



Edited by

Institute for Social, Political and Legal Studies
(Valencia, Spain)

Editorial Board

Aniceto Masferrer, University of Valencia, Chief Editor
Juan A. Obarrio Moreno, University of Valencia, Assistant Chief Editor
Isabel Ramos Vázquez, University of Jaén, Secretary
Anna Taitslin, Australian National University – University of Canberra
Juan B. Cañizares, University San Pablo – Cardenal Herrera CEU
Matthew Mirow, Florida International University
Andrew Simpson, University of Aberdeen

Student Editorial Board

José Franco Chasán (Website Editor and Coordinator), Andrea Andreu Gutiérrez, Pau Cuquerella Miralles, Mar García Peirats, Lucía Gil Esteban, Nicolás Ingo Ivars Obermeier, Pablo Muñoz Martínez

International Advisory Board

Javier Alvarado Planas, UNED; Juan Baró Pazos, Universidad of Cantabria; Mary Sarah Bilder, Boston College; Orazio Condorelli, University of Catania; Emanuele Conte, University of Rome III; Daniel R. Coquillette, Boston College – Harvard University; Serge Dauchy, University of Lille; Salustiano de Dios, University of Salamanca; Wim Decock, *Max-Planck Institute for European Legal History*; Seán Patrick Donlan, University of Limerick; Matthew Dyson, University of Cambridge; Antonio Fernández de Buján, University Autónoma de Madrid; Remedios Ferrero, University of Valencia; Manuel Gutan, Lucian Blaga University of Sibiu; Jan Hallebeek, VU University Amsterdam; Dirk Heirbaut, Ghent University; Richard Helmholz, University of Chicago; David Ibbetson, University of Cambridge; Emily Kadens, Northwestern University; Mia Korpiola, University of Helsinki; Pia Letto-Vanamo, University of Helsinki; David Lieberman, University of California at Berkeley; Jose María Llanos Pitarch, University of Valencia; Marju Luts-Sootak, University of Tartu; Magdalena Martínez Almira, University of Alicante; Pascual Marzal Rodríguez, University of Valencia; Dag Michaelsen, University of Oslo; María Asunción Mollá Nebot, University of Valencia; Emma Montanos Ferrín, University of La Coruña; Olivier Moréteau, Louisiana State University; John Finlay, University of Glasgow; Kjell Å Modéer, Lund University; Anthony Musson, University of Exeter; Agustin Parise, Maastricht University; Heikki Pihlajamäki, University of Helsinki; Jacques du Plessis, Stellenbosch University; Merike Ristikivi, University of Tartu; Remco van Rhee, Maastricht University; Luis Rodríguez Ennes, University of Vigo; Jonathan Rose, Arizona State University; Carlos Sánchez-Moreno Ellar, University of Valencia; Mortimer N.S. Sellers, University of Baltimore; Jørn Øyrehagen Sunde, University of Bergen; Ditlev Tamm, University of Copenhagen; José María Vallejo García-Hevia, University of Castilla-La Mancha; Norbert Varga, University of Szeged; Tammo Wallinga, University of Rotterdam; José Luís Zamora Manzano, University of Las Palmas de Gran Canaria

Citation

Alejandro Morin, "*Toleratio malorum*, pecadores ocultos y herejías", *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 11 (2014), pp. 104-116 (available at <http://www.glossae.eu>)

TOLERATIO MALORUM, PECADORES OCULTOS Y HEREJÍAS

TOLERATIO MALORUM, HIDDEN SINNERS AND HERESIES

Alejandro Morin
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Frente a una tradición que ubicaba el nacimiento de la tolerancia en tiempos posmedievales, y frente al peso de la historiografía sobre la formación de la sociedad represora en el Bajo Medioevo, ha quedado planteada desde hace tiempo la existencia de un discurso medieval de la tolerancia. Definida en sus propios términos, la *toleratio malorum* tendrá unos alcances ligados al nivel de apertura que se concedan las autoridades o a la evaluación de la utilidad que signifique en situación la limitación autoimpuesta. El rastreo de los escenarios textuales en los que se discute el poder correccional de la Iglesia y la necesidad (práctica o preceptiva) de la tolerancia puede incorporar también a la herejía en su horizonte si se hace operar la noción de crimen oculto, hecho que en general no es contemplado por los estudiosos de esta temática.

Abstract

In opposition to a tradition that located the birth of tolerance in postmedieval times, and in opposition to the weight of the historiography about persecuting society in Late Middle Ages, there has been established the existence of a medieval discourse of tolerance. Defined in its own terms, the *toleratio malorum* depends on the level of openness the authorities grant to themselves or on their evaluation of utility given by the autoimposed limitation. The survey of *loci* where there is discussed the Church's correctional power and the need (practical or mandatory) of tolerance may also include heresy in its view if there is considered the notion of secret crime, an issue rather neglected by historians of this subject.

Palabras claves

Edad Media - tolerancia – crimen oculto - herejía

Keywords

Middle Ages – tolerance – occult crime – heresy

Frente a una tradición que ubicaba el nacimiento de la tolerancia solo en tiempos posmedievales, por un lado, y frente al peso de la historiografía en torno de la formación de la sociedad represora en la Europa bajomedieval, por el otro, ha quedado planteada desde hace unos años la existencia de un discurso medieval de la tolerancia¹. Está claro que dicho discurso medieval difiere en puntos básicos de la tolerancia contemporánea definida, para seguir el vocabulario de la Declaración de Principios sobre la Tolerancia de la Unesco (16/11/95), como una “obligación política”, que “no es concesión, condescendencia ni indulgencia”, y que, basándose en el “respeto, la aceptación y el aprecio” del otro, se presenta como el “reconocimiento de los derechos humanos universales”. Nada más alejado de la forma en que se concibe la *toleratio malorum* medieval, expresión que ya en su misma formulación explicita las distancias con el mundo contemporáneo.

Según I. Bejczy, uno de los autores que trabaja esta cuestión, la tolerancia medieval consiste en la restricción que se autoimponen las autoridades de una

¹ Cf. Bejczy, I., “*Tolerantia: A Medieval Concept*”, *Journal of the History of Ideas* 58, 3 (1997), pp. 365-384; y Nederman, C., *Worlds of difference: European discourses of toleration, c.1100-c.1550*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.

colectividad poderosa en cuanto a ejercer un poder correccional o de destrucción respecto de un colectivo sin poder al que se desprecia pero que no se busca eliminar. Definida en estos términos, la *toleratio* tendrá ciertos alcances ligados al nivel de apertura que se concedan esas autoridades o a la evaluación que hagan de la utilidad (en el sentido de tolerar para evitar males mayores) que signifique en situación la limitación autoimpuesta. En este sentido, los autores que han trabajado la tolerancia medieval señalan que ésta se aplica principalmente a los no cristianos y a otros grupos como prostitutas, locos, mendigos, leprosos, todos unidos bajo determinadas prácticas de segregación. Pero este concepto nunca habría alcanzado a los herejes (ni a los sodomitas) para quienes se planteaba directamente la eliminación.

Ahora bien, el rastreo de los escenarios textuales en los que se discute el poder correccional de la Iglesia y la necesidad (práctica o preceptiva) de la tolerancia puede incorporar también a la herejía en su horizonte si se hace operar allí la variable de lo oculto (por ejemplo, en el tratamiento de la parábola de la cizaña), hecho que en general no es contemplado por parte de los autores que han tratado el discurso medieval de la *tolerantia*². El objetivo de este trabajo es, precisamente, presentar algunas reflexiones en torno de la relación entre tolerancia, pecado oculto y herejía en el derecho medieval.

Esta dimensión de lo oculto se nos aparece como un punto clave por cuanto parece operar en lo que concierne a los límites autoimpuestos por la Iglesia. ¿Cuáles son esos principios limitativos? Hacia fuera, la *toleratio malorum* se basa en dos principios, definidos por la positiva y por la negativa. En el primer caso, aquel que postula que *credere voluntatis est*, base que inhabilita todo bautismo forzado. En el segundo, unas limitaciones de competencia determinadas por el mismo Evangelio, el principio paulino *de his qui foris sunt non iudicat*, que deja al mundo *extra ecclesiam* por fuera de todo poder correccional de las autoridades eclesiásticas. La combinación de estos principios se conjuga con la retórica del mal menor que, en el caso de los no cristianos, busca evitar todo impedimento a una eventual conversión de los infieles³.

La cuestión del mal menor también se plantea en el ámbito de la tolerancia hacia dentro. En efecto, la práctica de una tolerancia, en principio temporaria, se justifica a ojos de los juristas medievales por la necesidad de evitar el cisma o el escándalo⁴. Pero también opera un principio limitativo que hace de la diferencia entre lo oculto y lo manifiesto un elemento central. Nos referimos al que postula que *Ecclesia de occultis non iudicat*, precepto canónico al que dedicaron estudios especializados autores como S. Kuttner y más recientemente J. Chiffolleau⁵. Es por ello que consideramos que lo oculto representa un aspecto inevitable en el estudio de la tolerancia medieval, por varios puntos a tener en cuenta.

En primer lugar, se perciben ciertas homologías en el trabajo de los juristas entre estas dos facetas, hacia fuera y hacia dentro, de la *toleratio malorum*. Efectivamente,

² Cf. Condorelli, M., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli. XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano, 1960, Cf. también Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept", y Nederman, *Worlds of difference...*

³ Cf. Condorelli, *I fondamenti giuridici...*, pp. 24 ss.

⁴ Cf. Fossier, A., "Propter vitandum scandalum. Histoire d'une catégorie juridique (XIIe-Xve siècle)", *Mélanges de l'École Française de Rome* 121/2 (2009), pp. 317-348.

⁵ Cf. Kuttner, S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano, 1936, pp. 225-246, y Chiffolleau, J., "'Ecclesia de occultis non iudicat'? L'Eglise, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle", *Micrologus* 14 (2006), pp. 359-481.

algunos estudiosos han detectado que la proclamación de determinados principios jurídicos “limitativos” no sólo no impide sino que incluso parece precisamente habilitar todo un desarrollo de excepciones que estructura la armazón de los aparatos de represión. Por ejemplo, el trabajo de M. Condorelli en torno de los fundamentos jurídicos de la tolerancia religiosa indica cómo la decretalista, manteniendo en vigencia los principios *credere voluntatis est* y *de his qui foris sunt non iudicat*, termina creando las herramientas que legitiman la competencia eclesiástica sobre los *extra ecclesiam*, lo que implica en la práctica una radical reformulación de la idea de tolerancia⁶. Por otro lado, hallamos en el profundo análisis de J. Chiffolleau sobre la máxima *Ecclesia de occultis non iudicat* cómo el sostenimiento de este principio limitativo da pie a una proliferación de excepciones montada sobre distintos niveles de ocultamiento que permite en la práctica sostener la necesidad de visibilizar todo oculto y el aumento de las competencias, como bien lo revela la producción jurídica en torno de la herejía⁷.

En segundo lugar, la relación entre lo oculto y la tolerancia parece ser tan estrecha que incluso puede conformar un factor definitorio. Hallamos un ejemplo en la definición de “oculto” que avanza el *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* de Alberico de Rosate († 1360): *Occultum est quod ab ecclesia toleratur*⁸. Cabe notar que aquí no se define lo que se tolera en virtud de estar oculto sino que se define lo oculto en función de que se lo tolera. Para hacer más gráfico el interés de esta definición, podemos comparar con la que expresa Baldo de Ubaldis (1327-1406) en su glosa a C. 6.35.9 cuando explica qué se ha de entender por *malefium clandestinum*: “*clandestinum dicitur: quia raro invenitur sine tortura*”⁹. Más allá del matiz que en Baldo introduce lo clandestino (donde claramente se refiere a lo *quasi occultum* y no a ese *omnino occultum* sólo perceptible por Dios), lo que aquí cabe marcar es que en una y otra definición lo oculto se determina no en función de una naturaleza *per se* sino de la actitud que se toma frente a él (tolerancia o aniquilación), lo que refuerza la hipótesis de una cuota de artificialidad que impide pensar lo oculto en el mero plano de la constatación de un hecho de la vida social¹⁰.

Por último, la variable de lo oculto conforma un elemento clave en el estudio de un tema ya clásico de la historiografía, aquel que atiende al crecimiento de la intolerancia en tiempos bajomedievales en el contexto de lo que se ha llamado en su momento la “formación de sociedad represora”¹¹. En esta perspectiva, lo oculto se

⁶ Cf. caps. 3 y 4 de Condorelli, *I fondamenti giuridici...*

⁷ Cf. Chiffolleau, “*Ecclesia de occultis...*”. También cf Prodi, P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, pp. 93-96.

⁸ *Occultum est quod ab ecclesia toleratur. extra de coha. cleri. c. Nostra* [sic: en realidad es el c. *Vestra*, X 3, 2, 7] *lib. vi. per Archi. et de haereticis. c. In fidei fauorem per eundem* [*Sextus* 5, 2, 5], *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*, Venezia: apud Guerreos fratres, et socios, 1573 (ed. anast. de 1971, Torino: Bottega d’Erasmus).

⁹ *Quaero quod dicatur malefium clandestinum, et quod manifestum, et quod notorium. Respondeo, clandestinum dicitur: quia raro invenitur sine tortura, Commentaria in primum, secundum et tertium Codicis lib.*, Lyon, 1585.

¹⁰ Respecto de fama pensada en términos de artificialidad y no de dato de la realidad social, cf. Théry, J., “*Fama: l’opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l’inquisitoire (XIIe-XIVe siècle)*”, B. Lemesle (dir.), *La Preuve en Justice de l’Antiquité à nos jours*, Rennes, 2003.

¹¹ Cf. Cohn, N., *En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas de la Edad Media*, Madrid, 1978; Moore, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989; o Ginzburg, C., *Historia Nocturna*, Barcelona, 1991.

piensa desde la dinámica fáctica de la construcción del poder represivo de la Iglesia y su interacción concreta con las disidencias y/o herejías de la Baja Edad Media. Pero éste es, como decía Yan Thomas en tanto historiador del derecho, un desarrollo que ha privilegiado exageradamente una historia social de las representaciones dejando de lado un necesario punto de vista centrado en la autonomía de la construcción político-institucional tomada en su larga duración¹².

Es en este contexto que se hace necesario volver a los escenarios sobre los que se monta la construcción jurídica de lo oculto de modo de captar qué tratamientos habilitan o perturban tanto el mantenimiento de lo oculto como, al contrario, la construcción de mecanismos de desocultamiento que legitimen la represión o la segregación. Es decir, cómo el alcance y los contenidos del discurso medieval de la *toleratio* se definen en función de unos principios y de unas excepciones que no vienen dados como axiomas fundantes ni como parámetros culturales generales sino que resultan del trabajo activo sobre textos específicos de la tradición canónica.

Tomaremos aquí un caso que liga pecado oculto y tolerancia a partir del tratamiento que en la Glosa Ordinaria al *Decreto* de Graciano se hace de la figura de los jebuseos en C. 11, q. 3, c. 22 (*Nolite*). Los jebuseos, es decir, uno de los pueblos que habitan Palestina al momento de la invasión de los israelitas pero que los hebreos, según *Josué* 15:63, no podrán desalojar de Jerusalem, conviviendo los jebuseos *usque in presentem diem* con los hijos de Judá, son identificados en el texto de Graciano con los *mali*, aquellos pecadores con los que deben convivir los justos en el seno de la Iglesia. El título de este c. *Nolite* explicita esta convivencia en términos de imposibilidad: *Mali a bonis penitus separari non possunt*¹³.

Esta asimilación la extrae Graciano de una homilía de Orígenes quien interpreta espiritualmente la narración de los jebuseos a partir de su conjunción con la parábola de la cizaña y el trigo de *Mateo* 13 (*nos intelligamus haec spiritualiter, assumentes evangelii parabolam, quae dicit de zizaniis*). Los “jebuseos” que no han podido ser expulsados de la Iglesia y que se asimilan a la cizaña que no se ha de separar del trigo hasta la cosecha, son identificados con los pecadores conculcantes, “*los que escuchan indignos la palabra de Dios y, después de haberla escuchado, ni se retiran como infieles ni permanecen como fieles; después de haber recibido el conocimiento de los misterios y haber penetrado los secretos de nuestra fe, se dan vuelta, nos impugnan y destrozan nuestros corazones por medio de sus contradicciones, conculcando las perlas de la palabra del Señor y manchando los tesoros de la fe*”¹⁴.

Que estos conculcantes se encuadran en el régimen de lo oculto se aprecia sólo indirectamente en la selección que Graciano hace del texto base, en el cual Orígenes, a partir de la figura de la cizaña, define a los jebuseos como *quibus vel dubia vel occulta*

¹² Cf. Thomas, Y., “L’institution de la majesté”, *Revue de synthèse* 3-4 (1991), p. 342. Cf. también Nirenberg, D., *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996, pp. 4-5; y Caldwell Ames, C., “Does Inquisition Belong to Religious History?”, *American Historical Review* 110, 1 (Feb. 2005), pp. 15-16.

¹³ Seguimos la edición de *Decretum*, Roma, 1582.

¹⁴ De la homilía XXI: *Qui indigni audiunt verbum Dei, et, quum audierint, neque ut infideles discedunt, neque permanent ut fideles, sed percepta mysteriorum notitia, et fidei nostrae secretioribus scrutatis, conversi postmodum impugnant nos, et contradictionibus suis corda nostra dirumpunt, conculcantes verbi dominici margaritas, et ornamenta fidei maculantes, Origenis in Libros Josuae, Judicum et I Samuelis Homiliae*, Berlin, Haude & Spener, 1841.

peccata sun. Graciano no recoge estas palabras en su compilación mas sigue su sentido cuando compara a los jebuseos que *non possumus ejicere* con aquellos otros que sí podemos, *quorum peccata manifesta sunt*. La referencia a lo oculto, en cambio, es explícita en la glosa ordinaria al c. *Nolite* que define a los jebuseos como *occulti peccatores*¹⁵. Además, la Glosa conecta el c. *Nolite* con otro pasaje del *Decretum*, C. 23, q. 4, c. 14 (*Quantus*), que lleva un título muy similar¹⁶. La glosa de Juan el Teutónico al c. *Quantus* de esta *causa* reenvía al c. *Nolite* de C. 11, produciendo un mayor reforzamiento de la identificación con los pecadores ocultos¹⁷.

Tal como queda planteada la relación con los *mali* ocultos, la imposibilidad de segregarlos revela un fuerte carácter fáctico y no preceptivo. Ello resulta más gráfico si comparamos con otra utilización figural de los jebuseos en el registro jurídico como la que ofrece Oldrado de Ponte († 1335) quien los identifica con los infieles que viven en tierras cristianas. En su *consilium* 264, Oldrado discute si es lícito que el príncipe expulse de sus tierras a judíos, sarracenos u otros infieles pacíficos sin causa legítima. Ensaya siete argumentos que afirman la ilicitud de dicha expulsión. El sexto, a partir de los textos paulinos que hablan del buen trato de los amos para con los esclavos obedientes¹⁸, niega la legitimidad de una expulsión “*sine causa*” de sarracenos pacíficos y es allí donde Oldrado introduce la referencia a los jebuseos: *Item filij Israel non eiecerunt Iebuseos de Ierusalem „Iudei j; xj. q. iij. „Nolite ergo, etc.*¹⁹. Sin combinación con la parábola de la cizaña, la referencia de Oldrado a los jebuseos parece encuadrarse en la idea de una cohabitación deseable. Sin paridad, obviamente (y la referencia paulina a amos y esclavos en este punto es elocuente), pero cohabitación al fin. O en todo caso sirve para postular la ilegitimidad de la expulsión por simple pertenencia. En Oldrado, la tolerancia de los “jebuseos” parece funcionar bajo el régimen del precepto y el principio. En este punto esta *toleratio malorum* se encuadra claramente en el discurso medieval de la *tolerantia*, tal como lo vimos descripto, en cuanto a la abstención que una autoridad hace de ejercer un poder sobre quienes considera malvados, a quienes, por otra parte, identifica sin problemas, puesto que la utilización de Oldrado no opera con la dimensión de lo oculto.

En el texto de Graciano, en cambio, la tolerancia de los “jebuseos” resulta más bien de una imposibilidad práctica de exclusión de los *mali* y no la consecuencia natural de un principio. El carácter oculto de estos *mali* (confundidos con la cizaña de *Mateo* 13) obliga fácticamente a las autoridades a tolerar su existencia en contacto con los *boni* y por lo tanto esta lectura figural se plantea en términos de una resignación realista ante

¹⁵ Dice el *casus* de la glosa: *Hier. ostendit in hoc casu quod peccatores occultos non possumus evitare: et probat hoc auctoritate veteris testamenti: ubi legitur quod filii Iuda non potuerunt eiicere Hiebusaeos de Hierusalem, sive de terra promissionis usque ad hodiernum diem, qui spiritualiter significat malos Christianos, quibus Ecclesia communicat. Et auctoritate Evangelii, ubi dicitur, quod zizania non sunt erradicanda, vel eruenda a frumento, ne simul eradicetur, et triticum, per quam zizaniam designatur, quod occulti peccatores debent ab Ecclesia tolerari, de quibus dicitur: Nolite mittere sanctum canibus, neque margaritas ante porcos. manifesti autem peccatores, si incorrigibiles sunt, non debent in Ecclesia tolerari. Patiamini tolerando malos manifestos. Faciatis. eiiciendo malos occultos. Benev. tamen dixit in casu suo, quod occulti, et manifesti peccatores sunt tolerandi: sed litera contra dicit Benevent*. También la glosa *ad v. zizaniis: i. de occultis peccatoribus*.

¹⁶ *Boni a malis numquam in hac vita penitus possunt separari*. Esta *causa* 23 es de una importancia fundamental en el desarrollo jurídico occidental por cuanto funciona como la base legal que avala la idea de persecución justa.

¹⁷ Cf. *gl. ad v. Ut zizania: i. occultos peccatores. Io.*

¹⁸ *Efesios* 6:9 y *Colosenses* 4:1.

¹⁹ Oldrado de Ponte, *Consilia et quaestiones*, Basilea: Eberhard Frommolt, 1481.

las condiciones del mundo sublunar (donde la identificación de los pecadores ocultos es imposible), más que como el mandato de una prescripción divina²⁰.

Ahora bien, podríamos preguntarnos si esta lectura de los jebuseos como malos ocultos atiende también a los herejes. Y aquí la relación es posible aunque siempre indirecta. Los textos que estamos viendo no hacen ninguna identificación directa con los jebuseos o con la cizaña, aunque la referencia a los conculcantes del texto originario retomado en el c. *Nolite*, que los deja a medio camino entre la fidelidad y la infidelidad (*neque ut infideles discedunt, neque permanent ut fideles*), daría a pensar en una posible asociación jebuseos/herejes. Anotemos al respecto que este texto de Orígenes es incorporado con su asociación jebuseos/cizaña también en la *Glossa Ordinaria* de la Biblia en el comentario a *Josué 15*. Y cuando en la *Glossa Ordinaria* nos dirigimos a *Mateo 13* para ver cómo se ha de entender la cizaña, lo que hallamos es una homilía de Juan Crisóstomo en la que, en primer lugar, el enemigo clandestino que busca arruinar la cosecha representa a los grupos de herejes que introducen su error coloreado de verdad y, en segundo lugar, son asimilados directamente a la misma cizaña que aparece luego cuando la hierba crece, como hacen los herejes que al principio se ocultan pero una vez que adquieren mayor confianza se muestran y derraman su veneno²¹. La relación entre herejes y el par jebuseos-cizaña opera, efectivamente, en el horizonte de los juegos intertextuales de la exégesis bíblica.

La relación con la herejía está también presente en un punto en el contexto de inscripción del c. *Nolite*. Éste se ubica inmediatamente después de un *dictum* en el que se explicita el rechazo de Graciano a la novedad de la excomunión automática o *latae sententiae*, a contrapelo de la tendencia vigente en la Iglesia de su época a legitimar ésta

²⁰ Este carácter fáctico y no de principio de la tolerancia a estos “jebuseos” se refuerza con la referencia de la glosa *ad v. triticum* acerca de la duda en juicio respecto de quién es el culpable entre el conjunto de sospechosos de un crimen que indica como mejor solución la impunidad del culpable antes que el castigo del inocente: *Arg. ad quaestionem ubi unus interfectus est ab uno de tribus, si dubitatur a quo: quod ratione dubitationis omnes debeant promoveri: quia ratione dubitationis vitiosa et superflua tolerantur. 13 q. 2 Non aestimemus* [C.13 q.2 c. 19]. *extra de sepul. [X 3, 28] factis simile. 14 q. 5 Denique* [C.14 q.5 c. 10] *et sanctius est impunitum, etc. ff. de poe. Absentem. [D. 48, 19, 5pr.]. Arg. contra de pae. dist. 5 Si quis vero* [de poen. D.5 c. 4]; *ff. ad l. aqui. Ita vulneratus* [D. 9, 2, 51pr.], 6. *quae. 2 Si tantum* [C.6, q.2, c.2] *etc. placuit. Item est hic arg. quod ratione connexionis permittitur quod alias non licet. sic 81 dist. Tantis. et c. Cum omnibus* [D.81 c. 3 et 27] *et ff. de mi. Denique. et l. Verum et l. Etiam* [D. 4, 4, 3pr. et 11pr. et 45pr.]. *Et quid iuris sit de hoc in quaestionibus notavi. B.* Hecha la comparación entre Oldrado y Graciano, podríamos hacer un ejercicio de suposición y pensar cómo estas dos postulaciones podrían modificarse en un marco de cambiantes circunstancias. En efecto, podríamos pensar que la situación generada con la vigencia de la postura de Oldrado debería variar si los grupos de infieles que viven en tierras cristianas comienzan a verse involucrados en una retórica del crimen oculto, tal como ocurrirá con las acusaciones de asesinato ritual, envenenamiento de pozos, complot entre musulmanes y judíos, etc. La conversión de estos infieles “pacíficos” en un enemigo interno y oculto puede ciertamente teñir de otro color el precepto de la *tolerantia*. De la misma manera, podemos suponer que la situación dada a partir de la posición de Graciano puede modificarse sustancialmente si en el mundo institucional de la Baja Edad Media se habilita un mecanismo de “desocultación de jebuseos”. Nos referimos evidentemente al aparato inquisitorial y su batería de herramientas para develar la verdad oculta y desenmascarar a los enemigos. Si los jebuseos pueden ser identificados y pierden su carácter oculto, entonces esto podría llevar a una progresivamente menor obligatoriedad fáctica de la tolerancia, abriendo la posibilidad de una exclusión libre de impedimentos de legitimidad. Creo que estos dos panoramas imaginados pueden ser rastreados en los documentos. Sería lo esperable si es correcta la habitual descripción del incremento de la persecución a finales de la Edad Media.

²¹ *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Lyon, 1590.

y otras medidas de excepción frente al creciente desafío herético²². Por otro lado, el trabajo de la glosa ordinaria permite vincular este pasaje con la temática de la herejía cuando remite, como vimos, a la C. 23, una de las *causae haereticorum* del *Decretum*. El mismo efecto produce el comentario al c. *Nolite* de Guido de Baysio (en su *Rosarium Decretorum*) que reenvía con insistencia a la C. 23, así como a otros pasajes donde se trata sobre herejía o sobre desobediencia al papa²³. De esta manera, se puede percibir que el c. *Nolite* sin denotar una relación con los herejes, puede ser leído desde esa perspectiva.

En todo caso, se trata de relaciones indirectas y podríamos interpretar el carácter indirecto de esta conexión a partir de los problemas que surgen al pensar la herejía desde el registro de lo oculto. En efecto, resulta difícil concebir la herejía desde la noción de crimen oculto: en el plano conceptual la herejía supone la existencia de un diálogo –fallado pero real- entre el disidente y la autoridad eclesiástica que primero amonesta y después condena. La dimensión de lo oculto, que innegablemente opera en la dinámica fáctica de la relación de fuerzas Iglesia/herejes, genera en el plano discursivo problemas de determinación de la herejía.

La práctica inquisitorial puede funcionar efectivamente como un mecanismo de “desocultación de jebuseos”, con toda su batería de herramientas para develar la verdad oculta y desenmascarar a los enemigos. Ahora bien, si los jebuseos pueden ser identificados y pierden su carácter oculto, y la tolerancia hacia ellos establecida se estructuraba sobre una imposibilidad práctica, entonces esto abre la posibilidad de una exclusión libre de impedimentos de legitimidad.

Un ejemplo tardío de este punto podemos hallar en un diálogo inquisitorial del s. XVI reproducido por un viejo artículo de Bainton y que quedó registrado en un martirologio anabaptista²⁴. Claes de Praet, el acusado, tras confirmar de boca de su inquisidor que para este último él representaba la cizaña y no el trigo, le pregunta por qué en tanto tal no lo deja crecer hasta la cosecha. La respuesta del inquisidor es contundente: la orden del Señor fue para evitar que el trigo se dañara con la extracción de la cizaña pero el inquisidor puede bordear el campo y arrancar aquí y allá dos o tres, diez o doce, incluso cien o doscientos sin dañar al trigo. Frente a este tipo de declaraciones de eficacia, es que se rebela también en el s. XVI un reformado pro-tolerancia como Jacobo Aconcio cuando recordaba que el dueño del campo no había ordenado a sus sirvientes que separaran con sumo cuidado la cizaña del trigo de modo de no dañar a este último sino que expresamente había prohibido que los separaran hasta el momento de la cosecha²⁵. Sería una manera de leer en clave preceptiva la imposibilidad práctica que detectamos en Graciano.

Por otra parte, que la práctica inquisitorial se arrogue la capacidad de discernir la cizaña del trigo, que no se resigne ante la imposibilidad de revelar lo oculto y así poder

²² Cf. Vodola, E., *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, 1986, pp. 28-30. El *dictum* recuerda que el texto paulino de *I Corintios* 5 no habla de evitar a quien es pecador sino a quien “*nominatur*” como tal. Para el contexto de C. 11, dedicada a la cuestión de la obediencia o rechazo de la sentencia injusta, cf. Balbi, R., *La sentenza ingiusta nel Decretum di Graziano*, Napoli, 1990; y Winroth, A., *The making of Gratian’s Decretum*, Cambridge, 2000.

²³ *Rosarium decretorum*, Venezia: Franciscus Moneliensis, 1481.

²⁴ Cf. Bainton, R., “The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century”, *Church History* 1, 2 (1932), p. 76.

²⁵ Cf. Bainton, “The Parable of the Tares...”, pp. 86-87.

distinguir a *mali* de *boni*, nos parece el resultado de un proceso en un punto homólogo al que en general sufrieron los sistemas de prueba medievales. En efecto, el abandono del sistema de la prueba clásica (que se montaba sobre la imposibilidad de acceder a la verdad de los hechos al no existir certeza demostrativa respecto de los acontecimientos) y el triunfo del sistema de la prueba moderna (que con la instalación definitiva del proceso inquisitivo concebía como posible la reconstrucción de la verdad real de los hechos) representan en otro registro la distancia que hemos detectado entre las antes citadas definiciones de lo oculto, desde la actitud “tolerante” de la definición de Alberico a aquella “aniquiladora” de Baldo.

Recapitulando, nos parece que el seguimiento de los textos sobre los que se monta la diferencia entre lo oculto y lo manifiesto y donde se condiciona el tratamiento del que son pasibles representa un punto ineludible en términos de una historia de la tolerancia en el mundo medieval. Y en este sentido las conflictivas relaciones que se entablan entre herejía y pecado oculto conforman una temática que debe abordarse desde esta perspectiva (en lo que concierne a los alcances y contenidos de la *toleratio*) así como también respecto de otras problemáticas, distintas pero relacionadas.

En primer lugar, estudiar el papel del crimen oculto en la construcción jurídica de la herejía atiende a las perspectivas abiertas por la historia de las creencias en el mundo medieval. La habitual caracterización de la herejía como pecado de pensamiento ligado al error en el plano intelectual (engarzada con la idea de que los pensamientos son un asunto esencialmente privado y por ello difíciles de encuadrar en los mecanismos que habilitan un procedimiento de oficio²⁶) representa un supuesto de muchos trabajos históricos. Esta perspectiva de la herejía como una cuestión que primariamente atañe al pensamiento podría, sin embargo, ser calificada de reduccionista. En efecto, contamos ahora con una serie de trabajos llevados a cabo por la medievalística de las últimas tres décadas que apuntan a marcar que la creencia medieval no es asunto de enunciados doctrinarios sino de prácticas. La creencia medieval no atañe a interioridades individuales sino a comportamientos públicos de acuerdo con ciertas modalidades rituales convenidas que implicaban la adhesión a una verdad pensada como norma social. Como plantea T. Asad, se puede ser y saberse un pecador en el seno del propio corazón pero estrictamente no se puede ser un hereje “in one’s heart alone”²⁷. En este sentido la diferencia entre la creencia ortodoxa y la herética no pasa tanto por sus contenidos como más bien por modalidades generales en el marco de una definición identitaria que es siempre colectiva y nunca individual²⁸. La definición del creer pasa por una práctica independientemente de todo objeto preciso de creencia²⁹. Esto no inhibe, por supuesto, el carácter de religión revelada del cristianismo y la presencia de un dogma cuya adhesión o negación determina la pertenencia o exclusión de un miembro de la *Ecclesia*. Pero la posibilidad de concebir una “herejía

²⁶ Cf. Kelly, H., “Inquisitorial due process and the status of secret crimes”, S. Chodorow (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law* (UCSD 1988), Città del Vaticano, 1992.

²⁷ Cf. Asad, T., “Medieval heresy: an Anthropological view”, *Social History* 11 (1986), p. 356: “One can be a sinner, and know it in one’s heart; but one cannot be a heretic in one’s heart alone”.

²⁸ Cf. Schmitt, J.C., “La croyance au Moyen Age”, *Raison présente* 113 (1995), pp. 5-22. Cf. también Schmitt, J.C., “Du bon usage du *credo*” y De Certeau, M., “Une pratique sociale de la différence: croire”, ambos en AA.VV., *Faire Croire*, Roma, 1981, pp. 337-361 y pp. 363-383 respectivamente; Asad, T., *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, 1993; Pouillon, J. (1993) *Le cru et le su*, Paris, 1993, etc.

²⁹ Cf. Schmitt, “Du bon usage du *credo*”.

mental”, una herejía de puro pensamiento, oculta en la interioridad y sin actos exteriores, implica un proceso de reducción, de conversión a enunciados condenados, que hay que explicar y no dar por supuesto.

Porque, precisamente, el problema que surge cuando se rastrea la construcción jurídica de la herejía radica en que, en efecto, se detecta en el ámbito del derecho canónico bajomedieval la aparición de determinados artificios textuales que sí podrían dar cuenta de una “herejía mental”, una herejía de puro pensamiento. Así, por ejemplo, al tratar el principio de impunidad del pensamiento la glosa ordinaria a *De poenit*, D. I, c. 14 establece a la herejía como una excepción: hay casos especiales donde se pena la voluntad (*Sunt etiam casus speciales ubi voluntas punitur*) y por la sola voluntad se cae en herejía (*nam sola voluntate incidit quis in heresim*). En este sentido también entra la siempre inasible categoría de “credentes” que la normativa papal contra la herejía asimila con (y distingue de) los *heretici* y cuya entidad no queda claro si viene dada por la simple adhesión personal o en función de una serie de acciones que los delate como simpatizantes³⁰. La formulación más clara de este desarrollo podemos verla en la aclaración que hace en el siglo XV Filippo Franchi cuando señala que la impunidad de la *cogitatio* no se aplica en el crimen de herejía *ubi sola mentis deliberatio sufficit ad consumationem delicti* (“donde la sola deliberación de la mente basta para la consumación del delito”), razón por la cual el inquisidor puede castigar a lo que llama un *mentalem hereticum*³¹. Este es el trasfondo de reflexión jurídica que cimienta las cuestiones que se planteará la literatura inquisitorial en torno de los herejes *omnino occulti*.

Este tipo de construcciones, que están en relación con la progresiva criminalización de lo oculto y la penalización del mero pensamiento, sirve como un campo de experimentación para probar los desarrollos historiográficos en torno de la creencia como praxis social. A este respecto, dos observaciones de J. Wirth en su trabajo sobre el nacimiento del concepto de creencia pueden aquí aportar claridad. Por un lado, el hecho de que el vocabulario de la creencia evoluciona desde la Edad Media ante todo para expresar más fácilmente la noción de creencia falsa. Por el otro y respecto de la incidencia de la Inquisición en la sociedad bajomedieval, este autor sostiene que es la práctica del interrogatorio la que termina dándole a la infidelidad la forma del error doctrinal³².

Por otro lado, estas reflexiones en torno de la construcción jurídica de la herejía y el lugar que lo oculto juega en ella se inscriben naturalmente en las discusiones propias de la historia de las herejías medievales. Esta área clásica de la medievalista se halla en los últimos años conmovida por ciertos debates que hacen a la constitución misma de su objeto de estudio. En efecto, una corriente que abreva en el deconstruccionismo ha planteado la pregunta por la existencia misma de las herejías medievales y títulos como el del libro de M. Zerner (*Inventer l'hérésie? Discours*

³⁰ Nos referimos a la ampliación del campo represivo de la herejía que encara el Cuarto Concilio de Letrán en su c. *Excommunicamus*, incluido en las *Decretales* de Gregorio IX y que busca contemplar entre los eventuales sujetos a proceso por herejía a los simples simpatizantes, denominados *credentes*, distinguidos así de los *receptatores, defensores et fautores haereticorum*.

³¹ *unde inquisitor punit mentalem hereticum: licet ab extra alia signa non appareant si per eius confessionem de hoc constaret*, en comentario a la decretal *Pro humani redemptione* del *Liber Sextus, Lectura super sexto libro decretalium*, Venezia: per Bernardinum Benalium, 1499.

³² Cf. Wirth, J., “La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècle)”, *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents* XLV (1983), pp. 7-58.

*polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*³³) son elocuentes respecto de los términos en que se ha planteado la cuestión. La discusión en torno de la realidad y definición de las herejías, y el rol que el discurso performativo de la Iglesia tiene al respecto (por ejemplo, en la conversión de herejías diversas en “la herejía”, es decir, como enemigo multiforme pero unitario), ha provocado también una reacción contraria, calificable de neopositivismo que acusa a la anterior de negacionismo³⁴.

Los problemas de determinación de la herejía que hemos planteado cuando pensamos desde el registro de lo oculto no tienen por qué derivar en una búsqueda de definiciones que hagan a la esencia de lo que constituye una herejía. Pero lo cierto es que en el ámbito penal el trabajo de definición no es inocente y la historiografía más reciente sobre herejías señala precisamente el papel que tienen los textos (polémicos, narrativos, y también el discurso performativo del derecho) en la constitución misma de la herejía³⁵. En este sentido seguir los complejos recorridos que los juristas suelen entablar (construyendo la segregación y legitimando la persecución sobre la base del sostenimiento de principios limitativos del poder correccional) nos parece un itinerario ineludible no sólo en función de una historia de la tolerancia sino también en general del estudio de las herejías y la ortodoxia medievales.

Por último, el estudio de la tríada *toleratio malorum*/pecado oculto/heresía no puede escindirse de una historia de la construcción del poder en el mundo medieval, en particular, de la majestad que se construye de forma negativa, es decir, cobrando entidad en función de aquello que la daña³⁶. En este sentido, seguir un punto de vista centrado en la autonomía de la construcción político-institucional tomada en su larga duración como reclamaba Yan Thomas en lugar de resolver la explicación de los procesos apelando a un cúmulo de representaciones sociales (y a un concepto abstracto y multifuncional como el de “sociedad represora”), representa no solo un requisito para una explicación cabal de los procesos ligados a la mayor o menor tolerancia con la que enfrentan a la disidencia las autoridades de la Edad Media sino también un factor imprescindible para dar cuenta de la construcción misma del poder de esas autoridades. En definitiva, la renovación en los estudios de historia del derecho de las últimas décadas, pensada como un retorno a lo político, atiende a todo lo que a riesgo de caer en anacronismo denominamos la construcción de estatalidad³⁷. Mas ello se realiza en

³³ Cf. Zerner, M. (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998.

³⁴ Cf. Henriot, P., “Hérésies et «systèmes de salut» en Occident (XI^e-XII^e siècles)”, *IV Atelier de Recherche “Le Moyen Âge vu d'ailleurs”*, Buenos Aires, noviembre de 2006 [inédito].

³⁵ Cf. Zerner, *Inventer l'hérésie?...*

³⁶ Cf. Chiffolleau, J., “Sur le crime de majesté médiéval”, Genet, J.P., *Genèse de l'Etat Moderne en Méditerranée*, Roma: École Française de Rome, 1993, p. 183.

³⁷ Cf. Gauvard, C. *et alii*, “Les normes”, J.C. Schmitt & O. Oexle, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen-Âge en France et en Allemagne*, Coloquios de Sèvres, 1997 - Göttingen, 1998, Paris, 2000, pp. 461-492. Esta historia jurídico-política se debate entre modelos explicativos radicalmente diferentes, como los que oponen a una explicación procesual en clave de génesis del Estado (cf. Genet, J.-P. & Vincent, B. (eds.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986) con las posturas antiestatalistas que plantean la inexistencia (y la impertinencia teórica del concepto) de Estado antes de las transformaciones del s. XVIII. Cf. al respecto Clavero, B., *Tantas Personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, 1986; y Antidora, *Antropología católica de la economía moderna*, Milano, 1991; Schaub, J.F., “Le temps et l'Etat: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime français”, *Quaderni Fiorentini* 25 (1996), pp. 127-181; Garriga, C., “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, *Istor. Revista de historia internacional* 16 (2004), pp. 13-44; y Costa, P., “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”, *Res publica* 17 (2007), pp. 33-58.

función de unos escenarios específicos, de unos *loci* estratégicos que, a la vez que permiten seguir los caminos concretos de esa construcción, manifiestan la autonomía del derecho respecto de la lógica social.

En suma, es desde estas perspectivas que nos hemos aproximado a unos textos que nos revelan una tensión estructural que recorre el cristianismo bajomedieval, la que se establece entre, por un lado, el precepto de la *toleratio malorum*, de base escrituraria y, por el otro, la creciente urgencia por preservar una pureza de la Iglesia amenazada por la proliferación de herejías y también por asegurar la legitimidad de sus facultades de coerción y represión. Las elaboraciones retóricas en torno de cómo calibrar el nivel aceptable de tolerancia o rechazo se cruzan, como vimos, con una problemática distinta aunque estrechamente vinculada, la concerniente al pecado o crimen oculto, *locus* estratégico del armado de aparatos represivos bajomedievales. En este sentido, no se trata de diseñar definiciones generales de tolerancia y de herejía, apropiadas para tiempos medievales y no contemporáneos, sino de captar la lógica que en situación construye lo oculto como aquello que se tolera o bien como aquello que convoca a la tortura.

Apéndice bibliográfico

- Asad, T., "Medieval heresy: an Anthropological view", *Social History* 11 (1986), pp. 345-362
- Asad, T., *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, 1993
- Bainton, R., "The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century", *Church History* 1, 2 (1932), pp. 67-89.
- Balbi, R., *La sentenza ingiusta nel Decretum di Graziano*, Napoli, 1990.
- Bejczy, I., "Tolerantia: A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas* 58, 3 (1997), pp. 365-384
- Caldwell Ames, C., "Does Inquisition Belong to Religious History?", *American Historical Review* 110, 1 (Feb. 2005), pp. 11-37.
- Chiffolleau, J., "«Ecclesia de occultis non iudicat»? L'Eglise, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle", *Micrologus* 14 (2006), pp. 359-481.
- Chiffolleau, J., "Sur le crime de majesté médiéval", Genet, J.P., *Genèse de l'Etat Moderne en Méditerranée*, Roma: École Française de Rome, 1993, pp. 183-313.
- Clavero, B., *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, 1991.
- Clavero, B., *Tantas Personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, 1986.
- Cohn, N., *En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas de la Edad Media*, Madrid, 1978.
- Condorelli, M., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano, 1960.
- Costa, P., "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías", *Res publica* 17 (2007), pp. 33-58.
- De Certeau, M., "Une pratique social de la différence: croire", AA.VV., *Faire Croire*, Roma, 1981, pp. 363-383.
- Fossier, A., "Propter vitandum scandalum. Histoire d'une catégorie juridique (XIIe-Xve siècle)", *Mélanges de l'École Française de Rome* 121/2 (2009), pp. 317-348.
- Garriga, C., "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", *Istor. Revista de historia internacional* 16 (2004), pp. 13-44.
- Gauvard, C. et alii, "Les normes", J.C. Schmitt & O. Oexle, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen-Âge en France et en Allemagne*, Coloquios de Sèvres, 1997 - Göttingen, 1998, Paris, 2000, pp. 461-492.
- Genet, J.-P. & Vincent, B. (eds.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986.
- Ginzburg, C., *Historia Nocturna*, Barcelona, 1991.
- Henriet, P., "Hérésies et «systèmes de salut» en Occident (XI^e-XII^e siècles)", *IV Atelier de Recherche "Le Moyen Âge vu d'ailleurs"*, Buenos Aires, noviembre de 2006 [inédito].

- Kelly, H., "Inquisitorial due process and the status of secret crimes", S. Chodorow (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law* (UCSD 1988), Città del Vaticano, 1992.
- Kuttner, S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano, 1936.
- Moore, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989.
- Nederman, C., *Worlds of difference: European discourses of toleration, c.1100-c.1550*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
- Nirenberg, D., *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996.
- Pouillon, J. (1993) *Le cru et le su*, Paris, 1993.
- Prodi, P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.
- Schaub, J.F., "Le temps et l'Etat: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime français", *Quaderni Fiorentini* 25 (1996), pp. 127-181.
- Schmitt, J.C., "Du bon usage du credo", AA.VV., *Faire Croire*, Roma, 1981, pp. 337-361.
- Schmitt, J.C., "La croyance au Moyen Age", *Raison présente* 113 (1995), pp. 5-22.
- Théry, J., "Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIIe-XIVe siècle)", B. Lemesle (dir.), *La Preuve en Justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, 2003, pp. 119-147.
- Thomas, Y., "L'institution de la majesté", *Revue de synthèse* 3-4 (1991), pp. 331-386.
- Vodola, E., *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, 1986.
- Winroth, A., *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge, 2000.
- Wirth, J., "La naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècle)", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents XLV* (1983), pp. 7-58.
- Zerner, M. (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998.