

“Combatiendo al feudal”: La dinámica de una herética lucha de clases a partir de la doctrina speronista (S.XII).

Torres Aimú, Juan Ignacio.

Cita:

Torres Aimú, Juan Ignacio (2017). *“Combatiendo al feudal”: La dinámica de una herética lucha de clases a partir de la doctrina speronista (S.XII)*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/26>

Mesa 5: Comunidad y prácticas de poder en la Edad Media.

"Combatiendo al feudal": La dinámica de una herética lucha de clases a partir de la doctrina speronista (S.XII)

Torres Aimú, Juan Ignacio (Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras)

historiadortorres@gmail.com

Autorizo a publicar en actas.

La comunidad organizada: Re-descubriendo el reformismo speronista.

La secta speronista nació cerca del año 1177 en Piacenza, encabezada por Ugo Speroni, el cónsul de aquella ciudad. La secta aparentemente habría logrado expulsar a los clérigos piacentinos y tomar el control del conjunto de la ciudad, pero fue condenada y contenida antes de que pueda gozar de una mayor expansión. Como consecuencia, el grueso de las fuentes que llegaron hasta nuestros días para analizarla proviene exquisitamente de los aparatos que buscaron reprimir al movimiento. En primer lugar, la fuente que mejor detalla el pensamiento desarrollado por Speroni es un texto del maestro jurista Vacarius, *Liber contra multiplices et varios errores*, elaborado precisamente para refutar la doctrina speronista¹. En segundo lugar, el speronismo aparece mencionado tanto en resoluciones de Federico II e Inocencio IV a favor de la persecución anti-herética como en una ‘polémica post-mortem’ que elabora Raymundus Lullus². Sin embargo, en estos segundos casos la representación que se merecen es marginal. Una síntesis con toda la información disponible que se puede extraer de estas fuentes para reconstruir el trayecto de Speroni y su secta se encuentra en un trabajo elaborado por Ilarino Da Milano en el año 1945³.

Esta represión efectiva, empero, no significa que estamos ante un fenómeno marginal (que, como tal, sería de dudoso valor para el estudio histórico). El levantamiento de Piacenza forma parte de un clima general de revuelta contra el clero, catalogado como indisciplinado, inmoral, enriquecido ilegítimamente (o, al menos, en contradicción con sus propias pautas morales) y tiránico. Estas fuerzas se manifestaron a través de la expansión de movimientos religiosos ‘populares’ de nuevo cuño, los movimientos “patarinos” o

¹ La bondad de esta obra, para nosotros, radica en que el estilo *pedagógico* con que ha sido elaborada le brinda una estructura en la cual primero se explican y se detallan las posiciones heréticas, para luego refutarlas con argumentos ‘ortodoxos’. Vacarius realiza el mismo planteo una y otra vez, repitiendo argumentaciones o exposiciones sin obviarlas jamás, a pesar de haber sido presentadas en puntos previos. Taliadores, Jason, “Synthesizing the legal and theological thought of Master Vacarius”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 95, 2009, pp. 48-77.

² Oliver, Antonio. “El beato Ramón Lullull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV”, *Studios Lulianos* 32, 1967, p. 68.

³ Ilarino da Milano, *L’eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vicario* (Ciudad del Vaticano: 1945). Incluye tanto un estudio previo realizado por Ilarino da Milano como una copia del texto de Vacarius.

“patarino-evangélicos”⁴. Estas nuevas formas de religiosidad estaban caracterizadas por un reforzamiento más o menos extremo del disciplinamiento ascético en un sentido general, incluyendo los votos de pobreza y cierto desapego de la vida terrenal. Para finalizar esta imagen de un deseo general de renovación disciplinadora, cabe destacar que el propio poder eclesiástico dio como respuesta la formación de sus propias organizaciones monásticas y canónicas inspiradas con esta orientación pauperista, pero subordinadas en todo momento a la Iglesia cristiana oficial. Como podemos ver, el movimiento patarino-evangélico no estuvo circunscripto a Piacenza. Antes bien, es la secta speronista la cual debe ser entendida como una encarnación de aquella corriente general, que también recorrió todo un conjunto de regiones, como Milán, Brescia, Florencia y “todas las ciudades de Lombardía”, en palabras del *Tractatus de Valdensibus*⁵.

Juventud maravillosa: La emergencia del speronismo.

En el desarrollo de su labor como cónsul, Ugo Speroni debió fomar parte de un pleito judicial entre una familia residente y el clero local sobre las rentas que los eclesiásticos e tienen permitido cobrarles. Esta intervención quizás haya influencia subjetivamente a Sproni en el sentido de un progresivo desencantamiento contra la jerarquía clerical. Sabemos también, por la introducción del tratado de Vacarius, que el cónsul le había enviado un tratado a su viejo amigo (teniendo por título *Contra el Antricrosto*) con motivo de la íntima confianza que los unía. Debido a ello es que el texto del clérigo no tiene un tono intempestivo y violento, sino que es concebida como un intento de salvación del alma de Speroni frente al *mal camino* al cual sus pesquitas lo están llevando⁶. El texto elaborado por Vacarius mantiene de manera constante un tono y un ritmo pedagógicos, bajo los cuales el autor hace referencia constante a la íntima amistad que lo unió con Speroni en sus épocas de juventud⁷, cuando ambos se encontraban desarrollando sus estudios. Esta formación común no sólo se nos manifiesta en las explicitaciones de Vacarius, sino también en las cuidadosas argumentaciones basadas en el derecho romano-justiniano que elabora el autor eclesiástico, ya que este conocimiento jurídico está establecido como un acervo de conocimientos compartido tanto por el teólogo ortodoxo como por el hereje⁸. Por lo tanto, en la medida en que Vacarius tuvo su formación en Bolonia, se deduce que Ugo Speroni también fue estudiante allí⁹ cerca del año 1145¹⁰.

⁴ Esta visión general de la expansión patarina-evangélica es extraída de Violante, Cinzio. “Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII” en Le Goff, Jacques (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial, siglos XI-XVIII* (México: Siglo XXI, 1996), pp. 132-133

⁵ Citado en Violante, Cinzio, *Op. cit.*, p. 133.

⁶ Taliadoros, Jason. *idem*. Wakefield, Walter and Evans, Austin Evans. *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated and annotated* (Nueva York: Columbia University Press, 1991). pp. 152-153.

⁷ Taliadoros, Jason. *Op. cit.* p.70

⁸ Taliadoros, Jason. *idem*.

⁹ Esta suposición está anotada por Ilarino da Milano en *Op. cit.* p. 81 (supra, n° 80).

¹⁰ Wakefield, Walter and Evans, Austin Evans. *Op. cit.*, pp. 152.

En esos años, dicha ciudad se estaba transformando en el centro del estudio jurídico en la cristianidad, la “madre de todas las leyes”¹¹.

Bolonia no sólo se configuró como un ‘centro de atracción’ para los estudiantes que se movilizaban allí desde varios rincones del continente, sino que también funcionaba como ‘centro de difusión’ una vez esos mismos viajeros finalizaban su educación. En el marco de los conflictos entre el poder espiritual y el secular, ambas ‘espadas’ buscaban alimentarse de cuadros capaces de discutir la legitimación de su dominio por sobre el del otro¹². Por lo tanto, esto no sólo llevó a estos poderes a fundar instituciones educativas para reclutar a dichos intelectuales a su servicio, sino que condicionó la necesidad de mantener una política *abierta* de cara a los *studium*, mostrándose como sus protectores con la finalidad última de influirlos o cooptarlos. Podemos observar que este círculo se cierra, efectivamente, cuando ambos intelectuales finalizan sus estudios y, al desarrollar su propia carrera profesional, no hacen más que expandir el conocimiento de Boloña: Vacarius se marcha hacia las tierras inglesas para convertirse en uno de los fundadores de la tradición del derecho romano, mientras que Speroni viaja a Piacenza para tomar el cargo de cónsul¹³. El desarrollo intelectual no gira en el aire, no se trata de un proceso motorizado simplemente por tal o cual formación académica específica, sino que está ubicada en una organización social y política histórica. Por lo tanto, no puede hacer más que refractar (aunque no de forma directa ni inmediata) tendencias y fuerzas que ya se encuentran en pugna en *la base* de esa sociedad de la cual emergen los organismos académicos. En última instancia, la resolución de los grandes choques que polemizan sobre el horizonte ‘educativo’¹⁴ no se encuentra en detalles técnicos, sino en la arena de la confrontación social a escala política¹⁵.

De esta forma, no es tan sólo en el despliegue urbano¹⁶ donde debemos encontrar la base para el ingreso específico de Speroni en el mundo de las letras, o para la emergencia más general de un circuito mucho más amplio de intelectuales medievales; sino que este proceso se fusionó con las disputas entre la clase de poder laica y feudal para generar un polo de arrastre del desarrollo intelectual medieval.

¹¹ Stein, Peter. *El derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica* (Madrid: Siglo XXI, 2001), pp. 75-78.

¹² Stein, Peter. *Op. cit.*, pp. 76-77 y Herlihy, David. “Three Patterns of Social Mobility in Medieval History”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, n°4, 1973, pp. 623-647.

¹³ Wakefield, Walter and Evans, Austin Evans, *idem*.

¹⁴ El choque entre la escuela episcopal y la escuela monástica fue retratado en su forma clásica en el texto de Duby, George. *El año mil* (Barcelona: Gedisa, 2006), pp. 41-44.

¹⁵ Ésta es, quizás, la mayor conclusión de Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 1996). Las condiciones de posibilidad establecidas para el desarrollo ulterior de la universidad europea se basaron en la capacidad de defensa de los fueros gremiales de la propia universidad por parte de sus miembros, a través del desenvolvimiento de distintas estrategias de lucha reivindicativa en defensa de dichos fueros.

¹⁶ Le Goff, Jacques. “La ciudad como agente de civilización; c. 1200 – c. 1500” en Cipolla, Carlo (ed.) *Historia económica de Europa vol. I* (Barcelona: Ariel, 1979).

A su vez, este despliegue propiamente dicho debe comprenderse como parte de un proceso general de crisis de la gran propiedad, tanto laica como eclesiástica¹⁷. Por un lado, encontramos que la unidad del patrimonio eclesiástico padece una tendencia a la fragmentación motorizada por el saqueo a manos de los propios clérigos y monjes. Por el otro, los elementos más enriquecidos del campesinado que habían conseguido tierras a censo se negaban a pagar las cargas anuales, y llegaban a impugnar en toda línea los derechos directos de propiedad de los señores. Al mismo tiempo, es en estos siglos que encontramos un desplazamiento masivo de siervos en particular y de población rural en general hacia los núcleos urbanos. Para finalizar, las propias estructuras de la organización eclesiástica en las zonas rurales estaban pasando por un proceso de reorganización. En definitiva, a lo largo de los siglos XI, XII y XIII, “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*”¹⁸. Con la formación de la comunidad urbana, los obispos se ven desprendidos de sus poderes ‘políticos’ sobre las zonas que deberían formar parte de su jurisdicción, pero sin por eso perder su hegemonía en términos sociales. Esto explica por qué la oposición a la comunidad nobiliaria es a menudo también una oposición anti-clerical. En definitiva, la época de Speroni fue un conjunto de decenios marcados por un ascenso de la crítica anti-clerical que también tuvo como condición necesaria, aunque no suficiente, esa conflictividad abierta “por arriba” antes señalada¹⁹.

Las verdades speronistas.

A partir de las argumentaciones de Vacarius, como hemos mencionado previamente, podemos recuperar el planteo reformista del speronismo. Los pocos comentaristas modernos que dan cuenta de él no pueden dejar de apreciar su enorme enlace con las posiciones que luego emergerán con más fuerza en la Reforma²⁰: En primer lugar, Ugo Speroni renegó del hiato entre laicos y eclesiásticos generado a partir de la Reforma Gregoriana. El herético rechaza la sacralización del sacerdocio sobre la base de la mancha del pecado terrenal de los sacerdotes concretos. En segundo lugar, Speroni procedió a

¹⁷ Aunque no podamos ofrecer aquí una lectura de conjunto del proceso específico de liberación de las cargas serviles, sí tomamos el retroceso de la servidumbre como el contexto social general de la expansión evangélico-patarina. El mismo trayecto es realizado por Violante, Cinzio. *Op. cit.*, pp. 128-131.

¹⁸ Violante, Cinzio. *Op. cit.*, p. 130.

¹⁹ En líneas más generales, “el llamado de Gregorio VII a los fieles para que desobedecieran a obispos con conductas inaceptables se dirigió al sector más elevado del pueblo de las diócesis europeas. El espectro social de la reprobación superaba el marco del dogma y dilataba los contornos que esquematizaban la figura del disidente [...] Es necesario, ante todo, establecer su jerarquía explicativa en el lugar de un “precipitante” de contradicciones endógenas que se venían desarrollando en esos señoríos.” Astarita, Carlos. “Anticlericalismo y herejía: el problema conceptual”, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 2010, 6, pp. 3-4.

²⁰ Además de los ya citados, Fernández Conde, Javier. “Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa” en, J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, p.239.

rechazar la economía de la salvación ofrecida por el cristianismo medieval en su esquema sacramental, respondiendo, en cambio, que la salvación no estaba vinculada a las obras externas, sino a la pureza interna, y que, por demás, esta pureza no dependía de los hombres, sino que era una gracia administrada por Dios. Finalmente, ni en la fabricación ni en la recepción de esta gracia jugaba el hombre rol alguno, sino que Dios habría seleccionado previamente a ciertos hombres específicos para *predestinarlos* a la salvación²¹.

Esta semejanza merece ser matizada, en la medida en que es alimentada parcialmente debido al propio interés que despierta en los lectores modernos, quienes tienden a resaltar a resaltar más los rasgos de confluencia que las lógicas diferencias entre esta secta y las generaciones de reformadores²². Aun así, futuros estudios comparados, de una profundidad que excede por mucho una humilde ponencia, nos resultarían útiles para reforzar la noción de que el éxito de la Reforma se debió no a ninguna novedad intrínseca en sus planteos en el plano ‘teórico’. De esta manera, podemos superar las concepciones ‘idealistas’ que durante demasiado tiempo han sido hegemónicas en el estudio de la llamada ‘historia de las ideas’. Lo que caracterizó a los speronistas no fue su majestuosidad extraordinaria, sino más bien su silencioso final. A diferencia de Lutero o Calvino, la influencia de Speroni por fuera de su propia ciudad fue nula. Luego de ser respondido por Vacarius, luego de haber fallecido su líder, y luego de haber sido víctima de un decreto de aniquilamiento por parte de las autoridades, el speronismo se disolvió sin más en la historia. Una tarea pendiente para la profundización de esta investigación sería indagar en torno al contraste entre las condiciones generales que permitieron y motorizaron el éxito de la Reforma moderna, por un lado, y el fracaso de la secta de Speroni, por el otro.

Por lo pronto, este caso nos sirve para comprender que no existe absolutamente ningún elemento que evite que las instituciones de formación oficial, además de reproducir ideología, no produzcan pensamiento crítico disidente. Bien mirado, Speroni formaba parte de los elementos constitutivos del orden social, y no fue sino hasta que se fue transformando en un factor de ruptura en términos eclesiológicos (es decir, de la organización de la mismísima Iglesia) que fue condenado como herético. La figura de un agitador disidente educado con gratificaciones en el interior del régimen no es tampoco una excepcionalidad en la historia medieval, como lo vienen a mostrar el movimiento comunal de Saint Albans o las agitaciones en Sahagún y Compostela²³. Por ello, podemos señalar que el circuito de producción y reproducción ideológica del poder eclesiástico no pueden

²¹ Taliadoros, Jason. *Op. cit*

²² Por ejemplo, no encontramos ningún intento de traducir la Biblia a las lenguas vulgares por parte de Speroni, mientras que sí se encuentran planteos críticos en torno a las concepciones matrimoniales de la Reforma Gregoriana para con los laicos desde ángulos de los cuales Lutero carece.

²³ Astarita, Carlos. “Intelectuales orgánicos y agitadores inorgánicos. Siglo XII. España, Francia e Italia”, en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* vol. 20, n°1, 2016.

ser pensados en los términos petrificados de un bloque sin fisuras, de funcionamiento “fino” como parte de una “institución total” triunfante.

La hora del escarmiento: Una discusión historiográfica.

El desarrollo planteado hasta ahora marca la pauta para realizar un choque directo contra los métodos de aproximación al problema de la herejía basados en comprender la categoría de hereje como una producción discursiva proveniente meramente de los aparatos del poder eclesiástico, reduciendo tanto la agencia de los herejes mismos como las prácticas sociales no-discursivas al mínimo de su expresión.

En primer lugar, tomaremos como ejemplo la exposición realizada por el padre Marie Dominique Chenu en el titánico coloquio de Royaumont de mayo de 1962²⁴. Chenu toma para elaborar su definición tentativa de herejía “el punto de vista del teólogo”, argumentando que su ángulo reflexivo es más adecuado que las frías categorías desactualizadas de los procesos judiciales, que no hacen más que intentar encajar nuevas realidades en las viejas conceptualizaciones con las que parten los aparatos de represión. A partir de la proyección del estereotipo construido por la alta cultura teológica, entonces, el buen padre caracteriza la herejía como una *elección* de carácter individual e interior que lo aísla frente a la comunidad²⁵.

Paradójicamente, la operación intelectual de este dominico francés del siglo pasado no hace más que reproducir lo que considera la debilidad de la clasificación represiva; ya que sigue fijando rígidamente en una misma clasificación una dispersa gama de fenómenos complejos y no siempre relacionados entre sí más que por la repuesta eclesiástica (desde reflexiones eruditas en los términos de una sola persona hasta movimientos extensos y de corte contestatario-combativo como la rebelión de 1381). El fracaso de Chenu nace de su incapacidad para divorciarse del discurso represivo contra la disidencia religiosa de conjunto. Quizás condicionado por su propio carácter eclesiástico, Marie Dominique Chenu realiza una falsa distinción dura entre la metodología categorizadora de los brazos represivos de la Iglesia, por un lado, y la reflexión teológica, por el otro. En definitiva, sigue situándose exclusivamente desde la perspectiva del poder, y, en consecuencia, el hereje se transforma en tal simplemente a partir de la nominación discursiva oficial que pende sobre él. Incluso cuando este autor hace hincapié en la elección individual²⁶, ésta sólo es tomada

²⁴ Las exposiciones de este coloquio, así como los comentarios realizados, han sido reproducidos para bien de la historiografía posterior en Le Goff, Jacques (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial, siglos XI-XVIII* (México: Siglo XXI, 1996). La intervención de Chenu fue la apertura del coloquio. Chenu, Marie Dominique, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en Le Goff, Jacques (comp.), *op. cit.* pp. 1-5.

²⁵ Chenu, Marie Dominique, *Op. cit.*

²⁶ Esta “individualización” del hereje de tiempos pre-modernos constituye el anacronismo que Guerreau denomina “doble fractura”: La naturalización de categorías ilustradas del pensamiento (que, como tal, son históricas) por parte del historiador. Guerreau, Alain. “Política/Derecho/Economía/Religión, ¿cómo eliminar el obstáculo?”, en Pastor, Reyna (comp.) *Relaciones de poder, producción y parentesco en la Edad Media y*

como eje metodológico en la medida en que es delineada como parte del *discurso oficial* sobre las herejías. Estamos ante un auténtico ‘ultra-nominalismo historiográfico’²⁷.

Existen elementos ‘duros’ de este ‘ultra-nominalismo’ que en Chenu sólo se encontraban como potencia, y debieron esperar a fines de los años ’80 para ser desplegados con mayor claridad a través de la pluma de Robert Ian Moore²⁸. En el marco de un análisis sobre la génesis de una ‘sociedad de la persecución’, en los términos del panóptico disciplinador foucaultiano, Moore sigue explicando la herejía a partir de la acusación, minimizando el rol de los acusados. En definitiva, en la interpretación de este autor británico hasta la propia figura de la ‘elección’ queda puesta en cuestión. De forma análoga a la construcción de la lepra sobre individuos ‘sanos’, este historiador explica que la ‘creación’ de un hereje por parte del discurso represivo es independiente a cualquier tipo de ‘herejía real’, de comportamiento disidente, que haya tenido en última instancia el acusado. Así, la herejía, finalmente, no sólo *no* es una manifestación de ruptura y disidencia, sino que es una expresión del avance de la persecución institucionalizada que se impone sin conflictos internos ni interferencias externas. A lo largo de su obra, Moore explicita su deuda tanto con el paradigma foucaultiano como con el análisis de Weber al respecto del nacimiento de la burocracia del Estado moderno. De todas formas, a diferencia de Foucault, Moore se decanta por fechar el nacimiento del panóptico disciplinador *antes* del surgimiento de la Ilustración. A su vez, es notable la influencia de Moore en el trabajo de Jérôme Baschet²⁹. Este último autor inserta absolutamente cualquier fenómeno de disidencia en una dinámica más general, de corte funcionalista, en la cual todas ellas por

Moderna. Aproximación a su estudio. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990). “El creyente premoderno no puede distinguir aquello que llamamos “religión” como una esfera de la vida social, dado que la *fides* se concibe como la práctica que precisamente estructura toda su vida social, una praxis de intercambios temporalizados que cimienta la sociedad en todas sus instituciones y que asegura la correcta ligazón entre sus miembros en tanto colectivo interlocutor de un diálogo con el Otro divino. La creencia es ante todo un creer encarado como norma social. De esta forma, lejos está de la adhesión individual a un listado de enunciados dogmáticos que clasifica a un creyente como perteneciente a una religión o a otra (operación ilegítima en un mundo que no reconoce la pluralidad de cultos desde un punto de vista ontológico). Si esta perspectiva de la creencia medieval es correcta, entonces las faltas a la creencia tampoco pueden configurarse en el plano doctrinario o debe contemplarse para su detección el aspecto práctico, social y de intercambio que define al creer.” Morín, Alejandro. “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis” (Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder), Buenos Aires, Argentina, 25 al 27 de agosto de 2010), p 5.

²⁷ La comparación analógica entre esta clase de lectura historiográfica y los planteos ultra-nominalistas -que entendía a los universales como meros términos del discurso, empleados para designar individualidades, “sustancias primeras” la cuales a su vez, eran comprendidas como el fundamento de la realidad- está planteada en Campos, Esteban, “Letras inquisidoras. Falsificaciones, literatura y represión en la Castilla Trastámara. El caso de Alfonso de Mella y los herejes de Durango (1430-1492)” (tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 2004), 6, 9-18, 30-31 y 39-40. Al respecto, véase Magnavacca, Silvia, “Sobre la rosa y su nombre en una querrela medieval”, *Revista de Literaturas Modernas* 20 (1987): 26-47 y Bertelloni, Francisco *et. al.* *La cuestión de los universales en la edad media* (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010).

²⁸ Moore, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society Authority and Deviance in Western Europe 950-1250* (Oxford: Blackwell, 2007).

²⁹ Baschet, Jérôme. *A civilização feudal* (Brasil: Editora Globo, 2006).

algún motivo sólo sirven para acrecentar el poder de la Iglesia, cuando no son su mera creación y una expresión de su avance. En definitiva, no existiría ruptura alguna en el “modelo” feudal, ya que todo cumple una “función”. Luego de haber sido puesta en cuestión en la obra de Moore, la ‘elección’ es suprimida en toda línea en el texto de Baschet.

Ya ubicados en un tercer nivel, vemos que el paradigma ‘ultra-nominalista’ ha logrado insertarse en forma de *resto* o ‘*resaca*’ incluso en autores que buscaban comprender una evolución activa del concepto de herejía. Tomamos por caso la laureada obra de Alain Bureau, *Satan Heretique*³⁰. El autor considera que en el siglo XIV encontramos una ruptura total en esta categoría, ya que estaríamos presenciando cómo el poder eclesiástico construye la herejía como praxis pura (bajo la forma del *factum hereticale*), independiente de la *sententia* errónea³¹. No obstante, retomando un trabajo del doctor Alejandro Morín podemos establecer con mucha claridad que la tradición eclesiástica ya había dado muestras de no restringir la herejía al campo de la mera reflexión³². Profundizando la argumentación, Morín encuentra que “podríamos decir que una perspectiva de la herejía como una cuestión que compete exclusivamente al pensamiento y la opinión podría ser calificada de reduccionista”³³. Incluso en la definición de Grossatesta, que parecería darle la razón al esquema de Boureau, encontramos que el pecado interno-‘mental’ está necesariamente ligado a su expresión en una práctica concreta. Se suele citar a Grossatesta para plantear que la Iglesia hasta el siglo XIV consideraba que la herejía era la defensa obstinada de la *sententia* errónea, pero tal “defensa obstinada” está ligada necesariamente a una difusión pública. Es decir, sin un acto que exteriorice, no hay herejía.

Sobre lo que el poder eclesiástico va a actuar, categorizando y reprimiendo, es el resultado de esa práctica *material*. En contraste, el reduccionismo de Boureau lo lleva a no tomar en cuenta el aspecto práctico de toda producción reflexiva o ideológica. Como bien plantea Carlos Astarita, “el historiador que sólo ve ideología en el discurso formal se interna por un callejón libresco”³⁴. Esperar que toda disidencia religiosa se manifieste en los términos de una doctrina organizada, especialmente en condiciones iletradas, significa cercenar el estudio histórico de los movimientos contestatarios que no nos han dejado fuentes ‘reflexivas’, por más que en su acción práctica hayan estado dirigidos a atacar al

³⁰ Bureau, Alain. *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*. (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

³¹ Morín, Alejandro. “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis” (Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder), Buenos Aires, Argentina, 25 al 27 de agosto de 2010).

³² Morín ejemplifica tomando el *Liber Extra* de Gregorio IX. Allí encontramos catalogados como ‘pecados’ *actos* no-discursivos tales como la mercantilización de cargos eclesiásticos. Este ejemplo es notable, ya que la famosa *simonía* no es un caso menor, marginal ni aislado en el desarrollo de la persecución anti-herética ni en el despliegue del pensamiento eclesiástico.

³³ Aquí también se produce la doble fractura previamente citada en la nota 6.

³⁴ Astarita, Carlos. “Anticlericalismo y herejía: el problema conceptual”, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 2010, 6, p. 7.

clero³⁵. Si comprendemos la herejía como praxis, estamos obligados a embarcarnos hacia el camino de una historia social que, para captar el movimiento de la totalidad social y no de un mero recorte fragmentario³⁶, se ve obligada a comprender la agencia activa de los disidentes. No estamos frente a una “etiqueta” elaborada *arbitrariamente* por un “discurso”, sino frente a una “respuesta racionalmente elaborada”³⁷ por parte del *poder* eclesiástico frente a una amenaza potencial.

³⁵ Astarita en su artículo trabaja el caso de las revueltas anti-clericales de Sahagún y Santiago de Compostela.

³⁶ “Tienen su correlato con las estructuras de dominación de Michel Foucault [...] [quien] incidió para que un tema clásico como el [E]stado fuera desplazado por la indefinida abstracción de un poder microfísico que está en todos lados, y[,] como tal[,] en ninguno [...] y anuló el criterio de clase en el estudio social (ver Giddens, 1997). En sus escritos, los aparatos del Estado no existen y el antagonismo social se disuelve en un criterio circular, de redes, de descentramiento. De Brunhoff (1983, p. 153) esclarece el sentido de estas proposiciones al propiciar «...una expulsión de la teoría crítica del capital y del [E]stado, en bien de una teoría de las mercancías y el poder». Agrega que, con este hincapié en la circulación, la lógica del modo de producción queda como un dato externo, la noción de dominación desaparece [...]” Astarita, Carlos. *Del Feudalismo al Capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental. 1250-1520* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005) pp. 67-68. Las citas brindadas por el profesor Astarita son Giddens, Anthony. *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo* (Barcelona: Paidós, 1997) y De Brunhoff, S. “Teoría del Estado y teoría del poder en Marx”, en Althusser et al.: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser* (Buenos Aires: Folios, 1983). Astarita continúa su reflexión planteando que los historiadores tenemos ante nosotros dos arsenales teóricos antitéticos: Estudiar las praxis sectoriales (tales como el poder no localizado o la circulación discursiva) o estudiar las praxis de totalidad (en contraste, la sociología del Estado o la representación aparenial, ideológica, de las relaciones sociales).

³⁷ Tomamos esta conceptualización de Astarita, Carlos. *Op. cit.*, 4 supra. No. 24.

Bibliografía.

- Astarita, Carlos. 2012. "Anticlericalismo y herejía: el problema conceptual", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 6.
- _____. 2005. *Del Feudalismo al Capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental. 1250-1520* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València).
- _____. 2016. "Intelectuales orgánicos y agitadores inorgánicos. Siglo XII. España, Francia e Italia", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* vol. 20, n°1.
- Baschet, Jérôme. 2006. *A civilização feudal* (Brasil: Editora Globo).
- Bertelloni, Francisco *et. al.* 2010. *La cuestión de los universales en la edad media* (Buenos Aires: Ediciones Winograd).
- Bureau, Alain. 2006. *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West* (Chicago: University of Chicago Press).
- Campos, Esteban. 2004. "Letras inquisidoras. Falsificaciones, literatura y represión en la Castilla Trastámara. El caso de Alfonso de Mella y los herejes de Durango (1430-1492)". Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- De Brunhoff, S. 1983. "Teoría del Estado y teoría del poder en Marx", en Althusser *et al.*: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser* (Buenos Aires: Folios).
- Duby, George. 2006. *El año mil* (Barcelona: Gedisa)
- Fernández Conde, Javier. 2004. "Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa" en, J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004,
- Giddens, Anthony. 1997. *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo* (Barcelona: Paidós)
- Ginzburg, Carlo. 1981. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Muchnick).
- Guerreau, Alain. 1990. "Política/Derecho/Economía/Religión, ¿cómo eliminar el obstáculo?", en Pastor, Reyna (comp.) *Relaciones de poder, producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Herlihy, David. 1973. "Three Patterns of Social Mobility in Medieval History", *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, n°4, pp. 623-647.

- Ilarino da Milano. 1945. *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vicario* (Ciudad del Vaticano).
- Le Goff, Jacques (comp.). 1996. *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial, siglos XI-XVIII* (México: Siglo XXI).
- _____ 1996. *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa)
- _____ 1979. “La ciudad como agente de civilización; c. 1200 – c. 1500” en Cipolla, Carlo (ed.) *Historia económica de Europa vol. I* (Barcelona: Ariel).
- Magnavacca, Silvia. 2008. Sobre la rosa y su nombre en una querrela medieval. *Revista de Literaturas Modernas* 20 (1987): 26-47.
- Moore, Robert Ian. 2007. *The Formation of a Persecuting Society Authority and Deviance in Western Europe 950-1250* (Oxford: Blackwell).
- Morín, Alejandro. 2010. “La herejía medieval entre la *sententia* errónea y la pura praxis”, Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder), Buenos Aires, Argentina, 25 al 27 de agosto.
- Oliver, Antonio. 1967 “El beato Ramón Lullull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV”, *Studios Lulianos* 32.
- Stein, Peter. 2001. *El derecho romano en la historia de Europa. Historia de una cultura jurídica*, (Madrid: Siglo XXI).
- Taliadoros, Jason. 2009. “Synthesizing the legal and theological thought of Master Vacarius”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 95.
- Wakefield, Walter and Evans, Austin Evans. 1991. *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated and annotated* (Nueva York: Columbia University Press).