

Herejes en la historia

Edición de Mar Marcos

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS  
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2009, 2010  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Mar Marcos, 2009

© Los autores, para sus colaboraciones, 2009

ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-133-4

## Introducción

### QUÉ ES UN HEREJE. HEREJES EN LA HISTORIA\*

*Mar Marcos*

A pesar del gran volumen de información que el debate en torno a la heterodoxia ha generado a lo largo de dos milenios de historia del cristianismo, no es fácil para el historiador dar una definición de la «herejía» que sea precisa y a la vez tan genérica que permita englobar los conflictos internos, de naturaleza muy variada, que han recorrido la historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta el presente. Definir la herejía no ha sido ni siquiera fácil para los técnicos en la materia, esto es, los teólogos y los responsables de las instituciones eclesiásticas encargadas de fijar e imponer la ortodoxia. Que ésta no es una labor de fácil consenso lo demuestran las múltiples disputas y los conflictos que ha ocasionado la identificación del hereje a lo largo de la historia y los muchos esfuerzos de la jerarquía eclesiástica por excluirlo de la comunidad o, en menor medida, por reintegrarlo en ella.

Un ejemplo de la época dorada de la Patrística ilustra bien estas dificultades. Cuando un diácono de Cartago solicitó a Agustín de Hipona (354-430), el mayor teólogo latino de la época y tal vez el más influyente en el pensamiento del cristianismo occidental, que escribiera una obra sobre la esencia de la herejía en la que compendiará los errores de todas las herejías existentes desde tiempos de Jesús, Agustín declinó hacerlo. Él, que había dedicado gran parte de su actividad como obispo a exponer la ortodoxia católica y a refutar a herejes, paganos y judíos, contestó que dar una respuesta a las preguntas verdaderamente

\* Este libro, resultado de un Seminario celebrado en la Universidad de Cantabria, ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-11240-CO2-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Una estancia en el Colegio de España en la Cité Universitaire de París, financiada en parte con fondos del citado proyecto y en parte con una ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Cantabria, me ofreció el tiempo para llevar a término la edición.

interesantes, esto es, *quid faciat haereticum* («qué hace a uno ser hereje») y *quomodo sit definiendus haereticus* («cómo debe ser definido un hereje»), era una tarea demasiado difícil y larga para poder afrontarla<sup>1</sup>. Cuando sus muchos compromisos se lo permitieron y se decidió a hacerlo era ya demasiado tarde: Agustín sólo pudo llevar a término el trabajo preparatorio —la elaboración del catálogo de herejías—, pues le sorprendió la muerte.

El catálogo de herejías de Agustín de Hipona (*De haeresibus*), que fue muy copiado en la Edad Media (se conservan unos ochenta manuscritos), es una de las mejores muestras del género de la *heresiología*, un tipo de literatura que nació en una fecha tan temprana como el siglo II para combatir la disidencia dentro de lo que entonces empezaba a configurarse como la Gran Iglesia<sup>2</sup>. En el Epílogo de esta obra Agustín, que siempre se preocupó de trabajar con rigor, expresa así sus dudas acerca de los resultados obtenidos:

En el supuesto de que haya puesto todas [las herejías], que no creo, ciertamente no sé si todas lo son. Y, en consecuencia, lo que tú quieres que acabe con mi escrito, ni siquiera puede abarcarlo mi conocimiento, porque yo no puedo saberlo todo.

Y eso que en su tiempo el cristianismo sólo tenía cuatro siglos de historia. Ha sido una gran pérdida que, con su inteligencia, su bagaje teológico y su experiencia en tratar con los herejes, Agustín no llegara a dar la respuesta a su gran pregunta: *quomodo sit definiendus haereticus?*

En estas páginas introductorias haremos algunas reflexiones acerca de la figura del hereje desde la perspectiva del mundo antiguo, cuando se establecieron las estrategias de combate contra la heterodoxia y cuando se delineó el perfil del heterodoxo: un estereotipo, el del *hairesetikós*, que puede reconocerse en la figura de los muchos herejes que la Iglesia cristiana ha generado y en los personajes que se estudian en este libro.

1. Agustín, *De haeresibus*, prólogo, 1, en *Obras completas de San Agustín*, XXXVIII. *Escritos contra los arrianos y otros herejes*, ed. y trad. de T. Calvo y J. M. Ozaeta, BAC, Madrid, 1990. Entre las muchas biografías de Agustín, es muy interesante por su originalidad y amenidad la de P. Brown, *Agustín de Hipona* [1963], Acento, Madrid, 2001.

2. El término, muy afortunado, lo acuñó a finales del siglo II un crítico del cristianismo, el filósofo neoplatónico Celso, a quien Orígenes respondió con el *Contra Celso* (cf. V, 59), la más importante de las obras apologeticas cristianas (Orígenes, *Contra Celso*, ed. y trad. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967).

1. *Viejos términos con sentido nuevo: haíresis y hairetikós*

El problema de definir la herejía no reside en el término, cuyo sentido e historia pueden ser bien reconstruidos. Los cristianos lo tomaron del griego, alterando profundamente su sentido etimológico y dotándolo desde un momento muy temprano del sentido peyorativo que tiene hoy<sup>3</sup>. *Herejía* deriva de una transliteración de *haíresis*, que significa «elección» y que en la cultura greco-helenística se aplicaba a una tendencia o una escuela filosófica, sin connotaciones negativas. Con este mismo significado neutral se utiliza en el Nuevo Testamento para aludir a los grupos de fariseos y saduceos en el mundo judaico (Hch 5, 17; 15, 5; 26, 5) e igualmente aparece como el término con el que los judíos designan a los cristianos (Hch 24, 5, 28, 22)<sup>4</sup>. Pero desde muy pronto, ya en las cartas de Pablo, *haíresis* se utiliza con el sentido de *escisión*, de *división* en el seno de la comunidad, con el valor que tendrá luego, al igual que su derivado *hairetikós*, «el que provoca disensión». En la *Epístola a los Gálatas* 1, 8-9, escrita hacia el año 54, Pablo establece que quien anuncie un evangelio distinto del suyo sea *anathema*, un término técnico que corresponde al hebreo *herem*, fórmula solemne de condena que podía conllevar la expulsión de la comunidad<sup>5</sup>.

Pero no siempre en Pablo *haíresis* tiene un sentido peyorativo. En *1 Corintios* 11, 18, a la vez que el Apóstol reprueba la división entre facciones, considera la existencia de *haíresis*, es decir, de una cierta pluralidad de escuelas de opinión, como algo inevitable y hasta conveniente en la comunidad «para que se sepa quiénes son de virtud probada». Todavía en la Antigüedad algunos teólogos, como Orígenes (siglo III), consideraban que la diversidad de interpretaciones era beneficiosa para el cristianismo, que se auto-representaba entonces como una secta filosófica. Respondiendo a las críticas del filósofo pagano Celso, que acusaba a los cristianos de ser unos ignorantes y de estar tan divididos que sólo tenían en común el nombre, Orígenes, que se había formado en la filosofía clásica, consideraba la existencia de sectas como algo normal y beneficioso: era lo que demostraba que el cristianismo tenía rango de filosofía y de religión «digna», como el judaísmo:

Como la filosofía, que profesa el conocimiento de la verdad y de la realidad de las cosas, nos aconseja cómo debemos vivir y se esfuerza

3. Vid., *Diccionario patristico agustiniano*, s.v. «Heresiólogos», pp. 1019-1021; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, 2 vols., Paris, 1985.

4. Para los distintos sentidos del término en el Nuevo Testamento, P. Grech, «Criteri di ortodossia ed eresia nel Nuovo Testamento»: *Augustinianum* 25 (1985), pp. 583 ss.

5. Cf. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina, 1994, p. 15.

por enseñarnos lo que conviene a nuestra raza, y las cuestiones que trata permiten gran divergencia, de ahí es que en ella se han formado múltiples escuelas, unas muy conocidas, otras menos. Es más, aun en el judaísmo, la distinta interpretación de los escritos de Moisés y de los discursos proféticos dio ocasión al nacimiento de las sectas. Por modo, pues, semejante, al aparecer el cristianismo como algo muy digno de atención a los ojos, no sólo de gentes de condición servil, como se imagina Celso, sino también de muchos eruditos entre los griegos, surgieron forzosamente bandos o partidos no absolutamente por afán de disensión o disputa, sino por el empeño que muchos eruditos han tenido en entender a fondo los misterios del cristianismo (Orígenes, *Contra Celso* V, 12)<sup>6</sup>.

Orígenes, uno de los más brillantes teólogos del cristianismo, fue declarado hereje al final del mundo antiguo, aunque no por este aspecto de su pensamiento (algunas de sus ideas «heréticas» se examinan en el capítulo 1 del presente volumen). Su visión filosófica del cristianismo, que resultaba muy atractiva para algunos intelectuales de la Antigüedad, y su idea de la bondad de una pluralidad de interpretaciones tuvieron poca fortuna en la historia posterior de la Iglesia.

Desde muy pronto la actitud mayoritaria de la jerarquía eclesiástica con respecto a la existencia de «escuelas» en el seno del cristianismo fue menos cercana al sentido etimológico y filosófico del término. A finales del siglo I la opinión expresada en las Cartas pastorales, que tratan de poner orden en el plano organizativo y doctrinal en las comunidades paulinas del occidente de Asia Menor, es ya en esto intolerante. Quienes predicán falsas doctrinas son atacados en estos textos con un lenguaje violento, acusados de corromper la verdad (1 Tim 6, 20-21; cf. 1, 20). En Tit 3, 10-11 se utiliza *hairesikós* con el sentido de «persona con creencias erróneas que provoca disensión» y en Tito 1, 10-16 se llama a los herejes «charlatanes y embaucadores, deseosos de ganancias, hombres de mente y conciencia contaminadas, odiosos y rebeldes, a los que hay que tapar la boca». Es responsabilidad del obispo reconvenir al hereje y, si éste no se corrige, expulsarle de la comunidad: «Al hombre que fomenta la división (*hairesikón ánthropon*) amonéstale una y otra vez; y si no te hace caso, apártate de él, pues está pervertido y, al perseverar en su pecado, se está condenando a sí mismo».

6. Vid. E. Junod, «De la nécessité et de l'utilité des hérésies chrétiennes selon Origène (Contre Celse III, 12-13)», en H.-D. Altendorf et al., *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1993, pp. 101-124.

## 2. Ortodoxia, heterodoxia, comunidad e Iglesia

De acuerdo con esta forma de entender *haíresis*, la herejía presupone la existencia de un cuerpo de doctrina y un código ético y disciplinar inmutable, susceptible de ser violentado, fijado por una autoridad a quien compete corregir o condenar al que disiente. Ahora bien, han existido siempre graves discrepancias a la hora de establecer los criterios para identificar la ortodoxia (que significa etimológicamente «creencia recta»). Desde la Antigüedad y hasta fechas muy recientes se ha venido considerando que existió una ortodoxia original, fundada en la tradición apostólica y transmitida desde la más antigua Iglesia hasta hoy a través del Nuevo Testamento. La heterodoxia es la desviación de esta tradición. En síntesis el proceso de formación de la ortodoxia respondería a este esquema: 1) Jesús reveló la doctrina pura a sus apóstoles, en parte antes de su muerte y en parte en los cuarenta días antes de su Ascensión; 2) tras la Ascensión, los apóstoles se repartieron el mundo en regiones de evangelización y llevaron a cada una el Evangelio puro, que siguió difundiendo tras su muerte hasta el presente; 3) pero el demonio, que no puede evitar sembrar la cizaña, aleja a algunos creyentes de la fe recta y los hace caer en la herejía. El hereje es, por tanto, un creyente ortodoxo que sucumbe a la acción del diablo y hierra.

Éste es el punto de vista que ha mantenido desde la Antigüedad la Gran Iglesia, esto es la corriente del cristianismo que acabó por imponerse, y el punto de vista que ha sido seguido por los estudiosos de la herejía hasta que en la década de 1930 W. Bauer cambió la perspectiva mostrando que *es la ortodoxia la que emerge durante el proceso de definición de la herejía* y no a la inversa<sup>7</sup>. El libro de Bauer, que desarrolla esta idea sobre la base del estudio del comportamiento de varias iglesias del cristianismo antiguo, ha dado origen a una amplia crítica<sup>8</sup>, pero su planteamiento de fondo revolucionó la forma de reflexionar sobre el problema y hoy la historiografía que afronta el estudio de la ortodoxia/heterodoxia desde una perspectiva histórica parte ya siempre de su premisa<sup>9</sup>.

La fluidez de opiniones en el ámbito doctrinal y organizativo es una característica de las comunidades cristianas de los primeros siglos, al-

7. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, 1971 (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934).

8. Vid. D. J. Harrington, «The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the last Decade»: *The Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 289-298.

9. Así, por ejemplo, en los estudios fundamentales de H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London, 1954, y A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, cit.

gunas de las cuales acabaron siendo declaradas heterodoxas, a la vez que la corriente dominante iba imponiendo a las otras su concepción del mensaje evangélico y sus estructuras organizativas. Así el catolicismo, con el apoyo inestimable del poder político, acabó por triunfar en Occidente y contra él han debido luchar luego las demás corrientes del cristianismo, algunas de ellas, como el protestantismo en época moderna, con considerable éxito. El conflicto, que ha marcado la historia del cristianismo desde sus orígenes, se revela como un instrumento de primera importancia en la definición de la ortodoxia y en la construcción de la identidad cristiana, en cuanto que ha urgido a la Iglesia a desarrollar estrategias para lograr la unidad. De esta forma, las «herejías», las fuerzas que en apariencia debilitaban a la institución, la han hecho más fuerte, revelándose al final como factores claves para la cohesión.

Los cristianos sintieron desde muy pronto y de forma aguda el problema de la compatibilidad de la variedad de interpretaciones. La importancia de la herejía en el cristianismo, a diferencia de otras religiones del libro, como el judaísmo y el islam, se debe en gran medida a la idea de comunidad<sup>10</sup>. El cristiano tiene una firme conciencia de pertenecer a una única comunidad de hermanos, a un único cuerpo, el cuerpo de Cristo y su única Iglesia, al que corresponde una única fe. Cuando ingresa en la comunidad, el cristiano pierde su subjetividad individual, su identidad étnica, familiar, social, cultural y hasta política. Debe olvidarse de su pasado y de sí mismo, dejar de ser un individuo para participar en una nueva «subjetividad colectiva», donde la disensión no es posible. El desarrollo en el cristianismo de la institución de la Iglesia, que no es sólo una asamblea o una asociación, sino el verdadero cuerpo de Cristo, encargada de custodiar la Verdad única, de la que es depositaria, ha hecho al cristianismo muy sensible a la disidencia. Los herejes, perversamente, se alejan de esa Verdad, amenazando la unidad y poniendo en riesgo la supervivencia de la institución. La herejía no sólo daña al hereje, sino que amenaza con «hundir el arca», haciendo imposible la salvación de todos.

La conversión del emperador Constantino (312) y el subsiguiente patronazgo del poder político sobre la Iglesia, una constante desde entonces en la historia europea, supuso un refuerzo adicional para esta llamada a la unidad. En la identificación del hereje y la imposición de la ortodoxia, las instituciones civiles tendrán un papel de primer orden a lo largo de la historia, de acuerdo con un esquema identificativo muy beneficioso para ambas partes: un Estado, un monarca, un Dios que le ha dado el poder, una única Iglesia unida.

10. Cf. G. Filoramo, «Strategies for solving internal conflicts in early Christianity», en [www.uni-erfurt.de/religion\\_im\\_konflikt/vt\\_filoramo.pdf](http://www.uni-erfurt.de/religion_im_konflikt/vt_filoramo.pdf).



### 3. *Cómo discriminar entre lo ortodoxo y lo herético*

Quién establece lo que es una herejía y con qué autoridad se define, en el terreno de las creencias y del comportamiento, lo que se considera ortodoxo es un problema que trató de ser resuelto en la fase inicial del cristianismo. La Iglesia «ortodoxa» se constituyó enseguida como una organización patriarcal y jerarquizada, cuya autoridad está en manos de uno solo, el obispo, legítimamente nombrado y ratificado por ella. Con el tiempo, en Occidente, el obispo de Roma, basándose en la primacía de su iglesia fundada por Pedro, se fue abrogando esta capacidad de arbitraje, tantas veces sin embargo (como se verá en varios capítulos de este libro) contestada. En efecto, no todo el mundo estaba de acuerdo con una fuente de autoridad de estas características. Muchos cristianos a lo largo de la historia han creído y defendido la idea de que ellos podían legítimamente ser depositarios de la revelación divina a través del Espíritu Santo y estar capacitados y autorizados para interpretar personalmente los textos sagrados sin necesidad de la mediación de una autoridad eclesiástica. La libre profecía y el carisma derivado de ella han entrado en competencia desde los orígenes de la historia de la Iglesia con otras formas de autoridad, mientras que la exclusividad de la jerarquía eclesiástica en la gestión del conocimiento de lo divino ha sido una y otra vez discutida y también, una y otra vez, reprimida.

La herejía la define la autoridad eclesiástica y el hereje es quien ha sido señalado como tal por esa autoridad. El proceso de discriminación entre ortodoxia y herejía ha evolucionado con el devenir de la historia en general y, de forma más específica, con el devenir de la historia de la Iglesia, pero no lo ha hecho de forma lineal y acumulativa. Algunos periodos, como los primeros siglos del cristianismo, la plena Edad Media o la Época Moderna, se han mostrado muy fructíferos en especulaciones teóricas y acciones contra los herejes. El dinamismo de los conflictos internos ha dado origen a toda una tradición literaria, el género de la «heresiología», que, bajo diversas formas, recorre también la historia de la Iglesia.

Los *heresiólogos*, técnicos en los asuntos de herejía, identifican al hereje y denuncian sus errores, que muchas veces tienen más que ver con cuestiones de prácticas rituales, con comportamientos morales o de disciplina que con verdaderas disensiones doctrinales. Los «Catálogos de herejías» fueron constituyéndose a partir del siglo II en un género literario con reglas fijas: se define la herejía por el nombre de su fundador o por alguna de sus características, se describen los errores y se refutan. El género prosperó mucho a partir de fines del siglo IV y durante el siglo V, cuando las confrontaciones dentro de la Iglesia, en gran medida originadas por luchas de poder, se agudizaron, y las leyes del

Imperio persiguieron toda disensión del credo oficialmente establecido, hasta que en el concilio de Calcedonia de 451 se dio por cerrada la ortodoxia. Los tratados de heresiología, no obstante, siguieron siendo considerados útiles tiempo después. Abundan en el mundo bizantino hasta mucho más allá de la llegada de los árabes y, aunque en menor medida, perviven también en la tradición literaria cristiana de Occidente. En 1534, por ejemplo, se publicó en París una obra titulada *Adversus omnes haereses* (el mismo título de muchos tratados de heresiología antiguos), obra del teólogo Alfonso de Castro, consejero y confesor de Carlos I y Felipe II, en la que se recogen más de cuatrocientas herejías (el tratado de san Agustín recogía ochenta), ordenadas alfabéticamente con su exposición de errores y su refutación. La obra tuvo tanto éxito que en menos de veinticinco años conoció más de diez impresiones en España, Italia, Francia y los Países Bajos. Otros textos del género se siguieron escribiendo más tarde, hasta el siglo XVIII (en París, en 1764, se publicó la obra de Pluquet *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*).

Durante la Edad Media y Moderna proliferan, además, las «Historias de herejías», contadas en su mayoría por quienes se oponían a los herejes, que contribuyeron notablemente al proceso de conceptualización histórica de «lo herético»<sup>11</sup>, y que permiten comprobar hasta qué punto el componente político y social de la herejía, y sus consecuencias en estas esferas, predominan sobre la vertiente doctrinal de los problemas. Los tratados *De haeresibus*, bajo sus diversas formas, constituyen un género que aún hoy no se ha extinguido y que sigue vigente bajo la forma moderna de diccionarios. Todas estas obras, desde la Antigüedad hasta el presente, han sido de uso exclusivamente «académico», pero en el plano intelectual han servido para construir el imaginario de la herejía y el retrato-robot del hereje, ofreciendo a la jerarquía eclesiástica y, en última instancia, a los poderes civiles el fundamento teórico para los procesos inquisitoriales.

#### 4. *El perfil y el destino del hereje*

Ortodoxos y heterodoxos han combatido a lo largo de la historia por el control de la definición de la ortodoxia. Bajo presiones —normalmente bajo la amenaza de graves penas, que podían llegar a la muerte—, los

11. Vid. J. C. Laursen (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, New York, 2002. En 2003 el Centre for the History of European Discourses celebró en Brisbane (Australia) un Congreso sobre el mismo tema, *Histories of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*.

acusados de herejía acababan confesando su *error*. Pero en circunstancias normales ningún líder o grupo condenado como herético se identificaría a sí mismo como tal. Al contrario, el hereje, que lo es por estar en desacuerdo con los principios que el grupo dominante, esto es el que lo juzga, hace imperar, cree estar en el camino de la ortodoxia y por ello, muy a menudo, es proselitista y se esfuerza, como sus acusadores, en reformar y salvar a la comunidad: arriesga su vida y se expone al escarnio o al martirio por el bien de sus hermanos cristianos.

El hereje es un maestro, investido de una autoridad que él reclama como auténtica. Es un hombre iluminado y a menudo carismático que, oponiéndose al sistema mayoritario, pretende restaurar la *creencia* y *el comportamiento correctos*. Desde la Antigüedad, y luego en muchas ocasiones a lo largo de la historia, la herejía se ha identificado con una enfermedad contagiosa (*pestilentia*) o con algún tipo de locura (*insania, dementia*) que amenaza con corromper al resto del cuerpo orgánico de la Iglesia. El hereje constituye un peligro orgánico. ¿Qué hacer con él? Como todo enfermo, puede curarse. Un feroz heresiólogo de finales del siglo IV, el obispo Epifanio de Salamina, recopiló un catálogo de herejías al que tituló *Panarion* («botiquín»), con el que pretendía ofrecer una «caja de medicinas» para curar o extirpar el mal de los herejes. Pero, ¿qué hacer si el hereje no quiere curarse? Entonces debe ser reprimido porque tergiversa malévolamente la verdad y confunde a los otros, ignorantes y débiles, para alejarlos de la verdadera Iglesia, que él conoce y desprecia. El hereje es el mayor enemigo de la Iglesia, peor que los paganos o los judíos, porque el mal lo inculca desde dentro. Aquella debe forzarle a regresar a la ortodoxia, primero con la persuasión y luego con medidas coercitivas; si nada de ello funciona debe expulsarle de la comunidad.

Desde Constantino en adelante la Iglesia puede acudir al poder civil para prohibir al hereje que haga proselitismo, puede privarle de sus bienes y de sus derechos cívicos, enviarle al exilio o incluso aplicarle la pena de muerte. La institución de la Inquisición, operativa durante varios siglos de la Edad Media y la Edad Moderna, ha sido el instrumento más eficaz, en cuanto a organización se refiere, para la represión del hereje. Para algunos teólogos, está activa todavía hoy en el Vaticano a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La gran cantidad de documentación que esta institución ha generado (actas de interrogatorios, manuales sobre cómo llevar a cabo los procesos, etc.) permite entrever el funcionamiento interno ante la sospecha de herejía, poniendo en evidencia el lado más oscuro e intolerante de una Iglesia empeñada en sobrevivir a costa de la eliminación de la disidencia. El capítulo 7 estudia un caso inquisitorial ya tardío, en la España del siglo XVIII, que ilustra bien la dinámica del funcionamiento de la institución.

## 6. La refutación de las ideas de Joviniano

Todo ello explica la conmoción que causaron las ideas de Joviniano, como años antes las de Helvidio, porque venían a solucionar un grave problema para una parte importante de la sociedad romana. Si el mérito y la recompensa del matrimonio y de la continencia eran idénticos, muchas jóvenes solteras, viudas y casadas se decidirían a abandonar su opción ascética y a formar una familia; traerían al mundo unos hijos que heredarían sus propiedades y perpetuarían la estirpe; así se podría solventar la crisis que algunas familias estaban atravesando. Ante esa abundancia de renunciadas al ascetismo en favor del matrimonio y la procreación, las autoridades eclesiásticas se alarmaron e intentaron atajar de raíz el origen del mal. Algunos miembros de la aristocracia, cristianos y seguidores de la corriente ascética, también percibieron el riesgo que eso suponía para el ideal monástico. Por ello, el senador Pammaciuo —casado con Paulina, hija de Paula y hermana de Eustoquia, las dos compañeras de Jerónimo en Belén— advirtió al papa Siricio de la amenaza que se cernía sobre su Iglesia, y a continuación Joviniano fue condenado por hereje<sup>23</sup>. Como ya hemos señalado, varios amigos de Jerónimo pusieron en su conocimiento la situación y le solicitaron una respuesta por escrito a la obra de Joviniano. Jerónimo accedió a la súplica y envió la refutación, que consta de dos libros bastante extensos; en el primero intenta demostrar la preeminencia de la virginidad sobre el matrimonio, rebatiendo así la indiferencia entre ambos estados defendida por Joviniano. Para esa demostración se sirve de numerosos ejemplos de la literatura profana y de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento<sup>24</sup>. En el segundo libro se ocupa de las restantes tesis de su adversario, referentes a la invulnerabilidad del bautizado ante el demonio, al menosprecio de los ayunos y a la igualdad de premio para los cristianos. Pero cuando se conoció en Roma la obra *Contra Joviniano* se produjo una nueva polémica, pues su autor defendía la virginidad

más destacaron en la defensa del ascetismo estaban Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III, 15 (PG 47, 375-76); *De libello repudii*, II, 4 (PG 51, 223); Atanasio, *Epistula ad Animum monachum* (PG 26, 1169-76); Teodoreto de Ciro, *Ep.* 31, 2 (ed. y trad. de Y. Azema, II, Paris, 1964); e Isidoro de Pelusio, *Ep.* 213, 1 y *Ep.* 351, 3 (PG 78).

23. Siricio, *Ep.* 7, 3: «Muy fieles cristianos, hombres de óptima familia y de ejemplar religiosidad me presentaron inmediatamente aquel horrible escrito para que la opinión espiritual contraria a la ley divina fuera quitada del medio, una vez puesta al descubierto ante el juicio episcopal».

24. D. F. Heimman, «The Polemic Application of Scripture in St. Jerome»: *Studia Patristica* 12 (1975), Berlin, pp. 309-316; B. Clausi, «La parola straniata. Polemica ed esegesi biblica nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo»: *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 21-60.

y el celibato con tal vehemencia que rebajaba el matrimonio a niveles ínfimos. Así, leemos:

Del mismo modo que, para evitar el peligro de fornicación, se permite a las vírgenes el matrimonio y se hace excusable lo que por sí mismo no se debería desear, así también por la fornicación se permite a las viudas un nuevo matrimonio. Pues es mejor conocer a un solo marido, aunque sea el segundo o el tercero, que a varios; es decir, es más tolerable prostituirse a un solo hombre que a muchos (*Tolerabilius est uni homini prostitutam esse, quam multis*) (*Adv. Iov.* I, 14).

Con afirmaciones como ésa, podemos hacernos una idea clara de la baja estima que le merecía esa institución. Los defensores del monacato constataron que si se negaba la bondad de las nupcias reduciéndolas a un mal menor, la legitimidad del ascetismo resultaba insostenible. En esta forma de presentar el matrimonio como una indulgencia para los incontinentes y no como algo bueno en sí mismo subyace la influencia de dos moralistas cristianos anteriores a Jerónimo, Tertuliano y Orígenes, a pesar de que él no los menciona. Una posible explicación a esta omisión se podría encontrar en la escasa consideración que le merecía al menos Tertuliano, ya que en otro tratado Jerónimo se atreve a afirmar categóricamente que «no ha sido un hombre de Iglesia (*Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico quam Ecclesiae hominem non fuisse*) (*Adv. Helvidium* 17)<sup>25</sup>.

Resulta comprensible la alarma que la refutación de Jerónimo provocó, pues algunos pasajes son extremadamente críticos con las mujeres y, por extensión, con el matrimonio y los hijos. Concretamente hay un párrafo que traza un retrato demoledor de las matronas, debido a sus exigencias, sus envidias y los problemas que ocasionan a sus maridos. En realidad lo pone en boca de Teofrasto, un filósofo griego del siglo III a.C., que supuestamente habría compuesto un libro *De nuptiis*, del que no tenemos ninguna otra noticia, pero, en cualquier caso, Jerónimo lo cita para ilustrar su propio pensamiento:

El hombre sabio no debe casarse. En primer lugar porque se le impide el estudio de la filosofía, y ninguno puede atender a la vez a los libros y a su esposa. Las matronas necesitan muchas cosas: ropas caras, oro y

25. A propósito de las concomitancias entre Jerónimo y Tertuliano cf. C. Micaelli, «L'influsso di Tertuliano su Girolamo: Le opere sul matrimonio e le seconde nozze»: *Augustinianum* 19 (1979), pp. 415-429; y F. Corsaro, «I concili di Roma e di Milano del 390 e l'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio», en *I concili della cristianità occidentale, sec. III-V* (Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Roma, 2002, pp. 447-460, esp. p. 458.

piedras preciosas, lujos, esclavas, abundante ajuar, literas y carros dorados. Después por la noche llegan las quejas en voz baja: «Aquella va más elegante; ésta es respetada por todos, en cambio yo, pobrecita, soy despreciada en las reuniones femeninas. ¿Por qué mirabas a la vecina? ¿Qué hablabas con esa esclava? ¿Qué has traído al llegar del mercado?». No podemos tener un amigo ni compañero. Sospecha que el amor a otro significa el odio hacia ella. [...] Alimentar a una esposa pobre es difícil, soportar a una rica un tormento. Añade el hecho de que no se puede elegir a la esposa, sino que debes aceptarla tal como la hayas encontrado. Si es iracunda, insensata, deforme, soberbia, sucia, o con cualquier defecto, lo sabemos después del matrimonio. Un caballo, un asno, un buey, un perro, los más insignificantes esclavos, también los vestidos, las ollas, un banco de madera, una copa e incluso un pequeño cántaro de barro primero se prueban y luego se compran; una esposa es lo único que no se muestra antes de casarse por miedo a que no agrade. Hay que fijarse siempre en su cara y alabar su belleza; si miras a otra piensa que ella no te gusta. Debes llamarla señora, celebrar su cumpleaños, jurar por su salud, desear que ella nos sobreviva, respetar a su nodriza, sus mensajeros, al esclavo del padre, a su alumno, su hermoso acólito, al administrador de pelo ensortijado, y al eunuco castrado para un placer duradero y sin riesgos [...]; bajo estos nombres se esconden los adulterios. Cualquiera a quien ella ame debe corresponderla incluso contra su voluntad. Si le encomiendas el gobierno de la casa entera, debes ser su esclavo, si reservas algo a tu arbitrio, pensará que no te fías de ella; pero se inclinará hacia el odio y las disputas y, a no ser que rápidamente tomes precaución, preparará el veneno. Si introduces viejas hechiceras, arúspices, adivinos, vendedores de piedras preciosas y de vestidos de seda, representan un peligro para su pudor; si los prohíbes, significa la injuria de la sospecha. ¿De qué sirve un vigilante eficaz cuando una esposa impúdica no puede ser vigilada y una púdica no debe serlo? La custodia desconfiada de la castidad es una necesidad, pero hay que llamar verdaderamente púdica a aquella mujer que puede pecar si quiere. Una mujer hermosa rápidamente es amada por muchos, una fea se hace libertina con facilidad. Es difícil custodiar lo que muchos desean. Es molesto poseer lo que nadie considera digno tener. Pero tener una esposa fea es menor desgracia que conservar a una hermosa. No es seguro nada por lo que suspiran los deseos de todo el pueblo. Uno la pretende con su figura, otro con su talento, otro con sus bromas, otro con su generosidad. Lo que es atacado por todas partes, de algún modo o en algún momento es conquistado. Si los hombres se casan a causa de la administración de la casa, por aliviar el cansancio y por escapar de la soledad, mucho mejor administra un esclavo fiel, obediente a la autoridad del amo y a su disposición, que una esposa que se considera la dueña si hace, en contra de la voluntad del marido, lo que le apetece a ella y no lo que se le ha ordenado. En cambio los amigos y los jóvenes esclavos, obligados por los beneficios recibidos, pueden asistirte cuando estás enfermo mejor que aquella que nos imputa sus lágrimas y que, haciendo alarde de su preocupación, al-

tera los ánimos de su débil esposo con su falta de esperanza. Y si ella misma se pone enferma, hay que enfermar con ella y no apartarse en ningún momento de su lecho. Si es buena y agradable (mujer que es una *rara avis*) gemimos con ella cuando trae los hijos al mundo y sufrimos cuando está en peligro. [...] Un hombre sabio nunca estará menos solo que cuando esté solo. Por consiguiente, es cosa muy estúpida casarse por los hijos, o bien para que nuestro nombre no desaparezca o para tener ayuda en la vejez y para contar con unos herederos seguros. ¿Qué nos importa al abandonar el mundo si uno es llamado con nuestro nombre, cuando incluso un hijo no adopta sistemáticamente el nombre del padre y además hay muchos que son llamados con ese mismo nombre?, ¿qué ayuda en la vejez el educar en casa a un hijo que, tal vez, muera antes que tú, o que haya adquirido las más perversas costumbres? [...] Los amigos y los parientes a los que tú amas con juicio son mejores herederos y más seguros que aquellos a los que estás obligado a tener [como herederos], quieras o no. Aunque es una herencia más segura despilfarrar tu fortuna en una buena causa, mientras estás vivo, que dejar el fruto de tu trabajo para usos desconocidos (*Adv. Iov.* I, 47)<sup>26</sup>.

Ante las dimensiones del escándalo que provocó la obra de Jerónimo en Roma, sus amigos Pammaquio y Domnión intentaron retirar de la circulación los ejemplares, aunque ya no lo consiguieron por ser demasiado tarde; por eso le enviaron sendas cartas pidiéndole que suavizara o rectificara los párrafos más polémicos, a lo que él respondió reiterando básicamente las descalificaciones del matrimonio y las excesivas alabanzas de la virginidad. Su argumentación consistía en que «Virgen viene de *vir*, no de *partus*. No hay nada intermedio, o se acepta mi sentencia o la de Joviniano. Si se me reprocha que pongo el matrimonio por debajo de la virginidad, entonces hay que alabar al que los equipara; pero, si ha sido condenado el que los consideraba iguales, su condena es el reconocimiento de mi obra» (*Ep.* 49, 2, «Apologético a Pammaquio»). Según eso, debería tener razón uno u otro, Jerónimo o Joviniano, y puesto que éste ha sido condenado por las autoridades eclesiásticas de Roma y Milán, consecuentemente el otro es el que está en lo cierto. Su amigo Domnión le informó también de que un monje estaba criticando el tratado *Contra Joviniano*, pero no sabemos de quién podría tratarse, ya que en la carta de respuesta tampoco se menciona el nombre de ese nuevo detractor. Algunos estudiosos han querido identificar a Pelagio, hereje condenado en el concilio de Cartago de 418, con ese censor

26. La misoginia que Jerónimo pone de manifiesto en ese capítulo nos retrotrae de forma casi automática a Juvenal, y más concretamente a la Sátira II, 6, donde igualmente se traza un tremendo retrato de las matronas romanas. F. Corsaro («I concili di Roma e di Milano...», cit., p. 457) realiza una comparación pormenorizada de algunas de las sentencias recogidas en ambas obras.

desconocido, pero no han pasado de ser meras conjeturas sin una base sólida<sup>27</sup>. Jerónimo finaliza su defensa contra ese monje censor de forma muy coherente con la doctrina que estaba difundiendo:

Ahora grita libremente, y con descaro propala entre el vulgo: «Jerónimo ha condenado el matrimonio», y entre los vientres hinchados, los lloros de los niños de pecho y los lechos de los maridos, se calla lo que dijo el Apóstol, para atraer sobre mí el odio. [...] Que oiga el eco de mi clamor: «No condeno las nupcias, no condeno el matrimonio». Y para que esté más seguro de mi sentencia, quiero que se casen todos los que no pueden dormir solos, tal vez debido a los temores nocturnos (*Ep.* 50, 5).

Resulta llamativa la ironía que destilan muchas de sus observaciones y que deja entrever sus verdaderos sentimientos, a pesar de que explícitamente sus afirmaciones en absoluto difieren de la doctrina ortodoxa. Algunos historiadores han considerado lo sucedido con Joviniano como un preludeo del debate que surgió poco después respecto al pensamiento de Orígenes. De la ambigüedad de sus ideas sobre la igualdad de todos los hombres tras la muerte, se dedujo la posibilidad de que pusiera en peligro la idea de una jerarquía de los méritos basada en la vida ascética, renunciando al sexo, a los bienes y al mundo. En definitiva, la aristocracia romana, cuyos miembros eran mayoritariamente integrantes de esa élite cristiana constituida por los ascetas, vio peligrar su preeminencia religiosa<sup>28</sup>.

## 7. *El fin de Joviniano*

Al que sí se condenó por heterodoxo, como ya hemos señalado, fue a Joviniano, acusado, entre otras cosas, de maniqueo. Así nos lo hacen saber Siricio y Ambrosio en las dos epístolas que se refieren al proceso y declaración de hereje. Desconocemos la relación completa de cargos que se le imputaron y que habrían resultado muy esclarecedores, pues ninguna de las dos cartas episcopales los recogen. Siricio dice escuetamente que fueron excomulgados los instigadores de esa herejía porque «sus opiniones eran contrarias a nuestra doctrina, es decir, a la ley divina». Ambrosio confirma su condena «por ser maniqueos», es decir,

27. Y.-M. Duval, «Pélagé est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du 'portrait-robot' de l'hérétique chez S. Jérôme»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 75/3-4 (1980), pp. 525-557.

28. R. Lizzi Testa, «Le origini del cristianesimo», en P. Tozzi (ed.), *Storia di Cremona. L'Età antica*, Cremona, 2003, pp. 350-395; D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, Oxford, 2007.



«por no creer que sin ningún género de duda Jesús nació de una virgen [...]; pues ellos afirman que concibió virgen, pero ya no parió siendo virgen. Pero ¿quién pudo concebir virgen y no pudo parir virgen, si la concepción precede siempre al parto?»; y concluye con la definición: «es maniqueo quien niega la verdad, quien niega el cuerpo de Cristo, y por eso ellos no obtienen la remisión de los pecados sino la impiedad de los maniqueos, execrada incluso por el muy clemente emperador [Teodosio]» (*Ep.* 42, 4, 12 y 13 [= *extra coll.* XV])<sup>29</sup>. Sabemos que las acusaciones de maniqueísmo eran frecuentes en aquella época, siempre que se tratara de prestigiar alguna corriente o a sus defensores. La predicación de la herejía maniqueísta, cercana al gnosticismo y una de las más paradigmáticas, se inició en el siglo III y su doctrina proyectaba el dualismo hasta sus consecuencias más extremas. Para los maniqueos la concupiscencia y la procreación eran el polo opuesto de la verdadera creación, por ello, el sexo debía ser totalmente trascendido y expulsado para siempre. Sentían una profunda aversión hacia los aspectos físicos del sexo y por ello recomendaban la completa abstinencia sexual. Agustín de Hipona afirmaba que «los maniqueos reprobaban la concupiscencia de la carne no como un vicio accidental, sino como si fuera una naturaleza mala desde siempre» (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, II, 2, 2). Paradójicamente, la doctrina de Joviniano tenía muy poco o nada que ver con la de los maniqueos, sino más bien todo lo contrario, pues precisamente lo que hacía era defender la bondad de todos los placeres que Dios puso en el mundo: sexo, comida, bebida, etc., posiblemente como reacción a la actitud de algunos ascetas (Agustín, Ambrosio y Jerónimo entre otros) en extremo rigorista, que casi negaba la bondad del cuerpo humano. Por eso Joviniano les acusaba de maniqueos, pero él sí tenía verdaderos motivos para hacerlo pues, en efecto, como bien explica: «vosotros seguís el dogma de los maniqueos que prohíben casarse y comer los alimentos que Dios creó para servirse de ellos, y que tienen la conciencia cauterizada» (*Adv. Iov.* I, 6). Seguramente la protesta de Joviniano habría estado motivada por el excesivo rigor ascético y el maniqueísmo que estaba invadiendo la sociedad cristiana y no por sus propios ideales, pues él seguía observando el celibato. De estas constataciones se deduce que en la configuración de un hereje existía una serie de rasgos comunes que se le atribuían de forma sistemática, sin detenerse en consideraciones más profundas; entre esos cargos estaría el de maniqueísmo, como también se puede constatar la acusación de tener gran predicamento entre los círculos de mujeres y de contar con

29. Cf. *Cod. Theod.* XVI, 5, 18: *Quicumque sub nomine manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii.*

una invariable presencia femenina entre sus secuaces. De esta convivencia se derivaría la inmoralidad y la promiscuidad sexual, otra constante en los procesos heréticos como hemos puesto de manifiesto en algunos trabajos anteriores<sup>30</sup>. Ya lo decía el propio Jerónimo: «No existe ninguna herejía, excepto por causa de la gula y la glotonería, que no seduzca a mujerzuelas cargadas de pecados» (*In Ieremiam* I, 57, 4).

Si antes nos referíamos a la proverbial descalificación del sexo para intentar explicar la gran trascendencia que en la sociedad romana alcanzaron las ideas pro-nupciales de un simple monje, que situaba en un mismo plano matrimonio y virginidad, la asociación permanente entre doctrina heterodoxa y sexualidad encuentra igualmente su razón de ser en esa consideración negativa de la práctica sexual. De manera análoga, el binomio herejía-mujer tiene su origen en el Antiguo Testamento, concretamente en el capítulo 3 del *Génesis*, cuando se describe la expulsión de Adán y Eva del Paraíso: «La serpiente tentó a la mujer para que probara el fruto del árbol prohibido. Eva sedujo a Adán [...] y por ello Dios los maldijo. [...] A la mujer le dijo: Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido, y él te dominará». Esos versículos sirven de justificación a los moralistas cristianos para mantener la discriminación de la mujer frente al hombre, por considerarla culpable del pecado original<sup>31</sup>. En ellos se basan también las autoridades eclesiásticas, utilizándolos como fundamento teológico para justificar la relegación femenina dentro de la jerarquía de la Iglesia, postura que aún hoy defienden. La única forma de conseguir el rescate moral de las mujeres se situaba en la renuncia a su sexo y a las tareas que le eran propias (matrimonio, procreación, labores del hogar) trascendiendo sus limitaciones para equipararse al sexo masculino a través de la ascesis. La virginidad y la continencia permitían a la mujer asemejarse al sexo opuesto, ya que eliminaban su papel de seductora, lujuriosa y encarnación del mal para el hombre. En consonancia con ese principio, ya hemos visto que Jerónimo presentaba a Joviniano rodeado de Amazonas y de mujerzuelas que incitaban a los hombres al placer.

30. Cf. M. Marcos, «Mujeres y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 145-157; Íd., «Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo (siglos I-III)», en I. Gómez Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 97-140, y J. Torres, «Sexo y herejía en el mundo antiguo»: *Edades. Revista de Historia* 8 (2000), pp. 137-144.

31. El caso extremo de misoginia lo encontramos en Tertuliano: «Tú, mujer, eres la puerta del diablo; tú eres la que destapó el árbol prohibido; tú eres la que persuadió a aquel a quien el diablo no se atrevió a atacar. [...] Por tu castigo, es decir, la muerte, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir. [...] ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo sigue vigente hoy» (*De cultu feminarum* I, 12).

Ambrosio mantenía básicamente estas consideraciones cuando trataba de explicar la condena de Joviniano:

Bueno es el matrimonio, por medio del cual está asegurada la posteridad de la sucesión humana, pero es mejor la virginidad, a través de la cual se consigue la herencia del reino de los cielos y la sucesión de los méritos celestes. Por obra de una mujer comenzaron las preocupaciones; por obra de una virgen, la salvación (*Ep.* 42, 3).

Es decir, María encarna el paradigma de la mujer virgen, gracias a la cual se produjo la salvación de la humanidad, cuando parió a Jesús. Aquí radicaría el valor fundamental de la virginidad.

En el tratado *Contra Joviniano* se ponen de manifiesto las grandes dotes de Jerónimo como orador, y la habilidad y agudeza de sus argumentaciones en los escritos polémicos, pero, a veces, pretendiendo justificar sus ideas, utiliza recursos que rayan la ingenuidad o el colmo de la osadía. Nos referimos a explicaciones etimológicas inventadas o tergiversadas por él, como las que siguen:

— «Virgen viene de *vir*, no de *partus*» (*Ep.* 49, 2). En su pretensión de desligar la virginidad del matrimonio y de la mujer, se atreve a afirmar una relación etimológica con varón (*vir*) que resulta insostenible. Los Padres de la Iglesia denominaron *mulier virilis* a la mujer virgen o continente que, por haber superado las limitaciones de su sexo, podía ser equiparada al hombre, pero no se nos ocurre ninguna explicación lingüística para ese parentesco; tan sólo el hecho, irrelevante por otra parte, de que *virginitas* empieza por *vir*.

— A propósito de los estadios de perfección, se refiere a las vírgenes, viudas y a los célibes explicando que «ese nombre (*caelibes*) se les otorgó porque los que se abstienen del coito son dignos del cielo (*caelum*)» (*Adv. Iov.* II, 37). Para sustentar su hipótesis cita a Quintiliano, famoso rétor hispano del siglo I, que, en efecto, afirma que a los célibes se les denomina así, como celestes (*caelites*), porque están libres de la muy pesada carga de una esposa. Pero la explicación que da es básicamente de carácter mitológico, al referirse a la castración de Cielo (Urano en griego) por su hijo Saturno (*Institutiones* I, 6, 36). El origen de *caelum*, poco claro por otra parte, estaría en *caedo*, verbo que significa «cortar», por la situación en que se encontraría Cielo, castrado, y por tanto sin posibilidad de tener relaciones sexuales con su esposa. Según Quintiliano, *caelibes*, como *caelites*, de la misma raíz, sería sinónimo de «castrados», pero lo que no se sustenta es la equivalencia que Jerónimo sugiere, como «dignos del cielo».

— Para terminar su tratado, Jerónimo nuevamente hace uso de su dominio de la lengua latina retrotrayendo el nombre de su adversario,

*Iovinianus*, al del dios pagano *Iovis* (Júpiter) malvados por igual uno y otro: «Cuidado con el nombre de Joviniano que procede del ídolo Júpiter. El Capitolio está en ruinas, los templos y sus ceremonias han perecido, ¿por qué su nombre y sus vicios permanecen en ti?» (*Adv. Iov.* II, 38). Con independencia de la posible derivación etimológica de *Iovinianus* a partir de *Iovis*, el polemista lo aprovecha como un argumento añadido para sustentar su tesis sobre la maldad de Joviniano, comparándolo con el ídolo pagano por excelencia. Cualquier recurso a su alcance es utilizado y deformado en beneficio de sus intereses, como hemos puesto de manifiesto.

El tratado *Contra Joviniano* ejerció una enorme influencia sobre la ideología matrimonial de los siglos posteriores. En cualquier época es posible rastrear manifestaciones contrarias al matrimonio, que bien se podrían relacionar con las consideraciones antimatrimoniales transmitidas por ese escritor cristiano. En concreto, se ha testimoniado esa repercusión en diversos autores latinos del siglo XII, como Abelardo, Juan de Salisbury, Gautier Map, Hugo de Foliot y Pedro de Blois que, en sus obras sobre el matrimonio, reproducen ideas o textos literales recogidos del escrito de Joviniano, al que citan como su fuente<sup>32</sup>. A pesar de que Jerónimo refiere la opinión de filósofos y escritores de la literatura clásica desfavorables al matrimonio en apoyo de sus ideas, y aunque aduce numerosos pasajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento donde ya se exponían los inconvenientes de la vida conyugal, lo cierto es que la propaganda del *Contra Joviniano* tuvo una trascendencia superior a lo que su propio autor podía haber imaginado.

### Conclusión

Así pues, los monjes abandonaban la vida pública y los cargos civiles, resultando por ello sospechosos de hostilidad hacia el Estado. En cambio las familias aristocráticas, que ocupaban los puestos dirigentes, estaban aún muy apegadas a las viejas tradiciones romanas y veían en el cristianismo una seria amenaza para la estabilidad del Senado romano y de sus instituciones. La oposición al monacato era especialmente acentuada en esas familias nobles cuando alguno de sus miembros, sobre todo las mujeres, decidía dedicarse a la ascesis, pues abandonaban las costumbres propias de su rango, su atuendo, que de vestidos de seda y ricos bordados se trocaba en túnicas rudas y de aspecto sucio, y cambiaban hasta las compañías inclinándose en favor de los pobres, débiles y nece-

32. Cf. Ph. Delehayé, «Le Dossier anti-matrimonial de *l'Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle»: *Medieval Studies* XIII (1951), pp. 65-86.

sitados. Jerónimo se refiere a esas renunciaciones con intención, lógicamente, de ensalzar su valor:

¿Quién iba a pensar que un descendiente de cónsules [Pammaquio], gloria del linaje de los Furios, había de caminar entre la púrpura de los senadores enlutado con parda túnica, sin ruborizarse ante las miradas de sus colegas? [...] No es poco que un hombre noble, elocuente y muy rico soslaye en las plazas la compañía de los poderosos, trate con la gente, se junte con los pobres, se mezcle con los rústicos y de príncipe se haga plebeyo (*Ep.* 66, 6)<sup>33</sup>.

Pero a esas motivaciones antimonásticas se sumaban dos aspectos de especial relevancia para las familias, y sobre todo para las que poseían grandes propiedades. Por una parte se encontraban con la ausencia de sucesores en el caso de que sus hijas se hubieran consagrado a la vida ascética, o de que practicaran la continencia en el seno del matrimonio. Ante esa carencia, la estirpe se extinguiría con rapidez por no dejar herederos; pero también perderían sus bienes que, en vez de ser administrados e incrementados por los futuros hijos, serían dilapidados entre los múltiples pobres de la ciudad o en la construcción de iglesias y monasterios. Además, si el descenso de población era un hecho constatado en esa época, el monacato contribuiría a la progresiva eliminación del hombre sobre la tierra, demostrando una vez más que era un movimiento antisocial.

En los sectores cristianos también se registraron actitudes de rechazo o, como mínimo, de sospecha hacia los monjes. Se trataba de un fenómeno que alteraba la mayoría de los aspectos de la vida y que era proclive a exageraciones en esa búsqueda de huir del mundo y de sus normas: vida retirada en cuevas, desiertos y lugares abandonados; abstinencia de alimentos y bebidas, con largos ayunos que, en algunos casos, afectaron a la salud de los ascetas llegando incluso hasta su muerte; renuncia a la familia, al sexo y a la procreación; y también algunas acciones violentas protagonizadas por grupos de monjes, sobre todo en Oriente, que dieron muestra de una gran intolerancia<sup>34</sup>.

33. En esta carta «A Pammaquio» le transmite sus condolencias por la muerte de su esposa Paulina y ensalza la decisión del senador de hacerse monje.

34. Libanio, el gran rétor pagano y amigo del emperador Juliano, se refería a los ataques llevados a cabo por los monjes contra los templos y monumentos paganos en uno de los discursos más célebres, conocido con el título de *Pro templis* y dirigido a Teodosio (entre el 381-391). Sobre esas actividades delictivas ha publicado un trabajo M. Marcos, «Monjes ociosos, vagabundos y violentos», en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos I. De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campóo (Palencia)/Madrid, 1998, pp. 57-75.

En un ambiente extremadamente receptivo a cualquier manifestación contraria al monacato, la predicación de Joviniano cayó en terreno abonado dando fecundos frutos y de manera rápida. Muchos de sus seguidores volvieron a la vida social, contrajeron matrimonio, consumieron los alimentos sin ningún tipo de abstinencia y olvidaron sus votos de virginidad y castidad. Debido a la favorable acogida de esas nuevas ideas, revolucionarias para la doctrina de la Iglesia oficial, inmediatamente las autoridades eclesiásticas pusieron freno a su difusión y las declararon heréticas.

Para solventar los problemas que se habían producido a raíz de la predicación de Joviniano, el gran polemista Jerónimo desplegó sus artes y arremetió contra el adversario, pero no midió el alcance de sus invectivas ni el de su apología de la vida virginal. Por ello provocó en la sociedad romana una fuerte reacción contra sus manifestaciones, que desaconsejaban el matrimonio y que lo presentaban carente de méritos al ser atribuidos todos a la ascesis. La actitud antimatrimonial y misógina de Jerónimo adquirió una gran trascendencia en escritores de siglos posteriores, pero no debemos atribuirle ninguna originalidad al respecto pues transmite una ideología heredada de la época clásica, perpetuada en el judaísmo y aceptada e, incluso, endurecida por el cristianismo. Si estamos de acuerdo en admitir que el mundo clásico y el cristianismo han configurado la mentalidad de la civilización occidental, tanto la pervivencia del lugar común de «los inconvenientes del matrimonio» (*molestiae nuptiarum*) como la inferioridad de la mujer respecto al hombre se pueden registrar con total evidencia en la Iglesia contemporánea.

Por tanto, el objetivo de este proyecto común, consistente en que una doctrina herética sirviera como reflejo de los problemas y conflictos de un momento histórico, se constata en el presente estudio, pues la herejía de Joviniano refleja la situación de inestabilidad y de conflicto social que a finales del siglo IV dividía a los ciudadanos romanos entre la conveniencia de casarse y cumplir con los deberes patrios y paternos o, por el contrario, la de mantenerse célibes y castos para dedicarse por entero a la oración y a Dios.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Brown, P., «The rise and function of the holy man in late antiquity»: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101.
- Clausi, B., «La parola straniata. Polemica ed esegesi biblica nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo»: *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 21-60.
- Corsaro, F., «I concili di Roma e di Milano del 390 e l'Adversus Iovinianum di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio», en *I concili della cristia-*

lectura de lo escrito se convirtiese en comunicación oral. No mucho más se sabe de los inicios del movimiento valdense al que diera lugar este comerciante de Lyon. Pero debía ser un movimiento bastante nutrido y activo en su predicación. Aunque hubiese en su seno burgueses, algún clérigo y simpatizantes de la nobleza, la mayoría de sus componentes por entonces eran trabajadores manuales desarraigados de las ciudades y campesinos. Como ocurrió con otros brotes heréticos ya comentados, la Iglesia romana no desarrolló una estrategia sólida de defensa contra los mismos hasta las tres últimas décadas del siglo XII. Y ello a pesar de la desconfianza ante los predicadores itinerantes y de vida ejemplar cuya presencia iba en aumento.

Pedro Valdo debió alimentar esta desconfianza ante las autoridades eclesiásticas de Lyon con su crítica al clero indigno de la misión que le había sido asignada. En 1179 viajará a Roma para asistir al tercer concilio de Letrán. Allí, el monje Walter Map, delegado del rey Enrique II de Inglaterra en el concilio, relata en su *De nugis curialium* que los valdenses junto a su líder presentaron al papa Alejandro III traducciones a la lengua franco-provenzal de los evangelios, el salterio y partes del Antiguo Testamento con el objeto de obtener licencia pontificia para predicar:

En el concilio convocado por Alejandro III vi unos hombres simples e iletrados llamados los valdenses por su líder Valdés que era un ciudadano de Lyon en la zona del Rhone. Presentaron al Papa un libro escrito en lengua franca que contenía el texto y las glosas de los salmos y otros libros de ambos testamentos. Le urgieron a autorizarles a predicar porque se veían a sí mismos como personas expertas, aun cuando no eran nada sino charlatanes<sup>23</sup>.

### 3. La «herejía» de Pedro Valdo

El papa Alejandro III (1159-1181) había logrado tomar las riendas de la cristiandad después de un cisma que había roto la unidad del pontificado romano durante casi veinte años (1159-1177), provocado por la pugna para designar un pontífice afín entre los partidarios del emperador germano Federico Barbaroja y los partidarios romanos<sup>24</sup>. Uno

23. Walter Map, *De nugis curialium*, LXXXI, ed. de Montague R. James (Anecdota oxoniensi, medieval and modern series, XIV), Oxford, 1914, trad. al inglés de W. L. Wakefield y A. P. Evans, *Heresies in the Middle Ages*, New York, 1991, p. 203.

24. En la segunda mitad del siglo XII y durante veinte años (1159-1177) la falta de unidad romana provocada por la escisión del Sacro Colegio entre el clan alemán partidario de Federico I y el clan romano partidario de Adriano IV llevó al cisma en 1159

de sus principales empeños sería hacer frente a los movimientos heterodoxos que había alcanzado ya una gran difusión en el sur de Francia. Por ello, en el concilio ecuménico de Letrán (1179), a la vez que propuso la reforma de la formación del clero y sus costumbres, convocó a los cátaros, valdenses y a otros movimientos para reconducirlos al seno de la Iglesia. Por otra parte, Alejandro III dio curso a la iniciativa del conde de Toulouse, Raimundo V, de iniciar una cruzada contra los movimientos heréticos en el Languedoc. Puede decirse que con ello la idea de cruzada contra los heréticos entró en el derecho canónico. En el concilio lateranense, según describe el monje inglés Walter Map, él mismo presidió una comisión que se encargó de interrogarles sobre algunas cuestiones teológicas, declarándolos como ignorantes. Pedro Valdo intentó que el papa reconociese el modo de vida que él proponía para los laicos. El papa lo aceptó poniendo la condición de que tuviesen la autorización de las autoridades eclesiásticas diocesanas para predicar. Otros grupos heréticos (específicamente nombrados) entre los convocados fueron excomulgados y se les prohibió la predicación. No está claro si los valdenses entrarían dentro de los que se denomina de forma genérica, otros grupos. A su regreso de Roma debieron obedecer este mandato por algún tiempo pero después renovaron libremente su actividad predicadora.

En 1180 Pedro Valdo fue conminado por las autoridades eclesiásticas de su ciudad a hacer profesión de fe, concretando cuáles eran sus principios y los de sus seguidores. Para la jerarquía eclesiástica era una medida profiláctica para evitar que se contaminaran de ideas anticlericales otros grupos heréticos. Sin embargo, sólo dos años más tarde el arzobispo de Lyon prohibió a los valdenses predicar en su jurisdicción<sup>25</sup>. Éstos fueron los comienzos de una persecución sistemática contra ellos y de la formación de diversas facciones dentro del movimiento. Se cree que cuando Pedro Valdo viajó a Roma para asistir al tercer concilio de Letrán (1179) debió predicar y hacer discípulos en las ciudades del norte de Italia. Éste sería el origen de la facción italiana de los valdenses denominados «Pobres lombardos» frente a la facción franca denominada «Pobres de Lyon o ultramontanos». La ruptura definitiva con las autoridades eclesiásticas se produce en 1184 cuando los valdenses fueron convocados al sínodo de Verona y culmina con su excomulgación por el papa Lucio III (1181-1185) en la bula *Ad*

cuando este último muere. Alejandro III logrará poner fin al cisma en 1177 cuando toma las riendas de la cristiandad. *Vid.* Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin et au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain/Paris, 1969, p. 12.

25. A. Dondaine, «Aux origines de valdéisme: une profession de foi de Valdés»: *Archivium Fratrum Praedicatorum* 16 (1946), pp. 231-232.



*abolendam*. La promulgación de esta bula supuso, además, la organización institucional de la Inquisición en las diócesis del Languedoc y el establecimiento de medidas de control de la herejía dirigidas por los obispos (visitas parroquiales, juramentos, etc.)<sup>26</sup>. Los dos últimos decenios del siglo XII fueron de crisis latente para los valdenses, surgiendo diversas tendencias que conducirán a los cismas que se producirán entre 1205 y 1210. En el norte de Italia coexistían diversos grupos de base evangélica en este período. Es posible que los «Pobres lombardos» tuviesen un desarrollo embrionario antes de unirse a los valdenses francos que se remontaría al mencionado viaje de Pedro Valdo a Roma en 1179. Es evidente que la facción italiana desarrolló su propia interpretación del valdismo, lo que les condujo a la escisión del grupo franco de los «Pobres de Lyon» en 1205 bajo el liderazgo de Juan de Ronco. Mientras que los «Pobres de Lyon» no plantearon una ruptura definitiva con la Iglesia romana y defendían la observancia rigurosa de la pobreza, los «Pobres lombardos» adaptaron sus reivindicaciones a la organización política comunal de las ciudades italianas y al tejido social de que se componían, trabajadores artesanos en su mayoría. No terminaron aquí las divisiones internas porque entre 1207 y 1210 se produjo una nueva escisión dentro de los valdenses italianos. El grupo de los denominados «Pobres católicos» y el grupo de los denominados «Pobres reconciliados» se separaron en 1208 y 1210 respectivamente de los «Pobres lombardos». El grupo de los «Pobres católicos» estaba liderando por un discípulo de Pedro Valdo, Durand de Osca, y se difundió por el Languedoc y Cataluña, además del norte de Italia. El grupo de los «Pobres reconciliados» estaba liderado por Bernard Prim. Ambos terminaron por reconciliarse con la Iglesia. Los «Pobres católicos» formarían comunidades regidas por reglas canónicas y los «pobres reconciliados», menos valorados por la Iglesia, acabarían en el siglo XIII por fundirse con los dominicos y eremitas de San Agustín<sup>27</sup>.

#### 4. *Los seguidores de Pedro Valdo*

¿Cuáles fueron los principios comunes y diferencias de estos grupos de valdenses francos e italianos en relación con los planteamientos de Pedro Valdo? Hemos de acudir a la profesión de fe que Pedro Valdo hizo en 1180 en un sínodo regional de Lyon, así como a las de Durand de Osca y Bernardo Prim, líderes del grupo de los «Pobres católicos» y los

26. G. G. Merlo, «Le mouvement vaudois des origines à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle», en G. Audisio (ed.), *Les vaudois des origines à leur fin (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Torino, 1990, pp. 21-25.

27. J. Gonnet y A. Molnar, *Les vaudois au Moyen Âge*, Torino, 1974, pp. 87-121.

«Pobres reconciliados», respectivamente, para responder a esta pregunta. Pedro Valdo establecía en su declaración de 1180 los siete artículos de la fe: 1.º existe un Dios en la Trinidad de la persona y unidad de la esencia; 2.º Dios es creador de todo; 3.º Dios dio a Moisés su ley en el monte Sinaí; 4.º Dios envió a su hijo y se encarnó en la virgen María; 5.º Cristo se representa en la Iglesia inmaculada; 6.º resurrección de la carne en el final de los tiempos y 7.º Cristo vendrá a juzgar a vivos y muertos<sup>28</sup>. Ni siquiera las autoridades eclesiásticas que escucharon la declaración de estas creencias como artículos de fe podían hallar contradicción alguna con los artículos de la fe de la Iglesia oficial. Lo mismo puede decirse de los diez mandamientos, el credo y los siete sacramentos. Con respecto a los sacramentos, los valdenses primarán alguno de ellos. En el bautismo lo que preocupaba a los valdenses era el responsable de la administración del mismo y consideraban legítima la imposición a los fieles de un compromiso de seguimiento de Cristo. En las primeras décadas del movimiento fue frecuente también el sacramento de la confesión entre laicos, a falta de un clérigo. En realidad, los valdenses practicarían fundamentalmente tres sacramentos tras su organización como iglesia a partir del siglo XIV: la ordenación, la eucaristía y la penitencia. Los cultos valdenses eran sencillos. Se celebraban con los ministros itinerantes al aire libre y al atardecer. Un ministro introducía la predicación que partía de un pasaje del evangelio o de las epístolas<sup>29</sup>.

Si los artículos de la fe profesados por Pedro Valdo y la aceptación de los sacramentos, aún con prácticas propias en un desarrollo posterior, no resultaban problemáticos para la autoridad eclesiástica, la interpretación que los valdenses harán de tres ideas clave de origen evangélico constituyó el verdadero meollo de la discusión. Los tres ejes vertebrales de la interpretación valdense del cristianismo serán: la vida apostólica, la predicación y la pobreza. Los mismos, por otra parte, que habían inquietado a eclesiásticos y pensadores del siglo XII<sup>30</sup>.

La interpretación del modelo de vida que encerraba la expresión *vita apostolica* disponía en el siglo XII de dos tradiciones. Una de ellas, ligada a la jerarquía, hunde sus raíces en el siglo II y hace a los obispos sucesores de los apóstoles. La otra que denominaríamos monástica identifica la vida apostólica con el modelo de la primitiva comunidad

28. «Profesión de fe de Pedro Valdo», en A. Molnar, *Storia dei Valdesi*, Torino, 1974, Apéndice I.

29. R. Cegna, *Fede ed etica valdense nel quattrocento. Il «Libro espositivo» e il «Tesoro e luce della Fede»*, Torino, 1982, pp. 7-15.

30. La idea de la *vita apostolica* alimentó gran parte de los movimientos religiosos del siglo XII. Vid. sobre el tema, H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo* [1935], Bologna, 1980, y M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1963.

cristiana de Jerusalén y se remonta a los siglos IV y V. Una interpretación novedosa se fue gestando a lo largo del siglo XI en el contexto de las órdenes de canónigos regulares, aquella que ligaba el ministerio sacerdotal a la vida en comunidad y a la predicación<sup>31</sup>. Pedro Valdo que, como dijimos, había recibido una cierta instrucción en la escuela de la catedral de Lyon, donde habitaba una comunidad de canónigos regulares, conocía bien esta concepción dinámica de la vida apostólica. Sin embargo, el énfasis puesto en la predicación orientada a la conversión de los oyentes, implicaba para Pedro Valdo una figura de predicador liberado de toda preocupación material y de vida ejemplar. Es un predicador que no ha de estar sujeto a la vida en comunidad sino gozar de libertad para el desplazamiento. El perfil de predicador valdense se acercaría, por tanto, más a la rica tradición de eremitas que en el sur de Francia conciliaban la predicación con la pobreza. En principio, los valdenses no rechazaban la obediencia al obispo diocesano pero ésta tenía como límite el propio precepto evangélico de obedecer a Dios antes que a los hombres. La predicación pública y la libertad de movimiento fueron factores determinantes en el movimiento valdense. De hecho, cuando los «Pobres católicos» italianos se escindieron de sus hermanos francos, perdieron su dinamismo misionero al imponérseles el control del episcopado y el ingreso en una orden canónicamente establecida. Y cuando a partir del siglo XIII la persecución provocó el debilitamiento de la predicación pública, los predicadores itinerantes se convirtieron más bien en directores de almas durante la Baja Edad Media.

Más difícil es situar al movimiento valdense con respecto al concepto de pobreza. Es bien cierto que el siglo de Pedro Valdo asistió a una renovación de los conceptos de pobreza voluntaria e involuntaria. Si en los siglos altomedievales anteriores la visión monástica de la pobreza convertía a la misma en un medio de ascesis personal para alcanzar la perfección, no ocurre lo mismo en el siglo XII. Una centuria en la cual el desarrollo de la economía comercial y de las ciudades favoreció el aumento de pobres y desarraigados. Una centuria que vio proliferar las escuelas, nacer las confraternidades y los gobiernos comunales<sup>32</sup>. En definitiva, un sentido de la colectividad que demandaba nuevas respuestas. La pobreza voluntaria, tal y como la entendieron los valdenses y otros movimientos pauperísticos de la época, pasaba a convertirse en un medio de evangelización. Por otra parte, el final del siglo XII culminó

31. K. V. Selge, «Discussions sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares»: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967), pp. 143-194.

32. L. K. Little, *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1983.

la tendencia a sublimar la figura del pobre por asimilación a la persona de Jesucristo. El derecho canónico que nace también en este siglo como disciplina tratará de conciliar racionalmente las exigencias de la justicia y de la caridad<sup>33</sup>. En consecuencia, la limosna deja de ser un acto personal de reparación penitencial para convertirse en la justa compensación de algo que le es negado al pobre.

¿Puede calificarse el movimiento valdense de pauperístico? Ni Pedro Valdo ni sus seguidores practicaban la pobreza antes de ir a Roma en 1179 a solicitar de derecho a predicar. Parece que fue la prohibición de tal derecho y el curso de los acontecimientos lo que les obligó a planteamientos más radicales<sup>34</sup>. Los valdenses acusaban a la Iglesia romana de instalarse en el bienestar al aceptar en el siglo IV el papa Silvestre I del emperador Constantino el gobierno legítimo de la parte occidental del Imperio romano (donación constantiniana incorporada al *Decreto* de Graciano en el siglo XII). Hoy sabemos que el documento de la donación de Constantino fue falso e inventado por la curia papal en el siglo VIII para legitimar el inicio de la posesión temporal de los papas<sup>35</sup>. Pero para los valdenses, desde ese momento el cristianismo dejaría de estar representado por las actitudes de los simples cristianos y pasaría a identificarse con el grupo privilegiado de la jerarquía eclesiástica, soporte institucional a su vez de la sociedad feudal. En este contexto la fe no pasaría de ser una virtud social que se traduce en la fidelidad al orden establecido. Se consideraban, pues, representantes de la Iglesia de los tres primeros siglos, pobre y contraria a la Iglesia del papado. No obstante, una vez que se conformaron las dos facciones de los valdenses francos e italianos habrá diferentes percepciones en relación con la pobreza. La facción franca de los «pobres de Lyon» entendía la misma como la disponibilidad personal para la obra de Cristo y no cuestionaba a los grupos sociales dominantes. En cambio, la facción italiana de los «Pobres lombardos» hizo un uso cada vez más crítico y anticlerical de la pobreza apostólica, mostrando una sensibilidad mayor por modificar el comportamiento de los pobres de las villas en el siglo XII<sup>36</sup>.

Hubo una base común de críticas a la Iglesia romana en las diversas facciones del valdismo: negación del poder de los jefes y su supuesta sucesión apostólica. De hecho, contestaron la tradición de la estancia y martirio del apóstol Pedro en Roma, advirtiendo que fue tres siglos después de la muerte del apóstol cuando la Iglesia estable-

33. M. Mollat, «Le problème de la pauvreté au XII<sup>e</sup> siècle», cit., pp. 33-45.

34. K. V. Selge, «Discussions sur l'apostolicité...», cit., pp. 143-194.

35. R. Cegna, *Fede ed etica valdense nel quattrocento*, cit. 29.

36. J. Gonnet y A. Molnar, *Les vaudois au Moyen Âge*, cit., p. 422.

ció el derecho de sucesión sobre los pretendidos restos del mismo<sup>37</sup>. Las distintas facciones de los valdenses coincidieron también en su rechazo de las constituciones de la Iglesia, de la adoración de la cruz, de la doctrina del purgatorio, de los sufragios por los muertos y del juramento<sup>38</sup>. Las diferencias se focalizaron en algunos aspectos de importancia. Respecto a los sacramentos, los francos o ultramontanos decían que cualquier laico podía administrar sacramentos, mientras que los italianos («Pobres lombardos») sólo aceptaban para ello a personas que estuvieran en gracia de Dios. Respecto al concepto de Iglesia, para los ultramontanos todo hombre bueno es clérigo de la Iglesia y para los lombardos la Iglesia institución no existe sino la reunión de fieles. Respecto a la tradición patristica, los francos o ultramontanos utilizaban los doctores de la Iglesia cuando sus doctrinas les eran favorables. El uso de los Padres de la Iglesia entre los valdenses está atestiguado desde el siglo XIV. Creían, como los teólogos oficiales, que existía una continuidad entre los escritos patristicos y los textos sagrados. Sin embargo, solamente la sagrada Escritura tenía el valor de legitimar por su veracidad el mensaje apostólico<sup>39</sup>. En cuanto a los bienes y el trabajo, los francos o ultramontanos defendían la no propiedad y el alejamiento del mismo como garantía de libertad para el predicador<sup>40</sup>, mientras que los italianos defendían el trabajo. Otro de los temas que preocupó al valdismo, en consonancia con otros movimientos heréticos, fue la figura del anticristo y el *Apocalipsis*. Los «Pobres de Lyón» identificaban el anticristo con el papa Silvestre I y la Iglesia que se conformó a partir de su pontificado en el siglo IV. Durand de Ossa, líder de los «Pobres católicos», lo identificaba con los que traicionan la fe y difunden errores. En cualquier caso, el enemigo no era visto como algo exterior a la Iglesia sino como algo que estaba en su interior, al contrario de lo que consideraba la jerarquía católica. La profecía del fin de los tiempos y la llegada de Cristo confieren al creyente una orientación liberadora en relación con el mundo<sup>41</sup>.

Es cuestionable si puede hablarse de una teología valdense. Los valdenses desconfiaban de la teología emanada de las escuelas de París, principal centro de la teología escolástica del siglo XII. Veían la teología escolástica ligada a las estructuras de una sociedad de la que era beneficiaria, lo cual le impedía desarrollar una postura crítica. En un sentido estricto, entendiendo la teología como explicación racional

37. *Ibid.*, p. 102.

38. *Ibid.*, p. 391.

39. *Ibid.*, pp. 390-392.

40. *Ibid.*, p. 417.

41. *Ibid.*, pp. 418-420.

de las relaciones entre la revelación divina y la creación, los valdenses carecieron de un pensamiento teológico propiamente dicho. En cualquier caso, su teología no se expresaba en sistemas orgánicos de ideas y conceptos como lo hacía la teología oficial escolástica. Sin embargo, si entendemos el pensamiento teológico como un esfuerzo por expresar el reencuentro de la divinidad con los hombres y la inteligencia de la situación de la Iglesia frente al mundo, los valdenses habrían tenido también su teología. Los valdenses consideraban el estudio de la Biblia como una tarea fundamental. Entendían que todo cristiano deseoso de conocer la voluntad de Dios por medio de la sagrada Escritura, estaba obligado a hacer teología. Esta última se había negado, en su opinión, a poner su trabajo al servicio de la crítica a la Iglesia constantiniana. Los valdenses de fines del siglo XII y comienzos del XIII abogarán por una concepción espiritual de la Iglesia frente a la concepción jurídica que favoreció la reforma gregoriana. En la misma línea, Pedro Valdo defendía que la libre predicación por los laicos no tenía por qué legitimarse con la erudición del predicador. Los «Pobres lombardos» declaraban que la inteligencia, según el espíritu de Dios, no podía reposar en una ciencia de la que sólo disponían los poderosos. La inteligencia según el espíritu se orienta hacia una perfección distinta de la propia de los eruditos que buscan el arte por el arte.

En su tratado contra los valdenses el abad premostratense Bernard Fontcaude describe el debate que tuvo lugar en Narbona hacia 1190 entre el arzobispo de Narbona (Bernard Gaucelin) y un grupo de valdenses. Los valdenses son calificados de *illiterati*, es decir, desconocedores de la exégesis bíblica emanada de las escuelas eclesiásticas, y son amonestados por predicar sin la autorización de la Iglesia y permitir a las mujeres que prediquen:

Igualmente, ¿cómo individuos *illiterati* pueden predicar si no comprenden las Escrituras?, ¿a qué otra cosa puede llevar su predicación sino a la ruina más que a la resurrección?, más aún, ¿cómo pueden ser *litterati* aquellos que nunca han aprendido las letras? Ahora vemos personas, como muchos cistercienses, que por más santos y conocedores de las Escrituras que sean, no predicán porque indudablemente no son enviados para ello [...]. Estas personas [valdenses] contradicen a Cristo teniendo mujeres con ellos y permitiéndoles predicar en sus reuniones pues el apóstol dijo en su primera carta a los Corintios: que las mujeres mantengan silencio en las iglesias, no les está permitido hablar, pero si quieren aprender que pregunten a sus maridos en casa<sup>42</sup>.

42. Bernard de Fountcade (m. ca. 1193), abad premostratense, *Adversus Waldensium sectam liber* (PL 204, 793-795, 795-840).

Pronto «las turbas», «los fanáticos», como bautizó a muchos de esos estallidos y movimientos populares, parecerán a Lutero tan enemigos de su Iglesia como el mismísimo papa. Sin embargo, hasta 1524 mantuvo básicamente su posición expresada en la *Apelación a la nobleza cristiana de la nación alemana* de 1520, por entonces destinado a la defensa del sacerdocio universal y a orientar sobre las posturas para combatir a los hussitas, con quienes se esforzó en relacionarle Eck en Leipzig. «Hay que vencer al hereje con escritos y no con el fuego, como hicieron los padres antiguos», indicaba Lutero. Más tarde, tras la Dieta de Wörms también afirmaría que «todo lo hizo la Palabra. De haber querido avivar el fuego pude provocar un gran derramamiento de sangre en Alemania [...]. Dejé que la Palabra obrara por mí»<sup>18</sup>. Las mismas armas utilizaba contra Karlstadt. Incluso, en 1524, en medio de la querrela con Thomas Müntzer, aún afirmaba que «con la esgrima de la palabra se conserva la doctrina»<sup>19</sup>, pero entonces ya no era *la palabra* sino *la espada* la que hablaba.

Para los profetas de Zwickau de 1522 que, procedentes de la frontera bohemia, sedujeron con su verbo a un recién casado Andreas Karlstadt, y para Thomas Müntzer, la palabra de Lutero era una palabra muerta, no una auténtica alternativa frente a *la revelación*. Lutero, entonces, pasó de la palabra a la acción. Su *Contra las hordas* no dejaba lugar a dudas sobre el tratamiento que debía dispensarse a los reformistas más radicales. Quizá fue justo entonces cuando murió la palabra, emergió el «hombre común» y las espadas hablaron con una claridad y contundencia demostradas.

### 1. *La mortificación, la revelación y el hombre común*

El espíritu de renuncia eleva el alma, pero el miedo al sufrimiento es un sentimiento humano que aleja al hombre de Dios y le hace apegado a la carne, al mundo y al egoísmo, por eso, sólo aquellos hombres que cuentan con gracia tienen espíritu de renuncia y superan el miedo. La renuncia es, así, una experiencia mística que eleva el alma. El hombre, para llegar a Dios debe mortificarse. La reflexión sobre la experiencia de la cruz y la pasión de Cristo se convierte en un eficaz instrumento para lograr la negación del egocentrismo y, así, la consciencia de la insignificancia del hombre ante Dios hace al primero superar su frágil natu-

18. E. G. Rupp, «Lutero y la Reforma en Alemania hasta 1529», en G. R. Elton (dir.), *Historia del mundo moderno II. La Reforma, 1520-1559*, Barcelona, 1976, p. 57.

19. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, cit., p. 335. Scribner («Reformation, Carnival and the World turned upside-down»: *Social History* 3 [1978], pp. 234-264) ha mencionado numerosos episodios de Carnaval en los que se procedió a la caza de monjes, frailes y monjas en la Alemania de los años veinte del siglo XVI, así como el escarnio de las decisiones pontificias en medio de la querrela religiosa con Lutero.

raleza. Este camino vital es una senda biográfica de renuncia, de entrega en cuerpo y alma a Dios, de purificación por medio de la superación del miedo y el sufrimiento. La mortificación es un recurso imprescindible para la salvación, para gozar de la palabra de Dios, que es viva y, consecuentemente, quien no la escucha queda como un ser muerto. «Quien no quiera tener al Cristo amargo será devorado en la miel» llegó a afirmar Müntzer durante su etapa como pastor en Zwickau<sup>20</sup>.



*Revelación de san Juan.* Grabado de Albrecht Dürer, 1497 (398 × 289 mm. Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).



*Estudio de manos, con la Biblia.* Dibujo de Albrecht Dürer, 1506 (280 × 120 mm. Staatliche Graphische Sammlung, München).

Las sagradas Escrituras satisfacen plenamente sólo a quienes fingen la fe, no a los que la viven. Sus autores recibieron la revelación pero no escribían; hablaban. Cada uno, aisladamente, sin embargo, no era revelación misma. Muchos cristianos, entre ellos los luteranos, no conocen la revelación y siguen una «palabra muerta» en lugar de la palabra de Dios viva en quienes son revelación misma, como elegidos para portarla. En el conocido como *Manifiesto de Praga*, Müntzer explicaba que «si tan sólo está escrito en los libros, si lo ha dicho Dios una vez y luego se ha esfumado ello en el aire, entonces no puede ser la palabra de Dios eterno».

20. J. Lortz, *Historia de la Reforma*, cit., p. 342.



Así, es que «los profetas acostumbren a decir todos: así habla el Señor; pues no dicen: así habló el Señor, cual si fuera cosa pretérita, sino que emplean el tiempo presente». Es preciso conocer la palabra de Dios, pero la palabra eterna, no la recogida en las sagradas Escrituras. «No persigo otra cosa sino que acojáis la Palabra viva, que es mi vida y mi aliento, para que no regrese vacía». El predicador, iluminado por el Espíritu Santo, se comprometía vitalmente con su palabra, que era la de Dios. Müntzer exhortaba a los bohemios: «Dejadla entrar en vuestros corazones, yo os conjuro por la roja sangre de Cristo, yo os pido cuentas a vosotros, pero también os las voy a dar; si no tengo capacidad para ello seré hijo de la muerte temporal y eterna; no tengo garantía mejor que dar»<sup>21</sup>.

Comprometía así el teólogo alemán su propia salvación al hecho de que la palabra de Dios no podía ser la de las sagradas Escrituras. Siendo eterna debía ser viva. Conocerla y ser *palabra viva* sólo podía lograrse renunciando a toda distracción del mundo, manteniendo una rectitud de ánimo y evitando toda concupiscencia mundana, es decir, gozando de un «espíritu decididamente apostólico, patriarcal y profético para esperar las visiones y acoger éstas con una dolorosa pesadumbre»<sup>22</sup>. Las Escrituras han de interpretarse a través del Espíritu Santo para no ser letra muerta e insensible para el creyente. Tal penetración espiritual sólo se da en elegidos, los que agónicamente han logrado una ascesis mística. Müntzer era «verdadera palabra», aquella «que habla en nosotros mismos»<sup>23</sup>. Los depauperados, los que sufren y sólo tienen esperanza son los privilegiados para recibir al Espíritu Santo. Esto afectaba a la luterana doctrina de la justificación por la fe. No bastaba el *yo creo* de Lutero a costa de los sufrimientos de Cristo. La mortificación se convertía en instrumento para abrir el alma al Espíritu Santo. No es extraño, pues, que el teólogo de Stolberg se opusiera con virulencia a las elites intelectuales de Wittenberg. Lutero y sus simpatizantes habían despojado a las sagradas Escrituras del Espíritu Santo y a éste de aquéllas, arrebátandose las y reduciéndolas a fetiche, es decir, a palabra muerta.

Los asertos doctrinales de Müntzer iban marcando una divisoria con el cristianismo que brotaba del pensamiento de Lutero al amparo de la nobleza alemana, además de una fosa insalvable con Roma, puesto que para Müntzer la Iglesia que había sido fundada por Cristo ya comenzó su degeneración cuando murieron los apóstoles, de modo que había convertido a Dios en un ídolo y esto alejaba a los hombres de la revelación. El fervor religioso, otrora renovador del mundo, devenía una tarea de

21. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 25-26.

22. *Ibid.*, p. 35

23. N. L. Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions & les révélations particulières...*, t. I, Paris, 1751, p. 240.

escribas y clérigos o pastores burócratas que ofrecerían sus servicios al poder temporal a cambio de prebendas. En su *Sermón a los príncipes* en el castillo de Allstedt lo expresó Müntzer con toda claridad: «han despojado a las ovejas de Cristo de la Voz justa y han convertido al verdadero Cristo crucificado en un mero fetiche». Este sermón se convirtió en un auténtico exhorto a los príncipes alemanes para que, con el pueblo, tomaran las armas «contra los malvados que entorpecen la marcha del Evangelio»<sup>24</sup>. Según el teólogo alemán debía lucharse contra la idolatría, incluso por medios que impliquen sufrimiento. La Iglesia ha hecho creer a las gentes que los clérigos son sabios y no la comunidad. Se parte de la idea de que el hombre común, el pueblo, la comunidad, no conoce la fe, pero es porque está mal gobernado, vive en la injusticia y sufre la pobreza eso debía ser resuelto. El problema era dirimir qué podía interpretarse como justicia y si estaba al alcance del hombre. Sobre este particular se pronunció Karlstadt, para quien el hombre sólo se hace justo por efecto de un don divino, de modo que la gracia era la que capacitaba para obrar bien y obligaba a llevar una vida moral.

El hombre común, la comunidad, recibe la revelación a través de los profetas; los magistrados no pueden impedir las buenas obras del hombre común, sus acciones purificadoras, de resistencia contra la idolatría y la injusticia. La principal tarea de la autoridad política debía ser, por lo tanto, religiosa. Para lograr la salvación eterna no servía una bondad ficticia, sino que debía ser efectiva. No bastaba tenerse por pacífico y enemigo de la sedición pero provocarla con las propias acciones y generar injusticias. La impasibilidad ante la injusticia era considerada culpable. La fe no podía ser ficticia, acomodaticia o neutra. Müntzer hizo un gran esfuerzo para ganar a los príncipes alemanes para su causa. «Dios está tan cerca de vosotros como no os podéis imaginar» decía en uno de sus sermones<sup>25</sup>. Sin embargo, esa cercanía física de la palabra viva del profeta enmarcaba también una distancia insalvable entre las posiciones teológicas, filosóficas y sociales de Müntzer, su noción de comunidad y los posicionamientos de los príncipes germánicos.

Los fundamentos del pensamiento cristiano de Müntzer eran terriblemente duros para ser aceptados por la nobleza alemana. Si el príncipe no cumple con sus deberes el hombre común, iluminado por Dios, tiene la obligación de destruir el orden creado por el tirano y hacerse con el poder para impedir que las autoridades hagan mal uso del mismo. Los príncipes no podían ni debían intervenir «en contra de la Revelación divina». Si lo hicieran «estrangúleselos sin compasión ninguna, de la misma manera que Exequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías destruyeron a los

24. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, cit., pp. 36-37.

25. *Ibid.*, p. 39.

sacerdotes de Baal; de otro modo no podrá la Iglesia cristiana volver a sus orígenes»<sup>26</sup>. Cuando el poder temporal deje de defender los preceptos del Evangelio, es decir, cuando se aparte de las necesidades de los pobres, el pueblo tendrá un derecho a la sedición en vistas a instaurar la *Civitas Dei* en la tierra. Así interpretaba Müntzer el capítulo 13 de la *Epístola a los Romanos* de Pablo. Para contrarrestar lo que consideraba un brote bastardo del levantamiento contra la Iglesia católica, destinado a convertirse en lo mismo que denigraba, Müntzer había ya fundado la *Liga de los Elegidos* y la extendió por ciudades como Allstedt o Mühlhausen. Sus discursos estaban impregnados de un tono apocalíptico. En el Juicio final, Dios separará a los elegidos de los impíos, siendo éstos derrotados por aquéllos en la batalla de Armagedon.



*El advenimiento de los Cuatro Ángeles.* Grabado de Albrecht Dürer, 1498 (390 × 286 mm. Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).



*El Apocalipsis, los Cuatro Ángeles.* Grabado de Albrecht Dürer 1498 (390 × 286 mm. Kupferstichkabinett, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe).

El gobierno ducal de Sajonia se propuso entonces controlar decididamente los temibles escritos y sermones de Müntzer. Cada vez más claramente, sin embargo, Lutero rompía con la predicación de este hombre. Ese mismo año de 1524 el autor de las 95 *tesis* comenzó a atacar abier-

26. *Ibid.*, p. 40.

LORENZO GONZÁLEZ,  
EL ÚLTIMO JUDAIZANTE QUEMADO  
POR EL SANTO OFICIO DE LOGROÑO (SIGLO XVIII)

*Marina Torres Arce*

El día de 24 de agosto de 1719, Lorenzo González, natural de Bayona (Francia), de unos sesenta años, bautizado y judaizante, salió en auto de fe celebrado en el convento de los dominicos de Logroño. Allí se le leyeron los méritos de su causa y su sentencia para ser después entregado al brazo secular y llevado a la plaza de la ciudad donde fue quemado. Se ganó así este hombre, testarudo y pertinaz, como veremos, el título de ser «el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño»<sup>1</sup>, pues después de él no tenemos noticias de que en ese tribunal ningún otro reo fuese sentenciado a ser relajado en persona. Con todo, su caso no fue único, sino uno más de los muchos que padecieron los rigores de la última gran ofensiva inquisitorial contra quienes fueron su objetivo principal desde sus orígenes, los judaizantes.

1. *La Inquisición en el siglo XVIII y la última gran represión contra los judaizantes*

Durante las tres primeras décadas del siglo XVIII la Inquisición española desarrolló una extensa e intensa actuación represiva cuyo eje central giró en torno a los acusados de ser judíos falsamente convertidos al catolicismo. Prácticamente todos sus tribunales, desde Corte a Llerena, Sevilla, Granada, Valladolid o Logroño, se vieron sacudidos por un renovador fervor antijudaizante con resultados extraordinarios para esa altura del tiempo, que saturaron sus cárceles y salas del secreto

1. El padre F. Fita dedicó un artículo a este caso a principios del siglo pasado en «La Inquisición de Logroño y un judaizante quemado»: *Boletín de la Real Academia de la Historia* XLV (1904), pp. 541-460.

e hicieron encender muchas hogueras tras los numerosos autos de fe celebrados<sup>2</sup>.

Esta energía demostrada por el Tribunal de la fe en la febril actividad procesal desarrollada en los primeros treinta años del siglo XVIII contrasta con la imagen que la historiografía nos ha ofrecido tradicionalmente de la Inquisición en aquel siglo, según la cual ésta llegó a la centuria ilustrada sumida en un proceso de inexorable decadencia, con sus estructuras socavadas, su marco jurisdiccional fuertemente cuestionado y sin apoyo social, convirtiéndose, en consecuencia, en un aparato crecientemente inoperante e inactivo.

Ciertamente, el inicio del Siglo de las Luces supuso una difícil coyuntura para una Inquisición que arrastraba ya desde mediados del siglo XVII una situación delicada en sus finanzas, en su potencia como agente social y en su posición preeminente en el marco político-institucional del reino. La llegada al trono español de la dinastía borbónica, con su primer equipo de gobierno empeñado en la centralización y fortalecimiento del poder regio, y el desencadenamiento del conflicto sucesorio entre Austrias y Borbones que se resolvió en la guerra de Sucesión española no mejoraron la situación del Tribunal<sup>3</sup>. De hecho, en esos primeros años del siglo XVIII la Inquisición se mostró desestabilizada en su funcionamiento orgánico y replegada en su actuación procesal, mientras su jurisdicción y su papel y posición en el marco institucional del reino se ponían seriamente en entredicho en un clima de falta de entendimiento con el trono y los intereses del gobierno. El enfrentamiento entre el inquisidor general Mendoza y Sandoval con el Consejo de la Suprema, aliado con el Consejo de Castilla y los intereses regalistas de la corona, y la fracasada reforma inquisitorial proyectada por el fiscal general Macanaz marcarían, en buena medida, el inicio y fin de ese período de incertidumbre para la Inquisición<sup>4</sup>.

2. F. Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1997, pp. 384-414; J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* III, Madrid, 1986, pp. 91-131; A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconvertidos en la España moderna*, Madrid, 1993, pp. 106-110; T. Egido, «La última gran ofensiva contra los judíos», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* I, Madrid, 1984, pp. 1394-1404.

3. R. García Cárcel, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica del problema de España*, Barcelona, 2002; Íd. y M. Albrús Iglesias, *España en 1700 ¿Austrias o Borbones?*, Madrid, 2001; H. Kamen, *La guerra de Sucesión en España*, Barcelona, 1974; Íd., *Felipe V. El rey que reinó dos veces*, Madrid, 2000.

4. T. Egido, «La última gran ofensiva contra los judíos», cit., pp. 1380-1403; Íd., «La Inquisición de una España en guerra», en *ibid.*, pp. 1227-1247; Íd., «La proyectada reforma inquisitorial de Macanaz en su contexto político», en *Mayáns y la Ilustración. Simposio internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayáns* I, Valencia, 1981, pp. 17-28; Íd., «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en

A medida que el conflicto sucesorio español alcanzaba su fin y, más aún, a partir de 1715, cuando a raíz del matrimonio del rey con Isabel de Farnesio se produjo un cambio en la corte y el gobierno favorable a los intereses inquisitoriales, el panorama cambió rotundamente. La Inquisición reaparecería entonces actuando con un intenso y renovado vigor, teniendo además como sus primeras y principales víctimas a los judaizantes.

La preocupación inquisitorial por el problema judaizante, eje central de su papel como tribunal de la fe desde su origen, no había desaparecido ni aún después de que las persecuciones de mediados del XVII pusieran, aparentemente, fin a la amenaza de los falsos convertidos de la ley de Moisés. De hecho, ya desde finales del siglo XVII el Consejo de la Suprema mantenía en alerta a sus tribunales de distrito respecto a la posibilidad de que grupos de posibles judaizantes procedentes sobre todo de Portugal transitasen por territorio español, supuestamente, de camino hacia las juderías europeas<sup>5</sup>. No obstante, a excepción del tribunal de Valladolid donde se mantuvo un ritmo de actividad procesal «nada desdeñable» durante los años de la contienda sucesoria<sup>6</sup>, los resultados obtenidos de la vigilancia propugnada desde Madrid fueron, en general, muy escasos. A ello parece que contribuyó no sólo la delicada posición en la que se encontraba el Tribunal durante esa coyuntura, sino también el hecho de que distintas familias conversas estuvieran prestando su apoyo a la causa felipista, granjeándose así la protección de miembros destacados del gobierno y la Corte<sup>7</sup>.

En la mayor parte de los distritos inquisitoriales españoles se dio inicio al gran paroxismo antijudaico entre 1715 y 1718, llegando a su

R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid, 1979, pp. 125-254; J. C. Galende Díaz, «El Santo Oficio durante la Guerra de Sucesión»: *Cuadernos de Investigación Histórica* 11 (1987), pp. 153-162; Íd., «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)»: *Hispania* 169 (1988), pp. 553-598; H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española* I, Madrid, 1982, pp. 357-363; R. López Vela, «La Inquisición a la llegada de Felipe V. El proyecto de cambio en su organización y bases sociales»: *Revista internacional de Sociología* 46 (1988), pp. 63-123; C. Martín Gaité, *Macanaz, otro paciente de la Inquisición*, Madrid, 1975; M. Torres Arce, «Entre los Austrias y los Borbones. La realidad de un tribunal inquisitorial de distrito: Logroño, 1690-1705»: *Hispania* 196 (1997), pp. 731-773.

5. Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), sección Inquisición, Lib. 825, Consejo 18 de enero de 1704. *Ibid.*, Leg. 2.222, exp. 1, Madrid, 6 de mayo de 1706.

6. A. de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996, pp. 71, 111-113, 225; Íd., «La Inquisición de Valladolid y los judaizantes portugueses durante el siglo XVIII: balance de una intensa represión»: *Cuadernos de estudios Sefarditas* 2 (2002), p. 12.

7. J. Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena (1700-1730)», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, cit., pp. 557-558.

punto álgido en los años veinte<sup>8</sup>. En el tribunal de Logroño, sin embargo, la represión se adelantó a 1712, siendo entre finales de ese año y 1714 cuando se detuvo a un mayor número de personas acusadas de judaizar en el territorio del norte peninsular bajo su tutela<sup>9</sup>. Lorenzo González fue, junto con ocho miembros de su familia, de los primeros protagonistas de esa acción antijudaizante.

Con ellos, con la nueva persecución desatada contra sus tradicionales enemigos, la Inquisición reafirmaba la relevancia de su papel como garante de la pureza de la fe en el reino, mientras demostraba que su capacidad de acción permanecía inalterada.

## 2. *La detención de Lorenzo González y su grupo en el camino hacia la «villa grande»*

A principios del otoño de 1713, el tribunal de Logroño avisaba al Consejo de la Suprema Inquisición de la detención en Irún de un grupo de nueve portugueses sospechosos de ser judaizantes que intentaban salir del reino. Éstos eran Lorenzo González, su esposa María Fernández, el hijo de ambos Manuel González, junto a Catalina Herrera, cuñada del matrimonio, sus cuatro hijas Sebastiana, Violante, Gaspara y Ana y su criada, Beatriz de Fragas<sup>10</sup>. Según intuyó primero el comisario de Irún y luego dedujo el tribunal a partir de las primeras declaraciones que les recogió, los detenidos se dirigían a la ciudad francesa de Bayona con intención de profesar allí libremente su fe verdadera.

Sus casos y sus perfiles sirven como perfecto paradigma del conjunto de los hombres, mujeres y niños que sufrieron la acción del tribunal riojano a principios del siglo XVIII bajo la acusación de ser judíos falsamente convertidos al catolicismo. Como ellos la mayoría de los afecta-

8. R. de Lera, «Gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada, 1715-1727»: *Crónica nova* 17 (1989), pp. 152-153; F. García Ibars, *La represión en el tribunal de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991, pp. 160-161; J. Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII. El tribunal de Murcia (1715-1725)»: *Sefarad, Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo* XLIX (1989), pp. 315-330; J. P. Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Toledé (1483-1820)»: *Mélanges de la Casa de Velázquez* XIV (1978), pp. 171-172; J. C. Galende Díaz, «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)», cit., p. 230.

9. M. Torres Arce, *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002, pp. 41-76; Íd., «Los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V», en B. Escandell Bonet y J. Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América* III, Madrid, 2000, pp. 657-694.

10. AHN, Inquisición, Leg. 2.223, exp. 3, Logroño, 24 de noviembre de 1713.