

INTRODUCCION

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 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 la preguntas verdaderamente 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 afrontarla¹. Cuando sus muchos compromisos se lo permitieron y se decidió a hacerlo era ya demasiado tarde:

* 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.

¹ Agustín, *de haeresibus*, prólogo, I. Ed. y trad. T. Calvo Madrid – J. M. Ozaeta León, *Obras Completas de San Agustín, XXXVIII. Escritos contra los arrianos y otros herejes*, BAC 512, Madrid 1990. Entre las muchas biografías de San Agustín, es muy interesante por su originalidad y amenidad la de P. Brown, *Agustín de Hipona*, Ed. Acento, Madrid 2001 (trad. del inglés, 1ª ed. 1963).

Agustín sólo pudo llevar a término el trabajo preparatorio - la elaboración del catálogo de herejías -, pues murió.

El catálogo de herejías de Agustín de Hipona (*De haeresibus*), que fue muy copiado en la Edad Media (se conservan unos 80 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 Iglesia². 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 *hairetikós*, 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. 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

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 apologéticas cristianas (ed. y trad. D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967).

del sentido peyorativo que tiene hoy³. *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 (Hechos 5, 17; 15, 5; 26, 5) e igualmente aparece como el término con el que los judíos designan a los cristianos (Hechos 24, 5, 28, 22)⁴. Pero desde muy pronto, ya en las cartas de San 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, San 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 comunidad⁵.

Pero no siempre en San Pablo *haíresis* tiene un sentido peyorativo. En I 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 (s. 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 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

³ Vid. *Diccionario Patristico Agustiniano*, s.v. “heresiólogos”, pp. 1019-1021; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, 2 vols., París 1985.

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

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

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 cristianismo⁶.

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, tuvo 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 predicen falsas doctrinas son atacados en estos textos con un lenguaje violento, acusados de corromper la verdad (I Tim 6, 20-21; cf. I Tim 1, 20). En Tito 3, 10-11 se utiliza *hairetikós* 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, expulsarlo de la comunidad:

Al hombre que fomenta la división (*hairetikón 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.

2. Ortodoxia, heterodoxia, comunidad e Iglesia

⁶ Orígenes, *Contra Celso* V, 12. 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 alii*, *Orthodoxie et Hérésie dans l’Eglise Ancienne. Perspectives nouvelles*, Ginebra-Lausanne-Neuchâtel 1993, pp. 101-124.

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 difundiéndose 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 hieira.

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 inversa⁷. 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 crítica⁸, 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 premisa⁹.

La fluidez de opiniones en el ámbito doctrinal y organizativo es una característica de las comunidades cristianas de los primeros siglos, algunas de las cuales acabaron siendo declaradas heterodoxas, a la vez que la corriente dominante iba

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*, Londres 1954, y A. Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, 2 vols., París 1985.

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 comunidad¹⁰. 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 (a. 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

¹⁰ Cf. G. Filoramo, “Strategies for solving internal conflicts in early Christianity”, en www.uni-erfurt.de/religion_im_konflikt/vt_filoramo.pdf.

beneficioso para ambas partes: un estado, un monarca, un Dios que le ha dado el poder, una única Iglesia unida.

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 sólo, 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 quién 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 del 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 400 herejías (el tratado de San Agustín recogía 80), 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 Medieval 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”¹¹, 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.

¹¹ Vid. J. C. Laursen (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, Nueva 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 Europe*.

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 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 efectúa desde dentro. Ésta 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, como veremos en el capítulo final de este libro, 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.

5. Herejes en la Historia

Prácticamente todos los grandes temas que han dividido a la cristiandad (disputas trinitarias y cristológicas, problemas eclesiológicos, dudas acerca de la naturaleza humana, la libertad y la salvación, el valor de la pobreza, la moralidad del clero, el significado del ascetismo) se debatieron en los primeros siglos y la forma de resolverlos entonces proporcionó un modelo para los siglos posteriores. Las creencias y el comportamiento han sido los dos parámetros para identificar a un hereje. Éste puede ser tanto quien pone en cuestión temas de gran envergadura teológica, tan esenciales como la idea de un Dios Uno y Trino o como la igualdad del Hijo con respecto al Padre – un debate que se suscitó durante la controversia arriana en la época de Constantino y que pervive todavía hoy en algunas iglesias, como los Testigos de Jehová – como quien discute la naturaleza de la autoridad dentro de la organización de la Iglesia, quien critica la pureza de la comunidad, la liturgia, la moral o el calendario de las fiestas.

A menudo, cuando se estudian los procesos de herejía con métodos y perspectiva históricos, se encuentra que las “desviaciones” por las que alguien fue declarado hereje eran nimias. Tras el proceso de búsqueda de unidad en torno a la idea de ortodoxia se halla, en cambio, muy a menudo - quizás, si se indaga bien, siempre - un conflicto de autoridad y poder, que ha dejado en el camino evidencias de múltiples exclusiones, persecuciones, exilios y muertes. Pero este proceso, como decíamos más arriba, se ha revelado también esencial en la construcción de la identidad cristiana y en la formación de una estructura eclesiástica sólida, que ha sobrevivido a muchas amenazas, tanto externas como internas, desde la antigüedad hasta nuestros días. El hereje ha jugado en ello un papel esencial.

El historiador del cristianismo, que estudia la herejía en su contexto social, político y cultural, descubre que la fijación de las fronteras de lo que la Iglesia católica ha considerado aceptable es fluctuante y que, en última instancia, son las relaciones de poder las que acaban marcaron las fronteras. Esta es la conclusión más importante del presente libro. Hereje, nos muestran los ensayos que leemos aquí, es aquel que acabó siendo condenado como tal al final de un proceso en el que pocas veces las desviaciones doctrinales o de conducta fueron el asunto realmente importante. Acusaciones de heterodoxia y descalificaciones personales se revelan a menudo como meros instrumentos para eliminar al oponente, cuya voz fue sistemáticamente silenciada. Sólo algunos descuidos por parte de la Iglesia o la fortuna de hallazgos casuales, como la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en Egipto a mediados del siglo pasado, han permitido que los escritos de los herejes hayan sobrevivido. En efecto, la mayoría de las veces todo lo que sabemos de la persona y las ideas del hereje es lo que sus censores nos han transmitido, ya que entre las estrategias de erradicación de la herejía se encuentran de forma recurrente la desautorización de la enseñanza y la quema de libros. En el presente libro aprendemos que *hereje* es, en última instancia, aquel que durante el conflicto con las autoridades eclesiásticas resultó perdedor, y así lo seguirá ya siendo siempre. La visión “ortodoxa” del conflicto inevitablemente prevalece.

Nuestro interés aquí no son las herejías en cuanto tales, sino la figura del hereje, estudiada a través de una selección de casos. Algunos de ellos son bien conocidos, como el de Basilio, el monje Bogomilo, en Bizancio, Pedro Valdo en Francia o Thomas Müntzer en Alemania, mientras que otros son casi anónimos, como los antropomorfitas del final de la Antigüedad o los judaizantes de Logroño juzgados por la Santa Inquisición a principios del siglo XVIII. Este ejercicio de microhistoria servirá no sólo para ilustrar algunos de los conflictos que se han producido en el seno de la Iglesia en distintas épocas, así como las estrategias que se arbitraron para resolverlos, sino que nos descubrirá los problemas cambiantes, de muy distinta naturaleza, que han preocupado a los cristianos a lo largo de la historia.

Como la mayor parte de las noticias sobre los herejes proceden de aquéllos que los censuraron, las historias que se leen en este libro son historias “demediadas”, que nos hablan más de los argumentos y los métodos de los inquisidores que de las ideas de los acusados. Encontraremos, pues, en las siguientes páginas historias de perdedores, que defendieron proyectos e ideales recurrentes en la historia del cristianismo y, sin embargo, destinados a no triunfar.

El libro se compone de siete ensayos en los que se estudia de forma monográfica la figura del hereje en distintos contextos y momentos históricos. El primero de ellos aborda la disputa a finales del siglo IV y principios del V acerca del antropomorfismo, esto es, si Dios tiene “figura humana”, como defendían los monjes de Egipto y Palestina, de muy escasa cultura, o si, como mantenían los partidarios del gran teólogo del siglo III, Orígenes, partidario de una interpretación intelectualizada de la Sagrada Escritura, la imagen de Dios debía ser concebida en términos exclusivamente espirituales. Esta disputa teológica de entidad menor desembocó en un enfrentamiento entre obispos, presbíteros y monjes, con episodios de violencia física, donde los odios personales fueron los verdaderos protagonistas. El conflicto, durante el cual algunos de sus protagonistas cambiaron de bando sin ningún rubor, acabó propagándose por las más importantes iglesias del Oriente e implicando a la misma Roma. Se anatematizó entonces a Orígenes, acusado de alegorismo, pero antropomorfistas y origenistas siguieron intercambiándose insultos hasta el siglo VI. El autor, Ramón Teja, reconstruye el desarrollo de este conflicto con una trama de personajes y acontecimientos complicadísima, incluyendo múltiples citas literales que dan voz a los protagonistas. La querella origenista es un buen ejemplo para comprobar cómo “las ambiciones personales y las maquinaciones de política eclesiástica podían interferir y encubrirse bajo la forma de disputas teológicas”, dando lugar a “uno de los capítulos más negros de la historia del cristianismo antiguo”.

El segundo capítulo estudia la figura del hereje Joviniano, un monje romano que a finales del siglo IV, en medio de un ambiente de gran efervescencia ascética, ponía en entredicho la superioridad moral de la continencia y la virginidad sobre el matrimonio, frente a lo que mantenía la corriente mayoritaria de la Iglesia, esto es que vírgenes y casados tenían muchos más méritos y alcanzarían una superior recompensa en el cielo. Joviniano, que había escrito algunas obras defendiendo sus puntos de vista, consiguió una notable audiencia, atrayendo a mujeres y jóvenes de la nobleza romana, que le brindaron su apoyo durante la querella. La entrada en el debate del gran propagador de los ideales ascéticos en los medios aristocráticos de Roma, el monje Jerónimo, un temible polemista, dio transcendencia internacional al problema. En la polémica intervinieron otras figuras de primer orden, como San Agustín, San Ambrosio de Milán

y el mismo papa Siricio de Roma. Durante el conflicto se vertieron duras acusaciones contra Joviniano, que excedían con mucho el plano teológico. Se le acusó, sobre todo, de lujurioso. Ambrosio de Milán llegó a llamarle el “Epicuro cristiano” por su defensa del placer. Acusado de inmoralidad, de enseñar en una “escuela-lupanar”, Joviniano fue juzgado, declarado hereje, excomulgado y enviado al exilio junto con algunos de sus seguidores. Sus obras se han perdido, pero se conserva la contundente respuesta de Jerónimo en un tratado “Contra Joviniano”, del que la autora de este ensayo, Juana Torres, extrae múltiples fragmentos que ilustran con gran frescura el tenor de la querella y la brutalidad de las acusaciones. La defensa que hizo Jerónimo en este tratado de la excelencia de la virginidad y la castidad como virtudes supremas cristianas y su descalificación del matrimonio fue tan apasionada y radical que él mismo estuvo al borde de ser declarado hereje.

El capítulo tercero estudia a Dióscuro, patriarca de la Iglesia de Alejandría y una de las figuras más relevantes en el panorama de las agrias disputas dogmáticas y los conflictos político-eclesiásticos de la cristiandad oriental en el siglo V. Dióscuro, que jugó un papel de primer orden en el cisma que siguió al concilio de Calcedonia del 451, en el que se formuló el dogma de las dos naturalezas de Cristo, es un personaje controvertido, del que se sabe poco. Acusado de corrupción en su sede de Alejandría, así como de abuso de autoridad, arrogancia, malversación de fondos y amistades femeninas sospechosas, participó activamente en la disputa teológica contra Nestorio en el I Concilio de Éfeso, conocido como el “Latrocinio de Éfeso” por su corrupción y violencia. El cambio en la política imperial hizo que cambiara también la suerte de Dióscuro y, apenas unos años más tarde, en el concilio de Calcedonia, perdidos sus principales apoyos, fue él mismo declarado hereje y acabó sus días, como Nestorio, en un amargo y solitario exilio. Aunque los temas que se debatieron en ambos concilios tenían un trasfondo teológico de primer orden (la relación entre las dos naturalezas de Cristo), las condenas en uno y en otro caso dejaron atrás los motivos doctrinales y teológicos para situar en primer plano los de carácter disciplinar y de legalidad canónica. En el origen del cisma monofisita, operado tras la condena de Dióscuro, se encuentra la rebelión contra la autoridad del pontífice romano, encubierta bajo un pretexto dogmático. El cisma tuvo, y sigue teniendo, consecuencias en el cristianismo oriental. Determinó el surgimiento de las iglesias ortodoxas anticalcedonianas, como la copta, la armenia, la siríaca y la etíope, cuya ruptura con la iglesia católica todavía existe hoy. Tras examinar los múltiples documentos que produjo el “affaire” de

Dióscuro, tanto del lado de sus partidarios como del de sus detractores, la autora, Silvia Acerbi, pone en guardia acerca de la “debilidad e inconsistencia de los límites entre ortodoxia y herejía” y concluye: “ha quedado también en evidencia cómo en la definición del dogma influye decisivamente la ideología política e intervienen de manera determinante minorías y grupos de presión implicados en ásperas luchas de poder, en las que la teología se convierte en un pretexto”.

Giorgio Vespignani estudia en el capítulo cuarto, con una perspectiva originalísima, la condena a la hoguera en Bizancio a principios del siglo XII del monje Basilio, fundador de la secta de los bogomilos. El autor parte del relato de los hechos en la *Alexiada*, obra de la princesa Ana Comnena, hija del emperador de Bizancio, “el más interesante de los personajes femeninos de los mil años de historia del Imperio romano oriental”; esa “griega arrogante”, según el poema que le dedicó Cavafis en 1920. Ana Comnena escribe desde su retiro en el monasterio de la Theotokos Kecharitoméni en Constantinopla, donde había sido recluida por orden de su hermano, el emperador Juan II Comneno. Los seguidores de Basilio constituían una secta de creencias dualistas, mezcla de maniqueísmo y mesalianismo, de gran éxito en la región de Filipópolis, en la actual Bulgaria. Eran un grupo exclusivista, convencido de que sólo sus seguidores iban a salvarse; cumplían una rígida ascesis, absteniéndose de beber vino y comer carne, eran abstinentes, pacifistas y críticos con la Iglesia y el clero. Ana Comnena narra con detalle la condena de Basilio a la hoguera en el hipódromo de Constantinopla. Vespignani analiza el significado de la descripción física que se da de Basilio en la *Alexiada* y de la descripción de sus seguidores, cuyos rasgos de bestialidad, acuñados en el imaginario ideológico-simbólico del Antiguo Testamento y el Medievo, responden al estereotipo del “otro”, del que está fuera, en este caso del hereje. Para Ana Comnena, los bogomilos son, sobre todo, “cuerpos ajenos” a la ortodoxia. Vespignani presta especial atención también al valor simbólico del lugar elegido para el suplicio de Basilio, la condena en la hoguera (un tipo de pena completamente excepcional) en el hipódromo de Constantinopla, que formaba parte del conjunto arquitectónico del palacio imperial. El hipódromo aparece como “un espacio mágico” donde se celebran triunfos y coronaciones, un espacio de visualización del poder imperial y de diálogo entre éste y el pueblo. Al elegirlo para el suplicio de Basilio (a sus seguidores se les perdonó la vida y fueron enviados a prisión), el hipódromo se convierte en el teatro de la “escenografía del castigo” sobre los que intentan subvertir el orden establecido. La condena de Basilio

constituyó un castigo ejemplar del hereje, una manifestación de la excelencia imperial con el fin de restablecer y asegurar el orden del Imperio.

El capítulo quinto, dedicado a Pedro Valdo, situado cronológicamente en el mismo momento que el anterior (siglo XII), nos transporta, sin embargo, a un ambiente social, cultural y religioso completamente distinto. Su autora, Susana Guijarro, estudia la figura de este reformador honesto y recrea su pensamiento y su obra en el contexto de las reformas propiciado por algunos miembros de la Iglesia católica de su tiempo. La figura de Pedro Valdo, o Valdés, un comerciante laico de la ciudad de Lyon con escasa cultura teológica, se comprende en un ambiente de movimientos contestatarios contra la Iglesia jerarquizada, liderados bien por hombres de Iglesia o, muy a menudo, como en este caso, por laicos, que ya había tenido varias manifestaciones en Francia e Italia en el siglo XI. Muchos de estos movimientos tenían un corte ascético y milenarista, guiados por los ideales de pureza y renovación. El siglo XII conoció numerosos predicadores itinerantes, reformadores agresivos que imitaban la vida apostólica y exaltaban la pobreza, surgidos sobre todo en el sur de Francia y el centro septentrional de Italia, “zonas de desarrollo de las ciudades y de formación de gobiernos comunales, que contribuyeron al surgimiento de relaciones sociales basadas en el contrato o el acuerdo y no en los lazos verticales propios del sistema feudal”. Valdo, que se convirtió bruscamente hacia el año 1170, dejando atrás mujer y dos hijos y repartiendo sus bienes, fue uno de estos predicadores itinerantes, que defendían una moral apostólica rigurosa y un mensaje de libre enseñanza a imitación de los apóstoles, abierto a todos, hombres, mujeres y niños. Enseguida alcanzó numerosos seguidores (al principio, éstos eran trabajadores manuales desarraigados de las ciudades y campesinos), creando una fraternidad donde se leía la Biblia, se practicaba la confesión mutua y la predicación. Valdo no creó un movimiento contra la Iglesia romana y su magisterio, aunque era crítico con el clero, a quien consideraba indigno de su misión. Si bien inicialmente no se persiguió al grupo, a finales del siglo XII comenzaron las persecuciones por parte del arzobispo de Lyon a la par que empezaron a darse divisiones entre distintos sectores del grupo. La ruptura definitiva con las autoridades eclesiásticas se gestó no muy tarde: en 1184 los valdenses, declarados *illiterati* (ignorantes), fueron convocados a un sínodo en Verona, donde el papa Lucio III sentenció su excomunión. El movimiento duró todavía hasta el siglo XV, alcanzando el norte de Italia y las áreas germanas.

En muchos aspectos los anhelos de Pedro Valdo se asemejan a los de Thomas Müntzer, un teólogo germano reformista del siglo XVI, cuya figura estudia Tomás

Mantecón en el capítulo sexto. Müntzer constituye un personaje central en el debate sobre la consolidación de la Reforma protestante, o las “reformas” protestantes, como prefiere el autor. Hombre culto, buen conocedor de los textos patrísticos, cercano en origen a Lutero, Müntzer ha sido visto como un líder radical y prematuro de la lucha de clases, como el “teólogo de la revolución”. Él, sin embargo, se consideraba a sí mismo un profeta elegido, similar a los del Antiguo Testamento. Fue un autor prolífico, de quien nos ha llegado una amplia obra escrita, entre ella varios tratados y sermones (publicados en español por Lluís Duch en la Editorial Trotta, Madrid 2001). En su crítica a la iglesia de Roma, su defensa de una lectura directa de las Sagradas Escrituras, su mesianismo, milenarismo y profetismo, y en sus aspiraciones de justicia social, Müntzer se acerca a los reformadores de la Edad Media. Casado y con grandes dotes de orador, inició la peregrinación por varias ciudades como predicador, fue percibido por el poder político como un agitador, se le prohibió enseñar y sus obras fueron censuradas. Enemigo de Lutero, quien le atacó duramente, Müntzer acabó uniéndose a los movimientos populares levantados en armas contra los gobiernos municipales: el “profeta del hombre común” inició así la peregrinación por distintas ciudades del centro de Europa, influyendo o participando en varias rebeliones sociales, en su proyecto de erigir su iglesia de los elegidos. En el año 1525 lideró una rebelión en Mülhausen. Fue delatado, capturado y entregado al conde Ernst de Mansfeld. Tras haber sido interrogado y sometido a una tortura larga y cruel, fue decapitado el 27 de mayo y su cabeza se exhibió en una pica. Su figura, sin embargo, siguió siendo evocadora y sus ideas y sus escritos influyentes en los movimientos anabaptistas.

Marina Torres estudia en el capítulo séptimo un proceso inquisitorial llevado a cabo por el tribunal de la Inquisición de Logroño en el momento de la última gran represión antijudía: el caso de Lorenzo González, quemado en la plaza de Logroño por el Santo Oficio en 1719. El proceso de Lorenzo González no es único, pero ejemplifica bien los rigores de la persecución emprendida por la Inquisición española en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando la institución estaba ya en decadencia, dirigida especialmente a los judaizantes, esto es a los judíos que, habiendo sido bautizados, simulaban ser católicos pero seguían practicando ocultamente la fe judaica. Lorenzo González y ocho miembros de su familia, entre los que se encontraba su segunda esposa, su hija, su cuñada, algunos sobrinos y una criada, fueron detenidos de forma “preventiva” en Irún en 1713, cuando desde Portugal se dirigían a Bayona, sospechosos de ser judaizantes y de intentar abandonar el reino para practicar

libremente su religión en Francia. M. Torres reconstruye con detalle la trama de este proceso, excepcionalmente prolongado (duró desde 1713 a 1719), basándose en los documentos originales. Los detenidos fueron ingresados en las cárceles del Tribunal de la Inquisición en Logroño, donde permanecieron incomunicados el tiempo que duró el proceso y acabaron confesando bajo tortura ser cripto-judíos, unos (los más mayores) antes, otros (los más jóvenes) después, con la excepción de Lorenzo, quien pasó cinco años y medio en prisión tras haber sido sometido a más de setenta audiencias extraordinarias, manteniéndose siempre fiel a sus creencias. Los que confesaron (algunos, como la esposa de Lorenzo, murieron durante el proceso) fueron obligados a abjurar públicamente de su herejía y sometidos a distintas penas, como el destierro, la confiscación de bienes, el uso de hábito perpetuo o la cárcel, según el grado de su herejía. Lorenzo fue un caso extraordinariamente obstinado en su judaísmo, por lo que se le condenó a morir quemado vivo. Sólo cuando vio de frente las llamas accedió a convertirse a la fe católica, confesándose dos veces: por ello se le dio la gracia del garrote antes de arrojar su cuerpo a la hoguera.

Con la muerte de Lorenzo González, un hereje hasta ahora anónimo, cerramos este libro. Los autores queremos que sirva de homenaje para todos los que, siempre injustamente, han muerto por defender una opción distinta a la de la corriente mayoritaria en la historia de la Iglesia europea.