

**“UT DISTINGUAT ET DISCERNAT INTER ILLOS ET ISTOS”: EL
DISCERNIMIENTO IDENTITARIO Y EL CUERPO DE CREYENTES EN EL
IV CONCILIO LATERANO**

**“UT DISTINGUAT ET DISCERNAT INTER ILLOS ET ISTOS”: THE IDENTITY
DISCERNMENT AND THE BODY OF BELIEVERS IN THE FOURTH
LATERAN COUNCIL**

Alejandro Morin
Universidad de Buenos Aires - Conicet

Resumen: La historiografía ha planteado que la normativa del Cuarto Concilio Laterano implicó el paso de una atención centrada en los herejes a otra donde primaba una concepción genérica de herejía al definirla por oposición al Credo, subsumiendo así a herejes específicos en un colectivo indiferenciado. Sin embargo, desde otra perspectiva el examen de los cánones revela una preocupación por identificar a los herejes a través de una batería de mecanismos tendientes a su detección y exposición. Paralelamente, el concilio manifiesta asimismo una voluntad de reforzar la identidad del conjunto de los buenos cristianos, de los miembros de la *ecclesia*, y de visibilizar socialmente las diferencias con los distintos exponentes de la *infidelitas*. En éste y otros registros, esta normativa conciliar se ve atravesada por cuestiones identitarias cuyos signos se despliegan en una semántica multiforme.

Palabras-clave: Identidad, herejía, creencia

Abstract: The historiography has put forward that the Fourth Lateran Council's regulations implied the passage from an attention focused on heretics to another giving priority to a generic conception of heresy defined by opposition to the Creed. This global point of view led to subsume the specific heretics in an undifferentiated group. Nevertheless, from another perspective, the examination of the council's constitutions reveals a worry for identifying heretics through a set of mechanisms tending to their detection and exhibition. In parallel, the council also shows a will to reinforce the identity of the set of the good Christians, the members of the *ecclesia*, and to visualise the differences with the diverse examples of the *infidelitas*. These conciliar regulations are crossed by identity issues whose signs display a multiform semantics.

Keywords: Identity, heresy, belief

Es sabido que Letrán IV de 1215 constituyó en más de un aspecto un concilio singular. No solo la cantidad de sus asistentes fue notable en número y en nivel de representatividad (alrededor de 400 participantes de casi 80 provincias eclesiásticas, además de la presencia de autoridades seculares o sus delegados) sino que las temáticas tratadas en este encuentro abarcaron un amplísimo abanico de variantes con disposiciones que afectaban tanto a la estructura eclesiástica como a la vida de los fieles laicos y con discusiones anexas que abordaban las cuestiones políticas más acuciantes del momento¹.

Por otra parte, a diferencia de los tres concilios anteriores realizados en la misma sede que habían marcado el fin de un cisma o la resolución de una disputa, éste representaba la culminación de la carrera de un papa por demás influyente en la Cristiandad y fuertemente determinado a implementar los mecanismos necesarios para asegurar el programa de reforma de la Iglesia. En un sentido, todo el papado de Inocencio III parece la preparación de un gran concilio ecuménico que tuviera un impacto duradero en la sociedad cristiana de los siguientes tiempos: al igual que concilios como el de Nicea I, las prescripciones de Letrán IV darían forma a la Iglesia romana en los siglos venideros con fuerte incidencia hasta la reunión de Trento e incluso después².

En esta tarea de reforma y redimensionamiento de la Iglesia, la conformidad de la unidad es un objetivo omnipresente. Como plantea J. Théry, el pontificado de Inocencio III implicó la fusión conceptual entre un espacio geográfico, una comunidad de fieles y una institución de gobierno espiritual en el marco de una eclesiología totalizante y hierocrática³. La contrapartida de esta empresa suponía la eliminación o el reencuadramiento de todo elemento que desafinase con la melodía de la unidad y por ello se asigna a Letrán IV el haber sido la base de una “máquina de persecución para la cristiandad occidental”⁴.

En lo que respecta a la normativa antiherética de Letrán IV, la historiografía ha señalado que esta obsesión por la unidad se manifestaba en un cambio de perspectiva y ha

¹ Así, por ejemplo, se trataron la coronación imperial, la rebelión de los barones ingleses contra el rey Juan, a la sazón vasallo papal, la confiscación de los condes de Toulouse y de Foix, etc. Cf. MOORE, J. *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root Up and to Plant*. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 233-236.

² Cf. DUGGAN, A. Conciliar Law 1123–1215: The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.), *The history of medieval canon law in the classical period, 1140–1234: from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 341 y ss.

³ Cf. THERY, J. Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale. *Mémoire dominicaine*, 21, 2007, p. 34.

⁴ Cf. MOORE, R. *La formación de una sociedad represora*. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250. Barcelona: Crítica, 1989, p. 19.

planteado el paso de una atención centrada en los herejes a otra donde primaba una concepción genérica de herejía definida por oposición a un credo explicitado en los propios cánones del Concilio. Así, por ejemplo, L. Sackville resalta que la identidad particular de cada secta quedó subsumida en un colectivo indiferenciado, un conjunto que, definido por comprensión, se habría determinado por la negativa tal como se expresa al inicio del c. 3⁵. Se ve claramente en dicho pasaje el gesto totalizador del texto conciliar (“*omnem heresim*”, “*uniuersos hereticos*”) que se corona con una metáfora ya familiar a la retórica antiherética, la de las zorras atadas por el rabo⁶, imagen de unidad en la multiplicidad generada también con otro tipo de asociaciones como la de la lepra con sus múltiples sintomatologías, siendo siempre una única enfermedad⁷. El denominador común es la soberbia de los herejes que los lleva a oponerse a los postulados de fe que se exponen en los primeros dos cánones. En efecto, a diferencia de tantísimos concilios medievales, Letrán IV se abre con una declaración de ortodoxia amplia y metódica en la que se fijan cuestiones largamente debatidas como la de la presencia real en la Eucaristía y en la que se perfila el vocabulario técnico del círculo teológico parisino en el cual participara el propio Inocencio III⁸. Más allá de la referencia concreta en el c. 2 a las posturas de Joaquín de Fiore y Amaury de Bène, la

⁵ *Excommunicamus igitur et anathematizamus omnem heresim extollentem se aduersus hanc sanctam, orthodoxam catholicam fidem, quam superius exposuimus condempnantes uniuersos hereticos quibuscumque nominibus censeantur, facies quidem habentes diuersas, set caudas ad inuicem colligatas, quia de uanitate conueniunt in idipsum.* Seguimos la edición de GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981, p. 47. Cf. SACKVILLE, L. *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*. York: University Press, 2011, p. 91-93.

⁶ Ver KIENZLE, B. The Bestiary of Heretics: Imaging Medieval Christian Heresy with Insects and Animals. In: WALDAU, P.; PATTON, K. (eds). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Nueva York: Columbia University Press, p 103-116, 2006. Cf. SACKVILLE, op. cit, p. 156-161. La asimilación entre herejes y zorros es frecuente en la producción de Inocencio III; la referencia a las zorras atadas por su rabo aparece en su famosa bula *Vergentis in senium* de marzo de 1199.

⁷ Cf. TOUATI, F. *Maladie et Société au Moyen Age: La lèpre, les lèpreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*. París-Bruselas: De Boeck Université, 1991, p. 106.

⁸ Cf. BALDWIN, J. Paris et Rome en 1215: les réformes du IVe concile de Latran. *Journal des savants*, v. 1, 1997, p. 99-124. Sobre la discusión en torno de una eventual educación en leyes de Inocencio III, cf. PENNINGTON, K. The legal education of Pope Innocent III. *Bulletin of Medieval Canon Law*, v. 4, 1974, p. 70-77, quien plantea la paradoja de un hombre, a su entender, no versado en leyes pero que tendrá una incidencia mayúscula en el mundo del derecho. En efecto, Letrán IV es el concilio con mayor impacto en los canonistas y sus 71 constituciones conforman la colección singular más sustancial de producción papal en el derecho canónico. Cf. al respecto GARCIA Y GARCIA, A. The Fourth Lateran Council and the Canonists. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). *The history of medieval canon law in the classical period, 1140–1234: from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008. Sobre la discusión en torno de la Eucaristía, cf. DE LUBAC, H. *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*. París: Aubier, 1949; y BIRD, J. The Construction of Orthodoxy and the (De)construction of Heretical Attacks on the Eucharist in *Pastoralia* from Peter the Chanter's Circle in Paris. In: BILLER P.; BRUSCHI C. (eds.). *Trials and Treatises: Texts and the Repression of Heresy in the Middle Ages*. Londres: Boydell and Brewer, p. 45-61, 2002.

normativa de Letrán IV prescinde de enumerar una lista de errores condenados y diluye la identidad específica de las distintas herejías en una mirada globalizadora.

Sin embargo, desde otra perspectiva el examen de los cánones revela una preocupación constante por cuestiones ligadas a la identidad y la identificación, que va más allá de subsumir las particularidades de cada grupo herético en un modelo general. Estas cuestiones, que son el objeto principal de este trabajo, tienen un efecto directo en la definición del cuerpo de creyentes determinando los criterios de inclusión y pertenencia así como las modalidades de exclusión.

En primer lugar señalemos una obviedad: las declaraciones de fe que abren el texto aprobado en 1215 tienen un efecto de constitución identitaria innegable. Se trata de configurar un “nosotros” explícitamente presente en el discurso declarativo (“*Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod...*”, c. 1), empleo de la primera persona del plural que vuelve a operar por derivación cuando define y condena a su opuesto (“*Dampnamus ergo et reprobamus...*”, c. 2; “*Excommunicamus igitur et anathematizamus...*”, c. 3). En esta constitución de la propia identidad se manifiesta, por otra parte, una clara búsqueda de la uniformidad. Son signos de esta preocupación la prohibición de nuevas órdenes religiosas del c. 13 porque la diversidad equivale a confusión (“*ne nimia religionum diuersitas grauem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus...*”) o la aclaración en el c. 9 de la necesidad de un único obispo aun en el caso de comunidades heterogéneas en las que conviven en el mismo seno diferentes ritos pues sería cosa monstruosa que se multiplicasen los pastores (“*tanquam unum corpus diuersa capita, quasi monstrum*”). En consonancia con la política desarrollada por Inocencio III (cuyo papado es el que más se acercó a la idea de una teocracia en la Edad Media⁹), el lema es la unidad bajo una misma autoridad tal como se declara en el c. 4 contra los griegos que se resisten a encuadrarse bajo la potestad papal y que deberían comportarse “*tamquam obedientie filii sacrosancte Romane ecclesie matri sue*” para que siempre haya un rebaño y un pastor (“*ut sit unum ouile et unus pastor*”).

Pero esta conformación de la propia identidad no se restringe a un discurso declarativo ni compete únicamente a un reclamo de autoridad sino que también implica un fuerte involucramiento del conjunto de los fieles quienes determinarán en sus

⁹ Cf. THERY, J. Le triomphe de la théocratie pontificale, du IIIe concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303). In: DE CEVINS M.M.; MATZ, J.-M. (dir). *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 17-31, 2010.

prácticas, en acto, la delimitación de una Iglesia. Ello es evidente en uno de los cánones más mentados, el c. 21 *Omnis utriusque sexus*, que obliga a todo cristiano que haya llegado a la “edad de la discreción” a confesarse ante su cura párroco por lo menos una vez al año y tomar la Eucaristía en Pascua. Esta normativa, que corona el largo proceso de transformación del sacramento de la penitencia con el abandono del sistema de penitencia tarifada y el triunfo de una ética de la intención¹⁰, tiene un claro efecto de visibilización de la pertenencia que atañe tanto a la comunión con los vivos como con los muertos: “*alioquin et uiuens ab ingressu ecclesie arceatur et moriens christiana careat sepultura*”¹¹. Además de ser un buen ejemplo de la petrificación de la Iglesia y del efecto de sinécdoque que el templo y el espacio sagrado generan con ella, este canon nos recuerda que la creencia es pensada como un conjunto de prácticas que hacen lazo en torno de un decir y de un circuito de intercambios: en este caso, el Concilio viene a redefinir el mínimo de práctica que habilita a estar dentro de la Iglesia, así como las proclamaciones dogmáticas determinan el piso de creencias que todo cristiano debe sostener, por ignorante que sea (o se declare) acerca de las sutilezas teológicas¹².

Detectar e identificar

Ahora bien, hay otro nivel de análisis que resulta interesante abordar en el estudio del texto conciliar y que representa una cuestión anexa a la de la identidad que es la de la identificación. Como veremos, los distintos cánones revelan una fuerte preocupación por la identificación tomada ésta en dos sentidos diferentes pero interrelacionados.

En primer lugar, un sentido ligado a acciones concretas tendientes a detectar y exponer a través de una batería de mecanismos a determinados individuos o grupos. Si la

¹⁰ Cf. entre otros VOGEL, C. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*. París: Cerf, 1982; LE GOFF, J. Oficio y profesión según los manuales de confesión de la Edad Media. In: LE GOFF, J. *Tiempo, trabajo y cultura en la Edad Media*. Madrid: Taurus, 1983; MCNEILL, J.; GAMER, H. *Medieval handbooks of penance*. Nueva York: Columbia University Press, 1990; DELUMEAU, J. *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza, 1992; VON MOOS, P. *Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Age. *Médiévales*, 29-30, 1995-1996; MANSFIELD, M. *The Humiliation of Sinners: Public penance in thirteenth century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

¹¹ El c. 21 concibe al confesor a medio camino entre el juez y el médico y en este punto se complementa claramente con el c. 22 donde se subordina la labor de los médicos *corporum* a la de los médicos *animarum*.

¹² Cf. SCHMITT, J.C. Du bon usage du credo. In: AA.VV. *Faire Croire*. Roma: Ecole Française de Rome, p. 337-361, 1981; TANNER, N.; WATSON, S. Least of the laity: the minimum requirements for a medieval Christian. *Journal of Medieval History*, v. 32, 2006, p. 395-423. Sobre la obligatoriedad de la confesión anual y su relación con el intento eclesiástico de identificar el fuero de la Iglesia y el fuero de Dios, cf. PRODI, P. *Una storia della giustizia: Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bolonia: Il mulino, 2000, p. 79-86.

Iglesia se había pensado en algún momento como un arca que contenía a todas las especies o como un conjunto indiscernible (en última instancia) de buenos y malos a la imagen de la paja y el trigo de la parábola crística o la de la convivencia entre hebreos y jebuseos en Jerusalén, lo cierto es que en tiempos bajomedievales la actitud claramente ha cambiado y la tolerancia de la cohabitación entre los buenos cristianos y sus “otros” (pecadores, infieles, etc.) es cada vez más frágil. El dispositivo de detección se basa fundamentalmente en la combinación de dos modalidades, la visita y la denuncia.

Ello es bien claro respecto de los herejes. En el c. 3 se establece la obligatoriedad de una doble visita anual (o al menos una) por parte de arzobispos y obispos, personalmente o a través de representantes, a toda parroquia con fama de presencia herética. El objetivo de detección es explícito por cuanto se piensa dichas visitas como mecanismos para sacar a la luz lo que está oculto toda vez que en ellas se convoca a “*tres uel plures boni testimonii uiros*” (o al conjunto de la población si fuera necesario) para descubrir a los herejes, a quienes mantienen reuniones secretas o a quienes difieren en sus vidas y hábitos del estilo normal de vida de los fieles¹³. Cabe señalar que la presencia efectiva de los prelados es vista como una condición necesaria para la identificación y detección y por eso también se intenta eliminar las vacancias prolongadas en las sedes episcopales (que no deben exceder los tres meses) puesto que el rebaño sin pastor es presa fácil del enemigo: “*ne pro defectu pastoris gregem dominicum lupus rapax inuadat...*”, c. 23¹⁴. La tarea de detección que lleva adelante la Iglesia da lugar, por otra parte, a una identificación concreta de individuos que recibirán una denominación o calificación específica en función de las instancias del proceso en marcha: son recurrentes en el c. 3 las expresiones que apuntan a cómo comportarse con “*uniuersos hereticos ab ecclesia*

¹³ “[...] *et ibi tres uel plures boni testimonii uiros vel etiam, si expedire uidebitur, totam uiciniam iurare compellat; quod si quis ibidem hereticos sciuerit uel aliquos occulta conuenticula celebrantes seu a communi conuersione fidelium uita et moribus dissidentes eos episcopo studeat indicare,*” GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981, p. 50. Respecto de las visitas de inspección, cf. MOORE, R. *La formación de una sociedad represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona: Crítica, 1989, p. 17.

¹⁴ De manera complementaria, el concilio también decide proscribir (salvo por dispensa papal) la acumulación de cargos episcopales en la misma persona (c. 29). La presencia real de los obispos en cada parroquia se asegura también con el nombramiento de predicadores cuando los obispos “*propter occupationes multiplices uel inualetudines corporales aut hostiles incursus seu occasiones alias (ne dicamus defectum scientie, quod in eis est reprobandum omnino nec de cetero tolerandum) per se ipsos non sufficiunt ministrare populo uerbum Dei, maxime per amplas dioceses et diffusas*” (c. 10, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981.).

denotatos” o “*postquam quilibet talium fuerit excommunicatione notatus*” o “*si qui autem tales, postquam ab ecclesia fuerint denotati...*”¹⁵.

Dos mecanismos “nuevos” son mencionados siempre en este punto, el procedimiento inquisitorio y la obligación de la confesión anual de todos los fieles que ya nombramos. Independientemente de la discusión en torno del grado de novedad que en efecto tiene la implementación en el c. 8 de la *inquisitio* (que, recordemos, es un procedimiento y no un oficio o institución), lo que este mecanismo viene a sancionar es la legitimidad de una denuncia por fama que redunde en un notable incremento en las facultades de los jueces eclesiásticos (quienes podrán actuar de oficio: “*non tanquam sit actor et iudex, set quasi deferente fama vel denunciante clamore officii sui debitum exequatur*”) y que está en la base de la persecución inquisitorial que se ha de organizar desde mediados del s. XIII¹⁶.

El otro mecanismo, el precepto de la confesión obligatoria del c. 21, ha dado lugar a discusiones en la historiografía en función de su vinculación con la persecución de los herejes. En efecto, dado el peso que la cuestión sacramental tiene en la controversia con los herejes, es dable pensar que el propósito de la obligación pase por la detección de sospechosos y ésa fue la postura de Gabriel Le Bras quien la consideraba la motivación principal de esta normativa por fuera de todo celo pastoral. Pierre-Marie Gy criticó fuertemente dicha posición por considerarla reduccionista, aunque sí admite Gy que el precepto incide en la detección de los herejes porque los obliga a una *protestatio fidei* que los descubre, en particular en las zonas más conflictivas de presencia herética donde el incumplimiento del precepto convertía

¹⁵ Un ejemplo de las técnicas desplegadas en la detección de herejes y su relación con los distintos pasos procesales se encuentra para otro período en FORREST, I. *The detection of heresy in Late Medieval England*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

¹⁶ Ver VALLERANI, M. Modelos de verdad. Las pruebas en los procesos inquisitorios. In: DELL'ELICINE, E.; MICELI, P.; MORIN, A. (comp.), *De Jure*: Nuevas lecturas sobre derecho medieval. Buenos Aires: Ad Hoc, 2009. Sobre la revolución legal implicada en la normativa del concilio, cf. DUGGAN, A. Conciliar Law 1123–1215: The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). *The history of medieval canon law in the classical period, 1140–1234: from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 349-350. La introducción del procedimiento inquisitorio se liga a la desacreditación de la ordalía por fuego y por agua que se estipula en el c. 18. Para ver la dispar interpretación de esta doble reforma, cf. las posiciones encontradas de BARTLETT, R. *Trial by fire and water*. Oxford: Clarendon Press, 1986, y PENNINGTON, K. *The Fourth Lateran Council, its legislation and the development of legal procedure*, 2015: https://www.academia.edu/13796862/The_Fourth_Lateran_Council_its_Legislation_and_the_Development_of_Legal_Procedure.

automáticamente a un individuo en sospechoso disparando así el proceso judicial¹⁷. Pero la ausencia de referencias en comentarios como los de Juan el Teutónico, el marco general de la Cristiandad para el que fue pensado el precepto del c. 21 y la centralidad que tiene en él y en la normativa posterior la inviolabilidad del sigilo sacramental le impiden a Gy pensar a la confesión obligatoria como una técnica de identificación. Por su parte, N. Bériou retoma a Gy y plantea que el precepto del c. 21 pudo en la práctica facilitar la detección aunque no hubiera sido ésta la motivación principal de su sanción¹⁸. La confesión anual obligatoria implicaba un medio eficaz de control de las comunidades por parte de sus curas párrocos y esto podía llegar incluso hasta descubrir eventualmente a quienes se apartaban de la fe común. J. Chiffolleau¹⁹, aun dando la razón a Gy sobre la específica motivación sacramental del precepto, remarca que las prácticas de los canonistas revelan relaciones más estrechas entre confesión sacramental y confesión judicial y es así que se mencionan casos ambiguos donde, sin romperse el sigilo ni confundirse los procedimientos, ambos tipos de confesión se cruzan, combinan y refuerzan permitiendo la identificación concreta de herejes²⁰.

Por último, señalemos que, por fuera del registro de la persecución, la obligatoriedad de la confesión y comunión anuales genera en cada comunidad la visibilización de unos “otros” más amplios y menos temidos que los herejes (pero no por ello objetos de una menor atención) que son los malos cristianos. Y entre esos malos cristianos el Concilio atiende con detalle a un tipo particular que es el del mal clérigo. En efecto, como prolongación del programa reformador, Letrán IV dedica varios de sus cánones a la identificación de malos eclesiásticos. El procedimiento inquisitorio que

¹⁷ Cf. GY, P.-M. Le précepte de la confession annuelle (Latran IV, c.21) et la détection des hérétiques. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 58, 1974, p. 444-450; GY, P.-M.. Les définitions de la confession après le quatrième concile de Latran. In: AA.VV., *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*. Roma: Ecole Française de Rome, 1986, p. 286-287.

¹⁸ Cf. BERIOU, N. Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion. In: GROUPE DE LA BUSSIÈRE. *Pratiques de la confession, des Pères du désert à Vatican II*. París: Cerf, 1983, p. 80.

¹⁹ Cf. CHIFFOLEAU, J. ‘Ecclesia de occultis non iudicat’? L’Eglise, le secret, l’occulte du XIIIe au XVe siècle. *Micrologus*, 14, 2006, p. 388.

²⁰ Cf. Ibid., p. 416 y ss. J. Chiffolleau y J. Théry coinciden con Gy en que el objetivo del c. 21 de Letrán IV no era la vigilancia y detección de herejes. Sin embargo, siguen siendo importantes los lazos y tensiones entre el fuero penitencial y el fuero judicial (diferencia que, en principio, el c. 21 venía a reforzar) y la desocultación de la herejía se juega en última instancia en ver cómo pasar de un fuero a otro sin romper el sigilo. Cf. CHIFFOLEAU, J.; THERY, J. Introduction a Les justices d’Église dans le Midi (XIe-XVe siècle). In: *Cahiers de Fanjeaux* 42 «Les justices d’Église dans le Midi (XIe-XVe siècle)», 2007, p.13, Cf. también BERIOU, N. La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIIIe siècle: médiation de l’âme ou démarche judiciaire? In: AA.VV., *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, op. cit., p. 274 y ss. y CHIFFOLEAU, J., op. cit., p. 462 y ss.).

cimiento la persecución de los herejes contempla también las faltas de prelados y el texto del c. 8 es explícito en este punto al hablar de excesos cometidos no solo por súbditos sino también por prelados: “*non solum cum subditus uerum etiam cum prelatus excedit, si per clamorem et famam ad aures superioris peruenerit*”. Y, de hecho, la denuncia por fama es un mecanismo que el papado usará en su control de la jerarquía ya que el procedimiento acusatorio previo dificultaba enormemente la efectivización de denuncias contra prelados²¹. En esta tesitura y como un programa de identificación de prelados impropios deben entenderse la referencia del c. 3 a la eventual deposición de obispos con “signos inconfundibles” de negligencia en la persecución de los herejes, el establecimiento de sínodos provinciales en función de la reforma del clero en los cc. 6 y 7, el régimen de visitas a monasterios en el c. 12 reglamentando las denuncias a superiores así como también las referencias a contactos personales directos con el Papa en el c. 26 o al escrutinio riguroso de candidatos del c. 27.

Fijar identidad

Si este primer sentido con el que abordamos la cuestión de la identificación se centra en la detección y exposición de individuos o grupos, el segundo se refiere a la atribución o establecimiento de identidades a través de un sistema de signos, señales y denominaciones que configuran a unos “otros”, un colectivo heterogéneo que no implica siempre el mismo nivel de exterioridad. El texto conciliar manifiesta a través de una semántica multiforme la voluntad de reforzar la identidad del conjunto de los buenos cristianos, de los legítimos miembros de la *Ecclesia*, al tiempo que se la jerarquiza, visibilizando a su vez las diferencias con los distintos exponentes de la *infidelitas*.

En este punto el canon más citado es por lejos el c. 68 por el cual se estipula la portación obligatoria de vestimentas distintivas para judíos (y musulmanes), las cuales en muchos casos para quienes reglamentaban esta normativa suponía renovar obligaciones propias de los judíos que habían sido desatendidas con el tiempo y estas supuestas marcas propias de identidad concernían tanto al atuendo como a la apariencia

²¹ Cf. THÉRY, J. Fama: la opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV). In: DELL'ELICINE, E.; MICELI, P.; MORIN, A. (comp.), *De Jure*: Nuevas lecturas sobre derecho medieval. Buenos Aires: Ad Hoc, 2009p. 211 y ss.

corporal²². Los glosadores del texto conciliar como Juan el Teutónico o Vicente Hispano encuadrarán lo dispuesto en el c. 68 con otras distinciones de indumentaria presentes en la tradición legal romana o romano-canónica, prescripciones que debían funcionar como manifestación de distinciones estatutarias y cuyos ejemplos siempre implican el respeto de una jerarquía: el libre y el esclavo, la matrona y la prostituta, el hombre y la mujer²³.

El precepto de marcas distintivas obligatorias ha sido analizado por la historiografía desde múltiples ángulos. Señalemos tres puntos de este tratamiento. Por un lado, se ha discutido la vigencia real de la normativa, cuestionando el grado de cumplimiento efectivo de la obligatoriedad. Por ejemplo, en Castilla el cumplimiento de esta regulación fue suspendido por el papa Honorio III pero sus sucesores, en cambio, conminaron a los reyes castellanos a introducir el uso de marcas o vestimentas distintivas. Dado que se trata de marcas o vestimentas infamantes, el canon resulta particularmente inapropiado para aquellos personajes de la comunidad judía que por su profesión llegaban a la Corte (tesoreros, médicos, etc.). De todos modos, *Partidas* VII, 24, 11 retomará el texto laterano incorporando la necesidad de señales distintivas²⁴.

En segundo lugar, con frecuencia se ha relacionado la imposición con los procesos de biologización de la diferencia religiosa cuyos síntomas o primeros pasos pueden rastrearse en este período. En efecto, como signo del incremento de la intolerancia desde el

²² Es el caso del uso de barba que los cristianos medievales suponen una práctica obligatoria de los judíos de su época y por ello se les impone en algunos sitios la prohibición de afeitarse. Cf. HOROWITZ, E. Visages du judaïsme: de la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations. *Annales. H.S.S.*, v. 49, n. 5, 1994, p. 1079 y ss. Algo similar ocurre con las prescripciones de indumentaria a la que se le adjudica un carácter propiamente judío como en el caso del *pilleus cornutus*, cuyo uso se hace obligatorio con el Concilio de Vienne de 1311-1312. Cf. al respecto STRAUS, R. The "Jewish Hat" as an Aspect of Social History. *Jewish Social Studies*, v. 4, n. 1, p. 59-72, 1942. Acerca de la plasmación iconográfica medieval de estas marcas distintivas, incluso para escenas ambientadas en tiempos del Antiguo Testamento o de la vida de Jesús, cf. HIGGS STRICKLAND, D. *Saracens, Demons & Jews. Making monsters in medieval art*. Princeton: University Press, 2003, p. 105 y ss.

²³ Cf. la glosa de Juan el Teutónico: "*sicut liber distinguitur a servo per pilleum, ut C. 7.6.1.5; et meretrix a matrona per uestes, ut 2 Comp. 5.18.14 (= X 5.39.25); et masculus a femina per crines et uestes, ut D. 30, c. 6*", que luego se reproducirá en la Glosa Ordinaria a las *Decretales* de Gregorio IX (X. 5, 6, 15), en GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum. Ciudad del Vaticano*, 1981, p. 267-268. También cf. Vicente Hispano: "*Et alius debet esse habitus femine et alius masculi, D. 30, c. 6 [...] Et meretrix ueste religiosarum uti non debet, C. 1.1.4, et si matrona deprehendatur in ueste meretricali et sibi facta fuerit iniuria, non potest agere iniuriarum, D. 47.10.15.15 et 2 Comp. 5.18.14 (= X 5.39.25)*", *idem*, p. 378-379. Sobre el uso del *pilleus* en este contexto en el marco del derecho romano, cf. MANFREDINI, A. Le "pilleus libertatis" (C.7.2.10 - C.7.6.1.5). *Revue internationale des droits de l'antiquité*, v. 57, p. 247-263, 2010.

²⁴ Cf. al respecto KRIEDEL, M. *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéenne*. París: Hachette, 1979, p. 51 y ss. y ROBERT, U. *I segni d'infamia*. Catanzaro: Rubbettino Editore, 2000, p. 55-58. Sobre la aplicación de este precepto por parte de la jerarquía eclesiástica castellana, cf. GARCÍA Y GARCÍA, A. Derecho Canónico y Vida Cotidiana en el Medievo. *Revista Portuguesa de História*, n. 24, 1988, p. 207-208.

s. XII y de la progresiva degradación de las condiciones de existencia de las comunidades judías en Europa Occidental, se ha señalado el surgimiento y difusión de estereotipos en clave física de los judíos y de caricaturizaciones que exagerarían, en plan ridiculización, determinados rasgos de su apariencia²⁵. Los historiadores han trabajado sobre la relación entre la representación iconográfica de estos estereotipos físicos y la de demonios o personajes bíblicos malditos²⁶, así como también la construcción de la descripción física judía en clave de monstruosidad o animalización²⁷. Autores como Cohen han planteado que los judíos del s. XIII presentan ya una etnicidad diferente como resultado de la homogeneización étnica de la sociedad cristiana europea alrededor del año 1000²⁸. Pero la mayoría de los autores niega la existencia de una apariencia física diferente de los judíos y recalca el carácter de construcción discursiva de esta clase de estereotipos²⁹. Y como argumento se utiliza precisamente el precepto de portación obligatoria de vestimentas distintivas del c. 68 de Letrán IV que indicaría de manera explícita que, en ausencia de marcas, los judíos resultan indistinguibles y ello lleva a una confusión que se ha de evitar: *“In nonnullis provinciis a christianis Iudæos seu Saracenos habitus distinguit diversitas sed in quibusdam sic quædam inolevit confusio ut nulla differentia discernantur”*.

Esta circunstancia puede ser aducida para señalar la vigencia de un antijudaísmo de base teológica y no racial, a diferencia del antisemitismo de los siglos XIX y XX. En esa línea se pueden citar también el c. 69 que renueva la prohibición (extensible a paganos) del ejercicio de oficios públicos para los “blasfemos de Cristo” así como

²⁵ Cf. LIPTON, S. *The Jew's Face: Vision, Knowledge, and Identity in Medieval Anti-Jewish Caricature*. In: CABALLERO-NAVAS, C. & ALFONSO, E. (eds.). *Late medieval Jewish identities: Iberia and beyond*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 264-265.

²⁶ Cf. MELLINKOFF, R. *Antisemitic hate signs in Hebrew illuminated manuscripts from medieval Germany*. Jerusalem: Center for Jewish Art – The Hebrew University of Jerusalem, 1999; BAGBY, A. *The figure of the Jew in the Cantigas of Alfonso X*. In: KATZ, I.; KELLER, J. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*. Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa María of Alfonso X, el Sabio (1221-1284). Madison: HSMS, 1985, p. 239; MONSALVO ANTÓN, J.M. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985, p. 118.

²⁷ Cf. TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews*, New Haven: Yale University Press, 1944; IANCOU, D. *Le Diable et le Juif: Représentations médiévales iconographiques et écrites*. In: *Le Diable au Moyen Age*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 1979, p. 259-276.

²⁸ Cf. COHEN, M. *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton: University Press, 1994: p. 116 y ss y p. 172 y ss.

²⁹ Cf. KRIEGEL, M. *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéenne*. París: Hachette, 1979, p. 50; ROMANO, D. *Les juifs dans les pays espagnols du Moyen Age*. In: AA.VV. *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VIIe-XIIIe siècles)*. París: Editions du CNRS, 1986, p. 498; DAHAN, G. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, París: Les Editions du Cerf, 1990, p. 528; LIPTON, S. op. cit..

también la referencia del c. 68 en cuanto a impedir la *derisio Domini* de los judíos “*in diebus autem lamentationis et dominice passionis*”. Sin embargo, y este es el tercer punto a señalar respecto de este c. 68, se incorpora allí algo distinto, la necesidad de evitar a través de la visibilización de la diferencia (que hacen realidad las vestimentas distintivas) un contacto físico del orden de lo impuro. Esta contaminación con elementos impuros se da en el marco de la sexualidad interconfesional: el uso de vestimentas distintivas se justifica explícitamente con la intención de evitar encuentros sexuales entre cristianos y no cristianos, “*unde contingit interdum quod per errorem christiani Iuderoum seu Saracenorum et Iudaei & Saraceni christianorum mulieribus commiscuntur*”³⁰. Este tipo de consideraciones suma para la postulación de un punto de inflexión respecto del antijudaísmo medieval que para algunos autores implica ya la presencia de algo distinto llamado “antisemitismo medieval”³¹ mientras que otros prefieren utilizar otro término como “judeofobia” para evitar anacronismos³².

El c. 68 viene precedido de otro canon referido a los judíos el cual recalca en la vieja acusación de usura y sus perniciosos efectos para la sociedad cristiana. Allí se opone claramente la *christiana religio* con la *Iudeorum perfidia* cuyas tendencias vitales son contrapuestas y están ritmadas en función de la mayor o menor extensión de la práctica de la usura³³. Este canon, como tantos otros restos textuales, permitía asegurar la identificación judío/usurero que alimentaba la tradicional idea de que la prohibición eclesiástica de prestar a interés (que solo podía recaer sobre los cristianos) había dejado libre un nicho de inversión aprovechado por los judíos. Este punto ha sido recurrentemente impugnado por distintas investigaciones. En lo que hace al c. 67, J. Moore resalta el hecho obvio de que su texto no proscribía el cobro de intereses sino su

³⁰ D. Nirenberg plantea que en esta proscripción de las relaciones sexuales entre judíos y cristianos está operando una simbólica de parentesco por la cual el Dios cristiano, pensado como un *paterfamilias*, vela por el honor del grupo familiar. Cf. NIRENBERG, D. Conversion, sex and segregation. *American Historical Review*, 2002, oct., p. 1066-1078; NIRENBERG, D., Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain. *Common Knowledge*, 2003, v. 9, n. 1, p.145 y ss. Sobre la vinculación inescindible entre categorías confesionales y sexuales, cf. KRUEGER, S. Conversion and medieval sexual, religious, and racial categories. In: LOCHRIE, K.; MCCracken P.; SCHULTZ, J. (eds.). *Constructing Medieval Sexuality*. Minnesota: University Press, 1997, p. 167 y ss.

³¹ Cf. BOUREAU, A. *L'Événement sans fin. Recit et christianisme au Moyen Age*. París: Les Belles Lettres, 1993, p. 220-221.

³² Cf. IOGNA-PRAT, D. Póde-se falar de anti-semitismo medieval? *Signum*, v. 4, 2002, p. 83 y ss.

³³ “*Quanto amplius christiana religio ab exactione compescitur usurarum, tanto grauius super hiis Iudeorum perfidia insolescit*” GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981, p. 106.

carácter inmoderado³⁴. Y, en términos generales de la sociedad bajomedieval, coinciden en el mismo punto consideraciones globales como la de J. Le Goff en su estudio sobre el dinero donde señala que los judíos fueron prontamente desplazados por prestamistas cristianos (quedando reducidos al área menor pero no por eso menos conflictiva del préstamo “à la petite semaine”³⁵), por un lado, con investigaciones más puntuales, por el otro, como las de G. Milton, quien remarca la coexistencia en su área de estudio de prestamistas judíos y cristianos aunque operen con modalidades distintas³⁶.

De hecho, la historiografía viene poniendo en duda la idea que existe en la Edad Media una verdadera teoría sistemática contra la usura que impidiera a los cristianos el préstamo a interés y el cambio de perspectiva en este asunto se juega en última instancia por una cuestión de identidad que habilita o no a participar en un circuito de intercambio. Así, por ejemplo, G. Todeschini considera que la usura debe ser entendida en clave de atesoramiento, como economía no pública, jugada al interior de relaciones individuales y por fuera de la red de intercambios de la *ecclesia*, y su condena puede coexistir con la legitimación de la actividad crediticia en virtud de su esencia pública, donde la dinámica bancaria tiene un fuerte peso identitario en función de participar del circuito general de intercambios basado en la *fides* que define a la comunidad cristiana. En este marco, los judíos quedan taxativa y estatutariamente excluidos del circuito y por ello su modalidad propia de operar es la *perfidia* y no la *religio* que enlaza a los miembros de la comunidad en una red de relaciones. Desde este punto de vista, la asimilación judíos/usureros del c. 67 nos revela más que una vieja acusación y nos permite ver que aquí también incide la cuestión de la identidad.

El c. 70 cierra el conjunto de constituciones dedicadas a los judíos en Letrán IV estableciendo que los conversos de origen judío que voluntariamente se han presentado al bautismo deben abandonar todo residuo de los ritos que antes hubieren practicado. Estos conversos producen según el c. 70 una hibridez, una *commixtio*, que lleva a confusión y que, por atentar a la unidad que todo el texto conciliar busca asegurar, debe ser eliminada, incluso

³⁴ MOORE, J. Pope Innocent III and Usury. In: ANDREWS, F.; EGGER, C.; ROUSSEAU, C. *Pope, Church and City: Essays in Honour of Brenda M. Bolton*. Leiden-Boston: Brill, p. 59-75, 2004.

³⁵ Cf. LE GOFF, J. *Le Moyen Age et l'argent*. París: Perrin, 2010, p. 100.

³⁶ MILTON, G. Christian and Jewish lenders: Religious identity and the extension of credit. *Viator*, v. 37, p. 301-318, 2006.

mediante una saludable coacción³⁷. Esta puesta en duda de que el *nouus homo* pueda prevalecer por sobre el *uetus homo* (lo que cuestionaría la eficacia del sacramento del bautismo como un nuevo nacimiento) es un argumento más para pensar en un punto de inflexión para esta época en el tratamiento de los judíos y para percibir la preocupación por la pureza del cuerpo de creyentes que destila el texto de Letrán IV³⁸.

Si bien la identificación del otro judío (o musulmán) a través de señales distintivas de carácter infamante resulta particularmente notable, en particular por las reminiscencias que evoca para un lector contemporáneo, debemos tener presente que esta utilización de signos y señales no se restringe a los infieles sino que también es un operador de identidades al interior de la Cristiandad. En este sentido, las consecuencias de incumplir el precepto de la confesión obligatoria del c. 21 o las que se derivan de los castigos hereditarios a los que se refiere el c. 45 también implican atribución de identidad (¿de malos cristianos?) a través de signos y denominaciones específicas.

Asimismo, la entrega por parte del Papa a cada una de las iglesias patriarcales de Oriente del *pallium*, “*quod est plenitudinis officii pontificalis insigne*” (c. 5), puede ser leída también como un operador de identidad. Recordemos que Letrán IV es contemporáneo del Imperio Latino de Constantinopla y que el concilio debe su ecumenicidad no sólo al inusual número de asistentes sino también a su renovada procedencia geográfica. En efecto, cuenta con la presencia de numerosos representantes de cristianos de Oriente: 17 prelados del patriarcado de Constantinopla, 4 de Jerusalén, uno de Antioquía, delegados del patriarca melquita de Alejandría y el patriarca maronita (aunque ciertamente la mayoría de los prelados de Oriente corresponden a sedes

³⁷ “*Quidam sicut accepimus, qui ad sacri undam baptismatis uoluntarii accesserunt, ueterem hominem omnino non exuunt ut nouum perfectius induantur, cum prioris ritus reliquias retinentes christiane religionis decorem tali commixtione confundant. Cum autem scriptum maledictus sit homo qui terram duabus uiis ingreditur, et indui uestis non debeat lino lanaque contexta, statuimus ut tales per prelatos ecclesiarum ab obseruantia ueteris ritus omnino compescantur, ut quos christiane religioni libere uoluntatis arbitrium optulit, salutifere coactionis necessitas in eius obseruatione conseruet*” GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981, p. 109.

³⁸ La glosa de Dámaso Húngaro al c. 68 correlaciona la distinción entre cristianos y judíos en lo que a indumentaria y ritualidad concierne: “*sicuti enim ritu distinguuntur christiani a Iudeis, ut supra 1 Comp. 1.1.3, 3 Comp. 1.11.un. (= X 1.15.un.), ita et habitu, ut hic dicitur, deberent distinguí*”, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano, 1981, p. 457.

latinas)³⁹. En este contexto, la referencia a la entrega de palios por parte del Papa supone el reconocimiento de un privilegio jerárquico, ahora legítimo en función de la subordinación a la sede romana y al “*fidelitatis et obedientie iuramento*” que se impone como requisito para su entrega. Tomado en conjunto con el canon anterior, donde se opone a los “*Grecos diebus nostris ad obedientiam sedis apostolice reuertentes*” con aquellos que osan lavar los altares donde hubieran celebrado sacerdotes occidentales o rebautizar a los niños cuando se siguió el rito latino, el c. 5 con su referencia al signo de reconocimiento papal de las sedes patriarcales fieles implica una nueva identificación de lo que queda adentro y lo que se ha de excluir⁴⁰.

Ahora bien, es evidente que las cuestiones de identidad y de identificación en sus dos sentidos implican tareas concomitantes cuyos efectos se retroalimentan. Se dan, como vemos, en registros muy distintos, lo cual se vincula lógicamente con la amplitud de temáticas abordadas en el concilio. De todas maneras, podemos relevar modalidades recurrentes que nos permiten adivinar un mismo gesto de enunciación respecto de enunciados dispares. Así podemos ver que las distintas formas de identificar a los “otros”, atribuyéndoles una identidad a través de señales y denominaciones, son a su vez generadoras de la identidad propia.

En este sentido, identificar a los malos cristianos es también, de alguna manera, crearlos y eso es lo que la historiografía sobre las modificaciones al sacramento de la penitencia ha señalado. Por ejemplo, P. von Moos postula que el c. 21 se convertirá en una “máquina productora” de pecados⁴¹ y en una clave similar, H. Martin plantea que la sistematización de la confesión deja en un punto de “detectar” pecados para pasar a “constituirlos”⁴².

³⁹ Cf. DUGGAN, A. Conciliar Law 1123–1215: The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). *The history of medieval canon law in the classical period, 1140–1234: from Gratian to the decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 343, y RICHARD, J. La papauté et les missions catholiques en Orient au Moyen Age. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, n. 58, 1941, p. 256. Cf. también MOORE, J. *Pope Innocent III (1160/61–1216): To Root Up and to Plant*. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 230.

⁴⁰ Cf. RICHARD, J. The establishment of the Latin Church in the empire of Constantinople (1204–1227). *Mediterranean Historical Review*, v. 4, n. 1, 1989, p. 46. Cf. también WOLFF, R. The organization of the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204–1261: Social and Administrative Consequences of the Latin Conquest. *Traditio*, v. 6, p. 33–60, 1948; y el cap. 7 de HUSSEY J.M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1990. Como señala Duggan, este reclamo de la jerarquía entre sedes antecede y conduce casi naturalmente a los siguientes cánones centrados en el orden y la disciplina eclesiásticos.

⁴¹ VON MOOS, P. *Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Age. *Médiévales*, v. 30, 1995–1996, p. 134.

⁴² Cf. MARTIN, H. Confession et contrôle sociale à la fin du Moyen Age. In: GROUPE DE LA BUSSIERE, *Pratiques de la confession, des Pères du désert à Vatican II*. París: Cerf, 1983, p. 122.

En esta detección/construcción del conjunto de los malos cristianos, un ejemplo particular es la imagen que el texto conciliar genera del propio clero. Letrán IV ofrece una normativa que va más allá de intentar corregir infractores o de reformar costumbres. Se ve una preocupación clara por asegurar una identidad acorde con el status que goza este sector. Además de las referencias al mal comportamiento de los clérigos que se debe enderezar (las ofensas genéricas a la moral en cc. 6 y 7, la incontinenia en c. 14⁴³, la gula y la borrachera en c. 15, la vida nocturna en banquetes y conversaciones vanas (en particular con laicos) en c. 17, la participación en asuntos donde se involucra derramamiento de sangre en c. 18 o la simonía y la avaricia en cc. 63-66), una lista larga donde hallamos elementos esperables unos y otros más novedosos, el texto conciliar se detiene también y con un alto nivel de detalle en el recato necesario de las vestimentas clericales (c. 16) o su limpieza, señalando el impacto generado en los fieles: “*ipsa corporalia tam immunda relinquunt quod interdum aliquibus sunt horrori*” (c. 19). En suma, a través de una semántica que opera en distintos registros, Letrán IV configura y refuerza no sólo la identidad del conjunto de los buenos cristianos miembros de la *ecclesia* sino también la del sector de la misma cuyo status lo habilita incluso a asumir la identidad general.

Asegurar la unidad

Frente a posturas más clásicas que veían en el siglo XII el descubrimiento del individuo y la fascinación por la identidad personal en Occidente, varios autores han planteado que, si este período asiste al descubrimiento del yo y del ser interior, su exploración se da en unos términos que definen la identidad por pertenencia a un grupo. Así C.W. Bynum recuerda que el descubrimiento de la identidad personal se consumaba en el reconocimiento del grupo de pertenencia⁴⁴. En la misma línea, B. Bedos-Rezak observa que el término “identidad”, que la sociedad contemporánea asocia con la singularidad subjetiva, gira en tiempos medievales alrededor de una

⁴³ La referencia a la sodomía entre los pecados de lujuria clerical que se deben evitar es clara en el c. 14. Por otro lado, el texto da cuenta de los clérigos que, “*secundum regionis sue morem*”, tienen permiso de casamiento y esta circunstancia agrava toda eventual caída en la lujuria. Recordemos que entre los asistentes a Letrán IV se hallaba Roberto Courson quien era partidario de rever la obligación del celibato sacerdotal, dentro de los lineamientos generales del círculo de Pedro el Chantre. De todos modos, sabemos que otro fue el resultado. Cf. al respecto, BALDWIN, J. Paris et Rome en 1215: les réformes du IV^e concile de Latran. *Journal des savants*, v. 1, 1997, p. 107 y ss.; BALDWIN, J. *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter Chanter and his circle*. Princeton: University Press, 1970, p. 337 y ss.

⁴⁴ BYNUM, C. Did the twelfth-century discover the individual? *Journal of Ecclesiastical History*, v. 31, n. 1, 1980.

lógica de la semejanza (*idem*) y opera a través de la asunción de modelos, de la inscripción de individuos en conjuntos mayores⁴⁵. Teniendo en mente este concepto medieval de identidad, la decisión del texto conciliar de Letrán IV de diluir las especificidades de las distintas corrientes que condena como sectas heréticas no respondería a una desatención respecto de las cuestiones identitarias sino, al contrario, formaría parte de un proceso concreto de construcción que actúa en distintos niveles y que apela a las más diversas modalidades de acción.

En este proceso de construcción de identidad juegan un papel central, como hemos visto, dos objetivos interrelacionados: el aseguramiento de la unidad del cuerpo de creyentes y el resguardo de su pureza. Los ejemplos en los que el tándem unidad/pureza determinan modalidades de inclusión o exclusión son numerosos: la preocupación por evitar híbrides rituales o sexuales con los judíos, la purificación a través de la confesión de los fieles cristianos que han de tomar la Eucaristía, la detección y eliminación de los herejes que contaminan el cuerpo de creyentes como una enfermedad o, desde la negativa, el rechazo de la acusación de impureza que parecen imputar los griegos que lavan los altares, etc.

Ahora bien, la historiografía ha oportunamente señalado la correlación existente entre la afirmación de la presencia real de la divinidad en la Eucaristía y una creciente obsesión por la pureza que hace, por ejemplo, que el derecho canónico dedique páginas y páginas a cuestiones que hoy suenan estrafalarias como las poluciones nocturnas de los clérigos⁴⁶ o la asistencia a misa de feligresas menstruantes o púerperas⁴⁷. Desde este punto de vista, no podemos desligar al tándem unidad/pureza de la afirmación en el c. 1 de Letrán IV del dogma de la transubstanciación: a la afirmación de que “*vna uero est fidelium uniuersalis ecclesia, extra quam nullus omnino saluatur*”, le sigue

⁴⁵ Cf. BEDOS-REZAK, B. Medieval Identity: A Sign and a Concept. *The American Historical Review*, v. 105, n. 5, 2000, p. 1492.

⁴⁶ Las poluciones inhiben la participación en el ritual de la Eucaristía en función de la pureza del oficiante y, a medida que avancemos en la Baja Edad Media, sufrirán un proceso de diabolización: la real presencia de Cristo será paralela a la real presencia de demonios en las ilusiones que llevan a las poluciones del oficiante de la misa. Cf. al respecto ELLIOT, D. Pollution, illusion and masculine disarray: nocturnal emissions and the sexuality of the clergy. In: LOCHRIE, K.; MCCRACKEN, P.; SCHULTZ, J. (eds.). *Constructing Medieval Sexuality*. Minnesota: University Press, 1997, p. 14.

⁴⁷ Cf. DE MIRAMON, C. La fin d'un tabou? L'interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Age. Le cas du XIIIe siècle. In: *Les Cahiers du CRISIMA*, n. 4 «Le sang au Moyen Age, Actes du Colloque du CRISIMA (Montpellier, 17-29 novembre 1997)». Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, p. 69-75, 1999.

inmediatamente la referencia al doble carácter de Jesucristo como oficiante y sacrificio para explicitar allí la presencia real bajo las especies del pan y el vino en el sacrificio que performa la unidad: “*ad perficiendum mysterium unitatis*”, misterio que solo puede oficiar un sacerdote regularmente ordenado. La Eucaristía, como planteaba H. de Lubac, es el principio místico que hace del cuerpo de la *ecclesia* el cuerpo de Cristo: ella es el lazo universal, ella “hace” a la Iglesia⁴⁸.

Unidad del cuerpo de creyentes, centralidad de la eucaristía y estatuto especial del clero se enlazan de manera inextricable en el texto de Letrán IV revelando lo que está en juego, que la cuestión eminente de los sacramentos (y en especial de la presencia real en la Eucaristía) cimienta las bases de la construcción eclesiástico-política que sostiene el clero desde la Reforma Gregoriana y que se afianza con el papado de Inocencio III⁴⁹.

Para concluir, señalemos que los tópicos referidos a cuestiones identitarias que hemos analizado en este trabajo a partir del texto conciliar de Letrán IV aparecen de alguna manera anunciados en el sermón inaugural del concilio que efectuara Inocencio III el 11 de noviembre de 1215 al recibir a los prelados participantes⁵⁰. En efecto, encontramos allí las mismas preocupaciones bajo otra retórica.

El sermón se estructura como comentario a Lucas 22, 15, es decir, el contexto de la Última Cena en la que Cristo instituye el misterio de la Eucaristía. No es éste, sin embargo, el aspecto central que desarrolla Inocencio sino más bien la cuestión del deseo de realización antes de la muerte: la de Jesús de festejar con los suyos y también la del propio Inocencio que explicita de esta manera los motivos de la convocatoria del concilio (básicamente, la reforma de la Iglesia y la recuperación de Tierra Santa).

Ahora bien, en el desarrollo de los diferentes sentidos de pasaje que involucra la festividad de la pascua, Inocencio trae a colación una remisión a Ezequiel 9 que resulta particularmente sugerente para nuestro análisis. Inocencio procede en primer lugar a equipararse con el hombre vestido de lino de la profecía de Ezequiel (encargado por

⁴⁸ Cf. DE LUBAC, H. *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*. París: Aubier, 1949, p. 103-104.

⁴⁹ Cf. BECKWITH, S. *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. Londres-Nueva York: Routledge, 1993, p. 30-33.

⁵⁰ Para una descripción general, ver MOORE, J. *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root Up and to Plant*. Leiden; Boston: Brill, 2003, p. 230 y ss.

Dios de recorrer Jerusalén y marcar con una señal en la frente, una letra Tau, a los hombres que se duelen de las abominaciones de su entorno), tarea que se expresa con verbos que remiten a la investigación, el discernimiento, la identificación, la distinción clasificatoria⁵¹. Y luego, en segundo término, Inocencio equipara a su auditorio con los seis hombres que por orden del Señor deben matar a todos los que no estén marcados con la susodicha señal, y esta tarea se expresa con verbos que reenvían al mundo las sentencias: el interdicto, la suspensión, la excomunión, la deposición⁵².

El sermón inaugural de Inocencio dirige su atención después a los clérigos, en particular a los malos clérigos que inciden en los peores términos sobre el cuerpo de creyentes⁵³. De hecho, el discurso del papa hace del mal ejemplo del clero la raíz de todos los males, incluidos la herejía y la amenaza islámica⁵⁴. El sermón finalmente se cierra con una invitación al trabajo que suponga también un pasaje y con ello retoma la referencia a la Última Cena y la comunión⁵⁵.

En suma, vemos así reproducidos en el texto del sermón inaugural tres cuestiones que hemos explorado en distintos registros a través del análisis del texto conciliar: la identificación simultánea del cuerpo de creyentes y de sus “enemigos” a los que se debe “destruir”; la preocupación por la unidad de ese cuerpo y por la identidad

⁵¹ “*Vir ergo vestitus lineis habens atramentarium scriptoris ad renes debet transire per mediam civitatem, et signare Thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus, quae fiunt in medio eius; quoniam summus pontifex, qui super domum Israel constitutus est speculator, transire debet per universam Ecclesiam, quae est civitas regis magni, civitas posita supra montem, investigando et inquirendo merita singulorum: ne dicant bonum malum, vel malum bonum; ne ponant tenebras lucem et lucem tenebras (Isa. V); ne mortificent animas quae non moriuntur, aut vivificent animas quae non vivunt. Et ideo, ut distinguat et discernat inter illos et istos debet signare Thau super frontes virorum et dolentium, quatenus ostendat eos, qui dolent et gemunt super abominationibus quae in medio Ecclesiae perpetrantur, signatos esse Thau in frontibus suis.*” *Sermo VI*. In: *Concilio Generali Lateranensi habitus*. PL 217, p. 677

⁵² “*Sex viri habentes vasa interitus unusquisque in manu sua, vos esse debetis viri virtutum [...] Vobis ergo praecipitur: Transite per mediam civitatem, sequentes eum, summum videlicet sacerdotem, quasi duces, principem, et magistrum, ut percutiatis interdicendo et suspendendo, excommunicando et deponendo, prout culpaee qualitas postulaverit, omnem super quem non inveneritis Thau signatum ab ipso, qui claudit, et nemo aperit; aperit, et nemo claudit. Signatis enim nocendum non est [...] Et vos similiter faciatis. Porro sic percutite, ut sanctis, sic occidite, ut vivificetis: eius exemplo qui ait: Ego occidam, et ego vivere faciam: percutiam, et ego sanabo.*” *Ibid.*, p. 677-678.

⁵³ “*Nam omnis in populo corruptela principaliter procedit a clero: quia « si sacerdos, qui est unctus, peccaverit, facit delinquere populum: » quippe dum laici vident turpiter et enormiter excedentes, et ipsi eorum exemplo ad iniquitatem et scelera prolabantur.*” *Ibid.*, p. 678.

⁵⁴ “*Hinc etiam mala provenerunt in populo Christiano. Perit fides, religio deformatur, libertas confunditur, justitia conculcatur, haeretici pullulant, insolescunt schismatici, perfidi saeviunt, praevalent Agareni.*” *Ibid.*, p. 678.

⁵⁵ “*Est praeterea manducatio eucharistiae, et manducatio gloriae [...] Hac ultima manducatione praecipue desidero manducare vobiscum hoc pascha, ut transeamus de labore ad requiem, de dolore ad gaudium, de infelicitate ad gloriam, de morte ad vitam, de corruptione ad aeternitatem.*” *Ibid.*, p. 680.

del sector que representa (a través del mecanismo de la sinécdoque) su mejor encarnación; la centralidad de la eucaristía que genera la unidad. Si el pontificado de Inocencio podía ser pensado como el agente catalizador de la fusión entre un espacio, un cuerpo de creyentes y una institución de gobierno espiritual, como decía Théry, podemos ver que dicha fusión se monta sobre una batería de mecanismos de identificación y un multiforme proceso de construcción identitaria.

