

# Pugnas historiográficas por la herejía medieval: los herejes dualistas (siglos XII-XIII)

## Historiographic Struggles for the Medieval Heresy: the Dualistic Heretics (12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries).

CYNTHIA MACIEL REGALADO

*Universidad Nacional Autónoma de México*

[cynmare@hotmail.com](mailto:cynmare@hotmail.com)

### RESUMEN

La polémica historiográfica en torno al resurgir herético dualista en el siglo XII en Occidente medieval sigue viva y vigente. En esta pequeña contribución me propongo dos objetivos: a) presentar un balance de la historiografía en torno a la herejía dualista o “catarismo” en Occidente; y b) sugerir una distinción temporal para explicar los desacuerdos historiográficos sobre la ocurrencia herética dualista en la Edad Media central. En la consideración de esta división documental-cronológica se pueden comprender los diferendos entre las dos contrapuestas corrientes de interpretación.

**PALABRAS CLAVE:** herejías, herejías dualistas, catarismo, historiografía, siglo XII

### ABSTRACT

The historiographical controversy surrounding the Dualistic heretical resurgence in twelfth-century Western Europe is still very much alive. This piece aims to address two main objectives: a) to present a historiographical balance on the Western dualist heresy or “Catharism”, and b) to propose a temporal distinction to explain the historiographical disagreements about the twelfth- and thirteenth-century Dualistic heretical occurrence. By considering this documentary-chronological division, it is possible to understand the differences between the two opposing interpretive schools.

**KEYWORDS:** heresies, dualistic heresies, catharism, historiography, twelfth century

FECHA DE RECEPCIÓN: 09/08/2021

FECHA DE ACEPTACIÓN: 22/02/2022

6

La herejía es un concepto, a todas luces, relacional. El surgimiento de grupos heréticos pasado el primer milenio del cristianismo ha sido abordado en millares de ocasiones. El particular devenir de una rama de ellos, a partir del siglo XII, ha mantenido encendidos los debates en torno a su aparición, denominación, desarrollo, doctrina y destino. El “catarismo” sigue siendo cuestionado por los heresiólogos de la actualidad (Biget y Fournié, *Le “catharisme” en questions*; Sennis, *Cathars in Question*). En esta pequeña contribución me propongo dos objetivos: a) presentar un balance de la historiografía en torno a la herejía dualista o “catarismo” en Occidente; y b) sugerir una distinción temporal que considero necesaria para explicar los desacuerdos historiográficos sobre la ocurrencia herética dualista en la Edad Media central. El siglo XII como un nodo temporal y el siglo XIII en adelante como un segundo núcleo que responde a muy diferentes características y factores en su evolución. Propongo que en la consideración de esta división se pueden comprender los diferendos entre corrientes de interpretación.

## I. BALANCE

Los estudios históricos en torno a la herejía en la Edad Media tienen, a su vez, una longeva historia. En una primera y extensa etapa, las crónicas, historias y *gestae* abundaron a partir del quiebre reformista que atizó la defensa —o rechazo— de lectores alternos de la Escritura, con la clara intención de justificar su posición sobre la sucesión de eventos que ocurrían o en los que participaban.

Historiadores de gama protestante aprovecharon estos procesos para darle realce y antigüedad a las reivindicaciones hermenéuticas que enfrentaban contra el anquilosado solio pontificio y toda su estructura piramidal encarnada en la curia (Flaccius, *Ecclesiastica Historia*). Por su parte, historiadores de la Iglesia, ahora católica, insistían en los embates que la institución habría resistido y demolido en el discurrir de los siglos desde la fundación del cristianismo, pero con más ahínco a partir del resurgir herético del siglo XII (Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*). Al paso de los siglos XVI al XVIII se preservó la escritura (o copia) de historias que tuvieron como telón de fondo la pugna, siempre viva entre catolicismo y protestantismos, manifestada en sus análisis de la herejía medieval (Fleury, *Histoire ecclésiastique*; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*).

Con la fundación de los análisis históricos como disciplina durante el siglo XIX, formalmente se dictaron las guías para construir la interpretación

del pasado con una intención de aclarar los velos que, de acuerdo con los ilustrados y siguientes generaciones, empantanaron hasta ese momento la comprensión de los eventos del ayer. La tradición de heresiólogos católicos mantuvo una continuidad, aunque echando mano de las herramientas y guías dispuestas para ello.

Simultáneamente con el establecimiento de las ciencias sociales, primordialmente la sociología, se tendieron las bases para considerar los aspectos estructurales de los conjuntos sociales (Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa*; Weber, *Sociología de la religión*). Durante la primera mitad del siglo xx, el estudio de las instituciones religiosas y las “religiones”, enfáticamente el devenir del cristianismo en Europa, fue muy desarrollado por especialistas alemanes y franceses (Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*; Borst, *Die Katharer*; Dondaine, *Les hérésies et l’Inquisition*), y al que debemos agregar especialmente la labor de Raffaello Morghen (“Le origini dell’eresia medioevale in Occidente”).

7

A partir de estos dos senderos se establecieron modos de entender la ocurrencia herética y formas de explicar su surgimiento y declive. Se trabajó sobre los documentos disponibles, se ampliaron las bases de datos, se cotejaron obras de los siglos anteriores, tanto las procedentes de la época de interés, como las de historiadores posteriores. En muchas de ellas había una especie de teleología que guiaba la comprensión pues, sabiendo el “resultado” de los procesos, se daban por sentadas las causas de su surgimiento, función o efecto social. Asimismo, se tomaron como datos incuestionables ciertas informaciones que en las siguientes décadas se probarían como inauténticas; algunas otras sin ser desechadas debieron tomarse con más cuidado, especialmente toda la documentación producida por los inquisidores desde manuales, interrogatorios y sentencias (Ginzburg, *El hilo y las huellas*, 395-411). Simultáneamente, la mayor parte de estudios históricos de este periodo se concentraron en la historia de las instituciones, económica, cuantitativa y social, dejando de lado las nociones-guía, conceptos y fundamentos teológicos —como *ecclesia*, *auctoritas*, *potestas* y *dominium*— de la pugna entre ortodoxia y herejía durante la Edad Media.

Fue hasta fines de 1960 que comenzó a dibujarse un punto de inflexión en las explicaciones tradicionales sobre el fenómeno herético del siglo xii y en adelante. Basta aquí con señalar que, como parte, de la ruptura de paradigma que esa época experimentó, la ola revisionista comenzó a alcanzar casi todas las áreas de investigación al interior de los estudios históricos. Como resultado de esta renovación, los historiadores de la herejía se han dividido en dos segmentos claramente distinguibles entre sí y una vía que considero intermedia.

## I.1 Los tradicionalistas

8 Una amplia gama de estudiosos preserva, en líneas generales, los grandes postulados relativos a la herejía “cátara”. Entre los principales aspectos que deben tenerse en cuenta podemos referir los siguientes: a) considerar la autonomía del surgimiento herético —respecto de la instancia ortodoxa— con una dogmática propia; b) defender y continuar la utilización del término “catarismo”, y todos sus derivados, para las manifestaciones dualistas *desde* el siglo XII; c) mantener en uso el acta de un supuesto concilio celebrado en 1167, en Saint Félix-de-Caraman; d) a partir de ese documento, sostener una sólida estructuración de los grupos dualistas *ya* en ese tiempo; e) echar mano de documentos posteriores (siglo XIII) para explicar momentos más tempranos (último tercio del siglo XII); y f) como impronta de las últimas décadas, el rechazo taxativo de las propuestas e interpretaciones del segmento revisionista de heresiólogos.

Paralelamente, los tradicionalistas difieren en posiciones con respecto a: a) la relación entre subgrupos dualistas; b) el origen o procedencia de la herejía; c) el vínculo con núcleos de saber de la época; y d) el papel, función o importancia de la mujer en sus núcleos.

Jean Duvernoy podría ser considerado el adalid de esta corriente en el mundo francés. Uno de los acentos de su posición es que consideró a profundidad los aspectos teológicos de la doctrina dualista y no se opuso a utilizar otras denominaciones como *disidentes* ni tampoco a distinguirlos de entre otras manifestaciones heréticas del período (*La religion des cathares; Les cathares*).

En la década de 1970 azuzó las bases tradicionales de interpretación sobre esta herejía —de acuerdo con Anne Brenon y Roland Poupin—, al proponer vínculos entre su dogmática y la Patrística; especialmente enlazó los postulados origenianos a las nociones centrales de su doctrina. Sostuvo que estos herejes se consideraban a sí mismos verdaderos cristianos, si bien jamás podrían haber sido aceptados como tales en aquel contexto social religioso (Duvernoy, “Première table ronde: Les sources”, apud *Aurell*, 43-44, 66). Asimismo, plantea que “la discussion entre catholiques et cathares est purement biblique. Il n’y a pas la moindre discussion philosophique. C’est purement une discussion d’interprétation scripturaire, ça ne va pas plus loin” (43); por tanto, rechaza cualquier carácter filosófico-escolástico de los enfrentamientos entre teología cátara y católica. En cambio, para él, “On n’en est pas encore au thomisme et à ces querelles de nominalisme et d’universaux. À l’époque de la croisade, on en est encore à l’optique de saint Bernard; il y a un grand mélange de piété et de logique, sans trop de scolastique”, (42-43), es decir, la discusión

e interpretación se dio en términos de la antigua exégesis, la teología en su primer sentido; no había relación alguna entre la doctrina cátara y la renovación de los saberes ocurrida desde fines del siglo XI en el Occidente.

Su larga trayectoria, con más de una docena de libros escritos sobre el tema, recibió un gran homenaje en 2003, cuando buena parte de sus colegas se reunieron en unas mesas de debate para reflexionar sobre las críticas y preguntas esbozadas en décadas anteriores y cuyo resultado fue publicado en 2005 (Aurell, *Cathares devant l'histoire*).

Un punto de acuerdo entre Duvernoy y Denis Crépin se dio en relación con el origen del término *cátaro* que, ambos proponen, procede del noroeste italiano, de Lombardía, y se enlaza a las diversas denominaciones otorgadas a los *patarini-patareni*, los cuales no deben ser confundidos con aquellos homónimos del siglo XI (Duvernoy, “Deuxième table ronde: Les origines”, *apud* Aurell, 84-85; Crépin, *Aux sources du Catharisme*).

Crépin, por su parte, ofrece un muy puntilloso análisis de las múltiples denominaciones ofrecidas para hablar de los movimientos heréticos del periodo. Entre los principales nombres de identificación para el catarismo se incluyen: *patarini*, *publicani*, *piphles*, *tisserands*, *bougres*, y sus relaciones con otros grupos como arrianos, paulicianos, novacianos, bogómilos, búlgaros, todos los cuales tienen variantes y quizá relaciones entre sí (Crépin, *Aux sources du Catharisme*, 27-56).

Este erudito esfuerzo de reconstrucción filológico-histórica le permitió sugerir cómo es que surgió la denominación de esta rama herética en particular, así como distinguirla de otros grupos heterodoxos, de suerte que no se continúe la esquematización que coloca en un mismo saco a todos los considerados como herejes del periodo. Este autor rechaza absolutamente la vinculación de los “cátaros” con el maniqueísmo (o neomaniqueísmo) pues, de acuerdo con los documentos de que se dispone: “le catharisme ne professe pas la métaphysique complexe du manichéisme, ni sa mythologie astronomique et il ne fait jamais référence à Mani ou à quelque prophète s'en rapprochant qui soit pour les Cathares semblable au Paraclet” (56); en esa medida se inclina a reconocer un surgimiento local de esta herejía dualista.

Por su parte, Roland Poupin reivindica el catarismo, al considerarlo mucho más que sólo una “réalité en négatif”, según lo que sostienen los estructuralistas. Señala que este fenómeno herético ha sido aprovechado por diversos grupos de ruptura religiosa a lo largo de la historia, en función de sus propios intereses políticos y económicos. Propone trabajar únicamente a partir del contenido de los textos y fuentes de origen cátaro (“Les Origines”, *apud* Aurell, 59-64). Al igual que Crépin, defiende el origen endógeno del catarismo:

elimina la dependencia de su programa doctrinario a cualquier otro de procedencia oriental, bogomilismo, maniqueísmo o zoroastrismo.

10 Su planteamiento más tajante es que “l’inauthenticité de ce document [el acta de supuesto concilio de 1167] me paraît peu significative”, ya que según él es más importante la “signification sacramentelle” de una “structuration épiscopale” ahí observada que cualquier otro aspecto de dependencia dogmática surgida del concilio en cuestión (“Les Origines” *apud* Aurell, 63-75). Es un fuerte opositor del uso de los conceptos *disidencia/disidentes*, pues considera que con ellos se incurre en espejos de corte anacrónico; prefiere utilizar el término *d’exemption* si habrá de ser necesario sustituir progresivamente el uso de *cátaro*. Según su perspectiva, es fundamental considerar la existencia de un “pensée théologique propre et au moins aussi plurielle que la théologie catholique”, así como la independencia histórica del clero francogalo, para pensar en positivo la realidad de esta herejía, sin que necesariamente deba entenderse en reflejo o reacción a la autoridad predominante de la Iglesia romana (“Les Origines” *apud* Aurell, 79-81). Con esa afirmación es visible que se opone a lo planteado por Duvernoy.

Julien Roche ha dedicado sus esfuerzos a la zona del Carcassès; se inclina a considerar las motivaciones políticas de la corona de l’Île-de-France para atraerse a la nobleza *du pays*. Dicha demarcación fue considerada una de las jurisdicciones de la “estructura episcopal de la Iglesia cátara” y sostiene que adquirió gran importancia *desde* la “celebración” del concilio de Saint Félix-de-Caraman de 1167 (*Une Église cathare*, 21-24). El primer terreno problemático reside en la declaración de apertura del autor en torno a que su “analyse sera forcément lacunaire, du fait du silence de nos sources”, por lo que el autor implicó o replicó ciertos argumentos de nivel regional para interpretar lo local. Un segundo problema se deriva de que la mayoría de sus fuentes están constituidas por materiales inquisitoriales (de los siglos XIII y XIV), y a pesar de que se vio forzado a aceptar la suspicacia que han despertado las deposiciones ligadas al trabajo del inquisidor Galand, no dejó de usarlas como parte central de su corpus documental (iniciado en el siglo XII). Para este autor también es en la “complémentarité entre les sources polémiques et inquisitoriales que reside la clé de l’analyse globale, d’ensemble, de l’hérésie cathare” (“Première table ronde: Les sources” *apud* Aurell, 50), pues la información dada por los polemistas sirvió de formación a los posteriores funcionarios y operadores de la inquisición. Esta lectura constituye un tercer campo problemático para el análisis pues, de nueva cuenta, deja en el terreno de la instancia ortodoxa todo el arsenal de documentación al que es posible recurrir para acercarse a buscar la herejía, de ahí también la impronta organizativa

que le concede al denominarla la *Église cathare* (“Le titre de notre ouvrage sous-entend l’analyse détaillée de l’hérésie en tant que structure, tant sur le plan de son fonctionnement interne que dans ses relations avec les croyants. Nous étudierons donc l’Église du Carcassès dans sa hiérarchie et dans son organisation”, *Une Église cathare*, 23).

En un sendero paralelo se encuentra el trabajo de Michel Roquebert que se ha interesado por determinar con precisión la operación de los grupos cátaros, concediéndoles una autonomía y un fuerte grado de estructuración y organización desde el último tercio del siglo XII. Sin embargo, este autor, en contra de lo que señalan Duvernoy o Roche, ha reconocido el papel de las “matriarcas cátaras” sin por ello exagerar su función en la jerarquización socioreligiosa construida (*L’épopée cathare; Figures du catharisme*). Este académico se ha empeñado en descalificar al segmento revisionista y ha enfatizado “el desprecio” del revisionismo por “aprehender” el fenómeno cátaro, al decir que sus “propositions sont en fait de purs postulats, à partir desquels le discours déconstructionniste se développe par la mise en oeuvre de deux procédures étroitement solidaires: l’invalidation du témoignage, et la disqualification de la preuve” (“Le ‘déconstructionnisme’ et les Études cathares”, 108) o que “le discours déconstructionniste se développe, à partir de ses propres postulats, de trois façons, aussi ruineuses pour lui l’une que l’autre...” (113). También ha banalizado la crítica que hacen del uso de los términos *cátaros* y *catarismo*, insistiendo en que dicha posición es “d’un purisme, d’un fondamentalisme sémantique un peu vain” (111); mientras que él señala que se preserva su uso por comodidad y conveniencia, y alude al ejemplo paralelo en el uso del término *gothique* —preguntando con ironía— “Connait-on par exemple mot plus inadéquat que celui de gothique... Qui songerait pourtant, aujourd’hui, à réclamer la suppression de mot gothique en histoire de l’art ?” (111), por la que se aseveraría una analogía que no resulta pertinente ni sostenible en un nivel argumentativo para el caso preciso del término *cátaro* y derivados.

Por su parte, Annie Cazenave ha realizado críticas a las aproximaciones revisionistas de autoras como Christine Thouzellier y Monique Zerner. Ella pugna por un conocimiento detallado de los procesos y entornos en los que estas herejías se desarrollaron, cuidando al máximo la asunción de conclusiones que no pueden ser sostenidas por los documentos. Su acre cuestionamiento al trabajo de Thouzellier deriva de la edición que ésta realizó en los setenta sobre el *Liber duobus principiis* (*Livre des deux principes*), material “cátaro” inserto en el *Liber contra manicheos* de entre 1223 y 1230, segunda recensión del *Liber antiheresis*, ambos atribuidos a Durando de Huesca por Antoine Dondaine a mediados del siglo anterior. Sobre Zerner señala que

malinterpretó sus ideas y arriba a conclusiones apresuradas, al indicar, por ejemplo, que hubo influencia de ideas de la escuela porretana (cuyo mayor alcance corresponde al norte) en los círculos teológicos meridionales de Francia. El señalamiento implica que Zerner no está informada a cabalidad de los diversos contextos y la situación de transmisión de documentos doctrinarios en uso para mundos católico y herético (“De l’opportunité du sens critique” *apud* Aurell, 145-149). En ese sentido, se aproxima a la posición de Duvernoy, en cuanto rechaza una vinculación entre las discusiones teológicas de los maestros y las reivindicaciones hermenéuticas de los herejes. También se plantea que “c’est une question de période. Avant et après la croisade”, para pensar la evolución del pensamiento y doctrina de los dualistas (“Première table ronde: Les sources” *apud* Aurell, 48-49).

12

Mientras tanto, Anne Brenon coloca a Duvernoy como el renovador de los estudios de la herejía (“Hérétiques et mouvance pauvre au XIII<sup>e</sup> siècle”, 178), defiende el uso fiel de los documentos y ahonda en la función, papel y *agencia* de las mujeres en el desarrollo de las comunidades heréticas del sur de Francia (*L’impénitente; Les femmes cathares*). Se posiciona en contra del “discours hypercritique des déconstructionnistes, qui se donnent pour hyperscientifiques”, el cual, según ella, “rejoint complètement le discours des ésotéristes” (“Deuxième table ronde : Les origines” *apud* Aurell, 95). En su lugar, propone que la vinculación ortodoxia y herejía se resuelve en una *codificación* de la primera sobre la segunda, pero no en su *invención* o *creación*, que es lo que sostienen los estructuralistas (“Première table ronde: Les sources” *apud* Aurell, 42). Asimismo, Brenon acepta con mucha firmeza la estructuración jerárquica del dualismo desde mediados del siglo XII (“Le catharisme meridional”, 81-100). En una posición muy cercana, Gottfried Koch defiende tanto la estructuración herética *desde* el siglo XII, al dar por sentado la celebración del concilio de Saint Félix, como el especial lugar que las mujeres habrían tenido en estos núcleos heréticos (cátaros y valdenses); no obstante, difiere considerablemente al asegurar la relación de aquéllos con los movimientos bogómilos y cosmogonías orientales, al incluso nombrarlos neomaniqueos (“La donna nel Catarismo e nel Valdismo medioevali”, 245-275).

También a favor de la autonomía e institucionalización de los herejes dualistas se posiciona Peter Biller, uno de los más conocidos representantes de la academia angloparlante. En múltiples contribuciones ha defendido las líneas tradicionales de los estudios en torno al catarismo, incluyendo el vínculo entre los dualismos occidentales y las variantes dualistas del Centro y Este europeos; especialmente se ha interesado en analizar la relación que observa entre bogomilismo y catarismo norteño. Se ha posicionado enfáticamente

en contra de abandonar el uso del término *cátaros* al sostener: “There is no need therefore to jettison ‘Cathars’, or even the key-words ending in ‘-ism’. They may sound anachronistically modern but, in fact, the inquisitors of Languedoc also used ‘-ism’ words in their registers” (“Goodbye to Catharism?”, 276). Ha manifestado una crítica muy fuerte a las posiciones revisionistas, al tiempo que reivindica el criticismo alemán, heredero del pensamiento de Grundmann y Borst, junto al trabajo crítico de otros contemporáneos como Grado Merlo (*Eretici del medioevo*) sobre los “valdensismos” (*Valdesi e valdis-mi medievali*).

En contra de la visión de Duvernoy y Cazzenave, Biller sostiene la relación entre los teólogos y círculos de saber eclesiásticos del noreste europeo y la difusión de tendencias dualistas meridionales de Francia y norte de Italia (“Northern Cathars and Higher Learning”). Malcolm Barber (“Northern Catharism”, 115-137) y Bernard Hamilton (“The Cathars and Christian Perfection”, 5-23) coinciden con este planteamiento, así como en establecer vínculos entre el regreso de los grupos cruzados de Oriente Medio y la introducción de corrientes maniqueas en Occidente.

Biller ha sido profesor de muchas otras especialistas, entre ellas Caterina Bruschi y Lucy Sackville. Junto con Bruschi, editó un libro cuya intención principal fue entrever el perfil de los herejes a través de los textos, ya fueran éstos normativos, narrativos o polémicos, de la línea ortodoxa desde el siglo XII, pero dándole más énfasis a los documentos del siglo XIII (*Texts and the Repression of Medieval Heresy*). Señalar esta diferencia temporal cobrará su interés en la segunda parte de este trabajo. Por su parte, al lado de L. Sackville, recientemente editó *Inquisition and Knowledge, 1200-1700*, en el que se reflexiona sobre la manera en que el conocimiento es producido, recolectado, usado y manipulado al servicio y operación de la institución inquisitorial; sin embargo, en este volumen se observa que el punto de inicio es el siglo XIII, lo cual también resulta significativo para el análisis que aquí se propone.

Para finalizar este subapartado, considero apropiado mencionar el trabajo de los años setenta del italiano Ovidio Capitani, quien podría ser tomado como uno de los representantes de los estudios italianos sobre la herejía medieval. Si bien este historiador claramente se coloca cerca de los postulados sostenidos por Duvernoy, por la flexibilidad en la denominación de los dualismos del siglo XII o la asunción de la conformación teológica propia, por ejemplo, sin embargo, propone ciertos argumentos que exigen situarlo más próximo a las siguientes dos escuelas interpretativas. Capitani aduce los surgimientos heréticos a una “reacción” frente a los cambios que la institución eclesiástica opera desde el siglo XI y en adelante, y en esa medida su origen

es endógeno al Occidente. No obstante, señala que la gran caracterización de estos grupos es una alternativa de comportamiento y un hecho social que desencadenan con su existencia. Ellos constituyen una fuerte oposición a la erección de una razón subjetiva que la institución eclesiástica pretendió convertir en razón objetiva de la sociedad, de ahí que reaccionaran rechazando las intenciones totalizantes de la jerarquía, vía el dogma y sus modificaciones (*Medioevo ereticali*, “Introduzione”, 7-15). El segundo elemento distintivo tiene que ver con su interés por asentar que no hay una contestación de carácter económico (*La concezione della povertà nel medioevo*), mucho menos “revolucionario” en los cuadros heréticos, así como considera que tampoco se sostiene la argumentación que divide la herejía entre “popular” y “docta”, es decir, señala estos planteamientos como falsas disyuntivas en la comprensión de la ocurrencia herética (*Medioevo ereticali*, “Introduzione”, 16-17).

Si bien son muchos más los estudiosos que integran esta posición interpretativa, considero que con este abanico se alcanza a percibir en qué elementos descansan sus argumentos principales. Este autor, además, nos permite ver la manera en que los hilos se tienden hacia los dos siguientes abordajes analíticos.

### *I.2 Vía intermedia*

En un puente entre dos grupos divergentes se encuentran algunos especialistas que le han dado suficiente espacio a las críticas y preguntas que los últimos cuarenta años han arrojado sobre esta área de investigación. La primera está más tendida hacia el tradicionalismo; los últimos dos, prácticamente, inclinados al estructuralismo.

A pesar de ser alumna de Biller, Lucy Sackville ha alcanzado un criterio propio para sumergirse en los posibles contenidos textuales de la presentación de la herejía en materiales de diversa índole como polémicas, literatura inquisitorial, textos jurídico-canónicos, *exempla*, textos de edificación y algunos otros (*Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*). Ella plantea que los últimos análisis han tendido a enfocarse más en la naturaleza de las fuentes y en la producción de los textos, al tiempo que han mostrado “an increasing unwillingness to take the contents of those texts at face value” (2), aspecto por el que su investigación aboga. Le parece pertinente interrogarse y plantear dudas, pero no desechar o descartar los documentos, sobre todo en vista de las recientes autenticaciones realizadas por filólogos y lingüistas.

Por su parte, Claire Taylor asume que el inicio de la tendencia crítica deconstruccionista de los textos heréticos se planteó que había que considerar

“the process by which they were authored as being as significant as the assertions that they made about ‘heresy’”. Sostiene que muchas de sus interrogantes no son sólo “the result of generalised post-modern *anxieties*” y nos recuerda, por ejemplo, cómo un trabajo de 1972 de Robert Lerner demostró que la “herejía del Libre Espíritu” fue “entirely constructed”, a partir del discurso inquisitorial formulado en el concilio de Vienne de 1311 (Taylor, *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*, 4). Así, esta autora propone equilibrar la confianza en los documentos con la precisión de nuestras preguntas a fin de intentar construir una historia más comprensiva que dé cuenta de los documentos a la luz de nuestra sana duda.

El último representante de esta vía es Dominique Iogna-Prat, quien ha realizado múltiples trabajos que han tenido por vocación aclarar los vínculos entre eclesiología y heresiología en el Occidente medieval (*Ordonner et exclure; “La formation d’un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle”; “Unité de l’Église et définition de l’hérésie au XII siècle”*), e incluso en la temprana Modernidad. Echando mano de herramientas conceptuales sociológicas y antropológicas, se ha sumergido en el pensamiento de muchos teólogos y las representaciones que construyeron sobre las minorías en el marco eclesial cristiano (*La invención social de la Iglesia en la Edad Media*). Considero que su matiz más interesante —así como el de algunos de la vertiente agencial— radica en que no desestima la existencia u organización que pudieron tener los herejes o los miembros de los *sub/extra*-universos de la creencia cristiana sino que, a través de entender los mecanismos de concepción, definición y esquematización en el pensamiento teológico de mediados del siglo XII, intenta reconstruir las rutas que pueden explicar el endurecimiento del tratamiento que recibieron esos considerados *otros* para el cristianismo romano. Veamos la última corriente.

### *1.3 El revisionismo estructural*

Este segmento incluye a numerosos académicos y considero que ha alcanzado sus propias evoluciones, desde aquel encuentro de 1968 que ha sido considerado como su punto de arranque. Jacques Le Goff decidió convocar un congreso que tuvo por objeto repensar la herejía en las sociedades preindustriales (*Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*), aunque él mismo no le dedicara *a posteriori* tanta atención y adoptara una posición general sobre la herejía medieval que no se enlaza íntimamente con estas discusiones. No obstante, darle ese reconocimiento es necesario pues permitió que varios de sus participantes abrieran una brecha que enriqueció profundamente el área de trabajo.

Los representantes del, después llamado, estructuralismo han sostenido: a) la *creación* de la herejía por la autoridad ortodoxa central, esto es, la Iglesia romana, fortalecida desde el siglo XI, como efecto de la aún llamada Reforma gregoriana; b) la *generación* de un discurso clerical que articuló el perfil, expansión y el supuesto peligro de los herejes, enfáticamente, del Mediodía francés *a partir* de la segunda mitad del siglo XII; c) que la construcción de ese discurso formó parte de la exclusión de la *diferencia* en el cuerpo social (*Ecclesia*) que habría operado la antedicha reforma; d) de esto se derivan las afirmaciones dogmáticas posteriores (IV Concilio de Letrán); e) que hay que abandonar el uso de ciertas etiquetas, entre ellas catarismo y derivados; f) que la revisión de algunos documentos —especialmente el acta de Saint Félix-de-Caraman— los elimina como fuentes para argumentar la estructuración de la herejía dualista en el siglo XII.

De igual modo, los estudiosos difieren en algunos otros elementos como: a) el origen de la disidencia; b) las relaciones entre grupos heréticos; c) las denominaciones para los dualistas en el siglo XII; d) la causa, profundidad y efecto del anticlericalismo en los herejes; entre los principales.

Robert Ian Moore es uno de los primeros y más famosos representantes. Una de sus primeras propuestas devino en un hito para los estudios posteriores sobre el siglo XII: la “sociedad persecutora” (*La formación de una sociedad represora*). La actualización de dicha propuesta sostiene que es la organización institucional desarrollada y fortalecida del Pontificado romano, junto con toda su estructura eclesiástica, la que permite comprender de qué modo se concibió a los muy diversos herejes y los tintes que tendían a esbozar y confundir multiplicidad de grupos interpretativos alternos bajo una sola etiqueta (*Hérétiques*, 250-253), o en ocasiones a generar la idea de una expansión y alto nivel de peligrosidad en los herejes “descubiertos” que, en realidad, encubrían los variados intereses político-económicos de las diversas casas reinantes, tanto en lo local, lo regional, como en lo real (350-353).

Otra posición establecida, incluso anterior a este quiebre en los sesenta, pero en concordancia con este segmento, es que los surgimientos de herejes eran interpretados en términos de inconformidades populares, aisladas, alejadas de los núcleos urbanos o como resultado de la distancia de los centros del saber y de la guía apropiada para una recta interpretación escriturística, esto es, las herejías vistas más como simples y rústicas expresiones casi espontáneas debidas a un desconocimiento o malinterpretación textual, resultado de la ignorancia, y difundidas por el furor de una figura predicadora carismática (Cohn, *En pos del Milenio*). Sin embargo, ésta es una de las interpretaciones que progresivamente se han dejado detrás, al captar que se estaba incurriendo

en presentismo y en extrapolación de condiciones de la Modernidad (“conflicto de clases”, determinantes económicos, insurrección política o desobediencia civil) a una etapa que respondía a otros elementos estructurales (*ecclesia, dominium*, etc.). Esta lectura también ha sido discutida por algunos de los tradicionalistas, como Duvernoy, al calificarla como un “sous-produit marxiste. Il fallait que l’hérésie ait représenté, de façon consciente ou pas, la réaction des classes opprimées” (Duvernoy, “Deuxième table ronde : Les Origines” *apud* Aurell, 87); en relación con los grupos de saber de la época por Poupin (“Les origines” *apud* Aurell) o Barber (“Northern Catharism”). De igual modo Ovidio Capitani la rechaza al plantear que: “è certo che la connotazione costante dei fenomeni di devianza sia in città sia in campagna non è data da rivendicazioni economiche, di ‘classe’ appunto, che si manifestano, semmai, all’interno di cetti già avviati a forme di proletarizzazione” (*Medioevo ereticali*, “Introduzione”, 19), idea que repite en diversas formulaciones y con la que concuerdan, prácticamente, todas las contribuciones del volumen que coordinó.

17

Por su parte, Monique Zerner ha planteado la *invención* de la herejía. En dos congresos que reunió entre 1996 y 1999, propuso discutir la pertinencia de continuar utilizando documentos-fuentes centrales que no sólo es factible cuestionar, sino derrumbar por datación como materiales o piezas clave que sostenían las interpretaciones tradicionales para el siglo XII (*Inventer l’hérésie?*; *L’Histoire du catharisme en discussion*). Ella enfatiza que es la institución dominante la que *inventa* los perfiles y alcances de un supuesto y homogéneo grupo herético, y al hacerlo le permitió moldear no sólo la historiografía, sino la historia completa del fenómeno desde entonces. Su trabajo ha sido sostenido en la labor de muchos otros especialistas en filología, lo cual le ha permitido cotejar y establecer la autenticidad de algunos de los documentos que más conflictos han generado entre estudiosos contemporáneos.

Uno de los colegas que ha colaborado con Zerner es Jacques Chiffolleau. Él es especialista en historia del derecho y de los procedimientos jurídicos del mismo período, especialmente en la zona de Provenza (“Note sur la bulle *Vergentis in senium*”). Participó en el congreso de 1999 y dio cuenta de las muchas lagunas que la crítica de fines del siglo xx había dejado, al insistir en planteamientos de mediados de siglo que ya no es posible soportar, como ciertas ideas de Antoine Dondaine, editor de muchos documentos utilizados como fuentes (“Conte rendu”, 49). Chiffolleau fue claro al decir que “s’il s’agit d’une projection directe de l’ordination des rites d’ordination catholique, l’ensemble du système ecclésial cathare est une projection fantasmatique des hérésiologues à propos de ce que vivent ; par ailleurs, des gens qui réellement

refusent un certain nombre des choses, aspirent à une autre vie spirituelle” (53-54). Esta posición también acepta que la interpretación y creencia alterna no se niega, pero que las características y estructuración interpretadas responden al espejeo que la instancia ortodoxa realiza sobre la disidencia.

Otro importante estudioso de la herejía medieval en el mundo académico francés es Jean-Louis Biget. Este prolífico autor ha defendido la necesidad de particularizar en tiempo, espacio, familias y redes la caracterización de los que se suele denominar *herejes*, en tanto él prefiere valerse del concepto *disidencia* para hablar de las alternancias hermenéuticas (/exegéticas) de los textos sagrados (*Hérésie et Inquisition*, 108 y s). Al igual que Moore, se interesa por enfatizar la distancia que se abre entre las manifestaciones anticlericales de inicios del siglo XI y las manifiestas en el curso del siglo XII (66-67). Esta distinción exige reabordar el problema del anticlericalismo que se observa en ambos momentos, aunque la fuerza y detalle de la clasificación entre ambas épocas sea patente y esté dada en función o correspondencia de los resultados de la afirmación pontificia realizada.

De igual modo, Biget se ha dedicado a proponer periodizaciones más claras que contribuyan a entender las diferencias entre segmentos interpretativos y sobre todo a darle más luz al abordaje de los documentos sin colocarlos en la misma casilla por pertenecer a un género específico, sino sobre todo a razón de la época de escritura o difusión (“L’anticléricisme des hérétiques”, 405-446).

Julien Théry se ha dedicado a replantear los senderos de la herejía dualista. Ha establecido, en acuerdo con Biget, que las modificaciones teológico-litúrgicas del siglo XII derivaron en la progresiva radicalización de la herejía para fines de siglo específicamente en relación a la profunda coloración dualista que adquirió su lectura del Testamento (“Cléricisme et hérésie des bons hommes”, 473-474); en esa medida, tendría que verse como una reacción a las decisiones tomadas por la ortodoxia y no como una acción autónoma ni independiente de aquella. También en esa medida se observa el peso estructural que da nombre a esta corriente.

Asimismo, Gabriele Zanella, académico independiente italiano, ha participado en el debate. En 1995, detalló las implicaciones del uso intercambiable en zona italiana de términos como patarinos, cátaros y herejes. Para él, el siglo XII utiliza imprecisamente *patarino* para hablar de cualquier hereje pues, pese a que su origen refiriera una facción específica del siglo XI, la relación descansaba en la contestación de la autoridad ortodoxa. Propone que en el siglo XIII se populariza, a su vez, el uso de *cátaro* para el señalamiento genérico de herejes, lo que implicó el abandono del anterior *patarino* (“Itinerari

ereticali: Patari e catari tra Rimini e Verona”, 67-118). En el análisis de Zanella resulta de más especificidad el abordaje de las zonas italianas y se cruzan informaciones de siglos posteriores para proponer un panorama de la definición herética, elementos que serán discutidos en la segunda parte de este estudio.

Por su parte, el australiano Mark Gregory Pegg es el más radical de los estructuralistas. En 2001 publicó un libro que se erigió como el parteaguas que ha marcado las siguientes décadas en la discusión sobre las herejías dualistas (*The Corruption of Angels*). Ha rechazado sin matices la idea del catarismo como una organización amplia, autónoma y fuerte en el mundo meridional francés. Biller (“Goodbye to Catharism?”, 282-288) y Hamilton (“The Cathars and Christian Perfection”, 5-23) han sido sus más fuertes opositores, señalando que ha intentado sostenidamente desmantelar el catarismo, dibujando esquemas amplios para explicaciones a nivel local y omitiendo buena cantidad de respaldo documental. Muchos otros apoyan esta crítica; no obstante, Pegg ha sostenido su posición, cuando en años recientes escribió: “Catharism was neither a Balkan heresy, a construct of the persecuting society or, for that matter, even a medieval phenomenon, as it has never existed, except as an enduring invention of the late nineteenth-century scholars of religion and history” (“The Paradigm of Catharism”, 21).

Para este autor se ha preservado el “lastre” de los estudios alemanes sociológicos e históricos de la religión (de inicios del siglo xx) pues debido a su óptica intelectualista, se ha asumido que las herejías tuvieron que ser “coherent theologies”, sistematizadas en doctrinas, y “disseminated in canonical texts by heretical leaders” (21-22). Ese *bias* ha conducido a los especialistas a imaginar una estructura tan rígida y semejante en todos los ámbitos y tiempos, como calca de la comprensión de la jerarquización del mundo cristiano. El segundo sesgo —afirma Pegg— está más relacionado con la historia social: el estudio de la herejía se ha construido en torno al relato de familias, pueblos y ciudades, estudios prosopográficos más puntuales, pero que metodológicamente no se distinguen del tradicionalismo, pues dan por sentada la narrativa en la que “if a religion is designated by such social and structural elements, then Catharism is composed of them as well” (25-26). El autor acepta la organización peculiar de *credentes, bons omes et bonas femnas* o *amicx de Dieu* (en *langue d’oc*) en la zona, pero no fuera de los códigos y marcos de la época, es decir, códigos de sociabilidad, relaciones feudovasalláticas, etc (“Heresy, Good Men, and Nomenclature”, 227-239).

Como es patente esta acre posición, aunque pone en tela de juicio a especialistas de todas las líneas, nos invita a repensar la dimensión de la creencia al interior de los grupos heréticos, sin necesariamente comprenderla desde

los cuadros sociales del cristianismo histórico. Con este autor damos paso al intento de tejer puentes y proponer a través de qué medios considero que cabría una conciliación entre ambos segmentos interpretativos.

## II. LA DIVISIÓN TEMPORAL EN EL ESTUDIO DE LA HEREJÍA DUALISTA: EL SIGLO XII, EL SIGLO XIII

20

En esta última sección me interesa plantear dos aspectos: el primero en torno a la división cronológica en el estudio de estas manifestaciones heréticas; y el segundo relativo a las diferencias documentales-metodológicas que dificultan el consenso en torno a la nomenclatura y el entendimiento entre las corrientes de interpretación.

La pugna por la autenticación del acta del *supuesto* concilio de Saint Félix-de-Caraman, o supuestamente celebrado en 1167, como sigue sosteniendo Biller: “The text bearing on the council at Saint-Félix in 1167 reveals an already elaborate episcopal structure” (“Goodbye to Catharism?”, 301), y al que algunos aceptan asignar por más tarde el año de 1177, como Hamilton: “It is not known how Catharism first reached Languedoc [...]. The Saint-Félix document asserts that Papa Niquinta presided at a council there in c. 1170 attended by...” (“Bogomil Influences on Western Heresy”, 104); Anne Brenon: “Vers 1170, une assemblée générale des communautés et Églises cathares se réunit publiquement dans le *castrum* de Saint-Félix an Lauragais...” (“Le catharisme méridional”, 89); o Barber: “Sometime between 1174 and 1177 leading representatives of the Cathars assembled at the village of Saint-Félix-de-Caraman...” (“Northern Catharism”, 115), derivó en la demostración de su invalidez para fechas tan tempranas.

El análisis formal realizado por un equipo de cinco filólogos del Institut de Recherche et d’Histoire des Textes (IRHT), y cuyo resultado fue plasmado en más de sesenta cuartillas en *L’Histoire du catharisme en discussion*, dirigido por Zerner, nos ofrece la siguiente conclusión:

Il a existé, *au plus tard dans le second quart du XIII<sup>e</sup> siècle*, un document relatant la rencontre des églises cathares à Saint-Félix, et l’accord frontalier qui en a résulté, dans des formes et des termes parfaitement conformes à la pratique documentaire et au contexte linguistique de l’époque : le fameux *transcriptum* de Pierre Pollan. De ce document a été tirée à l’époque moderne, une copie scrupuleuse, sans doute par les soins de Guillaume Besse lui même, (“La ‘Charte de Niquinta’”, 197).

Por su parte, habiendo dedicado toda su trayectoria al estudio de los documentos de la época relacionados con las herejías, Jean-Louis Biget sostuvo en el mismo congreso que lo más probable es que la fabricación del documento procediera de 1223, y no de 1167 como se había aceptado durante siglos (Zerner, *L'Histoire du catharisme*, “Un faux du XIII<sup>e</sup> siècle?”, 105-133). Vale la pena señalar que la conflictiva interpretación, en buena medida, ha resultado de dos elementos: 1) la única copia disponible del documento procede de un libro del mencionado texto del siglo XVII de mano de Guillaume Besse, quien aseguró haberla tomado de un original de Pierre Pollan (*Histoire des ducs*, 483-486); y 2) hasta ahora no se ha encontrado ninguna otra evidencia (documental o de otro tipo) que nos hable de la celebración de dicho concilio en ese siglo: ni documentos de los eclesiásticos de la región, de los legados papales, de los señores seculares de la zona, cuanto menos procedentes de círculos dualistas.

21

Esta invalidación deriva en el debido abandono de ésta como prueba irrefutable de la sólida organización que la herejía dualista alcanzaba en el último tercio del siglo XII, designada por ello e indudablemente como “Iglesia cátara”, junto a todo lo que de tan temprana organización se implicaría.

Existe un segundo elemento conflictivo a tomar en cuenta para la periodización y designación de las herejías dualistas. Durante el siglo XI un clérigo, Ademar de Chabannes, reactivó el uso de la etiqueta “maniqueos” para hablar de algunas tendencias que calificaba de dualistas en el Occidente medieval (Callahan, “Ademar of Chabannes”, 31-41; Frassetto, “Pagans, Heretics, Saracens”, 73-91). Este pensador se encaramaba en el esquema agustiniano para, supuestamente, describir la disidencia que en su contexto observaba.

Durante el siglo XII aparecieron diversos grupos heréticos (dualistas y no dualistas) en el norte (1140-1160: Flandes, Renania, Colonia) y luego en el sur (1140/1160 y en adelante: del Bajo Valle del Rhône hasta Provenza) que progresivamente llamaron la atención de autoridades seculares y eclesiásticas. Los testimonios se conservan en epístolas, sermones, cánones sinodales y conciliares, decretos y bulas que utilizan todas las denominaciones antes mencionadas y preservan con mayor énfasis el genérico *haereses/haeretici*, al que añaden *albigenses* y *boni homines* (Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, XXII, 157-168), además de hablar de *arnaldistas*, *patarini*, *passaginos*, *josephinos*, *humiliatos*, *pauperes de lugduno* (Mansi, XXII, 476-478), entre las principales marcas de reconocimiento.

Las referencias tempranas sobre la aparición de *haereses pestilentes* en el norte, entre el 1143 y el 1144, proceden de Évervin Steinfeld, quien no menciona nada del dualismo ni utiliza el término cátaro (Barber, “Northern

Catharism”, 126 y ss.; Roche, “Le catharisme”, 26); al mismo tiempo se habla de otros grupos alternos en zonas más al sur, principalmente petrobrusianos (1137-1144) y enriqueitas (1144), en quienes tampoco se descubre ni rastro de dualismo, sino una profunda y, al parecer, cercana impronta anticlerical (Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, 113-152; Biget, “L’anticléricisme”, 408-409).

Para 1166 el uso del término se encuentra en los *Sermones contra Catharos* de Eckbert de Schönau quien, en una muestra polémica cristiana tradicional, recurre a tropos y figuras de denostación, vituperación, deprecación y magnificación para describir a estos “maniqueos” que introdujeron el dualismo en Occidente (*Patrologia Latina*, CXCIV, c. 11-102). Sin embargo, hay serias dudas sobre las probables extrapolaciones del siglo XVI, particularmente el uso del término en sí, debidas al contexto reformista por el que comenzamos esta contribución. Los protestantes apelarían a la larga tradición de contestación, específicamente vinculándose a la “rama cátara”, como muestra de una tradición propia y de una nivea lectura del Testamento frente a la deformación y anquilosamiento de la institución romana (Poupin, “Les Origines” *apud* Aurell, 60-61). En esa lectura los herejes no eran herejes, sino reformadores (Arnold, “The Cathar Middle Ages”, 56).

La siguiente mención del término en un libro sistemático (que, por lo demás, abarca setenta y una cuartillas en la edición de Migne, *PL*, CCX, c. 307-378), el *Contra Haereses* de Alain de Lille, tampoco resulta suficiente para anclar la temprana denominación. El análisis detallado que recientemente realicé de todo el tratado (“De fide catholica”, en *PL*, CCX, c. 307-430) —también en varias de sus versiones manuscritas— arrojó por resultado que el libro habla sobre diversos grupos heréticos dualistas del siglo XII, inclusive quizá de los herejes no dualistas mencionados de la primera mitad. Se observan distintas posiciones teológicas contrapuestas entre sí en la sistemática refutación escolástica que el *Doctor universalis* articula. Es hasta el capítulo LXVI que los menciona como cátaros y es la única ocasión en todo el libro; mientras que el siguiente libro se titula *Contra valdenses*, herejes a quienes nombra desde el título mismo por su *heresiarcha* y en toda su extensión. No parecen gratuitos ni la elección ni el silencio en contraste.

Este es el último documento de la primera época que reportaría sobre estos dualistas sin identificación exclusiva y única al término. De tal suerte que las descripciones que de éstos se hacen no son uniformes (de ahí la múltiple taxonomía antes referida sobre todo en legislación canónica o secular y en epístolas), pero conforme avanzan las décadas comienzan a adquirir una faz más homogénea en todos los documentos que los “retratan” y se han conservado hasta ahora. Por ello es importante considerar lo que ya en 1963

Grundmann habría alertado sobre el término alemán para denotar al hereje, *Ketzer*, que sería un derivado del de cátaro, *Ketter* (“Oportet et haereses esse. Il problema dell’eresia rispecchiato nell’esegesi biblica medievale”, 29-32), y también las oportunas sugerencias arriba reseñadas sobre patarino-cátaro para *hereje* de Gabriele Zanella. Por esto también hay que atender el uso inestable de la terminología para la primera época, es decir, contemplar la plasticidad que los términos tienen y la muy tenue aparición de la denotación *cátaro* para hablar de dualismo o de herejía en general.

Fue hasta entrada la década de 1190 cuando empieza a aglutinarse en una sola denominación, siempre procedente de instancias ortodoxas, el sustantivo *cátaro* y todos sus derivados. Desde entonces sería incluido en casi cualquier material que tuviera por objeto la supuesta descripción, enunciación o tratamiento debidos al interpretado como homogéneo grupo herético. A esta denominación se añadiría de manera fija también el tópico de la procedencia oriental, los vínculos con maniqueísmo/bogomilismo y la estructuración en episcopados y regiones, con lo que se consolidaba la idea de que la Iglesia bizantina había perdido su lugar frente al sitio preeminente del Pontificado romano y la corrupción tenía que “venir de afuera” de la *Ecclēsia* occidental.

El final de siglo coincide, pues, con la centralización del programa de combate que la Iglesia romana pone en marcha y que se cristaliza en 1209 con la llamada cruzada albigense que estaba ya anunciada desde hacía unos años (Paul, “Le meurtre de Pierre de Castelnau”, 257-288), por medio de todo el programa de legados y el aprovechamiento de las vinculaciones cistercienses entre zonas de las que se sirvió el Pontificado (Grémois, “Les cisterciens et la lutte contre les hérésies méridionales”, 377-390).

Es por ello que el uso de los documentos posteriores para explicar los principios de esta manifestación herética, necesariamente, otorga cualidades, factores y elementos a sus expresiones en el último tercio del siglo XII que no le corresponden. No se trata de plantear que no existieron esas herejías, “más que en la mente de los persecutores eclesiásticos”, sino que los perfiles que se les dan en esa prosecución no pueden ser tomados a la *lettre* para el periodo anterior (1140-1190) y eso exige que maticemos el grado de organización, fuerza y estructuración que se les otorga, a fin de justificar también a la instancia ortodoxa por la injerencia potente que realiza al iniciar el siglo XIII.

Éste que podría ser calificado como tópico, en la medida en que se vuelve el argumento a la mano, ha sido usado en múltiples ocasiones para señalar que la Iglesia romana reacciona ante un peligro inminente y extendido, pero eso obnubila nuestra posibilidad de aprehender a los herejes o el resurgir

herético en su propia dimensión. El problema recae en los estudiosos entonces. La mayor parte de los estudios que defienden el uso sostenido del término *cataros* o *catarismo* se sirven de documentos pertenecientes a bien entrado el siglo XIII (1240 en adelante, Roche, *Une Église*, 23-26; Bruschi y Biller, *Texts and the Repression of Medieval Heresy*; Sackville, *Heresy and Heretics*), los cuales en mucho nos pueden informar sobre el contexto que resulta del cambio de condiciones y actores en este proceso, pero que no permiten arribar a hipótesis firmes para los específicos y variados contextos del siglo anterior.

John Arnold aborda parte de la cuestión al señalar el cambio de volumen y cualidades de los documentos del siglo XII al siglo XIII y en adelante (“The Cathar Middle Ages”, 53-78). Las motivaciones y horizontes de enunciación son distintas. Por mi parte, añado que la celebración de diversos encuentros, principalmente el IV Concilio de Letrán en 1215, y de otros concilios regionales como el de Sens en 1223, es decir en el siglo XIII en contraste con el anterior, nos habla de una posición eclesial que permite entender la faz homogénea que progresivamente fue construida sobre las herejías dualistas y que, en lo sucesivo, aparecerían como catarismo en la documentación eclesiástica en forma de manuales, *summae*, cánones, registros inquisitoriales, deposiciones, *adversus*, crónicas, canciones, etc.

Por este motivo a los estudiosos dedicados al siglo XIII —como cité en el caso de Roland Poupin—, a quienes denomino *post Inquisitionis*, no les parece tan relevante que se desestime como documento el acta supuestamente procedente de 1167; mientras que, a los estudiosos, a quienes también propongo denominar, *ante Inquisitionis*, sí nos preocupa el uso indiscriminado de un documento ya invalidado por la crítica filológica para hablar de las décadas iniciales en el resurgir herético occidental.

Por lo tanto, existe una diferencia temporal que es imprescindible tener en cuenta para pensar y explicar la ocurrencia herética en un siglo y sus evoluciones en el siguiente. Hay distintos tipos de documentos en el siglo XIII que petrifican con velocidad sus modelos y contenidos, como Biget nos recuerda, para la presentación de los grupos heréticos del sur de Francia; además esos documentos, en lo sucesivo, viraron su foco y atención a las zonas norteñas de península itálica (*Hérésie et inquisition*, 66-67).

De igual modo, considero que no es fortuito que de esta última región proceda la mayor parte de los documentos disponibles para el siglo XIII (que exceden la treintena; a continuación, únicamente enlisto los principales de la primera mitad de siglo: *Liber Antiheresis* de Durando de Huesca de 1190-1207; *De heresi catharorum in Lombardia*, anónimo ca. 1210; *Liber contra manicheos* de Durando de Huesca de entre 1223 y 1230; *Summa contra haereticos*

de Jacques de Capelli de 1240; *Summa adversus catharos et valdenses* de Moneta de Cremona de 1240; *Summa de Catharis* de Rainier Sacconi de entre 1240 y 1250). Esta situación es indicativa de una evidente evolución y mutación del estado y desarrollo de las herejías dualistas que no puede explicar la situación en un tiempo anterior (1140-1190), en otros espacios (zona renana/zona languedociana), ni la nomenclatura fija que adquieren a los ojos de la institución eclesial.

Por último, me interesa únicamente apuntar que se devela una gama de coloraciones dualistas que van de la llamada mitigada a la radical durante el siglo XIII, en concordancia con las diversas regiones en las que fueron encontrados grupúsculos heréticos (Hamilton, “The Cathars and Christian Perfection”, 7-8; Taylor, “Authority and the Cathar Heresy, 158); sin embargo, su análisis excedería los objetivos que se establecieron para esta contribución.

### III. CIERRE

Si tomamos en consideración todos los elementos esbozados en la sección anterior, cobra sentido sostener que no parece necesario continuar utilizando el sustantivo cátaru —comprendido casi como fórmula adjetival descalificante— “por comodidad” como sugieren Roquebert o Biller. Tampoco resulta suficiente preservar su uso porque se siga insistiendo en que se trata de una discusión sobre un único grupo disidente, pues hemos visto que múltiples e incluso disonantes imágenes sobre herejías dualistas y no dualistas nos han sido entregadas por los materiales elaborados en los siglos XII y XIII, los cuales han logrado preservarse hasta la actualidad. Todavía está abierta la puerta para que otros documentos puedan agregar piezas a este rompecabezas, pues las catalogaciones de los repositorios no han sido, ni de lejos, completadas o, en otros casos, actualizadas.

En esa medida, me parece fundamental que atendamos las alertas que el revisionismo ha activado a fin de avanzar con hipótesis y propuestas que no partan del uso de documentos y nomenclaturas únicamente porque de ese modo fue dictado por la tradición. En la misma medida, esa pausa y medida nos abren un panorama interesante para reflexionar hasta qué punto nuestras interpretaciones deben ajustarse a los avances que la filología, las autentificaciones de los documentos y las catalogaciones apropiadas han aportado, aclarado o descartado.

Martin Aurell, en el prefacio del libro de Crépin, sostiene que no podemos olvidar que los herejes iniciaron oralmente a sus discípulos, por lo

que no nos quedan —hasta ahora— “ses manuscrits, [et] s’ils existent, sont détruits par ses persécuteurs dont la vision polémique de la dissidence, bien plus documentée, nous est transmise de facon partiale et partielle” (“Préface”, 7). Con ese atinado juego de palabras en francés —y que lamentablemente para el español no se preserva—, nos exige no perder de vista que únicamente nos quedan partes y parcialidad de las versiones de algunos de los materiales, lo que nos conduce a tener presente la cautela y flexibilidad que requerimos en nuestra labor de rastreo, análisis e interpretación, a fin de ajustar, modificar y actualizar nuestras lecturas a la luz de los límites que nos pautan los propios documentos y en consonancia con las preguntas y herramientas que el presente nos otorga.

Como parte de esa caución, es importante considerar la alerta que realizan Moore y Pegg sobre la facilidad con que los historiadores modernos han englobado bajo la misma denominación disidencias que no necesariamente pertenecieron a un único grupo (Pegg, “Heresy, Good Men”, 229). Moore, por ejemplo, específicamente rechaza la relación que se ha solido hacer entre los *populicani* y los cátaros (Moore, “Afterthoughts”, 308-310). De esa cautela se deriva que el título de esta contribución indique “herejías dualistas” y no catarismo. Considero que la precisión taxonómica de las herejías, junto a la distinción temporal que ambos siglos plantean, resulta necesaria por tres aspectos: a) para analizar con propiedad y detalle los procesos aquí abordados; b) para ser consecuente con el objetivo e intención de este documento; y c) a fin de ofrecer un puente que permita comprender las aparentemente disím-bolas posiciones de este debate.

No sobra señalar que varios de los tradicionalistas han pasado por alto o dado por hecho muchos datos que utilizan sin cuestionar su procedencia u origen; también han asumido como verdaderos muchos elementos que, a lo sumo, podrían ser tomados por verosímiles, de suerte que, al deducir verosimilitudes por verdades, han abierto la pauta para la crítica que, sin cesar, han recibido desde la década de los ochenta.

Finalmente, concuerdo con Aurell quien, haciendo eco a otro gran medievalista francés, Alain Guerreau, señala que “trop souvent les historiens essaient de s’affirmer en écrivant contre, en s’opposant ou en provoquant. Cette quête d’affirmation personnelle par l’originalité est [aussi] trop souvent nuisible à la recherche” (“Les Origines” *apud* Aurell, 101). Esta llamada de atención también sirve para limitar los extremos grados de escepticismo que tampoco permiten mantener en pie ninguna hipótesis de trabajo. De igual modo, coincido con Poupin, Brenon, Moore y Pegg al plantear que existen problemas metodológicos que han encubierto posiciones ideológicas. Por ello, considero que hay que proceder con prudencia sin perder de vista los motivos

que nos conducen a tomar partido en esta polémica, así como a mantenernos alerta y abiertos para intentar aprehender los procesos en sus propias dimensiones con los límites y alcances que los documentos nos arrojan.

Con suerte este balance pueda contribuir en algo a la comprensión de los elementos que articulan una polémica historiográfica, como ésta, siempre viva.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica*, en Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. CCX, Paris: Migne, 1855, 300-430.
- ARNOLD, JOHN, “The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical Problem”, en Antonio Sennis (ed.), *Cathars in Question*, Nueva York: York Medieval Press, 2016, 53-78.
- AURELL, MARTIN (dir.), *Cathares devant l’histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, rassemblement par Anne Brenon et Christine Dieulafait, Cahors: L’Hydre Éditions, 2005.
- BARBER, MALCOLM, “Northern Catharism”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 115-137.
- BESSE, GUILLAUME, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie*, Paris: chez Antoine de Sommaville, 1660, 483-486.
- BIGET, JEAN-LOUIS, “L’anticiéricalisme des hérétiques”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse: Privat, 2003, 405-446.
- BIGET, JEAN-LOUIS, *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*, Paris: Picard, 2007.
- BIGET, JEAN-LOUIS, Daniel Le Blévec y Michelle Fournié (eds.), *Le “catharisme” en questions*, Toulouse: Privat, 2020.
- BILLER, PETER, “Northern Cathars and Higher Learning”, en Peter Biller y Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk: The Boydell & Brewer Press, 1999, 25-54.
- BILLER, PETER, “Goodbye to Catharism?”, en Antonio Sennis (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge: York Medieval Press, 2016, 274-313.
- BILLER, PETER y L. Sackville (eds.), *Inquisition and Knowledge, 1200-1700*, Woodbridge-Suffolk: The Boydell & Brewer Press, 2022.
- BORST, ARNO, *Les Cathares*, Paris: Payot, 1974 [1ª ed., 1953].
- BOSSUET, JACQUES BÉNIGNE, *Histoire des variations des églises protestantes*, 4 v., Paris: Guillaume Desprez y Jean Desessarts, 1740 [1ª ed., 1688].

- BRENON, ANNE, *Les femmes cathares*, París: Perrin, 1992.
- BRENON, ANNE, “Le catharisme méridional : questions et problèmes”, en Jacques Berlioz (dir.), *Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, París: Seuil, 2000, 81-100.
- BRENON, ANNE, *L'impénitente: le roman vrai de Guillaume Maury de Montailou*, Castelnau-la-Chapelle : L'Hydre Éditions, 2001.
- BRENON, ANNE, “Hérétiques et mouvance pauvre au XIII<sup>e</sup> siècle. L'apport de la polémique Prémontrée”, en Martin Aurell (dir.), *Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, rassemblement par Anne Brenon et Christine Dieulafait, Cahors: L'Hydre Éditions, 2005, 167-180.
- BRUSCHI, CATERINA y PETER BILLER(eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, Nueva York: The York Medieval Press, 2003.
- CALLAHAN, DANIEL F., “Ademar of Chabannes and the Bogomils”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 31-41.
- CAPITANI, OVIDIO, *La concezione della povertà nel medioevo*, Bologna: Pàtron, 1974.
- CAPITANI, OVIDIO (ed.), *Medioevo ereticali*, Bologna: Il Mulino, 1984 [1<sup>a</sup> ed., 1977].
- COHN, NORMAN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Ramón Alaix Busquets, apéndice y notas de Cecilia y Julio Ortega, Madrid: Alianza Editorial, 1981 [1<sup>a</sup> ed., 1957].
- CRÉPIN, DENIS, *Aux sources du Catharisme. Genèse et développement d'un mouvement hétérodoxe*, París: Geuthner, 2014.
- CHIFFOLEAU, JACQUES, “Conte rendu des interventions : Chiffolleau”, en Zerner (ed.), *L'Histoire du catharisme en discussion. Le “concile” de Saint-Félix (1167)*, v. 3, Nice: Centre d'Études Médiévales, 2001, 49-56.
- CHIFFOLEAU, JACQUES, “Note sur la bulle *Vergentis in senium*, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles”, *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse: Privat, 2015, 89-144.
- DONDAINE, ANTOINE, *Les hérésies et l'Inquisition XIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Aldershot: Variorum, 1990 [1<sup>a</sup> eds. 1949-1950].
- DURKHEIM, ÉMILE, *Formas elementales de la vida religiosa*, 3<sup>a</sup> ed., intr. y notas de Santiago González Noriega, trad. Ana Martínez Arancon, Madrid: Alianza, 2014 [1<sup>a</sup> ed., 1912].
- DUVERNOY, JEAN, *Les cathares. On les appelait bogomiles, Ketter, catiers, cathares, patarins, tisserands, publicains, bougres ou bons hommes; pour l'Inquisition ce furent simplement les hérétiques*, Toulouse: Le Péréginateur, 1997.
- DUVERNOY, JEAN, *Catharisme. I. La religion des cathares*, Toulouse: Privat, 1976.
- ECKBERTI ABBATI SCHONAUGIENSIS, *Sermones contra catharos*, en Migne (ed.), *Patrologia Latina*, t. CXCIV, París: Migne, 1855, 11-102.

- FLACCIUS, MATTHIAS, *Ecclesiastica Historia integram Ecclesiae Christi*, Magdeburgo: [s.i], 1559-1574.
- FLEURY, CHARLES, *Histoire ecclésiastique*, 36 v., Paris: Jean Mariette, 1699-1741.
- FRASSETTO, MICHAEL, “Pagans, Heretics, Saracens, and Jews in the Sermons of Ademar of Chabannes”, en Michael Frassetto (ed.) *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 73-91.
- GINZBURG, CARLO, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, trad. Luciano Padilla López, México: Fondo de Cultura Económica, 2010 [1ª ed., 2006].
- GRADO MERLO, GIOVANNI, *Valdesi e valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca*, Turin: Ed. Claudiana, 1984.
- GRADO MERLO, GIOVANNI, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.
- GRÉLOIS, ALEXIS, “Les cisterciens et la lutte contre les hérésies méridionales sous Innocent III : mobilisation d’un ordre ou activation de réseaux ?”, *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, 377-390.
- GRUNDMANN, HERBERT, “Oporet et haereses esse. Il problema dell’eresia rispecchiato nell’esegesi biblica medievale”, en Capitani (ed.), *Medioevo ereticale*, Bologna: Il Mulino, 1984, 29-66 [1ª ed., 1963].
- GRUNDMANN, HERBERT, *Religious Movements in the Middle Ages. The Historical Links Between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women’s Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with Historical Foundations of German Mysticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995 [1ª ed., 1935].
- HAMILTON, BERNARD, “The Cathars and Christian Perfection”, en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk: The Boydell & Brewer Press, 1999, 5-23.
- HAMILTON, BERNARD, “Bogomil Influences on Western Heresy”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 93-114.
- HAMILTON, BERNARD, “Cathars Links with the Balkans and Byzantium”, en Antonio Sennis (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge: York Medieval Press, 2016, 131-150.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*, 2e éd., Paris: Flammarion, 2000.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, “La formation d’un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l’Occident latin aux XIe et XIIIe siècles”, en Vincent Azoulay y Patrick Boucheron (dirs.), *La mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l’Antiquité à nos jours*, Seyssel: Champ Vallon, 2009, 322-331.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.

- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, “Unité de l’Église et définition de l’hérésie au XII siècle”, en Jean-Louis Biget et al. (eds.), *Cahiers de Fanjeaux. Le “catharisme” en questions*, 55, Toulouse: Privat, 2020, 109-123.
- KOCH, GOTTFRIED, “La donna nel Catarismo e nel Valdismo medioevali”, en Ovidio Capitani (ed.), *Medioevo ereticale*, Bologna: Il Mulino, 1984, 245-275.
- LE GOFF, JACQUES (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII)*, Madrid: Siglo XXI, 1987 [1ª ed., 1968].
- LE NAIN DE TILLEMONT, LOUIS-SÉBASTIEN, *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiés par les citations des auteurs originaux*, 16 v., Paris: Charles Robustel, 1701-1712.
- Livre des deux principes*, Christine Thouzellier (intr., texto crítico, trad., notas e índice), Paris: Éditions du Cerf, 1973 (Sources chrétiennes, 198).
- 30 MANSI, JOHANNES DOMINICUS (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXII, Venetii: Antonio Zatta, 1774.
- MOORE, ROBERT I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental (950-1250)*, trad. Enrique Gavilán, Barcelona: Crítica, 1989 [1ª ed., 1987].
- MOORE, ROBERT I., “Afterthoughts on The Origins of European Dissent”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 291-326.
- MOORE, ROBERT I., *Hérétiques. Résistances et répression dans l’Occident médiéval*, trad. Julien Théry, Paris: Éditions Belin, 2017 [1ª ed., 2012].
- MORGHEN, RAFFAELLO, “Le origini dell’eresia medioevale in Occidente”, *Ricerca di Storia Religiosa*, 1, 1954, 84-107.
- PAUL, JACQUES, “Le meurtre de Pierre de Castelnau”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse: Éd. Privat, 2003, 257-288.
- PEGG, MARK GREGORY, *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- PEGG, MARK GREGORY, “Heresy, Good Men, and Nomenclature”, en Frassetto, Michael (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 227-239.
- PEGG, MARK GREGORY, “The Paradigm of Catharism, or the Historians’ Illusion”, en Sennis, Antonio (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge: York Medieval Press, 2016, 21-52.
- ROCHE, JULIEN, *Une Église cathare. L’évêché du Carcassès. Carcassonne-Béziers-Narbonne*, Anne Brenon (intr.), Cahors: L’Hydre Éditions, 2005.
- ROQUEBERT, MICHEL, “Le ‘déconstructionisme’ et les Études cathares”, en Martin Aurell (dir.), *Cathares devant l’histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, rassemblement par Anne Brenon et Christine Dieulafait, Cahors: L’Hydre Éditions, 2005, 105-133.

- ROQUEBERT, MICHEL, *L'épopée cathare. I. L'invasion 1198-1212*, Paris: Perrin, 2007.
- ROQUEBERT, MICHEL, *Figures du catharisme*, Paris: Perrin, 2018.
- SACKVILLE, LUCY, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century*, Woodbridge/Rochester: York Medieval Press/The Boydell & Brewer Press, 2011.
- SENNIS, ANTONIO (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge: York Medieval Press, 2016.
- TAYLOR, CLAIRE, "Authority and the Cathar Heresy, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: Brill, 2006, 139-194.
- TAYLOR, CLAIRE, *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*, Woodbridge/Rochester: York Medieval Press/The Boydell & Brewer Press, 2011.
- THÉRY, JULIEN, "Cléricalisme et hérésie des bons hommes : l'exemple d'Albi et de l'Albgeois (1276-1329)", *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse: Privat, 2003, 471-508.
- TILLEMONT, LENAIN, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris: Charles Robustel, 1702.
- WEBER, MAX, *Sociología de la religión*, 2<sup>a</sup> ed., trad. Enrique Gavilán, Madrid: Akal, 2012 [1<sup>a</sup> ed., 1920].
- ZANELLA, GABRIELE, "Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona", *Hereticalia. Temi e discussioni*, 7, 1995, 67-118.
- ZERNER, MONIQUE (ed.), *L'Histoire du catharisme en discussion. Le "concile" de Saint-Félix (1167)*, v. 3, Niza: Centre d'Études Médiévales, 2001.
- ZERNER, MONIQUE (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Niza: Centre d'Études Médiévales de Nice, 1998.

