

EL MILAGRO DE TEÓFILO DE BERCEO Y EL *FACTUM HERETICALE*:
UNA CRÍTICA A LA TESIS DE ALAIN BOUREAU

THE MIRACLE OF THEOPHILUS OF BERCEO AND *FACTUM*
HERETICALE: A CRITIQUE OF THE THESIS OF ALAIN BOUREAU

Daniel Alberto Panateri
CONICET - Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el año 2004 el historiador francés Alain Boureau publicó el libro *Satan Hérétique*. Dicho libro intentó demostrar que existió un punto de inflexión en el devenir de las definiciones de herejía por parte de la canonística: la bula *Super illius specula* (1326 o 1327) del papa Juan XXII. A partir de esta bula el "hecho" en sí mismo pasaría a ser causa de herejía y complementaría así el camino tradicional en el cual la herejía era vista como el producto de una *sententia* errónea. En esta oportunidad lo que haremos será demostrar a partir de las propias pruebas que Boureau otorga en su libro, que la aceptación de un hecho como causa de herejía es anterior a esta bula y al siglo XIV, tanto desde el punto de vista doctrinal como teológico. De este modo, adelantamos, la noción de *factum hereticale* no representa ni una novedad doctrinal ni será un punto de inflexión en el siglo XIV.

Palabras Claves: Teófilo de Berceo; *Factum Hereticale*; Alain Boureau.

Abstract: In 2004 the French historian Alain Boureau published the book *Satan Hérétique*. The book attempted to show that there was a turning point in the evolution of the definitions of heresy by the canon tradition: the bull *Super specula illius* (1326 or 1327) of Pope John XXII. From this bull the "fact" in itself would be the cause of heresy and thus complement the traditional form in which heresy was seen as the product of a *sententia* wrong. In this article, from the documents themselves analyzed by Boureau in his book, we will demonstrated the acceptance of a fact as the cause of heresy before the bull and the 14th century, both from the standpoint of doctrinal and theological. Thus, we advance the notion of *factum hereticale* represents neither a doctrinal novelty nor a turning point in the 14th century.

Keywords: Theophilus of Berceo, *Factum Hereticale*, Alain Boureau.

En el año 2004, el historiador francés Alain Boureau publicó tres obras. Dos de las cuales se relacionaban temáticamente y una tercera quedaba dispar. La última, referida a Jacques de Voragine, las primeras dos a la bula de Juan XXII y su relación con la categoría de herejía. Entre estas tres obras hay una de ellas posee, a nuestro entender, una tesis difícil de sustentar y una serie de argumentaciones que no parecen coincidir con la evidencia documental. Concretamente hablamos del libro: *Satan Hérétique, Histoire de la démonologie (1280-1330)*.

Dicha obra fue objeto de serias críticas¹. La más reciente de la que nosotros tenemos cuenta fue dada por Alejandro Morin². Este último trabajo abarca la cuestión desde un punto de vista doctrinal y prueba, a nuestro entender, que la canonística ya conocía la noción de herejía asociada al *factum*, demostrando así que considerar la herejía previa al siglo XIV como producto siempre y necesario de una *sententia* errónea no resulta viable.

En esta oportunidad, lo que vamos a proponer es reanalizar un supuesto particular, a saber, el que llevó a Boureau a entender que el pacto que realiza Teófilo con Satán no es capaz de constituir un *factum hereticale*.

Ahora bien, antes de seguir adelantando hipótesis y críticas, debemos definir lo que Alain Boureau propone. El historiador francés plantea que se daría una novedad en el siglo XIV: se constituiría por vez primera la noción jurídica de *factum hereticale*, es decir que se comenzará a pensar a la herejía como el resultado de un acto aunque éste no contenga una *sententia* errónea³. Expone Boureau:

[...], dans sa bulle Super illius specula, menaçait d'excommunication immédiate tous ceux qui 'fabriquent et font fabriquer de façon magique des images, un anneau, un miroir, un vase ou tout autre chose pour contindre les démons, [tous ceux qui] leur font des demandes et en obtiennent des réponses'.⁴

¹ BERNSTEIN, A. "Alain Boureau, *Satan Hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident medieval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004. Paper. Pp. 320", en *Speculum*, vol. 80, N° 4 (Oct., 2005), pp. 1239-1240. En otro sentido, IRIBARREN, I. "From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII", *Church History*, 76, 1, 2007.

² MORIN, A. "La herejía medieval entre la *sentencia* errónea y la pura praxis", en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, (Buenos Aires, 25-27 de agosto de 2010), (Fogelman, P. ed.), Buenos Aires: Gere, 2010.

³ Aparentemente, esta sería una clásica definición de herejía. Para ver una crítica a esta postura desde el punto de vista jurídico: MORIN, *op. cit.*

⁴ BOUREAU, A. *Satan Hérétique. Histoire de la Démonologie (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004, p. 9.

El razonamiento del prolífico historiador responde a la existencia de un elemento que constituye, a su entender, un hito fundamental del desarrollo jurídico de Occidente: la redacción de la Bula *Super illius specula* (1326 o 1327) del papa Juan XXII, resultado del trabajo previo realizado por Enrico del Carretto y un grupo de colaboradores. Para Boureau esta Bula marcaría un punto espacio-temporal de inflexión en el devenir habitual de las definiciones de herejía arraigadas en un acto del pensamiento -un pensamiento que contradice a la ortodoxia, es decir, un pensamiento erróneo-. A esta idea central -que hemos simplificado- hay que agregarle lo que plantea en la sección particular que será el centro de nuestra crítica. En el capítulo tercero, "*Le pacte généralisé*", dedica un párrafo especial al caso del milagro de Teófilo: "*Banalité du pacte? L'histoire de Théophile*"⁵. En este apartado analiza lo que sucede en las versiones de Rutebeuf y de Gautier de Coinci; y concluye que no se constituye un pacto sacramental ya que:

[...], il s'agissant de promesses, d'engagements pour le futur, soumis aux aléas de la renégociation. Tout accord, même quand il est solennisé par l'écrit, peut se casser, se réformer". C'est peut-être ce trait qui a permis au récit de passer si facilement de génération en génération sans modification majeure. le passage dans le monde féodal ne pouvait que confirmer cette vision des pactes certes dangereux, mais modifiables; les historiens qui, comme Ganshof, ont insisté sur la puissance rituelle de l'engagement féodal, ont eu tendance à négliger la réalité courante du désaveu, cette pratique codifiée du désengagement féodal ou des incompatibilités d'hommage⁶.

En esta lectura del relato, Boureau entiende que la posición del diablo no se plantea como opuesta de manera perfecta a Dios, ya que actúa con autonomía a partir de la permisión y, además, éste Dios ni siquiera aparece en el relato. Todo esto ayudaría a pensar en un pacto débil, ya que se puede destruir, y en un Satán también débil, por actuar con permisión y no sin la necesidad de ella. En términos de una simplificación argumental, lo que proveería a Boureau de la idea de un pacto banal es el hecho de que dicho contrato se anula. En rigor, se rompe la relación acción demoníaca-pacto diabólico con el "hecho herético", de allí que lo que sucede con Teófilo no puede constituir herejía. La pregunta subsiguiente es ¿cuál es la naturaleza del pacto de Teófilo? Ahora bien, si dicho pacto realmente no es sacramental, por el hecho de romperse, no constituiría un antecedente del *factum hereticale*, por lo tanto si no constituye un "hecho herético", tampoco sería

⁵ Ibidem, p. 94.

⁶ Ibidem, p. 97.

una herejía, ya que no hay *sententia* errónea. De esta manera, el planteo de Boureau daría muestra de que realizar un pacto con el mismísimo diablo en la Edad Media no es un indicador jurídico ni, en este caso teológico, de comportamiento herético.

Para resolver el problema daremos cuenta de dos preguntas que nos guíen en este análisis ¿Cómo puede entenderse el problema de la disociación entre un pacto diabólico y “hecho herético” a la luz de las definiciones canónicas de herejía?, por otro lado ¿Teófilo realiza un pacto débil o no?

La herejía a la luz del Derecho⁷

La intención de este apartado no es plantear una crítica al problema de afirmar que la relación entre praxis y herejía nace en el siglo XIV, a lo que se dedica por entero el trabajo de Morin, sino ver cómo podríamos calificar al pacto que Teófilo realiza con Satán desde el derecho, de allí ver si es herejía o “simple” pecado y poder desentrañar si hay o no, concretamente, *factum hereticale* en el siglo XIII.

La glosa ordinaria del *Liber Extra* 5, 7, 3 *ad v. haereticum* plantea que no se puede definir la herejía de un modo unívoco, ya que *haereticus multis modis dicitur*. Acto seguido, Bernardo de Parma plantea siete definiciones de herejía, a saber:

- 1- *ille dicitur haereticus qui pervertit sacramenta ecclesie, ut simoniacus [...]*;
- 2- *item ille qui scindit se ab unitate ecclesiae [...]*;
- 3- *item omnis excommunicatus [...]*;
- 4- *item qui errat in expositione sacrae scripturae [...]*;
- 5- *item qui confingit nouam sectam, vel confictam sequitur [...]*;
- 6- *item qui aliter sentit de articulis fidei [...]*;
- 7- *Vel qui male sentiunt de sacramentis Ecclesiae [...]*;

Lo que podemos ver es que los tres primeros no asemejan la herejía al pensamiento. De los cuatro restantes parecería que, de un modo u otro, sí responden a la lógica de la *sententia*: la sexta y la séptima parecerían articularse en torno a la idea de sentenciar de modo dispar, o directamente, erróneo, cuestiones dogmáticas centrales; la cuarta parecería confundirnos, pero el verbo *expositio* responde en la Edad Media⁸ a una lógica exegética y de interpretación más que a la del acto -del habla o la escritura propiamente-. Por último, la quinta podría presentar cierta ambigüedad a partir del verbo *confingo*, sin embargo, la noción

⁷ Es necesario aclarar que en este breve punto nos revelamos en deuda con el trabajo de MORIN, *op. cit.*.

⁸ Utilizamos específicamente el *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* de Niermeyer (1976) como soporte especializado del “Lewis & Short” de 1879.

medieval de invención está ligada a lo no natural o, en este caso, a la mentira, en la medida de que no responde a algo real. Asimismo, pertenece al ámbito discursivo y del adoctrinamiento de las personas.

De este modo, debemos concentrarnos en las primeras tres definiciones. La primera se refiere a aquellos que de un modo u otro pervierten los sacramentos, como ejemplo asocia a esta noción de herejía a la simonía. La segunda, con un claro énfasis en el cisma, plantea la escisión de un individuo -en principio- de la iglesia, entendida aquí como comunidad de fieles -y no en su existencia monumental⁹-. Por último, todos aquellos que estén excomulgados. Ésta última definición presenta un problema: define al hereje a partir de su estado y no de la causa. En rigor, este esclarecimiento en torno a la herejía comporta un problema de definición. Por lo tanto, para salvar dicho problema debemos precisar quiénes pueden, al menos de manera típica, ser excomulgados. Según el X 5, 39, 1 los excomulgados son aquellos que asumen la categoría de criminales contumaces a partir de lo referido en los títulos anteriores. Como veremos más adelante, estos títulos se refieren a los herejes, los apóstatas y los cismáticos. Por lo tanto, se definirá como hereje *ipso facto* cualquier persona que incurra en alguno de estos tres delitos, en la medida de que les proveen excomunión automática. De este modo, los tres pasarían a constituirse como herejes en la medida de que todos están excomulgados.

En rigor, lo que nos queda por ver es si el milagro de Teófilo puede o no representar algún estado posible de entre los ya referidos.

Naturaleza del pacto de Teófilo

Para resolver la segunda pregunta debemos, por principio, replantearnos la naturaleza del pacto que Teófilo realiza con Satán. En rigor, correspondería cotejar, aunque más no sea mínimamente, qué sucede en dicho milagro.

Boureau sentencia que "*L'histoire de Théophile et toutes ses variantes, [...]*"¹⁰ responde a su análisis invariablemente. De este modo, analizaremos una versión que él no utiliza de manera directa, aunque caería dentro de este grupo al que se

⁹ Cf. IOGNA PRAT, D. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*. París: SEUIL, 2006. Para dejar planteada esta diferencia, decidimos usar la i minúscula para la palabra Iglesia.

¹⁰ *Ibidem*, p. 99. Si bien el concepto de variante en filología plantea cierta especificidad, exponemos el sentido con el que creemos Boureau usa dicho término.

refiere en la cita¹¹. La obra a la que nos referimos será la de Gonzalo de Berceo (c.1197 - c.1264) denominada los *Milagros de Nuestra Señora* (=MNS)¹².

Ahora bien ¿Cuáles son los errores que consideramos que se cometen de parte de Boureau a la hora de leer el relato de Teófilo? En primer lugar, entiende que el pacto entre Teófilo y el diablo se comprende como un mero trato cotidiano y no como un fuerte pacto sacramental, lo cual es decididamente una lectura sesgada y *ad hoc* de este fenómeno que, sin dejar de reflejarse en la lógica vasallática, comporta rasgos profundos de un “pacto fuerte”. En segundo lugar, parte de pensar que el demonio no estaba opuesto de manera diametral a Dios por el hecho de existir la permisión, y esto es un error evidente. En primer lugar, porque la permisión siempre será necesaria, aún para pensar la lógica interna hasta del *Malleus Maleficarum* –texto prototípico de la demonología radical-, ya que sin ella el mal sería una forma de expresión directa de Dios en la tierra¹³. En segundo lugar, porque la imagen que aparece del Diablo en el texto berceano deja en claro que el demonio, aunque necesite de la permisión divina para actuar en la tierra de modo directo, se coloca en una posición de rey (779c, 780c, 781a, 782a, 783d) y el maniqueísmo sólo es salvado por la evidente y constante victoria que la potestad divina demuestra sobre cualquier acción demoníaca. Por último, entendemos que asocia el “verdadero” pacto al complot, lo cual no es necesario ni suficiente. Si bien el pacto de Teófilo responde a una lógica individual¹⁴ no deja de constituir un acto herético en sí mismo con igual valor que el pacto de la modernidad, espacio en el que parecería estar pensando Boureau.

Una vez aclarado esto, debemos comenzar adelantando que el problema que está en el centro del relato berceano es el de los límites que se le imponen al diablo a partir del arrepentimiento del hombre pecador en relación con la salvación y el culto mariano.

Por un lado, cabe resaltar la naturaleza de la obra berceana, en particular MNS, ya que su propuesta, más que un análisis o exposición detallado de las verdaderas capacidades y condiciones del diablo, lo que intenta es fortalecer la imagen de la Virgen para incrementar el número de devotos. En rigor, todo relato necesariamente tendrá un “final feliz” ya que las victorias de la Virgen son los elementos necesarios para llevar adelante el propósito de la narración. Como

¹¹ De igual modo, aunque no utilice dicha obra y su enunciado no se explique como lo vemos nosotros, no queda invalidada la colección de milagros de Berceo, ya que el objetivo es demostrar que existe el *factum hereticale* desde antes del siglo XIV.

¹² La edición utilizada será la de: Berceo, G. *Obras completas*. Dutton, B. (ed.), Madrid: Tamesis, 1971.

¹³ Cf. QUAY, P. «Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran», en *Theological Studies*, Vol. 42 (1981), pp. 20-45.

¹⁴ Que ES esencialmente la herejía. Cfr, tanto MORIN, *op. cit.*, como IOGNA PRAT, D. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris : Aubier, 1998..

plantea Mary Jane Kelley: “[...]. *The message for medieval audiences was that they could benefit from de Virgin’s benevolence by imitating the exemplary characters in the text and that they too one day might gain equal celebrity*”¹⁵.

Ahora bien, vamos a leer el milagro para tratar de dejar en claro no sólo el papel extraordinario de salvación que realiza la Virgen sino la correspondencia que se teje entre pacto diabólico - herejía -como relación lógica- y confesión/perdón -como relación de complementación-. Quizás esto nos permita afirmar que, en última instancia, en la Edad Media el espacio brindado para la salvación era mucho más amplio y evidente que el que se tendrá a disposición en la Modernidad.

El milagro de Teófilo, versión medieval del relato del pacto con el demonio, aparecería en el Occidente a partir de una traducción del griego en el siglo IX del *Tomulum de cuiusdam vicedomini poenitentia*, de Eutychianos, por parte de Pablo Diácono para dirigirla a Carlos el Calvo¹⁶. El relato nos habla de un ejemplo de cristiano, hombre bueno y que “*bien sabié a sus carnes tenerlas so su rienda*” (750d). Teófilo estaba a cargo de la vicaría obispal y Berceo sigue describiéndolo como un hombre excepcional:

Era en sí meísmo de buena contenencia,
sabié aver con todos paz e grand abenencia;
omne era temprado, de buena conocencia,
era muy bien condido de sen e de ciencia (752).

Lo que sigue no es menos laudatorio del personaje del milagro (753-55). Ahora bien, de repente el obispo enferma y muere y es aquí cuando comienza el problema de Teófilo. A pesar de las intenciones del Arzobispo, la “*canongía*” (762a) eligió a otro como obispo y designó a otro vicario, dejando a Teófilo sin lo que deseaba y sin lo que tenía. Frente a esto, Teófilo “*trastorna*” (765c) y cae en pecado de envidia “*cambióse en Caín lel que fuera Avel*” (763d). Acto seguido aparece en escena un judío, que será su perdición. El perfil del judío queda claro desde el inicio:

Era trufán falsso pleno de malos vicios,
savié encantamientos e muchos maleficios;

¹⁵ KELLEY, M. J. “Spinning Virgin Yarns: Narrative, Miracles and Salvation in Gonzalo de Berceo’s Milagros de Nuestra Señora”, en *Hispania*, Vol. 74, N° 4 (Dic. de 1991), p. 822.

¹⁶ Para profundizar las raíces de dicho milagro y confrontar su escritura con las otras refundiciones: BREA, M. “El milagro de Teófilo. Texto dramático y texto narrativo”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre de 1993)* (Paredes Núñez, J. ed.), Granada: Universidad de Granada, vol. I, 1995, pp. 415-428.

Fazié el malo cercos e otro artificios,
Belzebud lo guïava en todos sus oficios (767)

Dicho personaje le aconseja que hable con el diablo para que lo ayude y Teófilo, en su mezquindad, acepta, cegado por el estado pecaminoso (772). El resultado será el de un pacto entre Lucifer y Teófilo a través del cual renuncia al cristianismo, negando a la corte celestial y aceptando a Satanás como nuevo Señor. El milagro terminará con la Virgen compasiva que rescata materialmente la prueba del pacto para devolver a Teófilo a la esfera de la iglesia. Luego nos detendremos mejor estos últimos puntos, ya que serán esenciales para el desarrollo de nuestro razonamiento.

Antes de proseguir, debemos prestar atención a otro elemento que interviene en este problema. Hablamos de la concepción medieval del milagro –cuyas bases se habían establecido en la obra de san Agustín *De civitas Dei*¹⁷-. El milagro será entonces, un acto sobrenatural naturalizado. No será tanto una transgresión sino una suspensión del orden natural que demuestra el poder de Dios. Así, en Berceo, el milagro se plantea como indudable y compatible con lo cotidiano, con lo natural; se transforma: de infundado pasa a ser fundante. Se constituye como argumento de salvación y se basa en la fe preexistente del lector¹⁸. De este modo, lo “cotidiano” estaría representado por la posibilidad de romper el pacto -en la medida de que lo que se quiere resaltar es lo “normal” de la intervención divina-. El problema es comprender el carácter de la obra de Berceo. El autor riojano pretende cerrar su colección –el milagro de Teófilo es el último- con un ejemplo fuerte y poco común, no por eso impensable, de salvación aún en la peor instancia del pecado, la apostasía. El didactismo y la intención de exacerbar el poder de Dios y el amor de la Virgen conllevan a ver que la salvación se da por dos vías contrapuestas pero igualmente posibles: el ascetismo y el pecado. De este modo, el milagro de Teófilo relata precisamente el peor de los actos y, a partir de él, la posibilidad de salvación con el arrepentimiento y la confesión debida. Esto es evidente, Berceo no propone una lectura alegórica ni nada que se le parezca. La lectura es literal, exige un modo representativo y nada más.

El ejemplo claro para cerrar lo dicho hasta ahora es lo que expresa Teófilo cuando, arrepentido, le pide a la Virgen que hable con su hijo para que lo salve:

Señora, só perduro e só desemparado,

¹⁷*Civ.*, 21.8.3

¹⁸ Sobre la concepción medieval del milagro a partir de Berceo: cfr. DIZ, M. A. *Historias de la certidumbre: los “Milagros” de Berceo*. Newark: Juan de la Cuesta, 1995. Los pasajes específicos que parafraseamos: pp. 10 y ss.

fiz mal encartamiento e só mal engañado;
di, non sé por cuál guisa, la alma al Pecado;
agora lo entiendo que fizi mal mercado (817) [...]

Madre – disso Teófilo - por Dios e caridat
non cates al mi mérito, cata a tu bondat;
de cuanto que Tú dizes, todo dizes verdat,
ca só suzio e falso, pleno de malveztat (826)

Una vez más, lo que se intenta enfatizar es la facilidad con la que la jerarquía celestial puede salvar si el pecador está dispuesto a recibir dicha gracia. Quizás, este gran poder de lo celeste contraste con el maniqueísmo que espera ver Boureau a imagen de la modernidad.

Volviendo al punto que dejamos inconcluso más arriba, debemos aclarar la condición que Satanás le propone para concederle lo que quiere: Teófilo debe primero renunciar a Cristo y a María:

Díssoli el diablo: <<Non serié buen derecho
a bassallo ageno yo buscar tal provecho;
mas deniegue a Christo, que nos faz muy despecho
facerli he qye torne en todo so bienfecho

Deniegue al so Christo e a Sancta Maria
fágame carta firme a mi placentería,
ponga y su seyello a la postremeria,
tornará en su grado con muy grant mejoría>>. (784-785) [...]

So perdido con Dios e con Sancta Maria,
perdido con los sanctos por mi alebosía;
corté todas las çimas do los pieses tenía,
si naçido non fuesse, mucho meior avría.

En día de judizio, yo falsso traïdor
¿con cuál cara verré ant el nuestro Señor?
De mi hablarán todos, mesquino pecador
non verrá a la junta de mi otro peor. (801-802)

Como ejemplifica a la perfección la cita, es claro que lo que se pide es un cambio de señor. Este pacto no es, como entiende Boureau, un símil al que pueden

hacer dos comerciantes en una ciudad¹⁹. Muy por el contrario, incluye la apostasía y un servicio que implica la condenación eterna, lo cual se demuestra en el terror de Teófilo al pensar en el fin de los tiempos, que ya entiende perdidos para él como consecuencia del pacto. Es precisamente la gravedad que comporta dicho contrato lo que genera la crisis y el arrepentimiento en Teófilo. Así, será esta crisis la clave para entender la salvación.

Por último, no es menor que la Virgen recupere el contrato; lo que está poniendo en escena -más allá de que debamos aceptar la idea de que el pacto, en este caso, se rompe-, es que el hecho del pacto, atestiguado en el contrato, establece la imposibilidad de la salvación. Esa es la razón por la cual Dios debe, por intermediación de la Virgen, recuperar el “papel”. Hay un claro hecho como fundante de la apostasía. Acto seguido se confiesa y se hace público. El paso siguiente al acto sacramental, será el de exponer el contrato públicamente como prueba de la acción demoníaca en la tierra (también del acto cometido) y, a su vez, como prueba de la posibilidad de salvación a través de la devoción mariana (893-899) –elemento fundante del relato berceano-. Así, la presunta inocencia del pacto es, cuando menos, una segunda lectura basada en la incomprensión del objetivo de la narración. Asimismo, este objetivo, aunque pareciera simplificar un hecho terrible -pactar con el Diablo-, no admite, por su naturaleza antimaniquea y de ensalzamiento de las figuras celestiales –en particular la Virgen-, una inexistencia del hecho como principio desencadenante de apostasía -y, de igual modo, herejía-, que puede perfectamente entenderse como un acto individual de separación de la iglesia²⁰, cosa que Teófilo realiza y admite realizar²¹. En todo caso, hubiera sido más razonable, por parte de Boureau, una hipótesis que hubiera planteado que la imagen “inocente” del pacto en el milagro de Teófilo podría responder a cambios en la representación de la figura del demonio en relación a la historia del terror, como la que planteó Jean Delumeau²².

Más allá de todo lo dicho, lo que cabe resaltar, entonces, es la dimensión particular que la narración berceana le guarda a una variable siempre constante: la salvación.

A lo que ya dijimos sobre el milagro medieval cabría agregarle la imagen, o las imágenes, que se quieren dejar planteadas en los MNS. Dichas imágenes

¹⁹ El autor parecería ver que mientras algunos teólogos entendían lícito el pacto comercial, la jerarquía eclesiástica intentaba prohibirlo. Esto le daría la prueba, a su entendimiento, de que el pacto es un pacto inocente que pasa por pecado.

²⁰ Como ya vimos, esto responde a una de las definiciones de herejía ya enunciadas: “*item olle qui scindit se ab unitate eccesiae*”, p. 3.

²¹ Uno de los problemas de fondo pareciera ser que Boureau está pensando en un término de herejía asociado al complot de las brujas propio de la modernidad, en donde se hace énfasis en el crimen colectivo.

²² DELUMEAU, J. *La peur en Occident*, París: Fayard, 1993 (1978).

responderán a tres planos distintos, que son los que estructuran los relatos: 1) premio/castigo; 2) salvación por la fe; 3) salvación tras una crisis, es decir salvación por el arrepentimiento²³. En este sentido, la Edad Media propone un abanico de posibilidades para que el ser humano pueda encontrar el “camino de regreso”. Un ejemplo elocuente es el milagro del ladrón devoto, el cual le rezaba a la Virgen antes de ir a robar para que el hecho fuera exitoso y, tal era su devoción, que la Virgen lo salva (VI).

Esta historia de salvación recubre a la humanidad desde el Génesis hasta el juicio final y se reproduce, en las mentes cristianas medievales, en torno al relato de la Caída y Redención. De este modo, cada relato de Berceo reproduce este patrón. El objetivo, relacionar el aquí y el ahora del hombre “normal” con el esquema divino de la Redención, ésta es la verdadera riqueza de los *MNS*²⁴. Este esquema que podría parecer “simplificante” en realidad acerca lo complejo a lo simple y de allí deja en claro el verdadero objeto de un cristianismo de marca popular: la salvación a pesar de todo.

Conclusiones

Para resumir: Teófilo realiza apostasía. Al negar a Dios, a la Virgen y a su hijo, niega a la Fe cristiana toda. Satán le exige que renuncie a ellos y lo tome a él como su nuevo señor. Lo que vemos es que la condición para que el pacto se realice es la de la apostasía, la cual incluye además, de manera axiomática, la escisión del individuo del cuerpo de la iglesia. Este problema de indiferenciación de las categorías de herejía nos está hablando de una concepción del fenómeno herético arraigada en una perspectiva integral, lo cual reafirma aún más nuestra posición y nos permite aseverar lo intrincado de dividir los rasgos constitutivos del hereje, visto desde la ortodoxia, en pensamiento u obra.

Ahora bien, veamos lo que implica la apostasía. Según la glosa *ad X 5, 9, 2 ad v. apostasía* se define este delito religioso de tres modos²⁵. El que nos interesa, que aparece primero, refiere categóricamente al rechazo de la Fe cristiana (a partir de la negación de Dios y su corte celestial). Asimismo, este acto debe ser hecho de modo formal, allí entra en juego el contrato que con tanto celo Lucifer le pide a Teófilo que firme. De allí que la Virgen se preocupe por recuperar dicho “papel”, puesto que sin esa prueba formal no puede rescatar al apóstata.

²³ ROZAS LÓPEZ, Juan Manuel (ed.), *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona: Plaza y Janes, 1986, p. 42-45.

²⁴ BORELAND, H. “Typology in Berceo's Milagros: the judiezno and the abadesa preñada”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 60 (1983), p. 27-28.

²⁵ *Apostasia. Est aute<m> triplex apostasia, scilet quae sidiae, quando qui rededit a fide no<n> potest. Inobedientiae, quando quos transgrediit praeceptum. Irregularitatis, cu<m> quis recedit ab ordine suo, siue sumptae religionis.*

Por otro lado, en el *casus* de X 5, 7, 3 aparece una caracterización de los cismáticos y los refiere como casos casi insalvables debido a la gravedad de la falta²⁶. Asimismo, en 5, 8, 1 no solo los cismáticos serán “*aliena*”, sino que reproducirán “*alienationes*” a partir de su falta de “*firmitate*”.

En la manera en la que la Virgen entiende los hechos podemos ver más claramente la concepción herética del acto:

Fazes peticiones locas e sin color,
a Nós as denegados, busquet otro señor;
don renegado malo, de Judas muy peor,
non sé por ti quí quiera rogar al Criador (824)²⁷

Un síntoma que puede aseverar nuestra idea es el de que Teófilo, tras arrepentirse, comienza cuarenta días de súplica a la Virgen que tienen como punto central afirmar su creencia en la corte celestial (811-820). Es decir, para mostrar arrepentimiento del acto que calificamos de apostasía y cisma, el personaje intenta que lo escuchen explicando todo aquello en lo que cree y conforma el núcleo del cristianismo. A modo de ejemplo: “*firmente lo creo, enna su mercet fio, /que d’Ella nació Christus, que fue salvador mío*” (811cd)²⁸.

Nuevamente, esta fórmula de afirmación está poniendo sobre el relato la cuestión herética. En la glosa *ad X 5, 7, 1, ad v. dubius* se especifica: “*de fide enim nullus debet dubitare, sed firmiter credere articulos fidei*”²⁹. Precisamente, se habla de la firmeza en los artículos de Fe, núcleo formal del cristianismo, en el capítulo dedicado a definir la herejía. Es decir, esto nos habla de una correspondencia ineludible entre el error y su rectificación.

Cuando finalmente Teófilo convence a la Virgen, ella le dice que ahora tiene que convencer a Cristo, quien está muy enojado por el hecho, entonces le explica cómo debe dirigirse: “*Ruégalo bien de firme con mucho grand femencia, /deniega al diablo, confirma tu creencia*” (834ab)³⁰. Como podemos ver, la Virgen le sugiere el camino inverso, para volver a pertenecer a la iglesia, a Cristo, debe ahora negar a diablo y afirmar su Fe.

En definitiva, lo que pudimos probar fueron dos puntos centrales que se entrelazan. El primero, el acto que comete Teófilo es causa de herejía, ya que la apostasía es causa de excomunión y, teniendo presente la definición tercera de la

²⁶ Es en el “casi” en donde se concentra lo más significativo de este tema.

²⁷ Las negritas son nuestras.

²⁸ Las negritas son nuestras.

²⁹ En cuestiones de Fe nunca se debe dudar, muy por el contrario se debe creer firmemente en los artículos de Fe.

³⁰ Las negritas son nuestras.

glosa ordinaria del *Liber Extra*, el personaje incurre en ella con un acto formal completo: negación de Cristo y firma del contrato para el cambio de señor. Asimismo, con esta negación Teófilo produce su escisión de la iglesia -tal y como prevé la segunda definición de la lista citada-, la cual intentará remediar a partir del ruego y la reafirmación de los principios constitutivos del núcleo de la fe cristiana. De allí que la Virgen deba recuperar el contrato para que Teófilo vuelva a pertenecer a la iglesia. Es decir, lo que hay es un puro acto: negación formal de Dios que, a su vez, comporta los dos efectos que analizamos como causas de herejía. Por lo tanto, no resulta correcto el postulado de Boureau³¹. Asimismo, lo que el historiador francés entiende como determinante a la hora de decir que el pacto de Teófilo no es herejía -que se pueda romper- encuentra un límite. Efectivamente se rompe, pero sólo por intervención divina directa. De ningún modo Teófilo podría haber vuelto las cosas a su estado anterior por sí solo, el pacto con el diablo no avala la posibilidad de rescindirse, y el texto ya nos dio las pruebas por sí mismo. El caso de Teófilo resulta una excepción que se explica por la intención narrativa de Berceo de generar un efecto concreto: incrementar el culto mariano. Bajo ninguna circunstancia se podría negar que la Virgen, por intermediación de Dios, pudiera rever un pacto satánico en el siglo XIII. El problema, es que, a diferencia de la Edad Media, la Modernidad no concibió un milagro articulado con su entorno inmediato en la misma medida. De este modo, lo que en la Modernidad nunca sucede, en la Edad Media es “ejemplo cotidiano de excepcionalidad”. La Virgen, vocera de los hombres, interviene ante Dios para modificar un pacto que, de otra manera, hubiera sido irrevocable.

Para finalizar, cabe decir que el intento de encontrar grandes puntos de inflexión en el devenir histórico puede ser apasionante, pero no siempre correcto³². Asimismo, antes que encontrar nuevas posiciones teológicas surgidas *ex nihilo* se debe revisar la tradición jurídica de la Iglesia, que puede proveer posiciones de las más variadas en prácticamente todos los temas. De este modo, la idea del surgimiento de un positivismo medieval en el siglo XIV³³ que se expresa en la predilección de entender el mundo a través de hechos y no de calificaciones, encuentra su límite al estudiar una sociedad que nunca dejó de buscar asideros materiales para determinar sus objetivos, aunque, en un sentido no contradictorio, no siempre hayan cubierto satisfactoriamente las explicaciones de los hechos.

³¹ Aunque es imposible para nosotros afirmar que el pacto no tiene un carácter feudo vasallático, entendemos que esta característica puede ser síntoma de algo importante a la hora de pensar cambios en las prácticas, pero no en lo que a la herejía se refiere.

³² A su vez, no planteamos inmanentismo de prácticas y discursos sino, por el contrario, una perspectiva procesual y de larga duración en cambios de gran envergadura. Aunque, en este caso, lo que comprobamos es que quizás nunca existió una sola concepción jurídica de hereje ligada de manera excluyente al acto del puro pensamiento.

³³ BOUREAU, A. “Droit naturel et abstraction judiciale. Hypothèses sur la nature du droit médiéval”, *Annales H. S. C.*, 57, 6, 2002.