

LA CONTRIBUCIÓN CANÓNICA A LA SALVAGUARDA DE LA PAZ EN LA EDAD MEDIA: EL IV CONCILIO DE LETRÁN (1215)¹

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2015/ Fecha de aceptación: 13 de mayo de 2016

Aniceto Masferrer
Universidad de Valencia
aniceto.masferrer@uv.es

Resumen: El presente artículo analiza –como reza su propio título– la contribución canónica a la salvaguarda de la paz en la Edad Media, prestando particular atención al IV Concilio de Letrán (1215). El objetivo del Derecho medieval consistía en la promoción del orden y la paz social, pero ésta se fundaba en la justicia y la verdad. Todo atentado que revistiera un mínimo de gravedad contra estos dos pilares (justicia y verdad) era objeto de respuesta inmediata por el Derecho medieval en general, y por su ordenamiento penal en particular. Aunque ambos Derechos penales –tanto el secular como el canónico– tiraban, en buena medida, hacia la misma dirección, contando con normas jurídicas y jurisdicciones distintas, el artículo se centra en la contribución del Derecho canónico a la salvaguarda de la paz en el Medioevo.

Palabras clave: Derecho medieval, Derecho canónico, IV Concilio de Letrán, Inocencio III, paz, justicia, verdad.

Abstract: The article analyzes – as the title reads – the contribution of canon law to the safeguard of peace in the Middle Ages, paying particular attention to the IV Council of Letran (1215). The main goal of medieval law was the promotion of social order and peace, which was based on justice and truth. Any threat against these pillars – justice and truth – was responded by laws in general and by criminal laws in particular. Although both legal orders (the secular and the canon one) aimed at the promotion of peace, the present article focuses on the particular contribution of canon law to this cause.

Keywords: Medieval law, canon law, IV Council of Letran, Innocence III, peace, justice, truth.

¹ El presente estudio ha sido llevado a cabo en el marco del Proyecto “La influencia de la Codificación francesa en la tradición penal española: su concreto alcance en la Parte General de los Códigos decimonónicos” (DER 2012-38469), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo que persigue el Derecho en general, y el ordenamiento penal en particular, es la promoción del orden y la paz social. Sería erróneo pensar que esta primordial función del Derecho ha sido una contribución del Constitucionalismo moderno, del Estado moderno o de la modernidad en general.

La paz ha sido –y será siempre– un objetivo fundamental del Derecho, como reflejan las primeras constituciones modernas², donde la noción de libertad se encuentra estrechamente unida a la idea de seguridad³. En efecto, la noción de paz estaba ya firmemente anclada en la mentalidad jurídica altomedieval. El ejercicio de la venganza, de la violencia y de guerras entre nobles y señores jamás logró disipar del horizonte cultural medieval el convencimiento de que el Derecho debía promover la coexistencia pacífica. Quizá la triste experiencia de las consecuencias de la violencia y la guerra contribuyó a forjar el anhelo por la paz, y a considerarla no ya como un ideal inasequible sino como un claro y concreto objetivo a lograr. De ahí que la paz constituyó el centro alrededor del cual giró todo el orden jurídico medieval⁴.

El Derecho cumple su función en la medida en que contribuye a la paz. De ahí que no pueda desentenderse de la justicia. Un Derecho injusto no puede garantizar la paz social. Derecho, paz y justicia son realidades conexas, ayer, hoy y mañana. La paz social no es posible sin un Derecho que salvaguarde y promueva la justicia, ni tampoco sin un poder público que garantice un modelo de justicia y seguridad mínimas. Esto

² Véase, a título de ejemplo, la *Declaración de Derechos de Virginia* (1776), la *Declaración de Independencia de Estados Unidos* (1776) y su Constitución (1787), así como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789).

³ Art. 2 de la *American Declaration of Independence*, 1776: “The aim of all political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, security, and resistance to oppression.”

Sección I de la *Virginia Declaration of Rights*: “That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.”

⁴ Al respecto, véase FRIED, J. (ed.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1996 (Reihe: Vorträge und Forschungen, Band 43 Herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte); respecto a España, véase ORLANDIS, J., «La paz de la casa en el Derecho español de la Alta Edad Media», en *Anuario de Historia del Derecho Español* [AHDE] 15 (1944), pp. 107-161; GIBERT, R., «La paz del camino en el Derecho medieval español», en *AHDE* 27-28 (1957-1958), pp. 831-852; la noción de paz tuvo una particular relevancia en el Derecho penal altomedieval; al respecto, véase ORLANDIS, J., «Sobre el concepto del delito en el derecho de la Alta Edad Media», en *AHDE* 16 (1945), pp. 112-192; del mismo autor, «Las consecuencias del delito en el derecho de la Alta Edad Media», en *AHDE* 18 (1947), pp. 61-165; LÓPEZ-AMO, A., «El Derecho penal español de la Baja Edad Media», en *AHDE* 26 (1956), pp. 337-367; más recientemente, PINO ABAD, M., «La pérdida general de la paz durante la Alta Edad Media», en *Revista Aequitas* 4 (2014), pp. 51-81.

explica que en la actualidad la seguridad constituya una de las grandes preocupaciones de la sociedad, la política y el Derecho⁵. En realidad, las nociones de paz y seguridad están estrechamente relacionadas con el origen del poder político y del Estado. La noción de contrato social, que fue objeto de particular desarrollo en los siglos XVII y XVIII, buscaba precisamente garantizar la paz y la seguridad de los individuos. En este sentido, la idea de paz ocupaba un puesto central en las tesis contractualistas que pretendían legitimar y explicar los orígenes de la comunidad y del poder político en los inicios de la Modernidad. El Tratado de Westphalia (1648), así como las teorías de Hugo Grocio, Thomas Hobbes, John Locke o Jean-Jacques Rousseau, entre otros, recurrieron a la noción de contrato social para explicar los orígenes de la sociedad y la constitución de un poder político, situando la paz y la seguridad en la base de sus postulados⁶.

Como se ha dicho, la paz constituía el principio alrededor del cual giraba todo el orden jurídico medieval. Tanto es así que la pena de mayor gravedad –tras la de muerte, tanto natural como civil– era la pérdida de la paz, quedando el reo completamente desprotegido por el Derecho secular (real o municipal) y/o el Derecho canónico. En este sentido, se ha afirmado –y con razón– que con la pérdida de la paz “*se pretendía conseguir una asimilación penológica entre todas estas conductas que atentaban contra los pilares fundamentales sobre los que se sustentaba la política y la sociedad medieval*”⁷. En definitiva, si la paz debía descansar sobre unos pilares sólidos que garantizaran un orden social justo, a quienes se atrevían a atentar contra esos pilares basilares se les excluía de esa paz, o se les marginaba para que no pudieran minar ese orden social. ¿Cuáles eran los pilares del orden social medieval? La justicia y la verdad,

⁵ Al respecto, véase, por ejemplo, BECK, U., *Risk Society: Towards a New Modernity* (1992); MASFERRER, A. (ed.), *Post 9/11 and the State of Permanent Legal Emergency: Security and Human Rights in Countering Terrorism* (2012), donde se describe cómo el Estado, procurando garantizar la seguridad de sus ciudadanos frente a la amenaza terrorista, puede conculcar los derechos fundamentales; a este respecto, véase también MASFERRER A., WALKER, C. (eds.), *Counter-Terrorism, Human Rights and the Rule of Law: Crossing Legal Boundaries in Defence of the State*, Cheltenham & Northampton 2013.

⁶ Véanse, por ejemplo, los estudios de RILEY, P., «How Coherent is the Social Contract Tradition?», en *Journal of the History of Ideas* Vol. 34, No. 4 (Oct. - Dec., 1973), pp. 543-562; *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (1982); «The Social Contract and Its Critics», en *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (eds. Mark Goldie and Robert Wokler), Vol 4 of *The Cambridge History of Political Thought* (Cambridge University Press, 2006), pp. 347-375; véase también KARY, J., «Contract Law and the Social Contract: What Legal History Can Teach Us About the Political Theory of Hobbes and Locke», en *Ottawa Law Review*, Vol. 31, No. 1, 1999 (available at <http://ssrn.com/abstract=2711536>); BARNETT, R.E., en *Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 2004); BOUCHER, D., KELLY, P., «The Social Contract and Its Critics: An Overview», en *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, BOUCHER, D., KELLY, P. (eds.), London 1994.

⁷ PINO ABAD, M., «La pérdida general de la paz...» cit. p. 52.

nociones que se encontraban –no como hoy– estrechamente relacionadas. No se concebía una justicia sin verdad, ni una verdad sin justicia.

Mientras algunos delitos como el robo, el ejercicio de la violencia sobre las personas y las cosas, la violación, etc., parecían atacar más contra la justicia que contra la verdad, en otros delitos sucedía lo contrario. Es el caso de los delitos de falsedad documental o testifical, la calumnia y, de modo particular, el delito de herejía. Sin embargo, en realidad toda conducta delictiva constituía un atentado contra la justicia y la verdad. Los delitos de calumnia o de falso testimonio atentaban contra la verdad, pero constituían un injusto innegable. Violar a una mujer era reputado como algo injusto, pero también suponía un atentado contra la verdad, porque la mujer no debía ser tratada como mero objeto de placer, negando la realidad de su dignidad como ser humano y merecedora, por tanto, del respeto que le corresponde.

Justicia y verdad constituyeron, pues, los pilares básicos sobre los que se fundaban la paz y el orden social medievales. Todo atentado que revistiera un mínimo de gravedad contra la justicia y la verdad, eran objeto de respuesta inmediata por el Derecho medieval en general, y por su ordenamiento penal en particular.

2. LA CONTRIBUCIÓN CANÓNICA A LA SALVAGUARDA DE LA PAZ EN LA EDAD MEDIA

Junto al Derecho secular, también el Derecho de la Iglesia contribuyó a la salvaguarda de la paz en el Medioevo. Ambos Derechos penales –tanto el secular como el canónico– tiraban, en buena medida, hacia la misma dirección, aunque contaban con normas jurídicas y jurisdicciones distintas. Tan sólo en algunos supuestos delictivos, por razón de pecado (*ratione peccati*), denominados *delitos mixtos* (o *mixta crimina*), ambos tribunales tenían facultades para su enjuiciamiento⁸.

La separación o línea divisoria entre la esfera secular y canónica no siempre fue clara. Desde el preciso instante en el que el emperador Teodosio adoptó el Cristianismo como religión oficial del Imperio romano (380), y ésta se convirtió en elemento fundamental de cohesión social y unidad política (como sucedería de un modo más notable en la Europa moderna), no fue fácil deslindar –en ocasiones, en teoría y, más a

⁸ Al respecto, véase, por ejemplo, el estudio de MOTISDOLADER, M. A., *Pecado y sociedad en Aragón ss. XV-XVI*, Zaragoza 2002, pp. 78-82.

menudo, en la práctica— lo político de lo religioso, lo cual no significa afirmar la existencia de una completa identificación o confusión de ambas esferas.

Por otra parte, con la caída del Imperio romano de Occidente (476), y en el territorio peninsular, tras la reconquista, los siglos altomedievales no se caracterizaron precisamente por la estabilidad social. Ante la inexistencia de un poder público capaz de garantizar paz y la seguridad, la violencia, las venganzas y las continuas guerras nobiliarias y señoriales constituyeron la nota característica de aquel (des)orden social. La vida era soportable tan sólo para quienes lograban encontrar cobijo bajo la autoridad de un señor feudal, o trabajando como siervos o campesinos en un señorío. El surgimiento del feudalismo (siglos VIII-IX) y del régimen señorial (s. XI) son, en buena medida, reflejo y consecuencia de la falta de un poder público garante del orden social.

Fue en ese contexto histórico cuando la Iglesia promovió la paz, limitando o restringiendo los días o periodos en los que se podía luchar o ejercitar cualquier tipo de venganza o violencia. Esta labor de pacificación se promovió desde los concilios y, de un modo especial, con las Asambleas de Paz y Tregua de Dios. Su eficacia puso de manifiesto la autoridad de que gozaba la Iglesia en aquel entonces y explica también el prestigio que le proporcionó esa labor pacificadora, máxime al procurarse la protección de los seres humanos más inermes (mujeres, viudas, niños, huérfanos, clérigos, etc.).

La promoción de la paz por parte de la Iglesia no se limitó, sin embargo, a la restricción o, en su caso, erradicación de una violencia que atentaba contra la justicia. Como se ha dicho, la justicia no era el único pilar del orden social. Junto a la justicia, estaba la verdad. Y la herejía constituía un atentado contra la verdad, que resultaba incompatible con la *Res Publica Christiana*, e inadmisibles en los territorios que formaban el Imperio Cristiano. Como es sabido, en el siglo XII surgió, en el Occidente europeo, el catarismo (o movimiento albigense)⁹, que no sólo fue condenado como herético por la Iglesia, sino que fue objeto de persecución —además de una severa cruzada (1209-1244)— con normas canónicas penales y procesales que facilitarían la detención y castigo de estos delincuentes/herejes, vistos como una grave amenaza contra un orden social que se fundaba en la verdad en general, y en la verdadera fe o religión en particular. Como es sabido, fue en ese contexto cuando se creó el proceso

⁹ La literatura sobre este movimiento es abundante; para una visión completa y actualizada del movimiento cátaro y su persecución en los reinos peninsulares por parte del Derecho secular y canónico, véase el estudio de GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición*, Madrid 2012.

inquisitivo, distinto a la institución o Tribunal de la Inquisición, creada con los Reyes Católicos en 1478.

Por otra parte, tampoco la superstición casaba con la verdad, que apela a un orden racional y lógico. De ahí que los duelos, las ordalías o los juicios de Dios suponían un atentado a la verdad. Según el parecer de la Iglesia, la verdad procesal no podía provenir de la práctica de pruebas irracionales. De ahí su condena en estos siglos altomedievales, como se verá.

Las tres principales aportaciones canónicas a la paz en el Medievo fueron, a mi juicio, la restricción de la violencia mediante las Asambleas de Paz y Tregua de Dios, la normativa penal y procesal encaminada a la persecución y punición de la herejía, y la condena de las ordalías o juicios de Dios. El Papa Inocencio III no se desentendió de ninguno de estos objetivos, y el IV Concilio de Trento se ocupó en particular de la persecución de la herejía y de las ordalías o juicios de Dios. Veamos a continuación cuál fue la concreta aportación del mencionado Concilio a la salvaguarda de la paz en los siglos medievales.

3. LA RESTRICCIÓN DE LA VIOLENCIA: LAS ASAMBLEAS DE PAZ Y TREGUA DE DIOS

La *curia regis*, los concilios y las Asambleas de paz y Tregua de Dios fueron las instituciones altomedievales más relevantes para promover la paz y el orden social. Como puede verse, dos de ellas tenían naturaleza y origen eclesiástico, y su funcionamiento pone de manifiesto la interacción entre el Derecho secular y el eclesiástico en la promoción de la paz en la Europa altomedieval, construida en parte sobre los rescoldos del legado jurídico visigodo¹⁰.

Las Asambleas de Paz y Tregua de Dios surgieron en Francia a finales del siglo X, extendiéndose más tarde en Cataluña¹¹. Sería erróneo pensar, sin embargo, que su

¹⁰ Al respecto, véase el estudio de ALVARADO PLANAS, J., «Algunas observaciones sobre la influencia germánica en el vocabulario jurídico-institucional de la España medieval», en *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 12 (2015), pp. 31-50 (available at <http://www.glossae.eu>); ORLANDIS, J., «Huellas visigóticas en el derecho de la Alta Edad Media», en *AHDE* 15 (1944), pp. 107-161.

¹¹ Al respecto, véase el estudio de GONZALVO BOU, G., *La Pau i la Treva a Catalunya: origen de les Corts Catalanes* (1986); del mismo autor, *Les Constitucions de pau i treva de Catalunya (segles XI-XIII)* (1994); BOWMAN, J. A., «Councils, Memory, and Mills: The Early Development of the Peace of God in Catalonia», en *Early Medieval Europe* (1999) Volume 8, Issue 1, pp. 99-129; BISSON, T. N., «The Organized Peace in Southern France and Catalonia (ca. 1140–ca. 1233)», en *The American Historical Review*, Vol. 82, No. 2 (Apr., 1977), pp. 290-311; FERRO POMÀ, V., *El Dret Públic català. Les institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta* (1987), p. 73: «La Pau i Treva, consagrada a

presencia tan sólo se extendió a estos territorios¹². Es conocido que se reunieron en diversas ciudades de Europa¹³.

Con estas Asambleas altomedievales, la Iglesia, cuyo Derecho se estaba desarrollando de modo particular en aquel periodo¹⁴, proporcionó un medio eficaz para reducir la violencia, bien restringiendo los periodos en los que se permitía su ejercicio con la *Tregua de Dios*, bien protegiendo a los sujetos más vulnerables o inermes de la sociedad con la *Paz de Dios*. Como se ha dicho, surgieron en un momento en el que el ambiente social, político y jurídico estaba notablemente condicionado por el marcado protagonismo del sistema feudal y las tensas relaciones entre nobles y señores.

Es bien conocido que las primeras Asambleas tuvieron lugar en el Imperio Carolingio, con el objeto de traer paz y estabilidad en un ambiente social caracterizado por la violencia y la venganza permanentes. En concreto, la paz de Dios se documenta por primera vez en el Concilio de Charroux del año 989. Fue, pues, en el marco de este concilio francés donde se estableció la primera *Paz de Dios*. Véase a continuación un texto y los cánones de este Concilio (1 de junio de 989)¹⁵:

alguns usatges i a les constitucions corresponents, elaborades des del segon terç del segle XI fins el començament del XVIII, consistia en la prohibició, sancionada per l'Església i ratificada i garantida pel poder secular, de fer actes de guerra i cometre altres violències del sol post del dimecres fins el sol post del dilluns, per l'Advent i per la Quaresma, i en una llarga llista de festivitats religioses, amb les corresponents vigílies i nits. Això era la trva, pròpiament dita. La pau protegia permanentment les esglésies i el terreny que les voltava fins a trenta passes (l'anomenada sagrera), els monestirs, els clergues i llurs possessions; les vídues, els pubills (menors sotmesos a tutela), orfres i altres persones miserables i llurs béns, els ciutadans i homes de viles i llur propietat, "les vies públiques, camins i estrades" i els que hi transitaven, amb les coses que portaven, els mercaders i llurs mercaderies; els "rústecs" o pagesos, llurs cases, masos, bèsties i instruments de llaurar, abellars, colomers, molins i olivars. Les sancions espirituals i temporals dels qui eren declarats culpables del "trencament de Pau i Treva" i la manera d'aplicar-les eren objecte d'una minuciosa reglamentació"; véase también el estudio de KOSTO, A.J., «Reasons for Assembly in Catalonia and Aragón, 900–1200», en *Political Assemblies in the Earlier in the Middle Ages*, BARNWELL, P. S., MOSTERT, M. (eds.), Turnhout 2003, pp. 133-149.

¹² HOFFMANN, H., *Gottesfriede und Treuga Die*, Stuttgart 1964 (*Monumenta Germaniae Historica*; 20); HEAD, T., LANDES, R. (eds.), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, en Ithaca, N.Y. & London 1992.

¹³ BERMAN, H. J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Massachusetts) 1983, pp. 90-91, 301, 493, 494, 505, 511-513, 522.

¹⁴ Al este respecto, véase BERMAN, H. J., *Law and Revolution...*, cit. pp. 199 ff.; del mismo autor, «The Influence of Christianity upon the Development of Law», en *Oklahoma Law Review* 12 (1959), pp. 92-94, donde el autor señala que los inicios del Derecho canónico fueron consecuencia de la 'Papal Revolution' de 1075–1122; del mismo autor, «Introductory Remarks: Why the History of Western Law is Not Written», *University of Illinois Law Review* 3 (1984), p. 516; del mismo autor, «Religious Foundation of Law in the West: An Historical Perspective», en *The Journal of Law and Religion* No. 1, Summer 1983, pp. 3-43, pp. 5 ff.; véase también GARCÍA Y GARCÍA, A., «Reception in the Formation of Canon Law within the Framework of Exchanges Between Churches during the Middle Ages», en *Jurist. Studies in church law and ministry* 57 (1997), pp. 142-168.

¹⁵ CRISTINA FLÓREZ, C., «Los derechos humanos en los inicios de la sociedad feudal», en *Agenda Internacional* V, Nº 10. Lima: PUCP, 1998, pp. 145-155, texto recogido en el Anexo (p. 155).

“En el nombre de nuestro Salvador, Jesucristo, calendas de junio. Fortalecidos de los decretos sinodales de nuestros predecesores, yo, Gombaud, arzobispo de Aquitania segunda y todos los obispos de la provincia, nos hemos reunido en la iglesia denominada desde hace tiempo Charroux; a los obispos se han unido, los clérigos consagrados, así como los laicos de ambos sexos; todos nosotros imploramos a la misericordia divina que, en consideración de la gracia celestial, nos ayude porque sabemos que el carácter tardío de esta reunión ha hecho pulular mucho tiempo entre nosotros muchos hábitos funestos, y que arranquemos lo que es dañino y plantemos lo que es útil. Por lo tanto, reunidos especialmente en el nombre de Dios, decidimos que se expongan claramente y manifiestamente los cánones siguientes:

I. Anatema contra los violadores de las iglesias. Cualquiera que haya violado una iglesia o le haya arrancado alguna cosa por la fuerza, si no ha cumplido con hacer una satisfacción, sea anatema.

II. Anatema contra los saqueadores de los bienes de los pobres. Cualquiera que haya robado a los campesinos o a cualquier otro pobre, oveja, buey, asno, vaca, cabra o cerdo, salvo falta de su parte, si la reparación completa no ha sido hecha, que sea anatema.

III. Anatema contra quien ejerza violencia con los religiosos. Cualquiera que haya atacado, capturado o golpeado a un sacerdote, un diácono o cualquier otro clérigo que no llevara armas (entendamos por ello, escudo, espada, coraza, casco), que se limitaba a desplazarse o permanecer en su hogar, salvo si una investigación de su ordinario demuestre que la víctima había caído en falta, que ese sacrílego si no ha cumplido con hacer una satisfacción, sea tenido por extraño en las moradas de la Santa Iglesia de Dios”¹⁶.

Como puede observarse, el objetivo era la salvaguarda de la paz, proporcionando una protección especial a los violadores de iglesias y a los más débiles, esto es, a aquellos de quienes no cabía esperar el uso de la violencia para defenderse a sí mismos (pobres y religiosos).

La primera Tregua de Dios tuvo lugar en el Concilio de Verdun-sur-Dombs en 1023.

La doctrina ha destacado cómo esta institución fue recibida en España gracias a los obispos del noroeste peninsular, quienes asistían a los Concilios francos¹⁷, así como el origen gótico de las expresiones *tregua*, *treua* o *treuga*¹⁸.

¹⁶ Figuran las firmas de los siguientes obispos: Yo, Gombaud, arzobispo de Burdeos, suscribo; Yo, Gilberto, obispo de Poitiers; Yo, Hilario, obispo de Limoges; Yo, Fortario, obispo de Périgueux; Yo, Abón, obispo de Saintes; Yo, Hugo, obispo de Angulema.

¹⁷ Véanse, por ejemplo, los celebrados pocos años después en Narbona en 1043 y 1054: “Las materias de que se ocupan no son típicamente españolas, sino más bien instituciones europeas que se extienden por el territorio franco y que vienen a la Península precisamente por el cauce amplio de estos Concilios, llegando a introducirse en siglos más tardíos hasta los mismos territorios castellano-leoneses”, MALDONADO, J., «Las relaciones entre el Derecho canónico y el Derecho secular en los concilios españoles del siglo XI», en *AHDE*

La primera reunión en la península Ibérica tendría lugar unos años después, y sería en Toulouges (cerca de Perpiñán) en el año 1027, bajo la presidencia del Abad Oliba en representación del obispo Berenguer de Elna, ausente de la diócesis por asistir en una peregrinación. En esta reunión se estableció el deber –de todos los habitantes del condado del Rosellón y de la diócesis de Elna– de abstenerse de tomar parte en luchas y violencias entre sábado y lunes, de conformidad con el espíritu del precepto dominical; también se prohibió asaltar a los clérigos, iglesias, bienes propiedad de una iglesia (o de un monasterio), o a personas que se dirigieran a un lugar de culto. Se dispuso para quienes violaran estos derechos y prohibiciones la pena de excomunión. Es bien conocido el protagonismo del Abad Oliba en la promoción de este movimiento pacifista, quien presidió otro sínodo en Vich unos años más tarde (1033). Fue en esta reunión donde se decidió incrementar los días de tregua, que se extendieron ya de jueves a lunes, al tiempo que se amplió la prohibición a comerciantes y a todas aquellas personas que se dirigieran a un mercado. De este modo se fue consolidando este movimiento que se extendió también a Occitania, región en la que se celebraron otras Asambleas de Paz y Tregua (Niza, en 1041; Narbona, en 1032, 1043 y 1054).

En términos generales, la tregua o suspensión de violencia u hostilidades se solía imponer desde el atardecer del sábado hasta la madrugada del lunes, sancionando su violación, a falta de la pertinente enmienda, con la excomunión del culpable. Concilios posteriores, celebrados tanto en Francia como en Cataluña, fueron ratificando y ampliando el alcance temporal de la tregua, que pronto se extendió desde el miércoles hasta el lunes, y a ciertas fiestas de la Virgen y los Santos, aparte de las Témperas, hasta llegar a alcanzar también los tiempos de Adviento-Navidad y Cuaresma-Pascua.

Así sintetizó José María Font Rius la razón de ser de la Paz y Tregua de Dios:

“Por la pax Domini la Iglesia aspiraba fundamentalmente a lograr un respeto y seguridad para sus templos, sus ministros y sus bienes como integrantes de una

14 (1942-1943), p. 264; BONNAUD-DELAMARE, R., *Les institutions de paix en Aquitaine, Recueils de la Société Jean Bodin. La paix*, Bruselas 1961, pp. 451-487. También D'ABADAL I VINYALS, R. *L'abat Oliba, bisbe de Vic i la seva època*, Barcelona 1962, pp. 227-241; GOZALVO, A., *La pau i la treva a Catalunya. Origen de les Corts catalanes*, pp. 8-68; citas recogidas por ALVARADO PLANAS, J., «Algunas observaciones sobre la influencia germánica...» cit. p. 45, nota al pie n. 86.

¹⁸ Señala Javier Alvarado que estas expresiones proceden del gótico triggwa: “*non moriatur, nec sit traditor, nec perdat ea que habet, sed habeat treguas XXXta dierum [...] et merinus fficiat ei dari treguam et finem a parentibus*” (Año 1099, Fuero de Miranda; Cantera, p. 55), “*Omnes isti iurauerunt treguam et pacem*” (Años 1100-1123, Urgel; RHi, 19, p. 7 y 8); al respecto, véase ALVARADO PLANAS, J., “Algunas observaciones sobre la influencia germánica...» cit p. 45.

órbita sagrada, y también para las personas débiles, desprovistas de protección y defensa propia. Por medio de la tregua de Dios, apuntaba a suprimir la propia guerra, limitándola, por lo menos, mediante una obligatoria suspensión de hostilidades y violencias en determinados periodos de tiempo, especialmente santificados por la celebración del, culto al Señor o conmemoración de festividades sacras. Como garantías de observancia de sus preceptos, contaba la Iglesia con su autoridad moral, superior, con frecuencia, a la de la potestad civil, y con el arma espiritual de la excomunión ”¹⁹.

Todas esas primigenias reuniones se debieron a la incapacidad del poder político (carolingio o condal) de garantizar la paz frente a un poder feudal que provocaba fuertes escaladas de violencia por las rivalidades entre clanes nobiliarios. En la etapa carolingia los reyes eran bien conscientes de que “mantener la paz pública resume las obligaciones de un gobierno. El ejercicio de la justicia no tiene otra finalidad, el uso de las armas y la represión no tienen otras justificaciones”²⁰. No en vano en un capitular carolingio del año 802 se había dispuesto “que todos vivan en la caridad y paz perfectas”²¹. En efecto, “esa paz pública es un orden querido por Dios y es tarea del rey y de sus funcionarios, de allí la importancia de las autoridades civiles y religiosas para imponerla en sus territorios”²².

La doctrina ha mostrado que:

“una de las derivaciones de la iussio regis y del aspecto resolutivo del bannus regio es la pax regia, materializada en la jurisdicción exclusiva sobre delitos considerados graves, que ya se había recibido en España por medio de los capitulares francos dirigidos a los hispani de la Septimania o de la Marca Hispánica ”²³.

En este sentido, un capitular de Ludovico Pio, de 1 de enero del año 815 (*Constitutio de hispanis in francorum regnum profugis prima*) reservaba el conocimiento de los ocho delitos más graves al tribunal o *mallum* del conde, responsable de la *pax regia*²⁴. Otro precepto para los hispanos, de 11 de junio del año 844, concedido por Carlos

¹⁹ FONT RIUS, J. M., voz “Tregua de Dios”, *Gran Enciclopedia Rialp*, 1991 (disponible en http://mercaba.org/Rialp/T/tregua_de_dios.htm; fecha de consulta: 5 de diciembre de 2015).

²⁰ PAUL, J., *L'Église et la culture en Occident*, Paris: Presses Universitaires de France, Vol. 11, 1986, p. 566 (cita recogida en CRISTINA FLÓREZ, G., “Los derechos humanos en los inicios...” cit. p. 151).

²¹ CRISTINA FLÓREZ, G., «Los derechos humanos en los inicios...» cit. p. 151.

²² Ibidem.

²³ ALVARADO PLANAS, J., «Algunas observaciones sobre la influencia germánica...» cit. p. 44.

²⁴ *Ipsi vero pro maioribus causis, sicut sunt homicidia, raptus, incendia, depraedationes, membrorum amputationes, furta, latrocinia, alienarum rerum invasiones, et undecunque a vicino suo aut criminaliter aut*

el Calvo al condado de Barcelona, limitó tales supuestos a tres (*homicidio, raptó et incendio*), que coinciden con los establecidos por la legislación hispana para los casos de corte²⁵. En definitiva, sostiene Alvarado Planas que “*los monarcas de los reinos hispanos utilizaron tempranamente el cautum, manifestación del poder real o iussio regis, como instrumento para centralizar y fortalecer sus prerrogativas y, en definitiva, la paz del reino*”²⁶.

Si, con el surgimiento del feudalismo –o la revolución feudal–, el poder secular se vio incapaz de garantizar la paz, las autoridades eclesiásticas entendieron que tenían el deber y la responsabilidad de promoverla. Una paz que no se restringiera a las personas más necesitadas –como se ha visto–, sino que se extendiera a los mercados y a quienes se dirigieran a ellos, a los caminos, a las casas²⁷, así como a los lugares sagrados. En definitiva, esas Asambleas promovieron espacios de paz (mercados, caminos, casas, lugares sagrados), periodos de paz (días de la semana –de miércoles a lunes a primera hora– y tiempos litúrgicos –Adviento-Navidad, Cuaresma-Pascua–), y una particular protección a los grupos de población más vulnerables (campesinos, mujeres, niños, huérfanos, clérigos y religiosos, etc.).

Sería ingenuo pensar que esas Asambleas tuvieron una eficacia absoluta. No cabe duda de que tuvieron un efecto positivo. De lo contrario, los monarcas no las hubieran promovido, adoptado e incluso presidido, momento en el que tales Asambleas perdieron su naturaleza exclusivamente eclesiástica. De todas formas, esas instituciones

civiliter fuerit accusatus et ad placitum venire iussus, ad comitis sui mallum omnimodis venire non recuset. Ceteras vero minores causas more suo, sicut hactenus fecisse noscuntur, inter se mutuo definire non prohibeantur, (MGH, *Legum Sectio II, Capitularia regum francorum*, I, ed. Boretius, c. 2, p. 261-263). Ya una ley de Liutprando del año 723 reprime los crímenes contra el reino para que *omnes in pace et gratia dei et regis vivere valeant*; recogido por ALVARADO PLANAS, J., “Algunas observaciones sobre la influencia germánica...” cit. p. 44, nota al pie n. 81.

²⁵ *Et nisi pro tribus actionibus, id est homicidio, raptó et incendio, nec ipsi nec eorum homines...* (MHGLL CRF 2,2,2 del año 844). Cfr. por ejemplo con el Fuero romanceado de Sepúlveda 33: *tot omne que fuere desafiado por muerte de omne, o por muger forçada o por casa quemada, o por todas cosas que pertenecen a Palatio... peche el omezidio*; recogido por ALVARADO PLANAS, J., “Algunas observaciones sobre la influencia germánica...” cit. pp. 44-45, nota al pie n. 82.

²⁶ ALVARADO PLANAS, J., «Algunas observaciones sobre la influencia germánica...» cit. p. 45; en la nota al pie n. 83 señala que “Fernando I, en el cap. 8 del Concilio de Coyanza de 1050, concreta los delitos cuya multa se reserva al rey -*suas exactiones-al homicidium, rausum, sagione, aut pro omnibus calumniis suis*”, y cita el estudio de P. Risco, *España Sagrada*, Madrid, 1793, p. 264; al respecto, véase también GARCÍA GALLO, A., «El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho Canónico español en la Alta Edad Media», en *AHDE* 20 (1950), pp. 616-618, así como José Orlandis, quien defendió la tesis de que la “pérdida de la paz, la declarada por el monarca frente al reino, encuentre su origen en la aplicación de los principios jurídicos visigóticos perpetuados en el Liber” («Huellas visigóticas en el derecho de la Alta Edad Media», en *AHDE* 15, 1944, p. 658). Según añade Alvarado Planas, el tratamiento especial para delitos considerados muy graves no es ajeno al derecho visigodo (LI 6, 1, 2).

²⁷ Al respecto, véase el estudio de PASCUAL LÓPEZ, S., *La inviolabilidad del domicilio en el Derecho español*, Madrid 2003.

contribuyeron a crear un ambiente de pacificación, cuyo concreto alcance fue variable, dependiendo de dónde, cuándo y cómo se fueron desarrollando esas reuniones. La historiografía jurídica europea ha resaltado la contribución del Derecho canónico al establecimiento y promoción de la paz en los siglos medievales (e incluso modernos)²⁸, y algunos penalistas, refiriéndose en particular a esta institución, han reconocido el papel que jugó la Iglesia en la restricción de la violencia y en la protección de los más vulnerables:

“La Iglesia cristiana fue la primera en dar un impulso a las colectividades para que desapareciera la anarquía moral de la sociedad feudal, y aunque fueron impotentes sus primeros conatos con el Concilio de Limoges en 994 y con otros Concilios, que exhortaron a jurar, sobre las reliquias de los Santos, que no se turbaría la paz pública en lo futuro, persistió con tenacidad en su empeño de la reconstrucción del orden público, y, no pudiendo obtener la paz, se contentó momentáneamente con la tregua...”²⁹.

²⁸ BERMAN, H. J., *Law and Revolution...*, cit. pp. 181-198; respecto a Francia, véase GARNOT, B., *Ordre moral et délinquance de l'Antiquité au Xxe siècle. Actes du Colloque de Dijon 7 et 8 octobre 1993* (1994); para Alemania, véase SPRANDEL, R., «Neuralgische Punkte in der Strafrechtswissenschaft des Spätmittelalters», WILLOWEIT, D. (ed.), *Die Entstehung des öffentlichen Strafrechts. Bestandsaufnahme eines europäischen Forschungsproblems*, Köln 1999, pp. 177-213; WILLOWEIT, D., «Gewalt und Verbrechen, Strafe und Sühne im alten Würzburg. Offene Probleme der deutschen strafrechtsgeschichtlichen Forschung», WILLOWEIT, D. (ed.), *Die Entstehung der öffentlichen Strafrechts*, Köln 1999, pp. 215-238; para una visión general en Europa, véase MASFERRER, A., «Contribución de la Teología y ciencia canónica al Derecho penal europeo moderno. Materiales y breves notas para su estudio», en *Europa, sé tú misma. Actas del VI Congreso Católicos y Vida Pública (Madrid, 19-21 de noviembre de 2004)*. Madrid, 2005, vol. I, pp. 185-200; respecto a la tradición jurídico-penal española, véase GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, B., *Examen histórico del derecho penal*, Madrid 1866, pp. 82-87; MALDONADO Y FERNÁN DEZ DEL TORCO, J., «Líneas de influencia canónica en la historia del proceso español», en *AHDE* 23 (1953), pp. 467-493; del mismo autor, «Las relaciones entre el Derecho canónico y el Derecho secular en los concilios españoles del siglo XI», en *AHDE* 14 (1942), pp. 227-381; MINGUIJÓN, S., *Historia del Derecho español. Derecho penal*. Zaragoza 1926, pp. 30-34, 43-47 and 54-57; HINOJOSA, E. de, «Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su Patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo», *Obras*, I. Madrid, 1948; GOTI ORDEÑANA, J., «Deuda de la ciencia penal y la criminología al Derecho canónico medieval», *Homenaje al Prof. Antonio Beristain: Criminología y Derecho penal al servicio de la persona*. San Sebastián 1989, pp. 211-229.

²⁹ PESINA, E., *Elementos de derecho penal*, 3ª ed., Madrid 1919, p. 127: “La Iglesia cristiana fue la primera en dar un impulso a las colectividades para que desapareciera la anarquía moral de la sociedad feudal, y aunque fueron impotentes sus primeros conatos con el Concilio de Limoges en 994 y con otros Concilios, que exhortaron a jurar, sobre las reliquias de los Santos, que no se turbaría la paz pública en lo futuro, persistió con tenacidad en su empeño de la reconstrucción del orden público, y, no pudiendo obtener la paz, se contentó momentáneamente con la tregua...”; a este respecto, véase también GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, B., *Examen histórico del...*, cit. pp. 83-84; JIMÉNEZ DE ASÚA, L., *Tratado de Derecho penal. Tomo I. Concepto del Derecho penal y de la criminología, historia y legislación penal comparada*. Buenos Aires 1950, pp. 847-856; del mismo autor, *El pensamiento jurídico español y su influencia en Europa*. Buenos Aires 1958, pp. 43-87.

Conviene tener en cuenta que, en este mismo periodo, el Derecho canónico contribuyó notablemente a la sustitución de la venganza privada por el Derecho penal público³⁰, y que empleó la institución del asilo a fin de proteger a aquellos que eran perseguidos para satisfacer sus sentimientos de venganza privada³¹.

Parte importante del éxito de esta institución se debió a las penas impuestas a quienes violaban las constituciones que prescribían los periodos de *Tregua de Dios*, así como los lugares y personas protegidas con la *Paz de Dios*.

La pena más grave era la de ser expulsado de la paz y tregua de Dios (*foragitat de pau e treva*, según las fuentes catalanas), pues suponía la pérdida general de la paz, institución cuyas graves consecuencias son ya muy conocidas: “*cualquier miembro de la comunidad municipal [o no municipal] podía e, incluso, debía dar muerte impunemente al delincuente. Además, su casa era quemada y todos sus restantes bienes confiscados*”³². En este caso, el delincuente no sólo quedaba desprotegido de la paz promovida por esas Asambleas, sino que éstas conferían inmunidad a aquellos que pudieran o quisieran causar un perjuicio o terminar con la vida del transgresor de las Constituciones de Paz y Tregua de Dios. En esos casos, la promoción de la paz justificaba paradójicamente el ejercicio de la violencia e incluso la muerte sobre aquellos que habían transgredido el Derecho que velaba por la salvaguarda del orden y la paz sociales.

Tras la pena de expulsión de la paz, otra condena de particular gravedad con la que se amenazaba a los transgresores de las Constituciones de Paz y Tregua fue la pena de excomunión mayor, que aparece regulada y prevista con relativa frecuencia en los textos.

³⁰ Al respecto, véase NEHLSSEN, H., «Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen», en *Gerichtslaube-Vorträge. Freiburger Festkollquium zum fünfundsiebzigsten Geburgstag von Hans Thieme* (Sigmaringen, 1983), pp. 3-16; véase también WILLOWEIT, D., *Die Entstehung des öffentlichen Strafrechts. Bestandsaufnahme eines europäischen Forschungsproblems*. Köln 1999, así como otras obras de la misma colección (*Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen*, Böhlau Verlag).

³¹ PESINA, E., *Elementos de derecho penal...*, cit. p. 124; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, B., *Examen histórico del...*, cit. p. 86: “Los cánones eclesiásticos protegieron el asilo más que las leyes bárbaras y más que los capitulares carlovingios (...). El espíritu civilizador de la Iglesia aparece por último en la sabiduría y en la disposición de sus leyes. (...); la Iglesia sacó a la luz el cuerpo de derecho canónico, esa obra grande, verdaderamente monumental que atesora la ciencia cristiana de trece siglos”; HINOJOSA, *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su Patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, pp. 152, 155.

³² PINO ABAD, M., “La pérdida general de la paz...”, cit. p. 53; sobre la pérdida de la paz del reino y las consecuencias de la *ira regis*, véanse pp. 56 ss.

Otra pena de cierta gravedad –aunque sin duda menor que la expulsión de la paz de Dios y la excomunión mayor– fue la de infamia, institución de origen romano y que, tras su introducción en el ordenamiento canónico, tuvo un notable protagonismo en el sistema punitivo de la Iglesia en general, así como en la persecución de la herejía en particular³³, según veremos más adelante.

De menor gravedad eran las penas de excomunión menor y las pecuniarias, si bien el incumplimiento del pago debido podía acarrear la imposición de otras penas de mayor gravedad.

Es cierto que las Asambleas de Paz y Tregua de Dios surgieron con el objetivo primordial de restringir, en la medida de lo posible, la violencia en algunos ámbitos, tanto geográficos (mercados, caminos, casas, lugares sagrados), como cronológicos (días y tiempos litúrgicos), o la que se cernía sobre las personas más vulnerables de la sociedad. Sin embargo –y como se dijo–, según la mentalidad de la época, la paz no resultaba amenazada tan sólo con este tipo de violencia física, incompatible con un orden social justo. A partir del siglo XII, con el advenimiento y desarrollo de la herejía albigena en Francia, las Asambleas también promovieron –junto con los concilios, bulas y decretos³⁴, así como con las cruzadas (1209-1244)– la persecución y castigo de estos herejes a fin de erradicar esa concreta herejía, vista como una amenaza grave contra la paz, una paz que debía hundir sus raíces en la justicia y en la verdad. Y cualquier herejía constituía, de hecho, un grave atentado contra la verdad de la fe, base del orden moral y de la paz de la sociedad y poder político medievales.

Esta ampliación del alcance de la paz –no restringida tan sólo al ejercicio injusto de la violencia, sino también a la propagación de la herejía como atentado contra la verdad– tuvo lugar a finales del siglo XII, y se debió en parte al Papa Inocencio III, calificado como “*pieza fundamental en el desarrollo de la persecución contra la herejía en Europa*”³⁵. De hecho, la primera noticia de una Asamblea de Paz y Tregua, celebrada en la Corona de Aragón, en la que se menciona expresamente el problema de la herejía, estableciéndose penas para sus infractores, es la celebrada en abril de 1198 por Pedro el Católico (1196-1208), en la que introdujo un decreto dispuesto por él

³³ Al respecto, véase el estudio de MASFERRER, A., *La pena de infamia en el Derecho histórico español. Contribución al estudio de la tradición penal europea en el marco del ius commune*, Madrid 2001.

³⁴ Sobre las primeras medidas contra la herejía, véase GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición...*, cit. pp. 148 ss.

³⁵ GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición...*, cit. p. 166; sobre el alcance de esta afirmación, véase la bibliografía citada en la nota al pie n. 26 (p. 166) del citado estudio.

mismo unos meses antes, en febrero, en el que había ratificado un severo decreto de Alfonso el Trovador en 1194 (bajo el pontificado de Celestino III, 1191-1198). Ese precepto Alfonsino ordenaba la expulsión de la Corona de Aragón a los valdenses y demás herejías anatimizadas por la Iglesia, entre las cuales se encontraba la de los cátaros³⁶.

Pese a que Pedro se limitó a ratificar el decreto de su predecesor³⁷, una parte de la doctrina sostiene que esa ratificación pudiera deberse en parte al influjo del Papa Inocencio III, quien en enero de 1198 había accedido al pontificado. Se trata de una conjetura al constatar la vinculación entre el inicio de ese pontificado y “*a partir de entonces (...) un aumento de las medidas represivas [contra la herejía] en territorio catalanoaragonés*”³⁸. Pienso que no cabe descartar esa posibilidad, máxime cuando Inocencio III “*pasó a la historia como el papa que inició la primera cruzada en territorio cristiano. Su política antiherética combinó diplomacia y actuación y desde los inicios de su pontificado, la lucha contra la herejía fue una de sus prioridades*”³⁹.

El IV Concilio de Letrán promulgó una constitución relacionada con la *Tregua de Dios*, recogida en el *Liber Extra* de las Decretales de Gregorio IX⁴⁰. El precepto establecía la *Tregua de Dios* y su régimen jurídico, obligando a los obispos a castigar con la excomunión a sus transgresores. Lo cierto es que ésta apenas fue objeto de aplicación y, como ha mostrado la doctrina⁴¹, varios canonistas del siglo XIII (Bernardo de Parma, Goffredo de Trani, Inocencio IV, etc.) justificaron ese incumplimiento o inaplicación, señalando que como este precepto no había sido aprobado por los *mores utentium*, los obispos que no imponían la pena prevista no transgredían la norma ni

³⁶ Ivi, p. 159, nota al pie n. 2; y añade: “Este decreto prohibía a los vasallos del rey ayudar, esconder o encubrir a los herejes que tenían como plazo para salir libremente del reino hasta el 1 de noviembre, el día de Todos los Santos. Si al llegar la fecha no hubieran abandonado el territorio, serían detenidos y sus tierras confiscadas. El decreto estipulaba también que llegada la fecha cualquier persona podía infligirles el castigo, aunque fuera la mutilación o la muerte. Los obispos y los gobernantes tenían que dar a conocer el decreto todos los domingos en las iglesias y, aquellos que no lo hicieran, podían incurrir en las mismas penas. Este decreto era, sin lugar a dudas, de una gran severidad y sentaba un precedente en la legislación contra la herejía” (pp. 159-160).

³⁷ GONZALVO BOU, G., *Les Constitucions de pau i treva de Catalunya (segles XI-XIII)*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994, 111 & 8; Documentos de Pedro, vol. I, Doc. 136, pp. 275-280; GRAU TORRAS, *Cátaros e inquisición...*, cit. p. 166, nota al pie n. 25.

³⁸ GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición...*, cit. p. 166.

³⁹ Ibidem, p. 166; sobre el papel de Inocencia III en la erradicación de la herejía en la Corona de Aragón, véanse pp. 167-172.

⁴⁰ X 3, 34, 1: *De tregua et pace, c. Treugas*.

⁴¹ CONDORELLI, O., «Ragione, autorità, consenso: constanti e varianti nella dottrina canonistica della norma giuridica (Spigolature storiche)», en *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 10 (2013), pp. 160-185, p. 167 (available at <http://www.glossae.eu>).

cometían pecado alguno, porque una ley que jamás hubiera entrado en uso (por falta de aplicación) no obligaba en el foro de la conciencia.

4. LA SALVAGUARDA DE LA VERDAD (U ORTODOXIA): LA PERSECUCIÓN DE LA HEREJÍA

En efecto, Inocencio III hizo de la persecución de la herejía una de sus prioridades, pero no fue éste el primer Papa que se ocupó de la herejía albigense, ni tampoco se debe a él la equiparación entre la herejía y el delito de lesa majestad.

El Concilio de Tours (19 de mayo de 1163), presidido por el Papa Alejandro III (1159-1181), aprobó un canon prohibiendo el trato o la comunicación con los herejes albigenses, y ordenando que los poderes seculares castigaran a los mismos con las penas de prisión y confiscación de bienes⁴².

Unos años más tarde, el 4 de noviembre de 1184, el Papa Lucio III (1181-1185) aprobó otro canon en el Concilio de Verona, prescribiendo la entrega de los herejes pertinaces a los poderes seculares, al tiempo que estableció sanciones contra estos poderes, si fueren negligentes en ejecutar las penas dispuestas en las leyes eclesiásticas e imperiales. Dispuso, además, la pena de infamia perpetua a los fautores de herejes⁴³.

Fue Inocencio III (1198-1216), pues, el tercer Papa en abordar la persecución de la herejía en el periodo medieval. Y lo hizo, en concreto, mediante una decretal –o bula *Vergentis in senium*– aprobada en Roma, el 25 de marzo de 1199, y dirigida al clero y pueblo de Viterbo, en el que dispuso la confiscación de los bienes de los herejes a favor del fisco eclesiástico en los estados de la Iglesia y de los príncipes seculares en sus respectivos reinos y tierras⁴⁴. Fue en este precepto donde Inocencio III estableció una comparación entre el delito de herejía y la categoría de los delitos *laesae maiestatis*, al señalar lo siguiente:

⁴² Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, 2ª edic., tomo 21, Paris, 1903, col. 1177-1178; recogido en MARTÍNEZ DÍEZ, G., en *Bulario de la Inquisición española. Hasta la muerte de Fernando el Católico*. Madrid 1998, pp. 2-3.

⁴³ Decretales de Gregorio IX, 5, 7, 9 (manejamos la edición de Friedberg, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1879, col. 780-782); recogido también en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 4-7.

⁴⁴ Decretales de Gregorio IX, 5, 7, 10 (Friedberg, *Decretalium collectiones*, col. 782-783); recogido también en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 8-11; al respecto, véase el estudio de PENNINGTON, K., «‘Pro Peccatis Patrum Puniri’: A Moral and Legal Problem of the Inquisition», en *Church History*, vol. 47, No. 2 (Jun., 1978), pp. 137-154.

“Si a los delitos de laesae maiestatis, castigados según las penas legales con la muerte, se les confiscan los bienes, perdonándose la vida de sus hijos por pura misericordia, cuánto más aquellos que alejándose de la fe en el Señor ofenden a Jesucristo, Hijo de Dios, deben ser por sentencia eclesiástica separados de nuestra cabeza, que es Cristo, y despojados de los bienes temporales; pues es mucho más grave delinquir contra la majestad eterna que contra la temporal”⁴⁵.

Según el parecer de un sector de la doctrina, esta norma vino a equiparar el delito de herejía con el de lesa majestad, *equiparación*⁴⁶ que cabría justificar al constatar la imposición de la pena de infamia al condenado por herejía y a sus descendientes, tal como prescribían las leyes reguladoras del delito de lesa majestad. Otros autores van más lejos, afirmando que *“con esta bula el hereje se insertaba en el derecho público como culpable del crimen de lesa majestad, y se convertía en un reo de alta traición”*⁴⁷. Que esa bula tuvo una importancia particular en la persecución de la herejía, no cabe duda. Más dudosa me resulta la interpretación de que ese precepto propició la equiparación entre el delito de herejía y el de lesa majestad, habida cuenta de que tal equiparación venía ya del Derecho romano; de ahí que esta *asociación* (entre ambas categorías) *“ya estaba presente en los decretos de los reyes Alfonso y Pedro”*⁴⁸.

El 6 de junio de 1205, Inocencio III, dirigiéndose de nuevo —esta vez, desde Letrán— al pueblo de Viterbo, prohibió a los abogados ejercer su patrocinio a favor de los herejes y a los escribanos redactar documentos públicos para los mismos bajo pena de suspensión del propio oficio y nota de infamia perpetua⁴⁹.

Diez años más tarde, el 30 de noviembre de 1215, el mismo Inocencio III, en el marco del IV Concilio de Letrán, reunió y reiteró las disposiciones canónicas ya existentes contra la herejía, encomendando a los obispos —a cada uno en su diócesis— que, personalmente o mediante delegados, investigasen la posible existencia de herejes, en cuyo caso, los condenados debían ser *“entregados a los poderes seculares allí presentes o a sus oficiales, para que sean castigados con la pena debida, previamente*

⁴⁵ MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 9-10.

⁴⁶ Esta es la expresión empleada, por ejemplo, por Martínez Díez, al presentar este precepto en su *Bulario de la Inquisición española*, p. 9.

⁴⁷ GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición...*, cit. p. 170; sobre el tratamiento de la bula *Vergentis in senium*, de Inocencio III, por parte de la historiografía, véase la abundante bibliografía recogida en pp. 169-170, nota al pie n. 43.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁹ Decretales de Gregorio IX, 5, 7, 11 (Friedberg, *Decretalium collectiones*, col. 784); recogido también en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 12-13.

degradados de sus órdenes los que sean clérigos”⁵⁰, al tiempo que se amenazaba con las penas de excomunión y de infamia a todos aquellos que encubrieran o apoyaran a los herejes de algún modo⁵¹.

4.1. SU CONFIGURACIÓN COMO DELITO DE LESA MAJESTAD

Como se ha visto, Inocencio III no fue el primer Papa en ocuparse de la persecución y castigo de la herejía. Además, el lector habrá constatado cómo tampoco fue él quien estableció la estrecha relación o equiparación entre el delito de herejía y el de lesa majestad. En esta línea, tampoco fue él quien decidió prever las penas de excomunión, de confiscación de bienes y de infamia. Tampoco provino de él la estrecha relación entre la pena de excomunión y la de infamia. En estos aspectos, Inocencio no fue innovador, sino que sencillamente empleó las herramientas o instrumentos que la tradición penal canónica le proporcionó. Ahora bien, ningún Papa las utilizó con la determinación con que él lo hizo, y eso sí le distingue de los demás pontífices, tanto de los que le precedieron como bastantes de los que le sucedieron. Y eso se debió probablemente a su formación o personalidad, que le permitió comprender el grave peligro que corría la fe cristiana con la herejía albigena. No en vano fue discípulo de Huggucio de Pisa, para quien el hereje era un sacrilego y la guerra contra ellos estaba justificada por la ley humana y la ley divina⁵².

La relación existente entre herejía, crimen de lesa majestad e infamia no surgió en los siglos medievales, sino que se remonta a varias constituciones promulgadas en el siglo IV, en particular en los años 326⁵³ y 372⁵⁴.

Unos años más tarde, en el año 397, una Constitución de los emperadores Arcadio y Honorio dispuso la trascendencia de la pena a los descendientes de los reos

⁵⁰ Decretales de Gregorio IX, 5, 7, 13 (Friedberg, *Decretalium collectiones*, col. 788-789); recogido también en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 14-19.

⁵¹ “*Credentes praeterea, receptatores, defensores et fautores haereticurom excommunicationi discernimus subiacere, firmiter statuentes, ut, postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia seu consilia, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur. Sit etiam intestabilis, ut nec testandi liberam habeat facultatem, nec ad hereditatis successionem accedat*” (MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. p. 16).

⁵² GRAU TORRAS, S., *Cátaros e inquisición...*, cit. p. 151.

⁵³ *Codex Theodosianus* 16, 5, 1 (Constantino).

⁵⁴ *Ibidem* 16, 5, 3 (Valentiniano I); véase también el estudio de MAY, G., «Die Anfänge der Infamie im kanonischen Recht», *ZSS (KA)*, 47 (1961), pp. 77-94, nota al pie n. 11; así como el de ERNESTI, J., *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Berlin-München-Wien-Zürich 1998, pp. 21 y 34.

por la comisión de un grave *crimen laesae maiestatis*, “considerados ajenos a la herencia y sucesión de la madre o de los abuelos, y también de todos los parientes, no adquieran nada por testamentos de extraños, sean perpétuamente indigentes y pobres, y acompáñeles siempre la infamia paterna, (...), sea la muerte consuelo y la vida suplicio”⁵⁵.

Mediante otra Constitución de 22 de febrero del año 407, recogida en el Código Teodosiano⁵⁶, el emperador Honorio ratificó la asociación entre herejía y delito de lesa majestad, tanto desde la perspectiva penal sustantiva como procesal⁵⁷, porque –según dispone el propio texto legal– “*quod in religione divina committitur, in omnium fertur iniuriam*” [cualquier acto en contra de la religión divina va en detrimento de todos]⁵⁸.

La doctrina jurídica del *ius commune* diseñó el delito de herejía “sobre la plantilla del crimen de lesa majestad humana”⁵⁹ que el derecho secular castigaba con la pena de muerte del reo, confiscación de bienes y la infamia para sus descendientes. De aquí que el *crimen haeresis* fuera la terminología más habitual utilizada por los tratadistas del derecho inquisitorial para referirse al objeto de la acción inquisitorial. En realidad, era considerado como un delito especialmente grave, “más incluso que el de lesa majestad”⁶⁰.

Pero no sólo el derecho secular irrogaba la infamia por tamaño delito, sino que también el Derecho canónico castigaba desde hacía tiempo tal conducta criminal con la infamia. En el ordenamiento canónico, tanto la relación entre delito de herejía y crimen de lesa majestad, como la imposición de la pena de infamia a ambos delitos⁶¹, no

⁵⁵ C. 9, 8, 5.1 (Arcadio y Honorio).

⁵⁶ *Codex Theodosianus* 16, 5, 40 (Honorio).

⁵⁷ Desde la perspectiva procesal, véase el estudio de PÉREZ MARTÍN, A., «La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial», en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, ESCUDERO, J. A. (ed.), Madrid 1989, pp. 279-280.

⁵⁸ Una motivación idéntica había conducido a la persecución del Cristianismo hasta el año 311, porque – como recoge Horacio en sus *Odas*– “*Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae*” [‘los dioses desatendidos le han hecho mucho mal a la enlutada Hesperia’] (Hor. *Carm.* 3, 6, 7-8); al respecto, véase también *Nov. Th.* 3.

⁵⁹ GACTO FERNÁNDEZ, E. «Aproximación al Derecho penal de la Inquisición», en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, pp. 175-193, pp. 191 y 176, nota 3, en donde aparecen recogidas algunas referencias jurídico-literarias en las que se refleja la equiparación entre herejía y crimen de lesa majestad; del mismo autor, «El Tribunal inquisitorial», *Instituciones de la España Moderna. 1. Las jurisdicciones*. Madrid, 1996, p. 192; sobre los crímenes de lesa majestad, véase también Hieronymus Gigante, *De crimine laesae maiestatis*, Venecia 1557.

⁶⁰ PINTO, V., «Sobre el delito de herejía (siglos XIII-XVI)», en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid 1989, p. 197, nota 4.

⁶¹ De hecho, la pena de infamia se erigiría en ambos ordenamientos –tanto en el secular como en el canónico– en una de las penas más temidas del crimen de herejía, según reiteran frecuentemente los juristas castellanos; para un análisis comparativo entre el proceso inquisitorial y el regio, véase el estudio

provino de Inocencio III, sino que hundía sus raíces en las Decretales Pseudoisidorianas (s. IX) y en el Decreto de Graciano (1140)⁶².

No es cierta, a mi juicio, la afirmación de que Inocencio III llevó a cabo la equiparación entre el crimen de herejía y el de lesa majestad. En efecto, la afirmación de Inocencio III, en una decretal de 25 de marzo de 1199, según la cual “*es mucho más grave delinquir contra la majestad eterna que contra la temporal*”⁶³ no resultaba novedosa y era la consecuencia lógica de la equiparación de ambas categorías llevada a cabo por el Derecho romano.

Además, existen referencias expresas a esa equiparación por parte de pontífices anteriores a Inocencio III. Una de ellas provino del Papa Celestino III en el marco de la lucha contra la herejía valdense. En efecto, el mencionado pontífice, constatando la impotencia del clero frente al avance de esa herejía, decidió mandar un delegado en 1194, quien, convocando una asamblea de preladados y nobles en Mérida –entre los que se encontraba el rey Alfonso II de Aragón–, se dictó el siguiente decreto:

*“Ordenamos a todo valdense que, en vista de que están excomulgados de la Santa Iglesia, son enemigos declarados de este reino y tienen que abandonarlo, e igualmente todos los estados de nuestros dominios. En virtud de esta orden, cualquiera que desde hoy se permita recibir en su casa a los susodichos valdenses, asistir a sus perniciosos discursos o proporcionarles alimentos, atraerá por esto la indignación de Dios Todopoderoso y la nuestra; sus bienes serán confiscados sin apelación y será castigado como culpable del delito de lesa majestad; además cualquier noble o plebeyo que encuentre dentro de nuestros estados a uno de estos miserables sepa que si los ultraja, los maltrata o los persigue, no hará con esto nada que no nos sea agradable”*⁶⁴.

Este texto no hacía más que explicitar lo que las fuentes romanas y canónicas mencionadas ya recogían. Fue precisamente la amenaza de la herejía –valdense y albigense– lo que propició que estos textos, lejos de caer en el olvido, fueran aplicados con todo su rigor. A partir de ahí es lógico que la herejía, considerada ya como delito de

de GARCÍA MARÍN, J.M., «Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado», en *Revista de la Inquisición* n°7 (1998), pp. 137-149.

⁶² MAY, G., «Die Bedeutung der pseudoisidorischen Sammlung für die Infamie im kanonischen Recht», en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 12 (1961), pp. 87-113 y 191-207, p. 93, en donde se recoge la presencia de esta pena ya en las Decretales Pseudoisidorianas; MAY, G., «Die Infamie im Decretum Gratiani», en *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 129 (1959-1960), pp. 389-408, p. 394, nota 41, en donde se refleja también su presencia en el Decreto de Graciano.

⁶³ MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. pp. 10-11.

⁶⁴ *Acta Concilio Mérida*, 1194; el texto en cursiva es mío.

lesa majestad, ingresara también en la categoría de los delitos atroces⁶⁵, para cuyo enjuiciamiento eran “*suficientes conjeturas leves para proceder contra los transgresores, y el juez está autorizado a alterar el procedimiento ordinario*”⁶⁶.

4.2. SU CASTIGO: LAS PENAS DE EXCOMUNIÓN Y DE INFAMIA

Como acaba de verse, el ordenamiento canónico castigó la herejía con las penas de excomunión y de infamia.

La excomunión⁶⁷, sanción penal que aparece en los primeros tiempos de la Iglesia⁶⁸, también encuentra su fundamento en los textos bíblicos⁶⁹. Esta pena, de carácter netamente eclesiástica, tuvo una estrecha relación con la infamia, pena de origen secular, pero que acabó siendo adoptada e introducida en el ordenamiento canónico. Según el parecer de Vodola, aunque la pena eclesiástica de excomunión fuera tan antigua como la pena secular de infamia, las consecuencias jurídicas de aquélla no son más que una mera derivación del estatuto jurídico del infame del Derecho romano⁷⁰.

Es cierto que la Iglesia, desde los primeros tiempos, se preocupó de que los obispos y otros clérigos no pudieran ser acusados por personas, sobre las que se podía presumir su mala fe. En este sentido, el Concilio de Constantinopla (381) dispuso que los excomulgados, herejes y otros criminales no pudieran acusar, a no ser que se tratara de injurias personales (*propia querella*). Unos años más tarde, el Concilio de Cartago (393) estableció que “*si fuerit accusatoris persona culpabilis, ad accusandum vel*

⁶⁵ Al respecto, véase el estudio de RAMOS VÁZQUEZ, I., «La represión de los delitos atroces en el derecho castellano de la edad moderna», en *Revista de estudios histórico-jurídicos* 26 (2004), pp. 255-299.

⁶⁶ GALVÁN RODRÍGUEZ, E., «La guerra contra el terrorismo y el secreto inquisitorial», en *Estado de Derecho y derechos fundamentales en la lucha contra el terrorismo. Una aproximación multidisciplinar (histórica, jurídico-comparada, filosófica y económica)* (Aniceto Masferrer, ed.), Pamplona, Thomson-Aranzadi, 2011, pp. 123-159, en particular, p. 127 (donde cita –en la nota al pie n. 205– la obra de GONZÁLEZ DE CALDAS, V., *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe Sancta Inquisitio*, Sevilla 2000, p. 92).

⁶⁷ Al respecto, véase el estudio de MARZOA RODRÍGUEZ, Á., *La Censura de Excomunión. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. XIII-XV*, Pamplona 1985; más completo resulta el trabajo de VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1986; existe una obra más antigua de ZELIAUSKAS, J., *De excommunicatione vitiosa apud Glossatores (1140-1350)*, Zurich 1967, que hemos podido tener noticia por la recensión llevada a cabo por WEIGAND, R., «Zur Exkommunikation bei den Glossatoren», en *ZSS (KA)*, LVI (1970), pp. 396-405.

⁶⁸ Véase el trabajo de ARIAS GÓMEZ, J., *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona 1975; VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages...*, cit. pp. 7-20.

⁶⁹ MARZOA RODRÍGUEZ, Á., *La Censura de Excomunión...*, cit. pp. 72-78; VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages...*, cit. pp. 3-7.

⁷⁰ VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages...*, cit. p. 71.

agendum non admittatur, nisi proprias causas, non tamen si ecclesiasticas, dicere voluerit”⁷¹.

Fue en el Concilio de Cartago del año 419 cuando aparece por vez primera el término *infamia* en el Derecho canónico⁷². En esta misma línea, se declara que los excomulgados, infames, herejes, paganos, judíos...no pueden acusar a los clérigos⁷³.

Pero el hecho más crucial respecto a la estrecha conexión entre excomunión e infamia se dio en el siglo IX cuando las Decretales Pseudoisidorianas introdujeron la idea de que todo *excomulgado* es infame, y aquí empezó –según el parecer de Vodola⁷⁴– la integración de esta pena secular en el ordenamiento canónico, aunque esta concepción no se generalizó hasta el siglo XII, cuando el Papa, en uso de su *auctoritas*, empezó a invocar la infamia pública. Bajo este punto de vista, aunque “*la Excomunión es una pena típica y exclusivamente canónica*”⁷⁵, buena parte de su régimen jurídico provino de la pena secular de infamia.

A nuestro juicio, esta interpretación resulta un tanto forzada. Es innegable que al reputarse como infames a los excomulgados se creaba una cierta fusión entre ambas penas, esto es, todo *excomulgado* es infame –aunque no viceversa necesariamente–, pero también es cierto que cuando el ordenamiento canónico establecía esta nota de infamia conectada al *status* del *excomulgado*, la pena de infamia, por una parte, ya no era tan sólo secular, sino que ya se había incorporado en el derecho eclesiástico, y por otra, su integración en la esfera jurídico-canónica no se produjo como consecuencia de la necesidad de proporcionar un *status* jurídico al *excomulgado*, sino que la infamia canónica ya había sido empleada en el periodo hispano-visigodo, según se desprende de bastantes cánones conciliares.

En todo caso, y por lo que respecta a la conexión entre excomunión e infamia, no cabe la menor duda de que las Decretales Pseudoisidorianas contribuyeron decisivamente en este sentido. También fueron éstas las que, al tratar sobre la incapacidad de acusación de excomulgados, infames y demás, y disponer la excepción

⁷¹ Ivi, p. 74, nota 14.

⁷² MAY, G., «Anklage- und Zeugnisfähigkeit nach der zweiten Sitzung des Konzils zu Karthago vom Jahre 419», *Theologische Quartalschrift* 140 (1960), pp. 163-205.

⁷³ VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages*...pp. 74-75, notas 18-19; ver también MAY, G., «Die Anfänge der Infamie...», cit. pp. 77-94.

⁷⁴ VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages*...p. 76; MAY, G., en «Die Bedeutung der pseudoisidorischen Sammlung für die Infamie», pp. 105-106, también reconoce que “die Infamie fast immer mit der Excommunication oder dem Anathem verbunden hat, ja die Gebannten allesamt für infam erklärt”.

⁷⁵ MARZOA RODRÍGUEZ, Á., *La Censura de Excomunión*..., cit. p. 103.

relativa a las *causae propriae*, transformó o interpretó esta expresión como sinónima de supuestos de cualquier tipo que se sustanciaran por la vía civil, lo cual produciría bastantes disputas entre los autores del *ius commune*⁷⁶.

También en el Decreto de Graciano aparece implícita esta relación entre excomunión e infamia, de suerte que los decretistas establecían en sus glosas la infamia como una consecuencia jurídica de aquélla⁷⁷.

Esta es la tradición jurídico-canónica que recogió Inocencio III, y que le llevó a referirse expresamente a la pena de infamia, junto a la de excomunión, al promulgar tres decretos relativos a la persecución y punición de la herejía entre 1199 y 1215: el de 25 de mayo de 1199, el de 6 de junio de 1205, y –en el marco del IV Concilio de Letrán– el de 30 de noviembre de 1215⁷⁸.

No se trataba ya sólo de perseguir y castigar a los herejes, sino de castigar a aquellos que se atrevieran a auxiliarles de algún modo. En este sentido, tampoco Inocencio III fue el primero en regular esta cuestión. Como se ha visto⁷⁹, Lucio III ya había dispuesto que “*a los fautores de herejes, como condenados con perpetua infamia, se les excluya de la abogacía, de prestar testimonio y de otras funciones públicas*”⁸⁰.

Inocencio III no hizo más que seguir con esa misma tradición al disponer que:

*“nadie se atreva a acoger de ninguna manera a los herejes, ni a defenderlos, ni a favorecer o apoyar en modo alguno a los mismos, (...), si alguien se atreviere a hacer alguna de estas cosas, a no ser que avisado por primera y por segunda vez accediera a rectificar su osadía, se convierta ipso iure en infame, y no se le admita a los oficios públicos ni a los gobiernos de las ciudades, ni a tomar parte en elecciones para esos cargos, ni a prestar testimonio, ni a dictar testamento, ni a la sucesión hereditaria”*⁸¹.

Unos años más tarde, en el IV Concilio de Letrán, Inocencio III introdujo una novedad respecto al tratamiento de los “*los favorecedores, encubridores, defensores y fautores de los herejes*”, quienes, además de ser castigados con la pena de excomunión, se añadía lo siguiente:

⁷⁶ VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages...*, cit. p. 77.

⁷⁷ MAY, G., “Die Infamie im *Decretum Gratiani*”, p. 400, nota 72.

⁷⁸ Al respecto, véanse las notas al pie nn. 44-51, así como sus correspondientes textos principales.

⁷⁹ Véase la nota al pie n. 43.

⁸⁰ Véase la nota al pie n. 43; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. p. 7.

⁸¹ Véanse las notas al pie nn. 44 y 45; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. p. 9.

“si después de haberle sido impuesta a uno de estos tales la excomunión dejare pasar sin dar la tal satisfacción, a partir de entonces ipso iure incurra en infamia, y no se le admita, ni en los oficios públicos, ni en los gobiernos municipales, ni en las elecciones para estos cargos, ni a prestar testimonio. Habiendo quedado inhábil en relación con el testamento, no puede testar libremente ni acceder a la sucesión hereditaria”⁸².

Este precepto quedaría recogido en las Decretales de Gregorio IX (1234)⁸³.

A nuestro juicio, esta conexión se debía a la similar –o idéntica– función o finalidad perseguida por ambas medidas penales dentro del Derecho canónico, esto es, a la salvaguarda de la pureza de la fe y de las costumbres dentro de la doctrina y moral cristiana.

Los autores jamás han dudado en mencionar la excomunión como la medida penal más grave del Derecho eclesiástico⁸⁴. No obstante, según puede observarse, con la amenaza de caer en la infamia en el supuesto de que el excomulgado no se arrepintiera en el plazo de un año, se pretendía compelerles para que se enmendasen y retornasen al redil de la fidelidad al seno de la Iglesia.

Además, esta íntima relación entre *status* de excomulgado e infame, pasó del Derecho canónico al Derecho secular, siendo objeto de recepción en algunas tradiciones jurídicas peninsulares.

⁸² Véanse las notas al pie nn. 50, 51; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española...*, cit. p. 17.

⁸³ Véase la nota al pie n. 50; Decretales de Gregorio IX, 5, 7, 13; la versión latina de Friedberg no permite albergar duda alguna en torno a esta íntima conexión entre la excomunión y la infamia, pues dispone que “*postquam quis talium fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis...*”; recogemos a continuación una versión romanceada: “Dize aquí que aquellos que tomaron la cruz para desarraygar los ereges, ayán aquel perdon qual an aquellos que van en ayuda de la tierra sancta. Los creyentes, e los recibidores e defendedores, sean descomulgados pos esse mismo derecho; *et si algunos destos descomulgados non perficieren ante del anno, dent adelant sean enfamados por esse mismo derecho*, non sean recibidos a officios del pueblo, nin a conseios nin escoger a otro, nin estas cosas nin a testimonio. Nin pueda fazer testamentos de lo suyo, non sean recibido en testamento dotri por heredar. Ninguno non sea tenuto de responder (sobre ninguno pleito, e ellos sean tenudos de) a todos. E si fuer iuez, su sentencia non vala nin pleitos ningunos que vengan ante el. E si fuer avogado, su ayuda non sea recibida; si fuer notario, las cartas que fiziere non valan. E esso mismo sea guardado en cosas semeiables. Si fuere clérigo, sea despuesto de todo beneficio por que mayor pena sea dada a aquel que es en mayor culpa. Et si alguno non esquivare a estos de que fueren descomulgados por la elesia, descomulguenlo fasta que porfaga assi como deue”; el texto corresponde a la versión medieval española de las *Decretales de Gregorio IX*, publicada por Mans Puigarnau (Barcelona, 1943), p. 157; en sentido estricto, no se trata propiamente de una versión medieval, sino que se trata de un resumen, género jurídico-literario denominado *Casus*, según apuntó GARCÍA Y GARCÍA, A., «Obras de Derecho común medieval en castellano», en *AHDE* 41 (1971), p. 668.

⁸⁴ HELMHOLZ, R.H., «Excommunication as a Legal Sanction: the Attitudes of the Medieval Canonists», en *ZSS (KA)*, LXVIII (1982), pp. 205-207.

En el Principado catalán se introdujo muy tempranamente. En efecto, Pedro I ya la había dispuesto desde Lérida, en 1210, con los siguientes términos (tanto en su versión catalana como castellana):

“...I. E encara mes apres lo dit any, aytant com estara en excommunicatio, ipso jure sie infame, e de pau, e detreva, e de nostre Ducat foragitat, e que a Offici de legittims, e Catholics homens, e consells, o de alguns altres actes legittims en alguna guisa no sie admes...”⁸⁵.

“...Además que despues de dicho año y mientras continuará excomulgado sea ipso jure habido por infame fuera de paz y tregua y echado de nuestro Ducado y que en manera alguna sea admitido á oficio de hombres legítimos y católicos, ni á concejos, ni á ningun otro acto legítimo...”⁸⁶.

Con esta constitución de 1210, Pedro I secundaba la normativa canónica de Inocencio III. Desconocemos, sin embargo, qué precepto canónico anterior al del IV Concilio de Letrán (1215) fue el primero en establecer el requisito de haber permanecido más de un año excomulgado para devenir infame⁸⁷. En cualquier caso, este texto refleja cómo, a principios del siglo XIII, el Derecho secular catalán ya introdujo, para la persecución y punición de la herejía, la conexión –de origen canónico– entre las penas de expulsión de la paz y tregua de Dios, de excomunión y de infamia.

Una constitución posterior, promulgada por Jaime I en 1234, estableció la prohibición de obtener cualquier oficio público tanto a los infames como a los sospechosos de herejía⁸⁸.

Ambas disposiciones ponen de manifiesto la actitud de los monarcas Pedro I y Jaime I, quienes, al legislar sobre cuestiones relativas a la persecución de la herejía, promulgaron leyes que secundaban la normativa canónica existente en el

⁸⁵ 3ª CYADC I, 10, 1; *Constitucions y altres drets de Catalunya* (1702), Barcelona 1995 (Llibr. I, 10 De heretges, y altres excomunicats, 1), p. 34.

⁸⁶ Versión traducida al castellano recogida en Pedro N. Vives y Cebrià, en sus *Traducción al castellano de los Usages y demás derechos de Cataluña que no están derogados ó no son notoriamente inútiles*, Barcelona, 1832 (Reimpreso, Barcelona, 2010), vol. I, pp. 79-80; véase también 3ª CYADC I, 1, 9, 1.

⁸⁷ En su día Friedberg, en su *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, p. 787, nota I del cap. XIII, ya señaló que esta disposición –que se recogería posteriormente en las *Decretales*– provenía de algún concilio anterior al IV Lateranense (1215), a pesar de que éste hubiere tratado la cuestión en su canon tercero. Como no desconocía los precedentes legislativos del propio Inocencio III, de 25 de mayo de 1199, y de 6 de junio de 1205 (véanse las notas al pie nn. 44-51, así como sus correspondientes textos principales), imagino que también él se preguntaba sobre la existencia del posible precedente canónico de este precepto.

⁸⁸ «Ordenemos que ningún infamado o sospechoso de herejía pueda obtener veguería, boylía y otra jurisdicción temporal y otro oficio público» (VIVES I CEBRIÀ, *Traducción al castellano de los Usages y demás derechos de Cataluña*, vol. I, pp. 81-82).

momento. Como bien apuntó Vives i Cebrià a este respecto, “*en los antecedentes está conforme casi en todo con lo dispuesto en los sagrados cánones...*”⁸⁹.

Este influjo canónico contribuía a acentuar este efecto de aislamiento y marginación frente a los demás conciudadanos para salvaguardarles así del peligro de ser contagiados por doctrinas heréticas o por ciertas conductas delictivas. En este punto coincidían tanto el poder secular como el eclesiástico. Y la temática en cuestión, esto es, la salvaguarda de la fe y el dogma, hacía que la Iglesia y su Derecho ejercieran una autoridad y gozaran de una *vis atractiva* notable sobre el poder y Derecho seculares.

Convendría estudiar, de todas formas, hasta qué punto otras tradiciones jurídicas peninsulares siguieron la misma pauta, empleando las penas de excomunión y de infamia de forma conjunta para los supuestos de herejía. Desconozco la existencia de textos medievales del Derecho general castellano de contenido similar a los mencionados preceptos catalanes, pero convendría llevar a cabo un análisis más exhaustivo de algunos textos como el Fuero Real, las Siete Partidas o la Novísima Recopilación para poder hacer una afirmación firme a este respecto.

4.3. SU PERSECUCIÓN: DE LA *PURGATIO CANONICA* AL PROCESO INQUISITIVO

Como se ha visto, la normativa canónica disponía que los condenados por el delito de herejía fueran entregados a las autoridades, quienes se encargaban de imponer la pena máxima, tal como venía prescrita por las fuentes romanas. A este respecto, la principal preocupación del Derecho canónico consistía en castigar con la excomunión e infamia a aquellos que, de un modo o otro, prestaban auxilio a los herejes.

Este auxilio era castigado duramente porque no sólo dificultaba –o incluso frustraba– las labores de persecución (búsqueda y detención) de los herejes, sino que suponía aceptar como algo normal la convivencia con personas que podían poner en peligro la fe cristiana, base del poder político y elemento fundamental de cohesión social.

Si a quienes auxiliaban a los herejes, se les imponía, junto a la pena de excomunión, la de infamia (*ipso iure* o *infamia iuris*), esta noción de infamia –me

⁸⁹ VIVES I CEBRIÀ, *Traducción al castellano de los Usages y demás derechos de Cataluña*, vol. I, p. 81.

refiero ahora a la *infamia facti*– también se puso al servicio de la persecución de los sospechosos de herejía.

¿Qué origen tenía la *infamia facti*? La infamia de hecho surgía cuando la estima y buen nombre de una persona se veía lesionado por la comisión de una acción torpe (“*infamia facti illa est, quando ex aliquo turpi actu seu dicto alicuius opinio apud bonos et gravis viros est nota*”). Surgió, pues, de aquellas conductas que, si bien no infamaban *ipso iure*, sí deterioran la estima y buena fama que poseía cualquier persona de conducta íntegra⁹⁰.

La *infamia facti* también aparece denominada en los textos jurídicos y glosas con los términos *infamatus* o *diffamatus*, expresiones que conectan directamente con el instituto de la *purgatio canonica*⁹¹, establecida por las leyes eclesiásticas, aunque con el paso del tiempo terminaron cayendo en desuso⁹².

Algunos autores sostienen que la *infamia facti* no se debió a la recepción del Derecho romano, sino que provino –según Löbmann– del Derecho canónico. Al analizar la doctrina de Suárez sobre la infamia, reconoce este autor que en el periodo de la recepción, la infamia del Derecho romano fue recibida en el Derecho canónico⁹³.

Según Landau, Rufino tomó la noción de infamia de los civilistas, esto es, como disminución o eliminación de la fama. Esteban de Tournay fue el primero que en su *Summa* dejó recogido el concepto de *infamia facti*. Sostiene también que éste probablemente recibió de Rufino este tipo de infamia⁹⁴. El término *infamatio* aparece un poco más tarde, y sería utilizado como sinónimo de *infamia facti*⁹⁵.

La sola sospecha de personas bien reputadas, que no estuvieran enemistadas con el infamado, era suficiente –según Sicardo de Cremona– para irrogarle la *infamia facti*,

⁹⁰ MÜHLEBACH, A., *Die Infamie in der Decretalen Gesetzgebung. Eine kirchenrechtlich-historische Untersuchung*. Paderborn 1923, p. 54.

⁹¹ *Ibidem*, p. 55, notas 2-5.

⁹² GACTO FERNÁNDEZ, E., «La costumbre en el derecho de la Inquisición», *El Dret comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional. Homenatge al professor Josep M. Gay Escoda (Barcelona, 27-28 de maig de 1994)*. Barcelona 1995, pp. 255-257.

⁹³ LÖBMAN, B., *Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez*. Erfurter Theologische Studien, Band 1. Leipzig, 1956. El núcleo de este trabajo trata la doctrina de Francisco Suárez sobre la infamia. Según este autor, mediante la recepción de la infamia romana, el Derecho canónico conservó su genuina noción de fama-infamia, pero procuró incorporar y acomodar la noción romana de *existimatio* (p. 135).

⁹⁴ LANDAU, P., *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa Ordinaria*. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 5. Böhlau-Verlag, Köln-Graz, 1966, p. 6.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 9.

y en consecuencia, aplicársele la *purgatio canonica*⁹⁶. Más tarde, se extendió la aplicación de la purgación en los casos de infamación *apud bonos et graves*⁹⁷.

La *infamia facti* se convirtió en el requisito o condición necesaria para la purgación canónica⁹⁸. Pero a este tipo de infamia se le anudaron las mismas consecuencias jurídicas que a la infamia en sentido propio⁹⁹.

Tanto Mühlebach como Löbmann señalaban en sus trabajos la distinción entre la *infamia facti* y la *infamatio*¹⁰⁰. Según Landau, un estudio atento de la Glosa ordinaria revela que ambas expresiones son sinónimas, y no existe ninguna diferencia entre ellas. Los primeros decretistas emplearon la expresión *infamatio*, para más tarde utilizar la *infamia facti* para referirse a lo mismo¹⁰¹.

¿Cuál fue el motivo de la aparición de la *infamia facti*?

Según ponen de manifiesto las Sumas de los primeros decretistas, la razón de ser o la causa que motivó la aparición de la *infamia facti* consistía en el *sinister rumor* que podía surgir “*ex aliquo manifesto delicto*” o “*ex inhonesta conversatione*”, y en consecuencia, no se exigía necesariamente la existencia de un delito¹⁰².

La noción o expresión *infamia* para referirse a la condición o supuesto previo para la imposición de la *purgatio canonica* (*Reinigungseids*) aparece recogida en

⁹⁶ Ivi, p. 11.

⁹⁷ Ibidem, p. 13.

⁹⁸ Ibidem, p. 19.

⁹⁹ Esta noción era –según Landau– desconocida por el Derecho romano clásico, aunque luego se haya identificado con la expresión *turpitud*. Pero tampoco mencionan nada al respecto las fuentes escritas de los primeros glosadores y decretistas (la *Summa de Paucapalea*, *Summa Parisiensis* y de Rufino). La primera mención aparece recogida en una Glosa de un manuscrito de Reims, en donde se dispone que «nam infamia alia facti. Ut cum homines de aliquo male loquuntur. Et ista solo deo aboleri potest...», y que tiene como autor muy posiblemente a Rufino. Stephan de Tournai recoge con claridad la noción de *infamia facti*, y según la opinión de Landau, no la tomó de los civilistas, sino probablemente del mismo Rufino. A partir de Esteban de Tournay, otras fuentes recogen esta clase de infamia, a saber, la *Summa Coloniensis*, y las *Summae* de algunos decretistas como Juan Faventino, Simon de Bisignano y Sicardo de Cremona, entre otros (LANDAU, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs...*, cit. pp. 5-8 y 20); en cualquier caso, son numerosísimas las referencias a la infamia recogidas por este canonista, según atestigua su *Summa decretorum* (editada por Heinrich Singer), Paderbon, 1902 (disponemos la edición de Aalen, 1963).

¹⁰⁰ Según el primero, aquélla recae sobre las personas que han incurrido en conductas delictivas notorias, mientras que la otra para los supuestos en donde, a falta de notoriedad, existiese, no obstante, una cierta probabilidad o verosimilitud. A juicio de Löbmann, la distinción pasaba más bien por la culpabilidad (*infamia facti*) o no (*infamatio*) en la pérdida de la propia fama o reputación (MÜHLEBACH, A., *Die Infamia in der Decretalen Gesetzgebung...*, cit. p. 55; LÖBMANN, *Der kanonische Infamiebegriff...*, cit. p. 21).

¹⁰¹ LANDAU, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs...*, cit. p. 9.

¹⁰² LANDAU, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs...*, cit. p. 10.

algunos sínodos de los siglos IX y X¹⁰³. En este periodo pregraciano, el término *infamia* en el proceso de purgación canónica (*Purgationsverfahren*) jamás fue empleado en el sentido de pena o castigo, sino de simple presupuesto procesal para el procedimiento de la *purgatio canonica*.

No obstante, también encontramos preceptos legales que establecen consecuencias particulares de la infamia. En esta línea, las personas de mala conducta o de comportamiento dudoso no podían prestar testimonio ni acusar. La Colección Pseudoisidoriana dispuso que los infames y “*qui non sunt bonae conversationis*” se vieran legalmente impedidos de acusar y testificar en juicio. Según el texto pseudoisidoriano, las consecuencias de la irregularidad afectaban tan sólo a los infames y nada se decía de las personas de mala vida, lo cual significa que las Decretales Pseudoisidorianas calificaron a tales personas con la expresión *infames*. En consecuencia, se dispuso para los infames las mismas consecuencias jurídicas pertenecientes a las personas “*non bonae conversationes*”, de modo que bajo la noción de infamia se unificaron estas dos categorías distintas de personas. Esto supuso en la práctica una ampliación o expansión del círculo de personas infames, y por esto, se podía conectar el empleo del término *infamia* como presupuesto de la *purgatio canonica*. La *infamia* de la *purgatio canonica* fue recogida en un sólo concepto con la infamia como pena eclesiástica, y pudo entonces aparecer en las fuentes con el calificativo de *infamia facti* para referirse a las personas “*qui non bona conversatio*”¹⁰⁴.

Además, la coincidencia o conformidad de los conceptos de la *infamia facti* y de la infamia de la *purgatio canonica* afectaba al hecho de que ninguno de los dos presumía o suponía la culpa del sujeto infamado. Por la *infamia facti* ésta se ponía de manifiesto. La *purgatio canonica* permitía poner en evidencia la falta de fundamento de la *infamia facti*. De hecho, el origen de la *infamia facti* en la *infamia* de la purgación canónica resulta particularmente claro al examinar los textos del Decreto de Graciano citados por los decretistas como casos de *infamia facti*.

La insuficiencia de la purgación canónica, a través de la cual el juez no lograba obtener una fundada convicción sobre la veracidad o certeza del infamado, más la

¹⁰³ Son los sínodos de Tibur (895) y de Erfurt (932) que conectaban la infamia con la *purgatio canonica*; véase SCHRAGE, E.J.H., «Symon Vicentinus und die Infamie», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3 (XXXVII), Bruxelles 1990, p. 396.

¹⁰⁴ LANDAU, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs...*, cit. pp. 17-19; MÜHLEBACH, A., *Die Infamie in der Decretalen Gesetzgebung...*, cit. pp. 69-78, en donde trata sobre la relación entre infamia y *purgatio canonica*.

desmesurada lentitud de este tipo de proceso, no podía satisfacer a propios ni a extraños. Este método otorgaba, sin duda alguna, un excesivo peso a los juicios o sentimientos subjetivos de las personas, hasta el punto de originar o fundar la infamación del presunto delincuente en base al posible delito o crimen cometido. En este sentido, la decisión (o sentencia) del juez tanto podía ser justa como injusta, pues el juez quedaba sumido en la más plena confusión a causa de las subjetivas y dispares –a menudo, contradictorias– hipótesis y suposiciones. En ese caso, el juez podía someter al acusado a la ya mencionada purgación (*Reinigungsverfahren*), a no ser tuviera ya la plena certeza sobre su culpabilidad o inocencia.

El aspecto más débil y criticable del proceso, en la purgación canónica, era que jamás se entraba en el examen de la infamación, sino que justamente era éste el punto de partida, sobre el que no cabía discutir, pues resultaba evidente la opinión que el pueblo tenía sobre una persona concreta. Es precisamente ahí donde el proceso inquisitivo auspiciado por Inocencio III introdujo una importante novedad, sometiendo a riguroso examen la verdad o veracidad de las sospechas existentes contra un sujeto concreto¹⁰⁵.

El objeto o materia del proceso inquisitivo era un *delictum* que, al producir inmediatamente la infamación (*infamatio*), ponía en marcha el proceso inquisitivo. Sin *infamatio* no podía iniciarse el proceso inquisitivo. Esto supuso abrir la posibilidad a que se pudiera iniciar un proceso inquisitivo por la supuesta comisión de delitos o crímenes secretos o desconocidos, es decir, no públicos. En la ordenación del proceso, se entraba a examinar y a investigar en primer lugar la *infamatio*, y sólo después de este examen resultaba enjuiciado el delito mismo. Una vez realizada esta *inquisitio famae*, se podía avanzar; pero si se omitía esta primera fase, el proceso quedaba nulo, a no ser que el acusado –presente en el proceso– mostrara signos de aceptar tal omisión permaneciendo en silencio. Si, por el contrario, elevaba la correspondiente protesta ante tal omisión, y exigía la *inquisitio famae*, se le confería el derecho de apelación.

Para que la *infamatio* se considerara como tal, debía cumplir unos requisitos legales. En concreto, debía tener una pública, *clamosa*, *frequens* y continuada difusión, y no ser motivada o causada tan sólo por unos pocos. Además, la *infamatio* debía proceder de fieles creyentes de cierta honestidad y dignidad que no estuviesen enemistadas o no mostraran animosidad contra el acusado. Se exigía una particular

¹⁰⁵ MÜHLEBACH, A., *Die Infamie in der Decretalen Gesetzgebung...*, cit. p. 78, nota 1.

prudencia cuando la *infamatio* se dirigía contra prelados, en cuyo caso resultaba suficiente que “*precedens fama etiam non scandalosa*”, lo cual significa que el Inquisidor podía poner en marcha la inquisición ante los primeros signos de infamación sobre un prelado¹⁰⁶.

Con la legislación de Inocencio III, pues, la *infamia facti* y la *purgatio canonica* fueron objeto de transformación, y puestas al servicio del nuevo proceso inquisitivo eclesiástico. Y con la aparición de este proceso la *purgatio* perdió su papel decisorio del proceso. El antiguo *Infamationsverfahren* encontró sólo un uso subsidiario, y en su lugar se dispuso el proceso inquisitivo (*Inquisitionsverfahren*) como segundo tipo o forma de proceso canónico, junto al proceso acusativo (*Akkusationsverfahren*).

El proceso inquisitivo y la *purgatio* canónica tuvieron una enorme utilidad para perseguir la herejía, y más en concreto, para la persecución de los sospechosos de herejía. En efecto, la sospecha de herejía está íntimamente conectada con el proceso inquisitivo. Cabría decir que el origen de éste se debió a la persecución de la herejía¹⁰⁷.

El Sínodo de Verona (1184) previó el proceso purgativo en general contra los sospechosos de herejía, y el IV Concilio Lateranense (1215), en su canon III, estableció un proceso inquisitivo contra los herejes, caracterizado por la posibilidad de *inquisitio* por el juez, sin requerir la existencia de acusador, así como por la instrucción secreta previa al procesamiento¹⁰⁸, rasgo del que más tarde se ocuparían otros concilios¹⁰⁹.

En términos generales –como se vio–, si el *excomulgado* permanecía más de un año en esta situación, era condenado como hereje. Para poder iniciarse el proceso inquisitivo, se requería la existencia de un rumor, relevante jurídicamente. Más tarde, se dispuso que pudiera bastar una mera sospecha. Existían distintos grados de sospecha. El *diffamatus* tenía que padecer la *purgatio* canónica, mientras que el *suspectus* la

¹⁰⁶ En el caso de los obispos, si alguno de ellos resultaba infamado de herejía, el Inquisidor papal no podía adelantarse en el examen sin haber recibido un encargo previo, sino que necesitaba la previa y concreta autorización papal. Si un obispo resultaba infamado por derrochar los bienes eclesiásticos, se le retiraba la ‘potestas alienandi’, exceptuando los bienes que no pudieran ser conservados sin detrimento suyo (MÜHLEBACH, A., *Die Infamie in der Decretalen Gesetzgebung...*, cit. pp. 79-82).

¹⁰⁷ Al respecto, véase el estudio de FLATTEN H., *Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici*, Amsterdam 1963.

¹⁰⁸ Al respecto, véase el estudio de GALVÁN RODRÍGUEZ, «La guerra contra el terrorismo y el secreto inquisitorial», p. 128 (donde cita –en la nota al pie n. 207– la obra de RODRÍGUEZ BAHAMONDE, R., *El secreto del sumario y la libertad de información en el proceso penal*, Madrid 1999, p. 205).

¹⁰⁹ Según nos informa PÉREZ-PRENDES, J.M., «El procedimiento inquisitorial (esquema y significado)», en *Inquisición y conversos, III Curso de cultura hispano-judía y sefardí*, Toledo 1994, p. 166, los concilios de Narbona de 1243 y de Beziers de 1246 sentaron, en esta línea, el principio *ne testium nomina, verbo vel signo aliquo publicentur*, para evitar los riesgos de venganzas que podían recibir los denunciantes de herejías.

abiuratio haeresis. Si el *diffamatus* rehusaba o se negaba a ser sometido a la *purgatio* canónica, resultaba *excomulgado*, y si permanecía así más de un año, entonces era condenado como hereje. La persona que no quería someterse a la *abiuratio haeresis*, era considerado como *leviter* o *vehementer suspectus*¹¹⁰.

5. EL RECHAZO DE LA IRRACIONALIDAD: LA PROHIBICIÓN DE LAS ORDALÍAS COMO VERDAD PROCESAL

Otra contribución del IV Concilio de Letrán a la paz medieval fue la expresa condena del duelo judicial¹¹¹.

Entre las denominadas pruebas irracionales¹¹², el duelo venía desempeñando un papel esencial en la organización social y en la práctica judicial de los pueblos primitivos¹¹³, al legitimar la verdad procesal en el denominado Juicio de Dios¹¹⁴. En

¹¹⁰ Al respecto, véase el trabajo de TRUSEN, W., «Der Inquisitiosprozess», en ZSS (KA), 74 (1988), pp. 168-230, en especial pp. 179 ss.

¹¹¹ Aunque CABRAL DE MONCADA, L., «O duelo na vida do direito», en AHDE 2 (1925), p. 215, afirmase que la institución del duelo judicial ha sido conocida a través de: “designações e peifraes, tais como, *duelo, combate, pugna, prova, lide, repto, reto, desafio,...*dar campo, meter campo, dar parça, etc.”, no cabe confundirla con instituciones tales como el riego o el desafío; en este sentido, véase TORRES LÓPEZ, M., «Naturaleza jurídico-penal y procesal del desafío y riego en León y Castilla en la Edad Media», en AHDE 10 (1933), pp. 162 y 167; OTERO VARELA, A., *El Riego en el Derecho castellano-leonés. Dos estudios histórico-jurídicos*. CSIC, Roma-Madrid 1955, pp. 73 ss.; del mismo autor, «El Riego en los Fueros Municipales», en AHDE 29 (1959), pp. 157 ss.; con todo, esta confusión terminológica se mantiene en trabajos como el de VALLS-TABERNER, F., «Notes sobre el duel judicial a Catalunya», en *Obras Selectas*, II. Barcelona-Madrid 1954, pp. 248-49.

¹¹² Cabe destacar, entre los numerosos trabajos que sobre las ordalías se han publicado, los siguientes: PATTETA, F., *Le ordalie. Studio di Storia del diritto e scienza del diritto comparato*. Torino, 1890 (reed. Milano, 1972), pp. 2 ss.; GAUDEMET, J., «Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratique canoniques», en BSJB. 17 (1965), pp. 99 ss.; IGLESIA FERREIRÓS, A., «El proceso del Conde Bera y el problema de las ordalías», en AHDE 51 (1981), pp. 1-221; ALVARADO PLANAS, J., *El problema del germanismo*, siglos V-XI. Madrid 1997, pp. 140-148 y 191-203; BROWN, P., *Society and Supernatural: A Medieval Change. Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles 1998, pp. 310-315, en contraposición al sentir general, afirma que hay un cierto grado de racionalidad en el *duellum*, por entender que éste se había convertido en un medio eficaz para mantener la paz y la resolución de las controversias judiciales.

¹¹³ Con relación al Derecho romano cabe reseñar, entre otros, los trabajos de LÉVY-BRUHL, H., «Quelques problèmes du tres ancien droit romain», en R.H.D., (1932), pp. 109 ss.; FREZZA, P., «Ordalia e legis actio sacramento», en A.G. 142 (1952), pp. 83-89; DEKKERS, R., «Des ordalies en droit romain», en RIDA 1 (1948), pp. 55-78; GIOFFREDI, C., *Diritto e processo nelle antiche forme iuridiche romane*. Roma 1955, pp. 96-97; BROGGINI, G., «La preuve dans l'ancien Droit romain», en RSJB 17 (1965), pp. 239 ss.; del mismo autor, *La prova nel processo romano arcaico*. Coniectanea 1966, pp. 156-57; LÉVY, J.P., «Le problème des ordalies en Droit Romain», en *Studi de Francisci* 2 (1955); citamos por *La preuve dans les droits de l'antiquité*. Napoli 1992, pp. 426 ss., en los cuales se pone de manifiesto cómo en las fuentes romanas arcaicas se conservan ejemplos de ordalías judiciales; así en la invocación de Ticia a Vesta – *Deos preces aliquas exaudire*–; en el sometimiento al *judice vicia Dea* por la matrona Claudia Quinta; o, fundamentalmente, en las *legis actio per sacramentum*, cuyo origen puede hallarse en el duelo judicial, adaptado con posterioridad a la fórmula de la *vindicatio-contravindicatio provocatio sacramentum*.

¹¹⁴ En este sentido RUÍZ DOMÈNEC, J.E., «Las prácticas judiciales en la Cataluña feudal», en *Historia. Instituciones. Documentos* 9 (1982), p. 270, afirma: “Expresado en forma positiva puede decirse que el

este sentido, ya en la obra de Tácito se menciona cómo en el duelo germánico, considerado como *antiqua consuetudo*¹¹⁵, los dioses protegían y asistían a los combatientes, convirtiéndose la victoria en un juicio anticipado, en un *iudicio Dei*¹¹⁶. En definitiva, se tenía la íntima convicción de que Dios ayudaba a probar la inocencia o la razón del vencedor, castigando al trasgresor del Derecho¹¹⁷.

Esta ordalía judicial, de gran arraigo en el Derecho de la Alta Edad Media¹¹⁸, y que pervivió de forma desigual en los distintos Ordenamientos bajo-medievales¹¹⁹, fue objeto de expresa censura por la Iglesia y su Derecho.

En efecto, la doctrina ha puesto de manifiesto cómo la Iglesia calificaba la ordalía como una “*barbariche procedura*”, la cual constituía un “*continuo periculo per la giustizia, una superstizione e un tentar a Dio*”¹²⁰. Esa censura fue recogida

verdadero objetivo de las prácticas judiciales no era buscar la conformidad de un algo con una ley superior, sino legitimar la ordenación celeste del mundo. La unidad de los hombres con Dios no es la negación del deseo de justicia, como pueda pensarse, sino justamente la mayor aceptación de esta justicia”; contrariamente, véase IGLESIA FERREIRÓS, A., «El proceso del Conde Bera», p. 8, donde pone de manifiesto que la presencia o invocación a Dios en el duelo judicial no implica necesariamente su intervención como juez supremo.

¹¹⁵ El arraigo del duelo judicial entre el pueblo longobardo es lo que impidió al Rey Rothario su prohibición, limitándose, debido a su iniquidad e injusticia, a realizar meras modificaciones (*Lex Longobardorum* 9, 23).

¹¹⁶ TÁCITO, *Germ.* 10,6.

¹¹⁷ De esta concepción se hace eco LÓPEZ, G. en su comentario número tres a *Partidas* 3, 4, 1 al recoger la opinión de Baldo, *de pace tenenda*, según la cual los nobles y militares creen que Dios protege a los justos, pues, en palabras de Aristóteles, no es verosímil que Dios cuide de los malvados; véase también GUILLOT, O., «Le judiciaire: du champ legal (sous louis le pieux) au champ de la pratique en Frenace (XIe. s.)», en *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medievo. XLIV La giustizia nell'alto medievo (secoli IX-XI)*. II. Spoleto 1997, pp. 715 ss.

¹¹⁸ OTERO VALERA, A., «El ripto...», p. 154 señala: “El duelo es, desde el siglo IX, una de las instituciones más generalizadas. Desde la esfera municipal hasta la vida de la Corte, el duelo aparece en todas partes, aunque con distintas modalidades y produciendo diversos efectos jurídicos”; en análogo sentido, GAUDEMET, J., «Les ordalies», pp. 113 y 123 ss. afirma que a pesar de la oposición que nace a partir del siglo IX contra el duelo y las ordalías, “Le duel judiciaire est largement pratiqué”.

¹¹⁹ Autores como GADUMENT, J., «Les ordalies...», pp. 101 ss.; VAN CAENEGEN, R.C., «La preuve...», pp. 719-720, e IGLESIA FERREIRÓS, A., «El proceso del Conde Bera...», p. 169 señalan cómo a pesar de la prohibición de las ordalías llevada a cabo por el IV Concilio de Letrán éstas perviven en las legislaciones regias. Este último plantea, aún con reservas, que la misma se debe a una “interpretación *sui generis* de las Decisiones del Concilio lateranense y del Papa Honorio III, dado el arraigo del duelo entre los nobles”; en este sentido, PERTILE, A., *Storia del Diritto italiano dalla caduta dell'Impero romano alla codificazione*, vol. V, pp. 357-359 (I-II. Storia del diritto pubblico e delle fonti. 1896-98. 3 v.; III-IV. Storia del diritto privato. 1893-94; V. Storia del diritto penale. 1892; VI. Storia della procedura. 1900-02. 2 v.), y posteriormente, SALVIOLI, *Storia della Procedura*, p. 802, señalaron cómo la limitación llevada a cabo por Federico II sobre la ordalía del duelo no fue observada en Italia, especialmente en ciudades como Bari o Venecia; llegándose a constatar su presencia, incluso, hasta el siglo XVI, aunque ya sin la “presunzione dell'assistenza divina in favore dell'innocente”; con todo, cabe destacar que el influjo de las normas canónicas se dejó sentir en un gran número de ordenamientos bajo-medievales. Valga, a modo de ejemplo, la sanción contra las ordalías reflejada en *Las Costumbres de Tárrega*, 9: *Stare non teneatur aliquis ad batalliam neque tornas aque calide vel frigide vel ferri calidi nisi de voluntate partium fuerit*. ed. FONT RIUS, J. M^a, *AHDE* 23 (1953).

¹²⁰ PERTILE, A., *Storia del Diritto italiano dalla caduta...*, cit. p. 354.

expresamente en II Concilio de Letrán (1139), c. 14, donde se impuso para esos delincuentes la pena de privación de sepultura. Esas sanciones se reiteran en el Decreto de Graciano¹²¹, así como en las Decretales de Gregorio IX¹²². En este sentido, el IV Concilio de Letrán se limitó a reiterar la condena del duelo, prohibiendo expresamente a los tribunales eclesiásticos la práctica de las ordalías de agua caliente o fría, así como la del hierro candente, añadiendo que “*permanecen en vigor las prohibiciones ya existentes sobre el duelo*” (canon 18).

Sin embargo, los textos medievales del Derecho secular no siempre secundaron esta condena por parte de la Iglesia. Veamos un ejemplo en los Fueros de Valencia. En efecto, el autor de los *Furs*, no ajeno a la generalización de los duelos judiciales en el medioevo europeo y de la contundente respuesta dada por los Concilios II y IV de Letrán, recogió una regulación confusa, no carente de contradicciones¹²³. Éstas se pusieron de manifiesto al relacionar el fuero 62, 27, rúbrica *De Testibus*, con el fuero 133,2 de la rúbrica *De Prellis*, en la que el legislador revitaliza y regula, con cierto detalle, el duelo judicial¹²⁴.

En concreto, mientras en los fueros 62,27 y 133,1¹²⁵ se daba una prohibición taxativa del uso del *bellum*, del *ferrum calidum* o de cualquiera otra ordalía en beneficio de las pruebas legales o, careciéndose de éstas, del juramento decisorio del demandado¹²⁶, en el fuero 133,2, lejos de una prohibición expresa, se admitía la ordalía del *iudicio Dei*, y no sólo como un medio de prueba subsidiario, aplicable únicamente en defecto de prueba legal, sino como un medio de prueba primordial en el delito de traición, en el que era costumbre hacer batalla cuando las partes lo acordaban¹²⁷.

¹²¹ *Decretum Gratiani*, c. 20 C. 2, q. 5: *Feruentis aquae et candentis ferri iudicium fieri in ecclesia prohibetur.*

¹²² Decretales de Gregorio IX c. 1, X, 5, 35.

¹²³ En este sentido, BELLUGA, P., *Speculum*, Rub. 27, nums. 4-7, reconoce su pervivencia tanto en el Derecho europeo como en el Derecho foral valenciano. Con todo, autores posteriores, como MATHEU Y SANZ, L., *Tractatus de regimine*, Lib. 3, Cap. 10, Tit. 5, num. 56, reconocían el carácter subsidiario de la misma.

¹²⁴ Entre otras lagunas, no se da una definición o una justificación histórica de la misma al modo, por ejemplo, de Partidas 7,4, *De las Lides: Lid es una manera de prueba que usaron a fazer antiguamente los omes, quando se quieren defender por armas, de mal sobre que los riepten; 7,4,1: E la razón, por que fue fallada lid, es esta: que tuvieron los fijosdalgo de España, que mejor les era defender su derecho, e su lealtad por armas, que meterlo a peligro de pesquisa, o de falsos testigos.*

¹²⁵ FAV 133, 1.

¹²⁶ FAV 62, 27.

¹²⁷ Excepción hecha del monarca, FAV 133, 6 *in fine*.

6. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Si justicia y verdad constituyeron los pilares básicos sobre los que se fundaron la paz y el orden social en el medioevo, es comprensible que cualquier amenaza contra estos principios basilares era objeto de respuesta inmediata por el Derecho, tanto secular como canónico.

La Iglesia contribuyó notablemente a la promoción de la paz con las Asambleas de Paz y Tregua de Dios. Sin embargo, no se limitó a la restricción o erradicación de una violencia que atentaba contra la justicia porque, como se ha dicho, la justicia no era el único pilar del orden social. Junto a la justicia, estaba la verdad. Y la herejía constituía un atentado contra la verdad, que resultaba incompatible con la *Res Publica Christiana*, e inadmisibile en los territorios que formaban el Imperio Cristiano.

Cabe considerar a Inocencio III como “*pieza fundamental en el desarrollo de la persecución contra la herejía en Europa*”¹²⁸. Resulta innegable que su contribución propició la aprobación de normativa canónica –y también secular– encaminada a la persecución y punición de los herejes. En este sentido, la Asamblea de Paz y Tregua, celebrada en la Corona de Aragón en abril de 1198, en la que Pedro el Católico, ratificando un severo decreto dispuesto por Alfonso el Trovador en 1194, dispuso la expulsión de la Corona de Aragón a los valdenses y todas las otras herejías anatimizadas por la Iglesia, resulta una buena muestra de ello.

Las diversas disposiciones aprobadas por este mismo Pontífice, ya analizadas (años 1199¹²⁹, 1205¹³⁰ y 1215¹³¹), dan prueba de su determinación por perseguir y erradicar la herejía de la Cristiandad. Con ese mismo afán, el Concilio IV Lateranense introdujo –bajo su presidencia– el proceso inquisitivo.

No conviene, sin embargo, atribuirle más mérito del que la propia historia permite concederle. Como se ha visto, Inocencio III no fue el primer Papa en ocuparse de la persecución y castigo de la herejía. Tampoco fue él quien estableció la estrecha relación o equiparación entre el delito de herejía y el de lesa majestad, ni quien decidió prever las penas de excomunión, de confiscación de bienes y de infamia. Tampoco provino de él la estrecha relación entre la pena de excomunión y la de infamia. En este

¹²⁸ Véase la nota al pie n. 5 y su correspondiente texto principal.

¹²⁹ Véase la nota al pie n. 45 y su correspondiente texto principal.

¹³⁰ Véase la nota al pie n. 49 y su correspondiente texto principal.

¹³¹ Véanse las notas al pie nn. 50-51 y sus correspondientes textos principales.

sentido, Inocencio no fue innovador, sino que se limitó a emplear las herramientas que la tradición penal canónica le proporcionó. El hecho de que ningún Papa fuera capaz de utilizar estos instrumentos con la determinación con que él lo hizo – y eso sí le distingue de los demás pontífices–, no debe llevarnos a juzgarle con calificativos –o revestirle de méritos– que no le corresponden.

Como se ha dicho, la relación existente entre herejía, crimen de lesa majestad e infamia no surgió en los siglos medievales, sino que se remonta a varias constituciones promulgadas en el siglo IV y en los inicios del siguiente (años 326¹³², 372¹³³, 397¹³⁴ y 407¹³⁵).

Inocencio III fue el tercer Papa en abordar la persecución de la herejía en el periodo medieval, tras las disposiciones de Alejandro III¹³⁶ y Lucio III¹³⁷. Además, también se ha consignado que la mencionada disposición de Pedro III en 1198 contra los herejes tuvo su origen en la promulgada por su predecesor Alfonso II de Aragón (o el Trovador) en 1194, bajo el Pontificado de Celestino III¹³⁸.

La conocida decretal –o bula *Vergentis in senium*– aprobada en Roma, el 25 de marzo de 1199, en la que Inocencio III comparó el delito de herejía con la categoría de los delitos *laesae maiestatis*, ha sido objeto de algunas interpretaciones desafortunadas¹³⁹. Que esa bula tuvo una importancia particular en la persecución de la herejía, no cabe duda. Inocencio III hizo de la persecución de la herejía una de sus prioridades, pero no fue éste el primer Papa que se ocupó de la herejía albigense, ni tampoco se debe a él la equiparación entre la herejía y el delito de lesa majestad, habida cuenta de que tal equiparación venía ya del Derecho romano.

Finalmente, conviene resaltar la transformación que experimentaron la *infamia facti* y la *purgatio canonica* gracias a la reforma de Inocencio III. Con ella se buscaba poner remedio al aspecto más débil y criticable del antiguo proceso (purgación canónica), a saber, que jamás se entraba en el examen de la infamación, sino que justamente era éste el punto de partida, sobre el que no cabía discutir, pues resultaba

¹³² Véase la nota al pie n. 53 y su correspondiente texto principal.

¹³³ Véase la nota al pie n. 54 y su correspondiente texto principal.

¹³⁴ Véase la nota al pie n. 55 y su correspondiente texto principal.

¹³⁵ Véanse las notas al pie nn. 56, 57 y 58, así como sus correspondientes textos principales.

¹³⁶ Véase la nota al pie n. 42 y su correspondiente texto principal.

¹³⁷ Véase la nota al pie n. 43 y su correspondiente texto principal.

¹³⁸ Véanse las notas al pie n. 36 y 64, así como sus correspondientes textos principales.

¹³⁹ Véanse las notas al pie n. 46, 47 y 48, así como sus correspondientes textos principales.

evidente la opinión que el pueblo tenía sobre una persona concreta. Fue precisamente ahí –como se dijo– donde el proceso inquisitivo auspiciado por Inocencio III introdujo la novedad de someter a riguroso examen la verdad o veracidad de las sospechas existentes contra un sujeto concreto. Mientras el Sínodo de Verona (1184) previó el proceso purgativo en general contra los sospechosos de herejía, Inocencio III estableció –en el canon III del IV Concilio Lateranense (1215)– un proceso inquisitivo contra los herejes, sin necesidad de acusador, y recayendo la *inquisitio* sobre un juez (denominado por ello *juez inquisidor*).

Por otra parte, la superstición tampoco casaba con la verdad, que remite a un orden racional y lógico. De ahí que los duelos, las ordalías o los juicios de Dios suponían también un atentado a la verdad. El Derecho de la Iglesia no admitía que la verdad procesal pudiera provenir de la práctica de pruebas irracionales. De ahí su condena en estos siglos altomedievales, como se ha visto.

Las tres principales aportaciones canónicas a la paz en el Medioevo fueron, pues, la restricción de la violencia mediante las Asambleas de Paz y Tregua de Dios, la normativa penal y procesal encaminada a la persecución y punición de la herejía, y la condena de las ordalías o juicios de Dios. El Papa Inocencio III no se desentendió de ninguno de estos objetivos, y el IV Concilio de Trento se ocupó en particular de la persecución de la herejía y de las ordalías o juicios de Dios.

Enjuiciar el pasado con la mentalidad del presente resulta anacrónico y dificulta entender las sociedades pretéritas. Que la Iglesia contribuyera a restringir la violencia física en el Medioevo nos resulta lógico y comprensible. Ahora bien, su contribución en la persecución y castigo de la herejía nos parece una muestra injustificable de intolerancia religiosa. No se trata tanto, sin embargo, de encontrar una justificación como una explicación que dé razón o sentido a aquella actitud que marcó la historia de Europa hasta el siglo XVII, y continuó provocando concretos episodios de conflicto y violencia hasta el siglo XX. Como se ha afirmado, la paz debía descansar sobre la justicia y la verdad, pilares del orden social. No se concebía una justicia sin verdad, ni una verdad sin justicia. Ni nadie concebía como posible alcanzar la paz social al margen de la justicia y la verdad. A este respecto, tanto el Derecho secular como el canónico tiraban hacia la misma dirección.