

UTOPIAS

Número
8

Febrero-
marzo
de 1991

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

- Elia Nathan
- Dolores Bravo
- Althusser
- Miguel Escobar
- Guerrero
- Josefina Mac Gregor
- Enrique Semo

Ensayo, cuento, poesía, plástica:

- David Huerta
- Tim Heald
- Angelina Muñiz-Huberman
- Alberto Blanco
- Antonio Deltoro
- Alaíde Foppa
- Evodio Escalante

Dossier:

Homenaje a Vincent van Gogh

- Teresa del Conde
- María Noel Lapoujade
- Marina Fe
- Elsa Cross

Homenajes:

Octavio Paz: Rubén Bonifaz

Nuño Manuel Ulacia

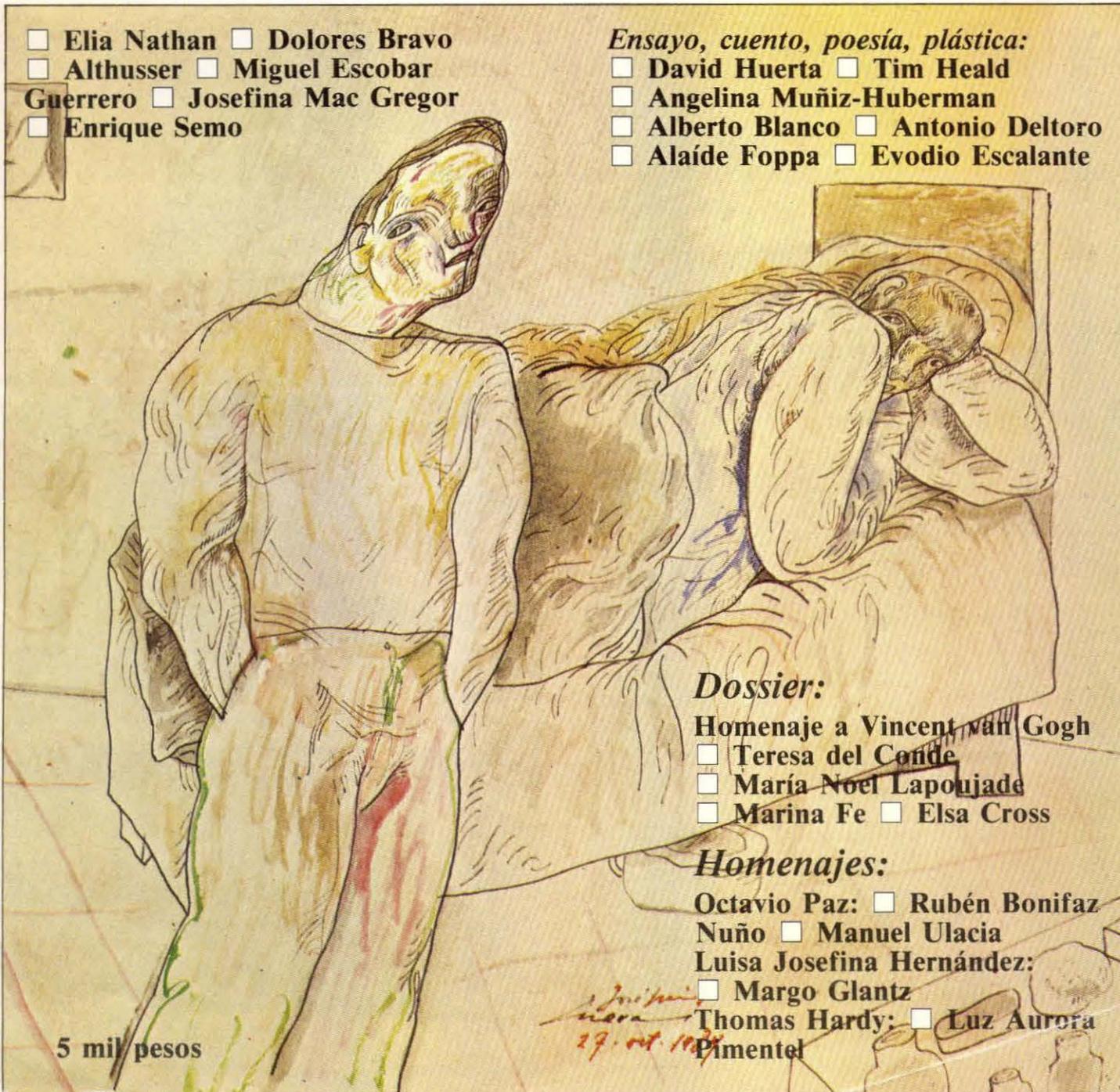
Luisa Josefina Hernández:

Margo Glantz

Thomas Hardy: Luz Aurora
Pimentel

5 mil pesos

*Impresión
nera
29. oct. 1991*



UTOPIAS

□ Número 8
□ Febrero-marzo de 1991

Directora: Juliana González

Coordinadora: Luz Aurora Pimentel

Edición y administración
general: Juan Meléndez

Consejo editorial: Hermann Bellinghausen,
Esther Cohen, Alfredo Fernández, Sergio
Fernández, Mercedes de la Garza,
Anamari Gomis, Enrique Hulsz, Juan
Meléndez, Carlos Pereda, Sergio Pitol,
Gloria Villegas, Luis Villoro, Gabriel
Weisz

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
Ciudad Universitaria; Coyoacán; 04510 México, D.F.
Teléfono 548 02 73

Utopías no responde por textos no solicitados

Producción editorial: *Equipo Editor, S.C.*; Ámsterdam,
33-B; primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México,
D.F.; teléfono 211 86 86 □ Cuidado de la edición:
María del Carmen Merodio y Miguel Ángel Guzmán /
Diseño y diagramación: *Fernando Rodríguez*

Ilustración de la portada:
José Luis Cuevas

Ilustración de la contraportada:
Vincent van Gogh

Dibujos e ilustraciones:
José Luis Cuevas y José Luis Calzada



Cuestiones de teoría y crítica

Herejía y cultura religiosa popular en la Alta Edad Media, <i>Elia Nathan</i>	2
La permanencia del corazón, <i>Dolores Bravo</i>	8
Algunas reflexiones del último Althusser, <i>Fernanda Navarro</i>	12
Utopía y contraideología en los procesos educativos, <i>Miguel Escobar Guerrero</i>	14
Un pueblo apto para la democracia, <i>Josefina Mac Gregor</i>	23

El acontecimiento

1989: umbral de una época, <i>Enrique Semo</i>	27
--	----

Ensayo, cuento, poesía, plástica

El tigre y la sombra: López Velarde y sus renacimientos, <i>David Huerta</i>	37
Expertos de cargo, <i>Tim Heald</i> (traducción de Claudia Lucotti)	40
Ciudad de Oro Amurallada, <i>Angelina Muñiz-Huberman</i>	47
Naturaleza quieta, <i>Alberto Blanco</i>	50
Polvo y agua, <i>Antonio Deltoro</i>	52
Amor y muerte en la obra de José Luis Cuevas, <i>Alaide Foppa</i>	53
José Luis Calzada: la voluta del sueño en la punta del cincel, <i>Evodio Escalante</i>	57

Dossier

Van Gogh a cien años, <i>Teresa del Conde</i>	58
Van Gogh: lo maravilloso cotidiano, <i>María Noel Lapoujade</i>	63
Artaud y van Gogh: los otros, <i>Marina Fe</i>	68
Van Gogh: la ascesis del arte, <i>Elsa Cross</i>	71

Homenajes y reconocimientos

Octavio Paz, <i>Rubén Bonifaz Nuño</i>	75
Octavio Paz o <i>El árbol milenario</i> , <i>Manuel Ulacia</i>	76
Reconocimiento a Luisa Josefina Hernández, <i>Margo Glantz</i>	80
Thomas Hardy (1840-1928)	81
<i>Tess</i> : historia de un acoso, <i>Luz Aurora Pimentel</i>	82
Tonos grisáceos, Así, el Tiempo, Veo en el espejo, Después de la visita, <i>Thomas Hardy</i> (traducciones de Colin White, <i>Marina Fe, Argentina Rodríguez y Eva Cruz</i>)	87

Marginalia

Sobre la democracia, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	90
La lengua florida, <i>Esther Cohen</i>	92
El discurso travestista, <i>Agustín Cadena</i>	94
¿Quién se robó el centenario de Agatha Christie?, <i>Argentina Rodríguez</i>	95

Herejía y cultura religiosa popular en la Alta Edad Media

Elia Nathan

El siglo XII ha sido caracterizado como un siglo de gran progreso cultural. En él, por ejemplo, surgieron las universidades en el norte de Francia y de Italia, y en Inglaterra, las cuales prepararon a los clérigos para trabajar en las administraciones municipales o monárquicas europeas (Cantor, p. 440; *The New Encyclopaedia Britannica*, p. 31),* y las cuales también permitieron el desarrollo de la escolástica, que fue el gran producto filosófico medieval. Empero, en este siglo, dicho progreso cultural estuvo monopolizado por los clérigos, y particularmente por el alto clero, de tal forma que la educación superior continuó siendo inaccesible para el bajo clero y la gran masa de los fieles (De Wulf, p. 46; Duby y Mandrow, p. 96; Lambert, p. 63; O'Dea, p. 75). Por otra parte, con respecto a la educación elemental, cabe destacar que ésta se ofrecía a futuros clérigos y laicos en las escuelas de gramática o de canto asociadas a las iglesias. En ellas se enseñaba fundamentalmente latín y elementos básicos de la religión cristiana (*The New Encyclopaedia Britannica*, p. 31; Boyd, pp. 115-116). Sin embargo, no había suficientes escuelas para cubrir toda la demanda educativa, por lo cual puede afirmarse que la educación sistemática de los laicos, sobre todo en los niveles sociales más bajos, fue poco común en el siglo XII (Lambert, p. 63). Finalmente, recordemos que el otro camino que tenían los fieles o laicos para obtener instrucción religiosa, y que era su asistencia a los servicios religiosos de las iglesias, tampoco resultaba muy satisfactoria, ya que los curas, sobre todo los pertenecientes al bajo clero, conocían poco la doctrina religiosa, y además consideraban que sus funciones eran realizar los oficios litúrgicos y oír confesiones, más que dar sermones informativos e inspiradores (Cantor, pp. 452-453; Vauchez, p. 96). A partir de los datos presentados, podemos concluir que en el siglo XII los laicos tuvieron muy poco acceso a la cultura religiosa oficial desarrollada por la Iglesia. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiese existido un desarrollo de la cultura religiosa laica o popular (para este uso del término "popular" como sinónimo de "laico", cfr. Lambert, p. 9). En efecto, ésta sí se desa-

rolló durante el siglo XII, pero lo hizo por cauces extraoficiales, y en muchas ocasiones, por cauces antioficiales, ya que fueron los predicadores heréticos los que contribuyeron al desarrollo de la cultura religiosa popular o laica.

Por lo dicho anteriormente cabría pensar que el gran éxito que tuvieron los predicadores errantes en el siglo XII entre los laicos de todos los niveles socioeconómicos (Lambert, p. 12) se debió a la necesidad que tenían los laicos de obtener una instrucción religiosa que la Iglesia no ofrecía. Si bien esto es correcto, no podemos pensar que la falta de instrucción religiosa fuera el único motivo que llevó a los laicos a escuchar y seguir a los predicadores errantes, ya que las dos áreas en que principalmente se desarrolló la actividad de los predicadores varía mucho en cuanto a su nivel cultural. En efecto, si bien en el Mediodía francés había pocas escuelas y el clero era muy poco instruido, en la Italia del norte sucedía lo contrario (Boyd, p. 130; Labal, p. 121; Lambert, p. 103). Por ello, cabe pensar que hubo otros factores, además del deseo de una instrucción religiosa, que explican el gran éxito que tuvieron los predicadores errantes. Lo que intentaremos demostrar aquí es que entre estos otros factores se encuentra el deseo por parte de los laicos de una instrucción religiosa de cierto tipo, esto es, con un cierto contenido específico, y tal que dicho tipo de instrucción permitiera el desarrollo de una nueva forma de religiosidad popular o laica. Pasemos pues al examen de estos otros factores.

Ya desde el siglo XI, y debido a un notable progreso económico rural, y al renacimiento de las ciudades, las exigencias espirituales aumentaron en toda Europa occidental (Vauchez, pp. 65 y 137). Estas exigencias espirituales se manifestaron de distinta forma en distintos sectores. Dentro de la Iglesia se dio desde mediados del siglo XI un movimiento de renovación espiritual llamado la Reforma Gregoriana, la cual consistió en una serie muy variada de cambios. Mencionemos algunos de éstos.

1. Con el fin de renovarse, la Iglesia buscó independizarse de todo poder laico. Así, por ejemplo, luchó contra el tráfico de dignidades a través de la lucha contra la investidura laica.

2. Con el fin de contribuir al mejoramiento espiritual del clero secular, los papas reformadores extendieron ciertos aspectos de la vida monástica al clero secular, exigiéndole a éste que fuera casto, y también que todos los bienes que tuvieran fueran de propiedad común (Vauchez, p. 72).

Esto resultó muy importante para el desarrollo de la herejía y de una nueva forma de religiosidad popular por dos razones: a) El primer papa reformador, Gregorio VII, pidió a los fieles no aceptar los sacramentos dados por curas inmorales —o sea, curas concubinos y/o simoníacos (v.gr., que traficaban con los cargos religiosos)—, sobre la base de que sólo los curas santos podían ofrecer sacramentos válidos. Es-

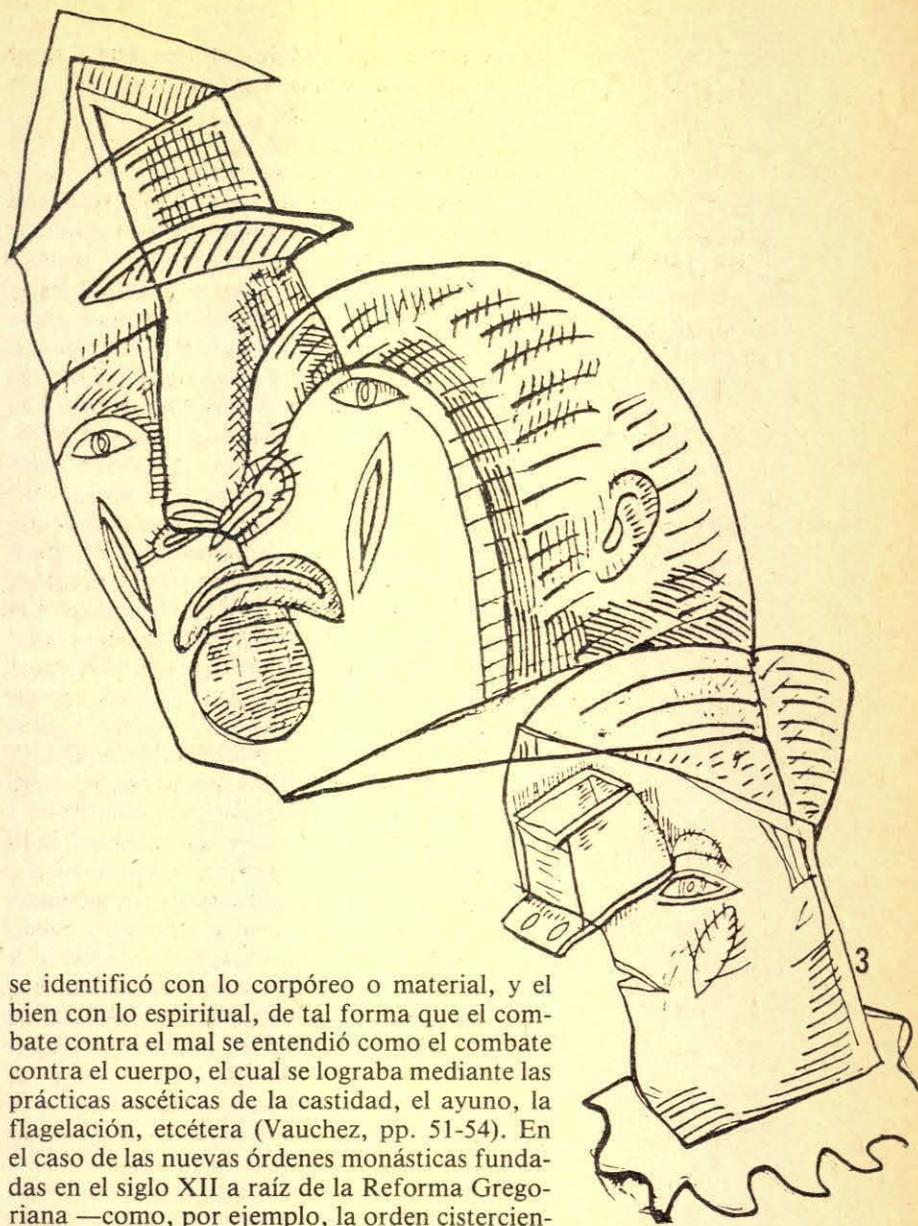
Elia Nathan. Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, tiene una maestría en Filosofía por la Brandeis University, de los Estados Unidos. Es actualmente investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ha colaborado en varias revistas, con artículos como "Maisilio Ficino, o la humanización de lo divino", en *Dianoia*, núms. 83 y 84; "Religión y mal: gnosticismo y satanismo", en *Analogía, Revista de Filosofía*.

*Véase la bibliografía para todos los autores citados.

te llamado tuvo dos consecuencias importantes. Por una parte, contribuyó al desarrollo de un fuerte sentimiento popular anticlerical, fundado en la idea de que había muchos curas inmorales; también contribuyó al desarrollo de la herejía, en la medida en que ésta radicalizó el sentimiento anticlerical, llegando a concluir que la Iglesia no ofrecía sacramentos válidos. Por otra parte, al llamar a los fieles a luchar contra los curas simoníacos, Gregorio VII contribuyó a diseminar la idea novedosa de que los fieles, esto es, los laicos, tenían cierta responsabilidad personal para con su propia vida religiosa (Lambert, p. 57). b) La exigencia de castidad y bienes en común para el clero secular estuvo respaldada por el ideal de vida apostólica o evangélica. En verdad, la exigencia de profundizar en el campo religioso que se dejó sentir en todos los sectores desde el siglo XI se concretó en un retorno a la vida de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, esto es, en un retorno al ideal de vida apostólico o evangélico (Vauchez, pp. 70-71). Es importante destacar la existencia de este ideal porque los múltiples conflictos religiosos que se dieron dentro y fuera de la Iglesia durante la Alta Edad Media, más que conflictos entre religiones distintas, fueron conflictos basados en distintas interpretaciones del ideal evangélico. En relación con el clero secular, el ideal apostólico de ascetismo y pobreza se interpretó, como hemos visto, en términos de castidad y bienes en común.

3. Finalmente, y sobre todo en las órdenes monásticas, se dio una serie de cambios cuya finalidad era lograr mayor autenticidad y personalización de la vida espiritual de los religiosos (Vauchez, p. 77). Para entender esto, recordemos que de los siglos VIII al X la religiosidad monástica, que dominó a toda la Iglesia, fue una religiosidad de tipo ritual o litúrgico. En efecto, en esos siglos se consideraba que el objetivo de los monjes no era buscar su propia santidad, es decir, no era buscar una relación personal con Dios, sino ser mediadores de los hombres ante Dios, mediación que se lograba a través de cultos corporativos a Dios, y penitencias realizadas por los monjes a favor de sus benefactores. Por ello, puede decirse que la espiritualidad monástica, que moldeó a la religiosidad de toda la Iglesia, era de tipo ritual, y por ende, era una espiritualidad externa, pública y comunal (Oakley, pp. 207 y 210). Frente a esto, los reformadores buscaron desarrollar una espiritualidad más personal e interna, sosteniendo que era importante lograr la santidad personal, y que ésta se conseguía a través de una vida rigurosamente ascética y pobre.

Hablemos un poco más sobre el ascetismo y la pobreza, ya que la vida religiosa de todo hombre en la Alta Edad Media, ya fuese religioso o laico, estuvo dominada por estos ideales. En consonancia con los valores guerreros del feudalismo, la vida religiosa se concibió como consistente en una lucha contra el mal. El mal



se identificó con lo corpóreo o material, y el bien con lo espiritual, de tal forma que el combate contra el mal se entendió como el combate contra el cuerpo, el cual se lograba mediante las prácticas ascéticas de la castidad, el ayuno, la flagelación, etcétera (Vauchez, pp. 51-54). En el caso de las nuevas órdenes monásticas fundadas en el siglo XII a raíz de la Reforma Gregoriana —como, por ejemplo, la orden cisterciense—, el ascetismo fue entendido de modo bastante exacerbado, pues no sólo significó el rechazo de lo corpóreo, sino también de todo lo mundano, de tal suerte que estas nuevas órdenes buscaron aislarse por completo del mundo que estaba fuera de su claustro. En relación con el tema de la pobreza, destaquemos que para algunas de las nuevas órdenes monásticas la pobreza no sólo significó bienes en común, sino también la obtención de los bienes a través del trabajo manual realizado por los propios monjes en el campo.

En síntesis, la Reforma Gregoriana buscó renovar espiritualmente a la Iglesia a través de la imposición del ideal de vida apostólica, ideal que fue interpretado por los reformadores como el de una vida ascética y pobre. Se consideraba que el ascetismo y la pobreza permitirían a los religiosos (curas y monjes) desarrollar una vida espiritual más auténtica, o sea, más personal e interna, que la espiritualidad cúllica o ritual característica de los siglos anteriores.

Hasta aquí hemos hablado del tipo de vida



espiritual que la Iglesia reformada ofrecía a los religiosos; veamos ahora qué tipo de vida espiritual ofrecía a los laicos.

Como hemos visto, la Reforma Gregoriana significó la separación de la Iglesia de lo mundano o laico, o en otros términos, significó la difusión de la espiritualidad monástica a toda la Iglesia. Esto tuvo graves consecuencias, ya que condujo a un desprecio, por parte de la Iglesia, del estado laico. En efecto, la Reforma Gregoriana llevó a que se identificara la vida cristiana con la vida en el claustro, ya que de acuerdo con los valores ultramundanos afirmados por la Iglesia reformada, la salvación pasa por el rechazo del sexo, el dinero y el poder, de tal suerte que la vida laica, que se basa en la afirmación de los valores de la procreación, el trabajo y los intereses políticos, fue vista por la Iglesia como carente de valor religioso (Labal, pp. 63-64; O'Dea, p. 78; Vauchez, pp. 48-49). Sólo para el caso de los caballeros logró la Iglesia encontrar una actividad que, a la vez que tenía un valor de salvación, estaba fundada en los valores laicos propios de los caballeros: las cruzadas (Vauchez, p. 63). Por lo demás, la vida religiosa que la Iglesia ofrecía a los laicos era bastante pobre, dado el desprecio del estado laico. Dicha vida consistía, por una parte, en relacionarse lo más posible con los religiosos: asistir a misa y participar de los sacramentos, pagar diezmos, hacer donaciones, ofrecer a sus hijos como oblatos, morir en un monasterio, etcétera. Por otra parte, la vida religiosa de los laicos consistía en cumplir penitencias y en hacer obras de caridad como forma de absolver pecados (Vauchez, pp. 51, 140).

Vemos así que la religiosidad que ofrecía la Iglesia reformada a los laicos era una religiosidad ritual y penitencial, fundada en un desprecio al estado laico. No es de extrañar, pues, que tuvieran gran éxito entre los laicos los predicadores errantes, que, por una parte, atacaban a la Iglesia como institución mediadora ante Dios, y, por la otra, ofrecían un tipo de religiosidad más interna, personal y activa que la religiosidad ritual ofrecida por la Iglesia. Dicho de otro modo, lo que los predicadores errantes ofrecían a los laicos —y la Iglesia no— era la posibilidad de salvarse, o de tener una vida espiritual rica, sin renunciar a su estado laico. Cabe destacar que la revaloración del estado laico que hicieron los predicadores no consistió en afirmar que algunos valores seculares o laicos tenían un sentido religioso, ya que, al igual que los reformadores de la Iglesia, afirmaban los valores ultramundanos del ascetismo y la pobreza, sino que dicha revaloración del estado laico consistió en la afirmación, por parte de los predicadores, de que los laicos podían tener una vida espiritual propia y salvarse sin la mediación de la Iglesia. Para comprender mejor qué ofrecían los predicadores a los laicos, examinémoslo más detalladamente.

En la historia del movimiento de los predica-

dores heréticos del siglo XII se conjugaron dos movimientos distintos, a saber, el de la herejía y el de la predicación.

La herejía en la Alta Edad Media tuvo tres etapas. El primer brote de herejía apareció en la primera mitad del siglo XI, en los Países Bajos y el norte de Italia y de Francia, y se sostuvieron planteamientos como el de la invalidez de los sacramentos, la crítica al bautismo infantil y al matrimonio (Labal, p. 30; Lambert, p. 44; Russell, 1965, p. 242). El segundo brote de herejía apareció en la primera mitad del siglo XII, principalmente en el norte de Italia y el sur de Francia; retomó los planteamientos del primer brote, pero aportando el énfasis en la predicación. El tercer brote se dio a partir de la segunda mitad del siglo XII, en las mismas regiones que el segundo, y con planteamientos similares. Las herejías principales de este periodo fueron la valdense y la cántara, herejías que, a diferencia de las anteriores, constituyeron un movimiento internacional bien organizado —la herejía cántara se diferencia, además, de todas las otras por ser la única que ofreció una religión no cristiana: la dualista.

El movimiento de la predicación comenzó a finales del siglo XI, principalmente en el norte de Italia y en Francia; en éste se pueden distinguir dos fases. En la primera, los predicadores errantes fueron generalmente religiosos insatisfechos con la vida institucional de la Iglesia y que optaron por una vida de eremitas itinerantes, aunque predicaron a aquellos que encontraban en su camino. Lo característico de estos eremitas fue su prédica ortodoxa; en efecto, a tono con la Reforma Gregoriana, predicaban la penitencia y la reforma del clero y del pueblo. La Iglesia logró reasimilarlos presionándolos a fundar congregaciones. Ejemplos de estos eremitas-predicadores son Roberto de Arbrissel, Bernardo de Tiron, Norberto de Xantes, etcétera (Lambert, p. 60). En una segunda fase, y que es la que aquí nos interesa, los predicadores errantes del siglo XII fueron religiosos o laicos que consideraron que ser cristiano conllevaba la obligación de predicar. Generalmente, fueron predicadores que desembocaron en la herejía al radicalizar algunos planteamientos de la Reforma Gregoriana (Lambert, p. 66; Russell, 1965, p. 208). Entre los predicadores heréticos más conocidos se encuentran Tanquelmo de Amberes (Holanda); Pedro de Bruys, Enrique el Monje, Eón de la Estrella, Pedro Valdo (Francia); y Arnaldo de Brescia (Lombardía). Si bien hay algunas diferencias en sus planteamientos, aquí los examinaremos en conjunto, dada la brevedad del espacio.

Destacaremos dos cuestiones fundamentales respecto de estos predicadores heréticos del siglo XII.

1. En primer lugar, cabe destacar que estos predicadores son herejes porque predicán al pueblo (Labal, p. 42). Al igual que todos los movimientos de renovación espiritual de la Alta

Edad Media, los predicadores se basan en el ideal apostólico o evangélico, pero ellos lo interpretan —con base en los textos de Lucas y Mateo, en que se habla del envío de los 70 por Cristo a predicar sin dinero, ni bolsa, ni zapatos— como el ideal de la predicación errante en la pobreza (Lambert, p. 62). En contra de la Iglesia, que sostenía que sólo podían predicar los sacerdotes con licencia para ello, los predicadores afirmaron que lo que da derecho a predicar no es una situación canónica, sino la santidad personal, esto es, el llevar una vida acorde al ideal evangélico, una vida ascética y pobre (Lambert, p. 75; Vauchez, pp. 97 y 100). En este debate entre Iglesia y herejes cabe distinguir dos cuestiones.

a) Por una parte, lo que se debate es en qué radica lo apostólico, o la santidad. Para la Iglesia, es ella misma, en tanto que *institución*, la que es apostólica, santa o depositaria de la gracia divina, en virtud de ser la heredera de Pedro y los otros apóstoles (Lambert, pp. 78 y 84). En cambio, para los herejes, es una *forma de vida* específica la que confiere el carácter de apostólico o santo. Subyacen en estas dos concepciones de la santidad dos formas distintas de comprender la religión, y que es en el fondo lo que debaten la Iglesia y los herejes. Para la Iglesia, la relación de los hombres con Dios, para ser auténtica, debe estar mediada por una institución y una tradición originadas por Cristo; por ello la Iglesia insiste en que es ella, como institución, la depositaria de la gracia divina. En cambio, para los herejes la relación con Dios puede darse de una forma directa; los hombres son santos, o se salvan, en la medida en que cumplan con la forma de vida establecida por los Evangelios. Este tipo de religiosidad, “secularia” (Oakley, p. 60), que ofrecían los herejes interesó mucho a los laicos porque, al recalcar que la salvación depende de la devoción y de una forma de vida ascética y pobre, les permitía llevar una vida religiosa en el mundo, sin renunciar a su estado laico (Vauchez, p. 91).

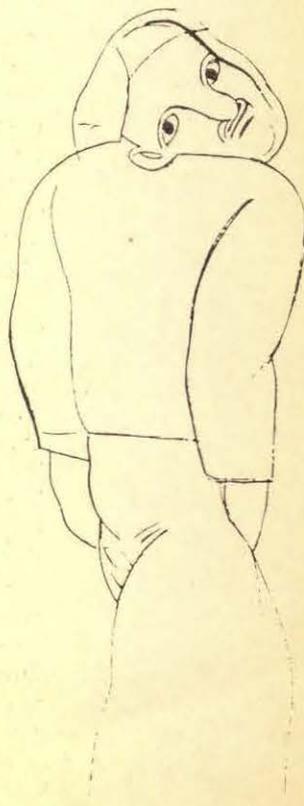
b) Por otra parte, en el debate sobre la predicación que se dio entre Iglesia y herejes, la otra cuestión es quién tiene acceso al saber religioso. Para la Iglesia, sólo tienen acceso directo a las Escrituras aquellos avalados institucionalmente, mientras que a los fieles la palabra sagrada sólo puede llegarles a través de la predicación autorizada. En palabras del papa Inocencio III: “los misterios de la fe no deben... ser explicados a todo hombre ni en todo lugar... Pues es tal la profundidad de la Divina Escritura, que no ya el simple e ignorante, sino aun el prudente e instruido, no es capaz de entenderla por completo” (cit. en Lambert, p. 94). Vemos en esta cita que la razón explícita que dio la Iglesia para negarles a los laicos el acceso directo al saber religioso es que éstos lo malentenderían por ser “simples”, esto es, carentes de toda educación. En verdad, para la Iglesia el mero hecho de predicar sin licencia era herético, porque veía a los

predicadores como “plebe”, como hombres “rústicos”, esto es, como hombres ignorantes (Lambert, p. 45), así como también veía a los laicos a quienes predicaban como “simples”, o ignorantes (Labal, p. 62). En ambos casos, esto resultaba herético porque se rompía el orden establecido, o sea, se rompía la estructura social medieval fundada en las tres órdenes de oradores, labradores y caballeros (Laval, p. 44). Así pues, lo herético de la predicación errante radicaba en el hecho de que los laicos, ignorantes, se entrometieran en cuestiones religiosas. En cambio, para los herejes todo hombre tenía derecho a conocer la palabra divina: Cristo les habló a todos, y en particular a los simples. Esta idea fue radicalizada por Pedro de Valdo, quien mandó traducir a lenguas vernáculas las Sagradas Escrituras y algunos textos de los Padres de la Iglesia, con el fin de que los laicos pudieran conocer directamente los Evangelios y fundar su vida religiosa en lo que allí se afirma (de acuerdo a una interpretación literal) (Lambert, p. 84).

Como síntesis de este punto, diremos que los predicadores del siglo XII predicaron al pueblo, a los laicos, porque consideraron que éstos tenían derecho a una instrucción religiosa más profunda, a la vez que también tenían derecho a tener una vida religiosa en tanto que laicos; dicha vida religiosa se basaría en una forma de vida, más que en la participación en la actividad ritual conducida por la Iglesia.

2. Examinemos ahora los principales planteamientos que hicieron los predicadores errantes del siglo XII.

a) Un elemento fundamental de su prédica fue el anticlericalismo, esto es, la afirmación de que el clero no satisfacía las obligaciones de su cargo, ya que era corrupto (Cantor, p. 449; Lambert, pp. 78, 106). La razón fundamental para considerar a los clérigos como corruptos era su falta de pobreza. En palabras de Joaquín de Fiore, los cátaros, siguiendo la tradición de los predicadores errantes, “denuncian a los cristianos ricos, y principalmente a los sacerdotes y al clero, quienes deberían, dicen, observar la vida apostólica y aliviar las miserias del pobre y del indigente, para que no haya indigentes en la religión cristiana, puesto que ninguno había en la Iglesia primitiva” (cit. en Labal, p. 13). Para entender esto mejor, recordemos que, a raíz de la Reforma Gregoriana, que logró la restitución de tierras y diezmos para la Iglesia, ésta, en el siglo XII, llegó a ser sumamente rica y poderosa (Vauchez, p. 66). Los herejes del siglo XII criticaron la riqueza y poder de la Iglesia por varias razones: el ideal apostólico implica una forma de vida pobre, como dice de Fiore; la riqueza y el poder impiden tener una vida espiritual, ya que el rico y poderoso desea mantener o incrementar su riqueza y poder, quedando así comprometido con valores y actividades mundanas incompatibles con los valores espirituales de igualdad, justicia, vida con-



templativa, entrega a Dios, etcétera; como dice de Fiore, la Iglesia rica no ayuda a los pobres; más aún, es una Iglesia que tiende a empobrecer porque exige diezmos, carnalajes, indulgencias, colectas, etcétera (Le Roy Ladurie, p. 536). Por ello, varios predicadores atacaron el pago de diezmos a la Iglesia, como Tanquelmo (Russell, 1965, pp. 66-67).

b) Los predicadores heréticos pasaron del anticlericalismo al antisacerdotalismo, esto es, afirmaron que los clérigos no tienen derecho a su cargo, no tienen el poder espiritual para transmitir la gracia divina (Cantor, 449; Lambert, p. 95). O sea, para los herejes, el clero es inútil, ya que no existe tal cosa como la función de ser mediadores de los hombres ante Dios. A lo más, como dijo Enrique el Monje, la única función que pueden tener los clérigos es la de predicar la vida apostólica, y dar ejemplo de ella (Lambert, p. 66), como hacen los predicadores errantes. Es decir, para los predicadores errantes no existe la distinción religioso-laico, como para la Iglesia, sino que para ellos la Iglesia está constituida por el conjunto de todos los fieles (Lambert, p. 69; Russell, 1972, p. 64).

c) Los predicadores heréticos también pasaron del anticlericalismo a la afirmación de la tesis donatista (que es herética) de que los sacramentos no tienen validez alguna, no salvan. Los predicadores errantes ofrecieron distintas razones para afirmar el donatismo: algunos parecen haber llegado al donatismo a partir de la idea difundida por los reformadores gregorianos de que los sacramentos administrados por clérigos inmorales eran inválidos, pero como para los herejes todos los clérigos eran inmorales o corruptos, concluyeron que todo sacramento era inválido (Lambert, p. 78); otros predicadores, dado su espiritualismo exacerbado, consideraron que los sacramentos no eran válidos porque para administrarlos se utilizaban objetos materiales (Vauchez, p. 102); igualmente, por un deseo de espiritualizar a la religión cristiana, rechazaron todos los aspectos exteriores y materiales del culto, como edificios religiosos, el canto, la música, etcétera (Lambert, p. 69); otros predicadores heréticos rechazaron los sacramentos sobre la base de que éstos no se encuentran mencionados en los Evangelios (Lambert, pp. 45 y 67); cabe destacar que en el rechazo del sacramento del bautismo infantil, al igual que en el rechazo de las oraciones para los difuntos, algunos predicadores destacaron la idea fundamental de que cada individuo es responsable de su vida religiosa o de su salvación (Lambert, pp. 66 y 69). En efecto, sostuvieron que no se debía bautizar a los niños porque éstos carecen del poder de decidir por sí mismos ser cristianos o no, al igual que rechazaron la oración por los difuntos sobre la base de que cada individuo se salva o no por sus propias obras.

d) Veamos cuáles fueron las propuestas positivas de los predicadores errantes. En primer

lugar, los predicadores no sólo hablaron contra la Iglesia, sino que algunos (como Enrique el Monje y Eón de la Estrella) pasaron a la acción en contra de ésta, incitando a los fieles a golpear clérigos, a destruir iglesias, a no pagar los diezmos, etcétera (Lambert, p. 55). En segundo lugar, en vez de la vida ritual y sacramental que la Iglesia ofrecía a los laicos, los predicadores errantes ofrecieron el ideal de vida apostólica. Este ideal consistía, según su interpretación, en que los fieles deben llevar una vida simple, simple en cuanto a creencias religiosas y en cuanto a organización comunitaria, al modo de la Iglesia primitiva, y a diferencia de la Iglesia alto-medieval (caracterizada por una teología complicada y una organización jerárquica y compleja) (Lambert, p. 62; Vauchez, p. 102); también que los hombres se salvan en la medida en que tengan fe y lleven una vida ascética y pobre (Russell, 1965, p. 75; Lambert, p. 43). Destaquemos algunas cuestiones sobre este último punto.

En primer lugar, mencionaremos que fueron los predicadores errantes los que difundieron entre los laicos la idea (presente en la Reforma Gregoriana) de que la religión consiste menos en rendirle culto o alabar a Dios que en salvarse, es decir, difundieron la idea de la pasión salvadora de Cristo en sustitución de la idea del Dios-rey (Le Roy Ladurie, pp. 447-452).

En segundo lugar, los predicadores errantes difundieron entre el pueblo la idea de que la salvación se logra mediante una forma de vida ascética y pobre. La idea tras el énfasis en el ascetismo es la de mortificar al cuerpo por ser éste fuente de los pecados que impiden la salvación del espíritu. Con respecto a la pobreza es menos claro el sentido de esta prédica. Podría parecer que consistió en el llamado a los cristianos a despojarse de su dinero y de su posición social (Labal, p. 51), y a dedicarse a la predicación errante. Este posible llamado, que hubiera implicado la dislocación de la vida económica, no fue seguido por todos los cristianos. Por otra parte, dado que en el siglo XII hubo un gran incremento de la pobreza —y de la miseria absoluta—, podría parecer que el llamado a la pobreza, más que invitar a los pobres a ser pobres, consistía más bien en darle un sentido positivo a la pobreza a través de la afirmación de que sólo los pobres se salvan (Cantor, p. 318; O'Dea, p. 59; Yinger, p. 205). Empero, de acuerdo con estudios empíricos, cuando la pobreza no era resultado de una elección voluntaria, siguió imperando la valoración social negativa de los pobres (Le Roy Ladurie, p. 530). Por ello, algunos autores afirman que el sentido real de la prédica por la pobreza radica en un ataque a la Iglesia opulenta y poderosa, y a los lujos de los ricos (Lambert, pp. 62-63, 99; Le Roy Ladurie, p. 532; Vauchez, p. 96).

Más importante que el tipo específico de vida que proponen los predicadores errantes es la idea que está detrás de esta propuesta. Como

vimos en el caso del antisacerdotalismo, así como en los casos del rechazo al bautismo infantil y a las oraciones para difuntos, lo que enfatizan los predicadores es que cada hombre es responsable de su salvación, esto es, para los predicadores errantes los hombres no se relacionan con Dios a través de la mediación de la Iglesia, sino que cada hombre se enfrenta directamente con Dios, y es responsable del tipo de relación que guarde con Él (*v. gr.*, si se salva o no). Ahora bien, pienso que este énfasis en la responsabilidad individual que difundieron los predicadores errantes entre los laicos representó un avance en la vida espiritual popular, en tanto los laicos pasaron de ser seres pasivos, objeto del ministerio de los clérigos, a ser individuos que participan activamente en su salvación. Además, el que los predicadores errantes difundieran entre los laicos la idea de que la salvación se obtiene por medio de la fe y una forma de vida ascética y pobre, y no por medio de ritos y sacramentos, como sostenía la Iglesia, también contribuyó al desarrollo espiritual popular, en tanto que dicha idea daba lugar a una espiritualidad más interior, privada y personal que la religiosidad externa, pública y comunal que ofrecía la Iglesia. Finalmente, destaquemos que los predicadores errantes también contribuyeron al desarrollo espiritual de los laicos al destacar que lo espiritual es algo diferente de lo material, ya que no se identifica ni con edificios sagrados, ni con los cantos, ni los sacramentos, etcétera.

Como conclusión, diremos que en el siglo XII hubo un importante desarrollo religioso. En el caso de la Iglesia, gracias a la Reforma Gregoriana, no sólo se mejoró el nivel de instrucción religiosa de los clérigos, sino también se destacó el que los clérigos debían ser santos, es decir, llevar una vida ascética y pobre, que les permitiera desarrollar una vida religiosa más interior y personal que la que en siglos anteriores existía. En el caso de la religiosidad popular, el avance de ésta se debió a los predicadores heréticos del siglo XII, los cuales, no sólo ofrecieron por primera vez una instrucción religiosa significativa a los laicos, sino que también, por su énfasis en la salvación como objetivo primario de la vida espiritual, así como en que la salvación es responsabilidad de cada individuo y depende de una forma de vida apostólica (*v. gr.*, ascética y pobre), contribuyeron al desarrollo de una vivencia religiosa más auténtica entre los laicos. Cabe destacar que este desarrollo de la espiritualidad popular por parte de los predicadores heréticos, no sólo se dio fuera de la Iglesia (fue extraoficial), sino que también se dio contra la Iglesia (fue antioficial), ya que los predicadores heréticos sostuvieron que los clérigos no tenían poder espiritual alguno, y que los sacramentos carecían de valor para la salvación, desarrollando con ello una religión de laicos y para laicos.

Bibliografía

- Boyd, William, *The History of Western Education*, Adam & Charles Black, Londres, 5a. ed., 1950.
- Cantor, Norman F., *Medieval History / The Life and Death of a Civilization*, The Macmillan Co., Nueva York, 1964.
- De Wulf, M., *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Dover, Nueva York, 1953.
- Duby, G., y Mandrou, R., *Historia de la civilización francesa*, FCE, México, 1966.
- "Education, History of", en *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, 15a. ed., 1987, vol. 18.
- Labal, Paul, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984.
- Lambert, Malcolm D., *La herejía medieval / Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Taurus, Madrid, 1986.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Taurus, Madrid, 1981.
- O'Dea, T.F., *The Sociology of Religion*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1966.
- Oakley, Francis, *Los siglos decisivos / La experiencia medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Russell, Jeffrey Burton, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1965.
- _____, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1972.
- Thompson, James Westfall, *The Middle Ages / 300-1500*, Cooper Square Publishers, Inc., Nueva York, 1972.
- Vauchez, André, *La espiritualidad del occidente medieval, siglos VIII-XII*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1985.
- Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, Macmillan Co., Nueva York, 1957. ●

