraño en cambio, como hemos visto, que los herejes asumieran importantes funciones y cargos en las magistraturas municipales.

²⁴ *Ibid.*, pp. 290-292 y bibliografía.

Parece que las zonas de las ciudades en las que su implantación fue más densa fueron las zonas suburbanas, más allá de las primeras casas de la ciudad, incluidas dentro de la nueva muralla construida como consecuencia del desarrollo demográfico que se produjo en los siglos XII y XIII. Varios datos particulares sugieren esta hipótesis, pero sobre todo el hecho de que fuera precisamente entre la primera y la segunda muralla de la ciudad donde, en casi todas las ciudades, se instalaron los franciscanos, los dominicos y los humillados para luchar de cerca contra los herejes con el ejemplo de su vida, con su predicación y con la persecución.

El *contado* fue el último refugio de los cátaros, sobre todo en los últimos tiempos. Si consideramos ahora la composición social de los medios cátaros, se refuerzan aún más estas hipótesis; en efecto, en las fuentes no hallamos ninguna alusión a una difusión del catarismo entre los campesinos, ni siquiera simples *rustici* convertidos en «perfectos» o por lo menos en «creyentes». Al contrario, entre los sospechosos de catarismo, son numerosos los trabajadores de toda profesión que generalmente residían en la ciudad: tejedores (pocos, y seguramente menos numerosos que en otras regiones de Europa), sastres, herreros, muchos trabajadores del cuero (curtidores, peleteros, bolseros, guarnicioneros, zapateros), molineros, taberneros, posaderos, carreteros, vendedores ambulantes. En general son artesanos que tienen un taller²⁵; entre los cátaros, prácticamente no se encuentran personas pertenecientes a este pequeño núcleo de trabajadores asalariados, procedentes a menudo del *contado*, que en las ciudades italianas de finales del siglo XII son cada vez más numerosos.

En cambio, son numerosos los cátaros que pertenecen, diríamos hoy, a la buena burguesía de la ciudad: propietarios de bienes raíces en el campo y de terrenos y casas en las ciudades, mercaderes (sobre todo se mencionan a los mercaderes florentinos de paño), empresarios y prestamistas de dinero, de manera que, a veces, los inquisidores son acusados de perseguir a los herejes con el fin de confiscarles sus bienes (de los que las dos partes iban a la Iglesia y una sola al municipio)²⁶. Numerosos partidarios y simpatizantes de la herejía se encuentran entre los representantes de la nobleza urbana de origen feudal, a partir de ahora muy cercana al patriciado de la ciudad por matrimonio o bien por la práctica de actividades comerciales y de empresas bancarias: con frecuencia las casas y los castillos del *contado* en los que se refugiaban los cátaros pertenecen a los patricios y a los nobles feudales de la ciudad.

Los cátaros no habían inscrito en su credo el ideal de pobreza apostólica y jamás se propuso la comunidad de bienes como objetivo de su movimiento. El catarismo no podía pues una carga de renovación social que pudiera levantar a los *rustici*, que crecían en número y se agitaban por diversas aspiraciones (fundamentalmente, para trasladarse a la ciudad) entre los siglos XII y XIII. En cambio, el vigoroso y poderoso desarrollo de la economía urbana, artesanal, comercial y bancaria no encontraba obstáculos alguno en la religión cátara, que liberaba a los patricios activos del tradicional escrupulo católico relativo a las ganancias conseguidas con el comercio y

²⁵ A. Borsi, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953 (Schriften der M. G. H., 12), pp. 124 ss. y p. 228; E. Dupré Thésidier, ob. cit., pp. 400 ss.; R. Manselli, ob. cit., pp. 293-295. Los únicos trabajos dedicados exclusivamente a los problemas de las relaciones entre las herejías (en general) y la sociedad, son: A. P. Evans, «Social aspects of medieval heresy», en *Persecution and liberty, essays in honor of G. L. Barr*, Nueva York, 1951, pp. 93-116; A. Mens, «Innethijke driftjveeren en herkomst der ketsersche beweging in de Middelleuwan. Religieus ofwel sociaal oogmerk?», en *Målanger d'histoire offerts à Léon van der Essen*, Bruselas-París, 1947, pp. 298-313. Las páginas de G. Volpe, en su obra clásica (ob. cit.) son siempre ricas en sugerencias.

²⁶ R. Manselli, ob. cit., p. 293.

el crédito. Pero, sobre todo, al pesimismo doliente y aristocrático de «la herejía del mal» le resultaba más difícil encontrar una resonancia en las clases inferiores rurales y urbanas que en los elementos reflexivos y cultos de las clases elevadas; o bien, por un contraste que es típico de la mentalidad medieval, pudiera ser precisamente una libre negación absoluta, como *res diaboli*, de todo lo carnal y material permitiera una libre expansión del deseo de vivir, de amar y de ganar en el orgulloso y poderoso ciudadano que seguía siendo simplemente «creyente» y remitía al momento de la muerte la recepción del *consolamentum* que le hubiera convertido en «perfecto».

Al estudiar la composición social de los medios cátaros, lo que más sorprende es la vida itinerante de muchos de estos herejes. En efecto, algunos de los oficios mencionados anteriormente entre los practicados con mayor frecuencia por los cátaros eran realmente itinerantes: no sólo era el caso —naturalmente— de los vendedores ambulantes y de los carreteros, sino también de los tejedores y de los distintos trabajadores del cuero. (El señor Dupré Theseider²⁷ cita ejemplos de fabricantes de sacos que iban de ciudad en ciudad, de puerta en puerta, a casa de los nobles y de los ricos burgueses para realizar su trabajo al tiempo que difundían y practicaban la herejía.) Todas estas personas que viajaban se encontraban a menudo, sobre todo en los lugares generalmente muy frecuentados: las posadas y las tabernas, los talleres de los herreros, los molinos. (En Módena, en 1192, se procedió al derribo de los molinos en los que se reunían los adherentes a la herejía cátera: *molenidina paterinorum*.)²⁸

Sin embargo, se trataba de encuentros rápidos y ocasionales: más estable o por lo menos periódica, debía ser la presencia de cátaros en las acogedoras casas del patriado y de la nobleza feudal urbana. A los numerosos y significativos ejemplos que hemos recordado en el caso de Florencia, añadiremos algunos otros referentes a otras ciudades. Como recuerda el señor Dupré Theseider²⁹, el hereje de Ferrara Armano Pungilupo decía reconocer las casas de los cátaros *quia habent aliqua signa*. En el transcurso del proceso incoado al propio Pungilupo, después de su muerte, se descubrió que en Verona había adquirido un *domus quam tenet dominus Bergorgius pro hereticis a domino Alberto episcopo secte de Bagnolo*, y que Pungilupo *stabat multum in domo domine Marquesine, in qua stabant heretici*. El fabricante de sacos Bompietro y su hermana Boneta habían sido instruidos en la herejía cátera en casa de su padre Juan, igualmente fabricante de sacos en Ferrara, en el suburbio de San Romano y en la vecina casa de un tal Menabo Pizoli: en la casa paterna, los dos jóvenes habían conocido a los «perfectos» (sin lugar a dudas, itinerantes) Pedro de Rímuni y María, así como a otra mujer de Vicenza, y a Benvenuto *tuscanus*. En casa del fabricante de sacos Juan o en la de Menabo Pizoli vivía un tal *magister Johannes paterius* de Parma, con su mujer y sus dos hijos: todos herejes. En el mismo suburbio de San Romano, en Ferrara, la noble dama *Egidia filia quondam domini Partetopei*, mujer del noble Alberto Malavolti, dio hospitalidad en su casa al «perfecto» Pedro de Rímuni, anteriormente citado.

Podríamos citar aún otros ejemplos de casas urbanas, pertenecientes a burgueses o a nobles, que acogían a los «perfectos» itinerantes en sus visitas, que en algunos casos eran periódicas, y también a los «creyentes» que se reunían en torno a ellos. Por consiguiente, el caso de los herejes de Albi, que descubrieron en Vison, cerca de

²⁷ Ob. cit., pp. 401 ss.

²⁸ L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, v, 86-87; cf. C. Schmidt, ob. cit., t. I, p. 64.

²⁹ Ob. cit., pp. 405 ss. L. A. Muratori, *ibid.*, v, pp. 118, 121, 129, 131.

Alejandro, un castillo *qui habet nemus adiacens, ubi erant tria vel quatuor hospicia hereticorum* me parece totalmente singular. Estoy de acuerdo con el señor Dupré Theseider en que se trataba muy probablemente de refugios para fugitivos de Albi. Los valles del Piamonte debieron de servir muy a menudo de refugio tanto a los cátaros como a los valdenses que huían de la Francia meridional.

Sin embargo, quisiera insistir en el extraordinario y sorprendente carácter de movilidad que poseía todo el medio cátera italiano. La propia nobleza urbana, en cuyas casas se desarrollaba tan a menudo la herejía, no constituía ciertamente un medio firmemente arraigado en el lugar: muchos nobles, procedentes del *contado*, conservaban allí bienes y castillos, a los que volvían con regularidad para pasar una temporada; se constituyeron partidos políticos, que se extendieron mucho más allá de las murallas de la ciudad³⁰ y se establecieron relaciones entre las familias nobles de las diferentes ciudades que también favorecieron los matrimonios entre familias lejanas: las luchas del pueblo contra la comunidad nobiliaria y las hostilidades entre el «partido» güelfo y el «partido» gibelino favorecieron los éxodos, que determinaron exilios y destierros. Por consiguiente, la movilidad de la clase de los mercaderes no necesita ser demostrada.

Esta movilidad no sólo constituía un elemento que favorecía la difusión de las doctrinas heréticas y permitía, en los momentos de persecuciones, la práctica del culto en lugares donde podían celebrarse rápidos encuentros. Me parece que la gran movilidad, que desde el siglo XI hasta el XIV, caracterizó de manera singular a toda la sociedad de la Italia del centro y del norte, y particularmente a la sociedad urbana³¹, se traducía también en un estado de ánimo, en unas actitudes mentales que rompían con el marco de las estructuras eclesiásticas tradicionales y constituían ya, por sí mismas, un peligro, y fueron muy pronto reconocidas como tal por los hombres sagaces de la Iglesia.

Las iniciativas de tipo eremítico que se multiplican, el creciente número de predicadores laicos itinerantes, el alejamiento de los monjes y de los clérigos de su claustro o de su iglesia de origen en busca de una vida más severa (*ad arciores vitam*) en fundaciones monásticas o canónicas de nuevo tipo ya en el siglo XI encerraban una intolancia difusa hacia las instituciones y hacia las estructuras tradicionales, y suscitaban las más vivas preocupaciones en muchos medios eclesiásticos. El creciente dinamismo de la vida económica y social fue un obstáculo cada vez mayor al respeto del principio de estabilidad y de encuadramiento, no sólo de los fieles, sino más aún de los monjes y de los clérigos, en las formas en que se hallaba articulada tradicionalmente la Iglesia; el mismo principio de la estructura territorial estaba en crisis y, por ello, estaba igualmente en peligro la autoridad de la jerarquía organizada según este principio.

Ahora bien, con la incertidumbre de los límites territoriales de sus Iglesias episcopales, con el carácter itinerante de sus obispos y de sus «perfectos», el catarismo se adaptaba particularmente a una sociedad dinámica como la de las ciudades italianas de los siglos XII y XIII.

³⁰ Vase E. Sestan, «Le origini delle signorie cittadine: un problema storico esaurito», en *Buletino dell'Istituto Storico Italiano*..., 43, 1961, pp. 41-69.

³¹ Cf. *Villes et campagnes. Civilisation urbaine et civilisation rurale en France. Deuxième semaine sociologique organisée par le Centre d'Etudes Sociologiques*, Paris, 1953, pp. 3-39. *Il metodo delle scienze storico-sociali. Rapporti fra città e campagna. Atti del primo congresso dell'Associazione italiana di sociologia*, Bolonia, 1960.

4. Movimiento con fondo social típicamente campesino: así es como han sido considerados los *apostolici*, por Labriola³², Volpe³³ y Skaskin.³⁴ Dicho movimiento se constituyó alrededor del año joaquinita de 1260 en Parma, a iniciativa de Gerardo Segarelli, hombre de modesta condición, procedente de una localidad del *contado* de Parma (Alzano). Segarelli, que no había sido aceptado por los franciscanos de Parma, tras vender su casa y reparar sus bienes entre los pobres, comenzó a predicar la pobreza y la penitencia cubierto con una túnica basta. Exhortaba a los fieles a que aplicaran textualmente los preceptos del Evangelio y proponía como modelo el ideal de la vida apostólica. Por consiguiente, sus discípulos se llamaron *apóstoles*. Según los *apostolici*, había que negarse a prestar juramento, despojarse de cualquier bien temporal y vivir de limosnas, no preocuparse jamás del mañana, tener como única ropa una simple túnica y un burdo manto, no tener residencia fija sino errar continuamente, hacer penitencia y predicar, aun siendo laicos, estas líneas de vida. Por consiguiente, nada de viviendas estables, nada de iglesias y culto regular; sólo una libre peregrinación de devoción. El movimiento de los apóstoles no tendría verdaderos jefes ni sería regido por una jerarquía.

La de los *apostolici* no era ni quería ser una doctrina particular y definida, sino una libre adhesión interior a los preceptos evangélicos y a la voluntad de Dios. Ninguna disciplina regular regía la secta, como tampoco se podía acceder a ella mediante una profesión de tipo monástico; sin embargo, se practicaba una obediencia directa a Dios y se accedía a ella con un libre consentimiento interior. Los *apostolici* rechazaban la obediencia a la Iglesia así como al papa, a todas las órdenes que no fueran *secundum Deum*: en especial rechazaban la obediencia a los decretos del papa que no consideraban su estado de vida como perfecto y que prohibían que se les sumaran personas ya comprometidas con otro estado (conyugal, clerical, monástico). Para los *apostolici*, la Iglesia había perdido el estado de perfección desde la época del papa Silvestre I y, en la actualidad, eran ellos los que constituían la verdadera Iglesia espiritual de los apóstoles, que se impondría cada vez más, en espera de la llegada del anticristo.

Como se ve, éstos eran temas pauperistas y evangélicos ya vivos en la tradición de los movimientos religiosos que hemos definido como «parino-evangélicos» y entre los valdenses; sin embargo, se volvían a encontrar, en el bagaje ideológico de los *apostolici*, al lado de los temas joaquinitas y franciscanos (de la corriente de los celantes, fuertemente impregnados de joaquinitismo, precisamente en la región de Parma). Sin embargo, lo que me parece más característico de la espiritualidad de los *apostolici* es la exigencia de un contacto íntimo, directo, libre, del espíritu individual con Dios: el rechazo claro y obstinado de los votos, de una regla, de los jefes es particularmente significativo al respecto. Igualmente en este sentido hay que comprender el rechazo a toda autoridad del papa en lo que respecta a la elección del estado de vida de perfección, dado que —según los *apostolici*— son cuestiones que afectan a la relación directa entre el alma, en su libertad espiritual, y Dios. Se trata de un tema que ciertamente no es nuevo en la espiritualidad cristiana y que ya está

³² A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 6.^a ed. al cuidado de B. Croce, Bari, 1953, pp. 113-146; del mismo autor, *La concezione materialistica della storia (del materialismo storico)*, Bari, 1953, pp. 183 ss.

³³ G. Volpe, ob. cit., pp. 115-125, *passim*.

³⁴ Ob. cit. Sobre el movimiento de los *apostolici* véase especialmente L. Spauling, *De Apostolici, Pseudoapostolici, Apostolici*, Munich, 1947, pp. 113-140.

presente de manera particular en la ferviente religiosidad del siglo XI: el propio Urbano II tomó en consideración esta exigencia cuando concedió la dispensa del compromiso de estabilidad monástica al que tratara de pasar —tras una llamada interior de Dios a su conciencia— *ad arciorum vitam*. Sin embargo, esta exigencia de libertad espiritual en el contacto directo e íntimo con Dios es particularmente viva y característica entre los *apostolici*.

Estas exigencias espirituales y estos elementos doctrinales aparecieron cada vez más claros y más nítidos y se exacerbaban sobre todo cuando la dirección del movimiento de los *apostolici* pasó a Fra Dolcino, que acentuó las tesis antieclesiásticas, tendió a ampliar la concepción de la desobediencia a la jerarquía eclesial y desarrolló los temas joaquinitas polémicos y proféticos en una visión escatológica concreta de la historia.

Fra Salimbene³⁵ estaba bien informado, aunque con la polémica sobre el derecho a las limosnas, ahondara la diferencia entre el movimiento de los *apostolici* y el de los franciscanos, a partir de entonces ya incluidos no sólo en las estructuras organizadas sino también en la función carismática de la Iglesia: *ipsi (Apostolici) vero nec profenfactoribus suis orabant nec celebrabant nec predicabant nec ecclesiasticum officium decantabant* (como hacían en cambio los hermanos menores y los predicadores). Se diferenciaba también del movimiento de los *apostolici* el movimiento contemporáneo de los flagelantes, que desembocó en la práctica de la penitencia pública, como expiación por las faltas individuales y colectivas y por las atrocidades cometidas durante las luchas políticas en la sociedad civil, y fue por consiguiente —en Italia— fundamentalmente un movimiento de paz.

Las ideas que animaban al movimiento de los *apostolici* de ninguna manera constituían un sistema doctrinal orgánico: éste quedaba excluido, como hemos visto, por el espíritu del movimiento y por las intenciones de sus promotores. Las ideas de los *apostolici* eran, pues, extremadamente diferentes según el nivel cultural y social y según la formación espiritual de los adherentes. Únicamente en los últimos tiempos y bajo la influencia de Fra Dolcino se desarrolló una tendencia hacia el establecimiento doctrinal, lo que determinó una clara radicalización de las ideas. En cambio, al principio, el movimiento de los *apostolici* en Parma había sido francamente alentado por el obispo de la ciudad, Obizzo Sanvitali. También a finales del siglo XIII, en ciertas localidades del *contado* de Módena y Bolonia e incluso en la ciudad de Bolonia, sacerdotes y canónigos participaron en reuniones de *apostolici* sin pecararse de la trampa herética. No fue sino en 1286, cuando Honorio IV ordenó a los *apostolici* que dejaran su hábito y entraran en las órdenes mendicantes reconocidas por la Iglesia, y cuatro años más tarde cuando Nicolás IV ordenó el comienzo de las persecuciones de la secta.

El movimiento de los *apostolici* al principio apareció sólo como un movimiento excesivamente crítico hacia el clero y las órdenes monásticas existentes (dentro por lo demás, desde ese punto de vista, de la tradición joaquinita), y fue considerado hereje sobre todo a causa de su rebelión a la autoridad eclesial. La exasperación en el sentido heterodoxo y la aparición de otros temas más claramente heréticos se manifestaron más tarde y tuvieron una mayor o menor resonancia en uno u otro círculo de los *apostolici*.

El movimiento de los *apostolici* respondía pues, en su esencia, a una exigencia

³⁵ Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. F. Bernini, t. I, Bari, 1942, p. 377 (véase todo el pasaje dedicado a los *apostolici*, pp. 367 ss.). [Véase ahora la nueva edición de G. Sciala, Bari, 1966, pp. 369 ss.]

espiritual particular de la época, es decir al deseo de una plena libertad espiritual, al respeto de la vocación interior que se determinaba en la relación entre el alma individual y Dios; sin embargo, por la variedad, a menudo dispar, de los motivos que lo animaban y que derivaban de otras corrientes religiosas (la de los valdenses, joaquínistas, franciscanos, etc.), el movimiento de los *apostolici* respondía a las más diversas exigencias religiosas así como a las más distintas actitudes mentales de los contemporáneos; al deseo de renovación moral y a la espera de una nueva era del Espíritu, a los ideales pauperistas y al carácter de extrema movilidad de una sociedad en rápido desarrollo, al anarquismo de esos desarraigados de la tierra que apenas acababan de instalarse en la ciudad y todavía no estaban acostumbrados a la vida urbana.

Por consiguiente, el elemento original y determinante del movimiento de los *apostolici* es una particular exigencia espiritual; la favorable atmósfera para su desarrollo está constituida por el clima religioso de la segunda mitad del siglo XIII. Los medios sociales donde se difundió el movimiento de los *apostolici* fueron diversos; la extensión geográfica del movimiento llegó a abarcar amplias zonas de toda la Italia central y septentrional.

Se ha considerado el movimiento de los *apostolici* como un movimiento de campesinos, o más bien incluso como el de las masas campesinas. Sin embargo, el señor Carlo Guido Mor³⁶ ya observó con autoridad que, ni en la época de Gherardo Segarelli, ni en la de Fra Dolcino, hubo la menor reivindicación de tipo comunitario por parte de los campesinos en los programas de los *apostolici*. A menos en Italia, no se puede hablar de insurrecciones de plebes campesinas a principios del siglo XIV y menos aún en la segunda mitad del siglo anterior: la relación establecida por el señor Skaskin con las insurrecciones más tardías de Wat Tylor en Inglaterra y de los tabornistas en Bohemia es totalmente arbitraria. En la primera parte de esta exposición hemos dicho que durante el siglo XIII no se creó un proletariado agrícola, aun cuando la introducción de los contratos de *aparceria* y, particularmente de la *mezzadria* frecuentemente no mejorara las condiciones de los agricultores, sobre todo cuando se trataba de nuevos terrenos por cultivar o por mejorar. Los campesinos acababan siendo demasiado numerosos en las tenencias para que su trabajo dé el mejor rendimiento posible con las técnicas agrarias de la época; sin embargo, en los campos apenas se constituyen grupos de campesinos hambrientos de tierra y con ánimo de revuelta: nada de lo que nos dicen las fuentes nos lo hace pensar. Una eficaz válvula de escape a la presión demográfica (con relación a las técnicas agrarias de la época) en los campos está constituida por la liberación de los *rústici* de la jurisdicción y de los poderes fiscales de sus respectivos señores. La llegada a la ciudad de trabajadores procedentes del *contado* no provoca la formación de masas proletarias con una carga revolucionaria: la revuelta de las clases urbanas inferiores estalla mucho más tarde, hacia finales del siglo XIV, y se produce cuando esos trabajadores ya se han instalado en la vida de la ciudad e intentan formar parte del *popolo*, organizándose en «artes menores» y tratando de extender a éstas el derecho a participar en el gobierno, que progresivamente ha ido admitiendo a las «artes mayores» y a las medianas. Los mismos *ciampi* florentinos no constituyen masas de trabajadores rurales desarraigados y todavía no insertos orgánicamente en el sistema económico y en la vida social de la ciudad.

Menos todavía se puede hablar de verdaderas masas urbanas en las ciudades

italianas de la segunda mitad del siglo XIII: ciertamente existen campesinos desarraigados, los *rústici*, que se establecen entre la primera y la segunda muralla de la ciudad; sin embargo, entre ellos hay grupos más o menos asimilados a la vida urbana, según las distintas condiciones individuales o según el lapso de tiempo transcurrido desde su llegada a la ciudad.

El movimiento de los *apostolici* fue desencadenado por Gherardo Segarelli, que venía del *contado* de Parma, y sus partidarios fueron llamados por Salimbene *porcarii* et *vaccaarii custodes*; pero esto podría ser una mera expresión de desprecio por parte del fraile culto y aristocrático, irritado por la competencia hecha a su orden por la petición de limosnas; por consiguiente, la expresión podría no tener ningún valor indicativo: también el cronista podría haber querido aludir a unos *rústici* recién llegados a la ciudad. El movimiento tuvo un enorme éxito en Parma, entre los conciudadanos de Salimbene (*conceves mei, viri et mulieres*) y en otras ciudades. No debemos pensar en un movimiento de masas, que se desplazara de ciudad en ciudad y reclutara siempre nuevos adeptos, como un río crecido al que afluyen mil arroyos. Muy recientemente, el señor Frugoni³⁷ ha demostrado brillantemente que no hay analogía alguna, contrariamente a lo que se creía basándose en ciertas similitudes, con el movimiento contemporáneo de los flagelantes: la «devoción», constituida por la flagelación pública de penitencia con procesiones y cantos, sólo era practicada por unos pocos ante una numerosa asistencia de ciudadanos piadosos. El movimiento de los flagelantes se propagaba de una ciudad a otra, no por la migración tumultuosa de masas, sino solamente por el desplazamiento de algunos elementos que suscitaban en nuevos centros, cada vez más alejados, nuevas «devociones».

De manera muy semejante debió de desarrollarse el movimiento de los *apostolici*, cuyo núcleo estaba constituido por *fratres* y luego también por *sorores apostolicae vitae*, que, después de haber repartido sus bienes entre los pobres y ponerse la túnica basta, emprendían una vida errante de penitencia pidiendo limosna y predicando de ciudad en ciudad la adhesión literal a los preceptos del Evangelio. Los abusos, los desórdenes, las extravagancias, las inmoralidades, denunciados sin duda con cierta exageración por Salimbene, no debieron de faltar en un movimiento que rechazaba toda regla, toda jerarquía, toda doctrina definida. Sin embargo, tampoco faltaban entre los *apostolici*, hombres de vida ejemplar, animados por una fuerza de persuasión, que podían suscitar entre los fieles entusiasmos y adhesiones: éstas eran de naturaleza y motivación diferentes, dado el carácter libre y elástico de la secta. Si la doctrina de los *apostolici* admitía la obligación de la más absoluta pobreza para los «hermanos perfectos» y no solamente excluía toda propiedad sino también toda sede estable para los «hermanos apóstoles», esto quiere decir que estas reglas no tenían ningún carácter de compromiso para los otros adherentes a la secta. En efecto, una gran parte de los partidarios de Fra Dolcino provenían de las clases artesanales o incluso de las que hoy definiríamos como la burguesía urbana, y no parece que todos los adherentes a la secta o, por lo menos, los simpatizantes, vendieran sus bienes y los repartieran entre los pobres; hubo, sin duda, quienes conservaron su propia casa. El señor Mor observó ya que los acusados de Riva del Garda eran todos ellos designados en los documentos con el tratamiento de *ser* y de *domina* (según se tratase de hombres o de mujeres). Las actas de la Inquisición de Bolonia muestran que una tal Bona, adherente de la secta de los *apostolici*, dio a Francisca, *soror Apostolorum*,

³⁷ A. Frugoni, «Il movimento dei Flagellanti nell'anno giacominitico 1260», en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano*,..., 75, 1963.

³⁶ Reseña del libro de Skaskin, *Bullettino storico-bibliografico subalpino*, t. LIV, 1956, pp. 354-362.

una carta de recomendación para unos amigos de Florencia, asegurando que «eran nobles» (*militari*) y ricos hombres de esta secta, que apoyaban a Dolcino, enviándoles ayuda y dinero. El señor Dupré Theyseder²⁸ ha observado como, en Emilia, la herejía de los *apostolici* arraiga, sobre todo tras la muerte de Segarelli, en el *contado* (especialmente en la zona de las colinas de Módena) y en la ciudad. Incluso los *apostolici* de Emilia, y en particular los de Bolonia, no pertenecían a la plebe rural o urbana, sino que formaban parte del *popolo*, puesto que ejercían oficios y formaban parte de las «artes»: se cita, por ejemplo, a un *pelliparius* y a un zapatero (otra vez trabajadores del cuero!). En febrero de 1305, en Bolonia, fue perseguido incluso un intelectual, el *physicus* profesor Jacopus de Mantegalli, que reveló que cuatro años antes se había celebrado una reunión de *apostolici*, con la participación de Fra Dolcino, en la tienda de un comerciante de paños (*in statione pannorum*), en la que habían participado también un tal Faciolo, que posteriormente se hizo hermano de la penitencia, el sacerdote Tomás, rector del hospital de Santo Stefano, el zapatero Juan Ribaldini, que vivía en una casa de su propiedad en Borgo San Felice, entre la primera y la segunda muralla, y otros dos también de Borgo San Felice, así como el médico Pedro de Uzola: todas ellas personas de buen nivel social y también de buena cultura. La presencia del futuro hermano de la penitencia Faciolo entre ellas así como en otras reuniones de Bolonia, al igual que la presencia de sacerdotes y otras personas que no debían estar comprometidas a fondo en la herejía de los *apostolici*, confirma la impresión de que el carácter ambiguo y libre de las doctrinas de esta secta permitía la adhesión provisional de personas llevadas por exigencias espirituales de renovación religiosa y de espera escatológica que estaban un poco en el aire a finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

Como los adherentes de la secta de los *apostolici* estaban diseminados por toda Italia (con un total, probablemente exagerado, de unos cuatro mil, según la carta de Dolcino de diciembre de 1304), el fervor de las manifestaciones de dicha herejía en el valle tridentino, suscitadas por sor Margherita y por el propio herejarca, sólo ha de ser considerado como un episodio particular, favorecido por las circunstancias, es decir por la unidad geográfica y administrativa del valle y por la tradición de importantes establecimientos de herejes de diversos tipos.

Otro episodio, más amplio y dramático sin embargo, ha de ser tomado en consideración: se trata de la violenta resistencia armada de Fra Dolcino y sus partidarios en Valsesia contra la cruzada suscitada por Clemente V y dirigida contra ellos por los obispos de Vercelli y Novara y el marqués de Monferrat, con ayuda de nobles menores y ciudadanos. Aun cuando las condiciones geográficas y sociales de Valsesia, no lejos de Ossola, patria de Fra Dolcino, tuvieron gran importancia, al constituir una base favorable para la resistencia, este último y violento episodio no puede ser considerado como un hecho exclusivamente local, esto es como la transposición, en el plano de la insurrección religiosa, de una revuelta social y política de las plebes campesinas del valle. Ahora, el señor Mor ha demostrado claramente que en la Valsesia no existía ninguna situación particular de tensión económica y social que pueda explicar cómo pudo producirse una insurrección tan violenta precisamente en esa zona y sólo en ella. Muy al contrario, desde principios del siglo XIII, se habían organizado *vicinzie* en cada localidad, y en 1300 todo el valle se había erigido en municipio completamente autónomo, independiente de Vercelli y de Novara.

²⁸ Ob. cit., pp. 430 ss.

En cambio, es cierto que los valles del Piamonte eran el asilo de los herejes de todas las sectas desde hacía más de un siglo; y es indudable que Dolcino condujo a la Valsesia a sus partidarios escapados de la persecución del Trentino y que, en el mismo valle, se refugiaron *apostolici* procedentes de toda Italia e incluso (podemos creerlo, dado el carácter sincrético que la doctrina de los *apostolici* acabó asumiendo por su libertad y su elasticidad) herejes de otras sectas ya dispersas.

La extrema resistencia de los *apostolici* en Valsesia no puede considerarse pues como un hecho orgánico propio de la sociedad campesina del valle y tampoco puede ofrecer elementos válidos para una evaluación de los fundamentos sociales del movimiento dirigido por Fra Dolcino.

El movimiento de los *apostolici* no es un movimiento insurreccional de las plebes campesinas ni de las masas urbanas: en general, los adherentes a la secta son ciudadanos y pertenecen a diferentes clases, incluso a las llamadas burguesas y a círculos cultos. Podemos observar solamente, a diferencia de otros herejes, una mayor participación de elementos del *contado* y la adhesión (natural, dados ciertos caracteres de desorden y de desbordamiento anárquico que toma a veces el movimiento) de desarraigados y dispersos, que no constituyen empero una «masa».

Volviendo a nuestra afirmación, podemos concluir que el movimiento de los *apostolici* tiene sus orígenes probablemente más en los campos que en las ciudades, y que tiene numerosos núcleos en el *contado*, acaso más que otras herejías; pero, se desarrolla y se manifiesta sobre todo en las ciudades, y luego encuentra en los valles alpinos el último refugio y la fortaleza para una última resistencia desesperada.

III

Si ahora queremos reunir los hilos de nuestro discurso, podemos observar en primer lugar que las herejías de los siglos XI al XIII en el centro y en el norte de Italia son un fenómeno esencialmente religioso; son una de las manifestaciones de ese hábito de reforma moral y renovación religiosa que, con una acentuación espiritualista y con una adhesión más firme a los textos del Evangelio, se impone en los medios laicos, clericales y monásticos.

Las condiciones sociales tienen su importancia esencialmente en lo que se refiere a las posibilidades de propaganda y difusión de las herejías y los medios de defensa de los herejes contra las persecuciones.

Es un ambiente económico y social particular, el del campo, el que, más aislado y más lejano, favorece en efecto el triunfo de la herejía durante el delicado período de su primer desarrollo y constituye también, en general, el último refugio para los adeptos perseguidos de una herejía en fase de regresión y extinción. El medio natural en el que se desarrollan las herejías es el medio urbano, en una sociedad cuyas ciudades son cada vez más los centros motores en el terreno económico, social, político, cultural y religioso. Y hemos de recordar también que, en los siglos circundantes, no se despegan ni se asían de ellos, sino que, al contrario, las relaciones entre el medio rural y el medio urbano se intensifican al tiempo que se afirma la distinción entre el núcleo urbano y el *contado*. Por ello, en los momentos de peligro, los herejes establecidos en la ciudad encuentran un refugio en las casas de campo y en los castillos de sus correligionarios o protectores urbanos; el intercambio de noticias y de relaciones de todo tipo entre los núcleos de herejes urbanos y los centros rurales

o los lugares de encuentro en el *contado* (tabernas, molinos, talleres de herreros) son igualmente frecuentes.

Las herejías encuentran condiciones favorables para su difusión en la nueva y excepcional movilidad de los hombres de los siglos XI al XIII, y no sólo a causa de las posibilidades prácticas que semejante movilidad ofrece para encuentros y para intercambios de ideas, sino también y sobre todo debido a las particulares actitudes mentales que adoptan a partir de entonces, frente a las rígidas estructuras eclesiásticas, hombres acostumbrados a desplazarse con frecuencia, abiertos a horizontes más amplios. El dinamismo social, típico de la sociedad urbana en el corazón de nuestra Edad Media, favorece efectivamente la formación de actitudes de oposición frente al innegable endurecimiento y al creciente formalismo de la mentalidad, cada vez más jurídica, que domina en los medios curiales y en una parte de la jerarquía eclesiástica. Sólo desde ese punto de vista pueden justificarse las observaciones que hemos hecho acerca de las condiciones sociales en las que se desarrollan las herejías de la Edad Media.

En efecto, estoy cada vez menos convencido de que los movimientos heréticos sean simplemente la transposición de reivindicaciones económicas, sociales y políticas en el plano de la lucha religiosa. Las profundas razones del desarrollo y del éxito de los movimientos heréticos deben buscarse siempre en una consideración general de la historia religiosa de la época.³⁹

DISCUSION

B. GEREMEK.— Hay un hecho muy importante para la comprensión social de la difusión de la herejía: el odio de los herejes al matrimonio, a la familia: entre los herejes encontramos muchos terceros y cuartos hijos de familias numerosas, y la afluencia de mujeres de origen noble podría explicarse también por el hecho de que no tenían dote ni posibilidad de hallar una vida estable. Entre los cátaros es casi una obligación abandonar la casa paterna, lavarse, en cierto sentido, de ese pecado mortal que es la familia. Este odio a los marcos familiares ¿no podría explicarse por el crecimiento demográfico que hace estallar estos marcos?

C. VIOLANTE.— Existe sin duda una coincidencia cronológica; aunque creo que hay que relacionar esta disposición a aceptar una herejía que niega la familia no con el crecimiento demográfico, sino con el estado de personas ya desgajadas de su familia que se desplazan mucho, por ejemplo los mercaderes, y pienso en un pasaje de Dante acerca de las esposas «abandonadas» por los mercaderes que van a Francia. Sin embargo, este odio se explica sin duda por factores religiosos o espirituales, ya sea por una concepción maniquea rígida, ya sea por una interpretación extremista de los evangelios; porque la expansión demográfica lleva —creo yo— más bien a realzar los valores familiares.

En cuanto a las mujeres de origen noble, se trata a veces de mujeres casadas, que permanecen en su familia y desempeñan una acción típicamente femenina (garantizan el alojamiento de los perfectos y sus encuentros con la comunidad local); en cuanto a los nobles, son a menudo, como los nobles de Brescia, *factores hereticorum* sobre todo por razones políticas.

R. MANSELLI.— Hay que recordar que el odio de los cátaros al matrimonio era un hecho doctrinal que, en la realidad de la vida, sólo se aplicaba a los perfectos, una ínfima minoría. Y es un hecho importante para precisar las relaciones entre las ideas y su aplicación. Añado que sólo en los últimos tiempos del catarismo (a finales del siglo XIII) y particularmente en la Francia meridional —con Pedro Autier— se intenta realizar una comunidad cátera que se adhiera más completamente a la doctrina. La norma es que los perfectos respeten la castidad sin alcanzarla siempre y que los creyentes conserven su mujer y sus hijos; lo único que les caracteriza es su aptitud para recibir el *consolamentum* antes de su muerte, para ayudar a los perfectos y para escuchar su predicación.

Al no tener iglesias, los cátaros se reúnen en una casa amiga o en una taberna, aunque tengo la impresión de que es un medio realmente familiar. Por ello creo que la familia sigue siendo el núcleo vital de la herejía cátera.

³⁹ Esta comunicación había sido enviada a la imprenta cuando recibí la separata de un ensayo muy sugestivo, que desgraciadamente no he podido utilizar: E. Dupré Thésider, «Gli eretici nel mondo comunale italiano», en *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, diciembre de 1963, n.º 114.

HEREJIAS CULTAS Y HEREJIAS POPULARES EN LA EDAD MEDIA

H. GRUNDMANN

En el texto donde se precisa el objeto y el marco de este coloquio, el señor Le Goff ha planteado las siguientes preguntas: «la herejía es asunto de gente sencilla o de gente culta? ¿Existen herejías populares y herejías cultas? ¿Desempeñan el mismo papel en el proceso de toma de conciencia? ¿Cómo se armonizan en el seno de tal herejía la elaboración sabia y las creencias populares?»

Indudablemente, durante toda la Edad Media hubo herejías cultas, es decir herejías dogmáticas, teóricas e intelectuales, que fueron obra de teólogos o filósofos, como Abelardo, Gilberto de la Porrée, los averroístas latinos del siglo XIII y tantos otros. Fueron condenados como herejes por las divergencias de las que se les acusaba en relación con el dogma ortodoxo de la Iglesia. Frente a esos herejes cultos no podrá constatarse de manera general (como ha hecho el señor Le Goff), que «no hay hereje aislado». Ciertamente, esos herejes cultos pudieron tener discípulos, sin que por ello esos discípulos fueran los sectadores de su herejía y sin que esa secta herética pudiera organizarse. Puede ocurrir lo contrario, aunque no necesariamente, tanto más cuanto que la Iglesia intenta a toda costa aislar a esos herejes cultos. El grupo social al que pertenecen estos herejes eruditos no está constituido por otros herejes, sino por otros eruditos. Quieren ser más eruditos que los demás (*plus sapere quam oportet sapere*, dice San Pablo, Rom. XIII, 5), sin pretender oponerse a la fe de la Iglesia ni tampoco al dogma católico.

Sin embargo, a veces herejes cultos dieron origen a una herejía popular o a una secta herética. Por ejemplo, John Wyclif era indudablemente un teólogo muy culto, maestro de la universidad de Oxford, que se hizo hereje tras una larga vida de profesor, sin haber querido crear una secta herética. No fue sino después de su muerte cuando los lolardos se convirtieron en sus sectadores, aunque en Inglaterra Wyclif casi no tuvo discípulos cultos. Por otra parte, a pesar de su condena póstuma, sus doctrinas se hicieron populares en Boemia gracias a profesores de la universidad de Praga. Igualmente, Jan Hus murió en la hoguera en Constanza, en 1415, sin haber creado una secta herética; la secta que lleva su nombre y reivindica sus doctrinas sólo se constituirá algunos años después de la muerte de Hus. Es indudable que ni Wyclif ni Hus pertenecieron a un grupo herético. En vida, pertenecieron a su grupo universitario y clerical. Se puede encontrar más de un caso parecido desde la Antigüedad cristiana: el obispo Arrio y los arrianos, el obispo Donato y los donatistas, el monje y erudito Pelagio y los pelagianos, etc. Asimismo, los primeros herejes medievales en Occidente, condenados y quemados en Orleans en 1022, eran eruditos y maestros de las escuelas de Orleans. Eran de origen noble y tenían relaciones con la corte real de París, pero casi nada se sabe de los lazos que tuvieron con una secta herética difundida por esa época. Y más tarde, el hereje Amalrico de Bene fue profesor de la joven universidad de París hacia 1200. Era un pensador muy sutil (*subtilissimus* dice el cronista contemporáneo de Laon), estimado por el rey y acaso incluso por el papa, a quien recurrirá cuando sus colegas de París duden de su ortodoxia. Unos años después de su muerte se abrirá en París un proceso contra sus

discípulos, sacerdotes y clérigos de los alrededores de París; se les acusará de haber reclutado adeptos de sus errores y sectadores laicos y femeninos. En cierto sentido, ocurrirá lo mismo con el docto franciscano Pedro de Juan Olivi y sus adeptos postumos, begardos y beguinas de Provenza y Languedoc. El maestro Eckhart, profesor de teología en el *Studium generale* dominico de Colonia, así como los místicos heréticos de Alemania, hermanos y hermanas del Espíritu Libre, constituyen un caso similar. En todos estos casos, habrá que preguntarse en qué medida los motivos doctrinales y religiosos de esos herejías eruditos fueron los mismos que los de sus sectadores posteriores, y a raíz de qué factores sociales una herejía culta se modifica para transformarse en herejía popular. No se podrá estudiar y comprender esta transformación y esta modificación si primero no se tienen en cuenta las diferencias que existen entre los herejías, es decir, los herejes originales, primarios e iniciales por una parte y, por otra, los sectadores de herejías preexistentes, los sectarios. Más de una vez, herejías nuevas se injertan en una herejía ya adoptada o se mezclan con ella. Existen razones para admitir que una secta herética no conserva nunca la doctrina de su herejía epónimo sin alterarla. Creo que la determinación y la estructura social de una secta herética pueden asimismo sufrir modificaciones y cambios. Y ello es tanto más cierto si se piensa en la herejía medieval en general.

Ahora bien, la distinción que propongo entre herejías, herejes iniciales y originarios, por una parte, y sectadores de herejías preexistentes, por otra, ¿coincide con la distinción entre herejías cultas y herejías populares? ¿Existen en la Edad Media herejías de origen popular, de origen no culto? ¿Existen herejías no cultas? Es indudable. Pero ante todo ¿qué quiere decir «popular»? No es lo contrario, lo antitético de «culto». Pero, para el período medieval, puede designarse con la palabra «popular» todo lo que no sea clerical o monacal y docto, todo lo que sea laico. En la Edad Media, los laicos, incluidos los nobles, son generalmente analfabetos; son incapaces de leer la Biblia o cualquier otro texto. Son oyentes y no lectores. Escuchan a los predicadores, a los poetas, a los juglares y a los herejes (como los *audidores* de los cátaros). Pero el punto de partida de cualquier herejía (si no me equivoco) es siempre el esfuerzo por comprender y captar las intenciones originales y auténticas del cristianismo, es decir el esfuerzo por alcanzar la verdadera inteligencia de la Biblia, de los evangelios y de los escritos apostólicos con el fin de poder observar y realizar la voluntad divina revelada. No hallaremos casi ninguna herejía en la Edad Media que no aspire precisamente a ello. Pocas herejías medievales se basaron en una inspiración inmediata, en una visión o en un razonamiento personal. Casi todas las herejías, incluido el catarismo, se apoyan en la Biblia y aportan una interpretación divergente a la que ofrece la Iglesia. Había, pues, que leer la Biblia e intentar comprender por sí mismo las Escrituras para correr el riesgo de caer en la herejía. Por eso es poco frecuente que un laico se haga hereje sin haber sido arrastrado a la herejía por otros herejes más cultos que él, es decir, por la propaganda herética. Una vez más, conviene subrayar aquí que las causas que atraen a un individuo hacia una herejía y le mantienen en ella, pueden diferir de las que permitieron el nacimiento de dicha herejía.

El ejemplo más conocido y más importante de una herejía no culta, de origen popular y laico, es el de la secta valdense, cuyo fundador, Valdo, no era culto, ni docto, ni clérigo, ni monje (como lo fueron tantos de sus antecesores: el monje Enrique, el sacerdote Pedro de Bruys, el canónigo Arnaldo de Brescia, etc.). Valdo era un rico comerciante de Lyon, casado, que no sabía leer la Biblia latina ni otros escritos teológicos. Un día, en la calle, oyó la canción de Alejo recitada en francés por

un juglar. Se sintió profundamente conmovido. ¿Qué hizo entonces? Se dirigió a dos sacerdotes o dos clérigos doctos de Lyon y les preguntó cómo volverse perfecto como Dios quiere, según la Biblia. Manda traducir entonces al francés el Nuevo Testamento, el Salterio y algunos escritos patristicos. Se los aprende de memoria y empieza a predicar por los caminos. Como esta actividad le será prohibida por el arzobispo, acabará siendo desobediente y hereje porque dirá que según el evangelio hay que obedecer más a Dios que a los hombres. Y todos sus compañeros aprenderán de memoria, como él, los textos bíblicos traducidos al idioma vulgar con el fin de difundir la palabra de Dios entre sus amigos. Un heresiólogo alemán del siglo XIII, el Anonymus de Passau, está muy impresionado por este celo de instrucción bíblica entre esos herejes que aprenden día y noche la palabra de Dios; y, a quien se excusa y dice no tener cabeza para aprender, le contestan: «Aprende una palabra cada día, y al cabo del año sabrás trescientas palabras y así harás progresos» (*et sic proficias*). *Erbesat negligentia fidelium doctorum*, dice el Anonymus a los clérigos católicos, que no conocen tantos textos bíblicos como estos pérfidos herejes. Sin embargo, estos herejes no se convierten en eruditos. Los valdenses no desarrollan ni sueñan con desarrollar jamás una teología erudita y especulativa, al igual que tantas otras sectas heréticas, desde los cátaros hasta los husitas. Desde este punto de vista, los valdenses representan la secta no erudita, laica y popular por excelencia, aunque no creo que los motivos originales y la intención primaria de dicha herejía sean de carácter popular o social: son religiosos, cristianos, bíblicos. Lo cierto es que se puede estudiar la estructura social y el impacto social de esta secta, separada de la Iglesia casi a pesar suyo, tras haberse convencido de que ha encontrado la verdadera lección a la que debe obedecer la vida del cristiano en busca de su salvación. Esta secta se separa igualmente de la sociedad de su época, sin que por ello se haga revolucionaria, agresiva o subversiva. Al contrario, en general atrae a gente humilde y pacífica, tanto en las ciudades como en el campo, hospitalaria y dócil, visitada por sus predicadores ambulantes a los que escuchan y con los que se confiesan. Son *die Stillen im Lande*, prototipo de secta cristiana, la única secta medieval que haya sobrevivido hasta hoy a pesar de todas las persecuciones de la Inquisición.

Muy distinto es el caso de los cátaros, a los cuales los valdenses primitivos se opusieron, sin mezclarse nunca con ellos. Nadie sabría decir quién fue el fundador de la secta cátara. Si los cátaros eran maniqueos, su herejía epónimo, Mani, era un hombre muy erudito y especulativo. Si eran bogomilos, su herejía podría ser entonces un sacerdotote búlgaro. Los propios cátaros no saben nada ni de uno ni de otro. En Occidente, son predicadores ambulantes los que importan de Oriente el catarismo con su nombre griego. Predican primero un tipo de vida apostólica y evangélica, dando ellos mismo ejemplo; por ello son bien acogidos. Pero pronto revelarán su doctrina dualista, que indudablemente no es de origen popular ni puramente bíblica. Se trata de una cosmología y una mitología orientales, sin duda derivadas del maniqueísmo, que son absolutamente incompatibles con la doctrina y la moral de la Iglesia. Acaso sea ese contraste el que proporciona a los cátaros sectadores también entre los ricos y los nobles del Languedoc y Lombardia, más que la propia doctrina dualista y el culto cátaro. Me inclino a creer que los cátaros ejercieron un verdadero atractivo sobre ciertas capas de la sociedad del siglo XII mucho más a causa de su encarnizada oposición a la jerarquía eclesiástica y a la doctrina católica que por su extraña doctrina dualista o su moral bastante adusta y rígida. Pero pronto aparecerán esos cátaros supuestamente eruditos que escriben en latín libros teológicos para demostrar su cosmología dualista y sus consecuencias

morales y se sirven de argumentos bíblicos, como lo demuestran el *Liber de duobus principis* y otros escritos cátares descubiertos recientemente. Estos cátares intentarán hacerse eruditos, como intentar hacerse populares. A la larga, fracasarán en esos dos frentes. Al igual que mi amigo A. Borsari, estimo que no fue sólo por los efectos de la cruzada contra los albigenses o por los de la Inquisición por lo que desaparecieron los cátares, mientras que los valdenses iban a sobrevivirlos. El catarismo era un fenómeno demasiado complejo, era una amalgama de motivos orientales y occidentales, religiosos y especulativos, populares y eruditos. Durante un cierto tiempo, fue muy activo, incluso agresivo; más adelante, se desanimará, se defenderá, pero será abatido y desaparecerá después de 1300. Me parece bastante difícil analizar la estructura social de la secta cátera, que no es homogénea ni constante. Y dudo de que haya ejercido un efecto duradero en el proceso de toma de conciencia de Occidente.

A modo de conclusión, diré que las nociones de herejía y hereje son nociones negativas, que se constituyen por el contraste y la contradicción con la fe de la Iglesia, con el dogma y el culto de la Iglesia, con la moral de su clero o la actitud de la jerarquía. Estas contradicciones son obra no de incrédulos, escépticos o paganos, sino de creyentes insatisfechos y decepcionados. Las razones que determinaron estas contradicciones y estas oposiciones fueron muy diversas; podían ser intelectuales o religiosas, morales o sociales, e incluso políticas. Sin embargo, todos los herejes de la Edad Media estaban convencidos de que comprendían y realizaban el cristianismo mejor que la Iglesia que los condenaba. He ahí, me parece, el único denominador común de todas las herejías medievales, ya fueran cultas o populares. Sus génesis, sus intenciones, los objetivos que persiguieron, los resultados que obtuvieron fueron tan diversos que no es posible distinguir, de manera general, sus causas profundas, su papel y su estructura social. Para estudiarlos, no habría que limitarse a establecer una distinción entre herejías cultas y herejías populares, habría que hacer también una distinción, como acabo de demostrar, entre las herejías primordiales o iniciales, las de los herejarcas, cultos o no, fundadores o no de sectas, y las herejías de los sectarios. Una cosa es entrar en una secta existente bajo el efecto de la propaganda que realiza, y otra convertirse en un herejarca nuevo por haber seguido arbitrariamente su propia autoridad. Acaso los historiadores de la Iglesia y de la espiritualidad, los del pensamiento y de la personalidad se interesen más por los herejarcas iniciales, mientras que la historia social preferirá naturalmente los aspectos sociales de las sectas heréticas al estudio de los fenómenos propiamente religiosos o intelectuales de las herejías nacientes.

Puesto que nuestro coloquio versa sobre el estudio de las herejías y de las sociedades, no habría que dejar de abordar las relaciones que existen entre las herejías de los herejarcas y las de sus seguidores y sectarios. Acaso esta distinción resulte más importante que la que se ha establecido entre las herejías cultas y las herejías populares.

DISCUSION

E. DELARUELLE.—El señor Grundmann acaba de enriquecer nuestro conocimiento acerca de la herejía: ya sabíamos la importancia del problema de la tradición, pero ahora comprendemos mejor que esta tradición es una tradición bíblica. Cualquiera que sea el modo de interpretarla —del lado herético o del ortodoxo— la referencia a la Biblia es obligada. Permítaseme recordar que el Congreso de Ciencias Históricas de Estocolmo creó una subcomisión para estudiar las relaciones entre el pueblo y la Biblia. ¿Conocía el pueblo la Biblia? Hacia el fin de la Edad Media, Gerson y Ximenes defendían la idea de una literatura para el pueblo, de la cual se ha excluido a la Biblia. Cada esamento debe tener sus libros: los clérigos, las Escrituras; los laicos, las obras edificantes, etc. Entonces ¿cómo podían los laicos conocer las Sagradas Escrituras, en una época en la que era imposible tener acceso a una traducción? No olvidaremos, por cierto, los medios e instrumentos de ese conocimiento, tales como la estatuaría, las vidrieras, los frescos, el teatro religioso, la predicación de carácter popular.

J. MACEK.—Grundmann ha definido a Jan Hus como un hereje culto y, con razón, lo ha comparado a Wyclif. Sin embargo, no hay que olvidar una diferencia entre ambos. En sus comienzos, Hus era un profesor universitario. Pero, después de 1412, debió abandonar Praga y al predicar a los campesinos fue cuando, realmente, se convirtió en un predicador popular. Esta diferencia nos permite comprender mejor el fin de Hus y, por lo tanto, conviene no olvidarla.

G. VIOLANTE.—Esta comunicación me ha interesado mucho, sobre todo en lo que concierne al problema del conocimiento de los textos escriturarios por los laicos y, especialmente, por el pueblo. Volvete sobre la distinción entre las *ordines*, en lo que respecta a la atribución de la predicación a los clérigos. Las intervenciones de los laicos en la predicación aparecen mucho antes de Valdo y los valdenses: por ejemplo, a mediados del siglo XI, el prefecto de Roma (*praefectus urbis*) Cinto predica a los fieles en la iglesia de San Pedro y Pedro Damiani elogia esta intervención. Pero hay que destacar su carácter: se trata de una *opis exhortationis* que no ateca a la doctrina sino a una exhortación de carácter moral que puede derivar en posiciones doctrinales.

En cuanto a los laicos parainos, su movimiento no pretendía reemplazar al orden eclesiástico en la predicación; lo que quería era impedir a los clérigos culpables gozar de sus beneficios y celebrar el sacrificio de la misa. Las amonestaciones de Alejandro II no iban dirigidas contra la usurpación del oficio de la predicación, sino contra ese poder «ejecutivo» que ciertos laicos se habían arrogado frente a los clérigos, sin mediar juicio canónico.

F. GRAUS.—Quisiera ampliar un poco el concepto de herejía popular. En primer término, recordemos que la herejía no se define si no es en relación con la ortodoxia. Sin esta referencia, se hace difícil hablar de herejía. Al lado de las herejías conscientes y más o menos organizadas, con un jefe de la cabeza —sea o no letrado—, que han sido objeto de esta comunicación, encontramos en los medios populares, y en especial en el campo, gran cantidad de ideas y opiniones que sería exagerado calificar de heréticas pero que no son muy ortodoxas. Tomo como ejemplo una anécdota sacada de Pauli, en la que el porquero explica al cura del pueblo que cree en el Padre y en el Hijo, pero no en el Espíritu Santo puesto que ningún habitante del pueblo lleva ese nombre. Hay que tener en cuenta que, en el campo, la vida religiosa del pueblo transcurre dentro de una enorme confusión, donde se mezclaban restos de paganismo, ideas paraheréticas y normas de la Iglesia. En ciertos momentos y en determinadas regiones, vemos aparecer opiniones que sin ser francamente heréticas y sin prometer transformarse en herejía culta, tampoco son ortodoxas. Me pregunto si, al hablar de herejía popular, no estamos aludiendo a estas ideas, apenas desarrolladas, que luego alimentaron a la herejía popular propiamente dicha. Los vastos movimientos populares —los husitas, la Reforma en Alemania, la guerra de los campesinos, los anabaptistas— permiten advertir a los precursores, de quienes

no se puede decir que fueran herejes aunque se mantuvieran fuera de la ortodoxia, en el estricto sentido de la palabra.

L. KOLAKOWSKI.— Una sola pregunta: el criterio de herejía culta y no culta, relacionado tanto con el contenido de la doctrina como con el tipo de gente que participa en la herejía ¿no daría lugar a divisiones que no son idénticas?

J. LE GOFF.— ¿No hay en el siglo XI una especie de mutación de la herejía? Las herejías de la época carolingia concernientes a la Trinidad me parecen, de algún modo, clericales. No es sino a partir del siglo XI cuando encontramos esta dialéctica entre medio culto y medio popular, notablemente expuesta por el profesor Grundmann. Los herejes de Arrás, en el siglo XI, son un ejemplo de esta conjunción de ambos medios. Hay, sin embargo, prolongaciones de las herejías cultas de la Alta Edad Media un poco más tarde, como por ejemplo la herejía de Vilgardo de Ravena, casi «universitaria» *avant la lettre*. Además, ¿no sería interesante determinar con precisión ese grupo social de la herejía culta (ciérgos de Orleans, amalricianos, etc.) que casi nunca actúa solo, ya sea como medio primario o como medio secundario en el origen de la rebelión popular? En resumen ¿qué es la *intelligentia* medieval?

G. LEFF.— Quisiera destacar la diferencia entre las ideas cultas y las herejías populares. Con frecuencia, las ideas son más heterodoxas que heréticas, como por ejemplo, las de Abelardo acerca de la Trinidad, pero Abelardo no era un hereje. Por otra parte, hubo ideas que, en un comienzo, no eran heréticas pero que, con el tiempo, llegaron a serlo. Es lo que ocurre con la doctrina de la pobreza apostólica. Podemos decir que la mayor parte de las doctrinas populares heréticas tienen su origen en ideas cultas. A mi juicio, el problema sería el de la «degradación» de las herejías cultas en los medios populares.

R. MANSELLI.— Cuando el heresiarca, el maestro de la herejía muere, el grupo o la idea continúan. Usted ha recordado a Pedro de Juan Olivi: éste muere siendo perfectamente ortodoxo y sus ideas permanecen dentro de la ortodoxia, incluso en la comunidad que lo reverencia como santo. Después estalla el conflicto teológico de la pobreza entre los franciscanos, conflicto esencialmente ajeno al grupo que reverencia a Olivi. Pero, cuando llega la condena pontificia, algunos miembros de este grupo se convierten en heresiarcas de segundo grado y surge la posibilidad de una explosión herética. Sobre este punto, es muy interesante un documento aún inédito que la señora Franca Ageno me ha dado a conocer, relativo a los espirituales italianos y falsamente atribuido a Jacopone da Todi. Está redactado mitad en italiano y mitad en latín. En la parte italiana, el autor reconoce la derrota del grupo pero, en la parte latina, agrega que el fin de los tiempos está próximo y que, por lo tanto, es necesario preparar a los fieles para ese momento, desaconsejando, por ejemplo, el matrimonio. Así se transmite el mensaje del heresiarca, a través de una continuidad de elementos culturales, sucesivos. Respecto al conocimiento de las Escrituras por los herejes, añadiría que es un hecho típico de la herejía medieval el conocimiento de los textos sagrados, aun entre los ignorantes. No sé cómo los aprendían pero este hecho es señalado ya por Pedro de Sicilia entre los paulicianos y, con desesperación, por el clero entre los cátaros del Languedoc, hasta el extremo de que los ortodoxos deben preparar *summae auctoritatum* para poder responder a los herejes.

M. TAUBES.— Me gustaría preguntar al profesor Grundmann si la distinción entre herejía culta y popular agota la tipología de la herejía. Pienso en otras sectas y movimientos heréticos que me hacen creer, sin poder afirmarlo, que en la Edad Media hay también tipos de herejías carismáticas, sin ningún vínculo con el mundo de los «sabios» o del alto clero, pero con una cultura perfecta y una nueva sabiduría, basada en elementos populares y en experiencias personales.

B. BLUMENKRANZ.— En un primer momento estuve tentado de oponer al profesor Grundmann un cierto número de ejemplos, tomados de mis propias investigaciones sobre la

Alta Edad Media, que precisamente constituyen herejías populares: me refiero a las herejías judaizantes. He notado que esas herejías son verdaderamente populares pero, sobre todo, son herejías fallidas, abortadas. De ahí, mi pregunta: ¿por qué abortaron? ¿por populares o por judaizantes?

A. ABEL.— Quiero recordar respecto de la difusión de los episodios y hechos bíblicos entre las capas ilitradas del pueblo, la tradición de los constructores de iglesias y más tarde de catedrales románicas, la tradición de los pintores de frescos que utilizan cierto tipo de imágenes no por predilección artística sino por predilección doctrinal. Se encuentran unos temas, una dogmática que sería interesante estudiar para avanzar en el conocimiento de la difusión de las Escrituras. Uno de mis alumnos acaba de terminar una notable tesis sobre este tema.

H. GRUNDMANN.— Responderé en primer lugar a los señores Graus y Abel. Es necesario por supuesto distinguir entre herejías y desviaciones pero es imposible para el historiador aplicar un concepto de herejía que no sea el de la Iglesia. Tenemos que entender como herejía lo que la Iglesia ha juzgado como tal; en otras palabras: en el plano histórico la herejía se presenta tal como la Iglesia la define. Esto no impide que haya interacciones: en este sentido, por ejemplo, las herejías han contribuido a precisar dogmas, como ocurrió en el Concilio de Letrán en 1215. Allí, el dogma se definió en función de los herejes. Pero, en ese aspecto, la definición de la Iglesia tiene una vigencia limitada. Pensemos en el problema de la pobreza y la predicación. Paso ahora al tema del contenido de las herejías. Cuando definimos una herejía, hemos de dejar de lado la incredulidad, el paganismo o el judaísmo. No sé en qué medida las apostasías fueron consideradas como herejías, pero algunos cronistas pudieron calificar de heréticas apostasías que no aparecían como tales a ojos de la Iglesia. Ahora bien, la herejía no es más que una divergencia en la interpretación y en la observación de una fuente bíblica común. Es una oposición a la Iglesia y a su interpretación del Evangelio. No conozco ningún hereje que no haya reivindicado el nombre de cristiano. Los cátaros se llamaban a sí mismos «buenos cristianos». Además, sin conocimiento de la Biblia no existe la herejía. En Roma me opeuse al concepto de herejía popular porque, en su génesis, la herejía no es obra de ilitrados. El verdadero hereje es aquel que propone una nueva interpretación de la Biblia o de la tradición dogmática. ¿No sería preciso sustituir aquí la distinción entre herejía culta y herejía popular por la distinción entre iniciadores y sectarios, entre la herejía inicial y la de los seguidores? En resumen, hay que distinguir entre un fenómeno social —el de las condiciones de la aparición y la influencia de las sectas— y el de la herejía, fenómeno religioso e intelectual. No conozco ningún hereje «primario», ningún heresiarca, que lo haya sido por una cuestión social.