

# Reflexiones sobre las herramientas de Michel Foucault para el análisis del pastorado eclesiástico en la época medieval

*Reflections on Michel Foucault's tools for the analysis of the ecclesiastical pastorate in medieval times*

**Cristina CATALINA GALLEGO**

Universidad Complutense de Madrid, España

[c.catalina@ucm.es](mailto:c.catalina@ucm.es)

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.22(2): a2208]

Artículo ubicado en: [encrucijadas.org](http://encrucijadas.org)

Fecha de recepción: 7 de abril de 2022 || Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2022

## Resumen

Este artículo pretende reflexionar sobre los límites y las potencialidades que presenta la analítica de Michel Foucault del poder pastoral cristiano para comprender las particularidades del cristianismo medieval entre los siglos XI-XIII, tanto de la institución eclesiástica como de las resistencias que suscitó su praxis. Esta reflexión parte de una investigación previa que abordaba la articulación entre el fenómeno de la extensión de las prácticas de cura de almas y la conformación de una forma de organización de la Iglesia romana, mediante un nuevo sistema jurídico articulado con la centralización territorial precedente, que tuvo como consecuencia la instauración de una ortopraxis y ortodoxia sobre la que perseguir y castigar la desobediencia. A partir de este estudio, se trata de reflexionar sobre la utilidad de las herramientas analíticas de Foucault sobre el cristianismo y el poder pastoral para comprender esta cuestión.

**Palabras clave:** Michel Foucault, cristianismo medieval, poder pastoral, genealogía del presente, sociología histórica.

## **Abstract**

This article aims to reflect on the limits and potentialities of Michel Foucault's analysis of Christian pastoral power to understand the particularities of medieval Christianity between the eleventh and thirteenth centuries, taking into account both the ecclesiastical institution and the resistance to its praxis. This reflection is based on a previous research that addressed the articulation between the phenomenon of the extension of the practices of cure of souls and the conformation of a form of organization of the Roman Church, through a new legal system articulated with the preceding territorial centralization, which resulted in the establishment of an orthopraxis and orthodoxy on which to pursue and punish disobedience. From this study, the aim is to reflect on the usefulness of Foucault's analytical tools on Christianity and pastoral power to understand this issue.

**Keywords:** Michel Foucault, medieval christianity, pastoral power, genealogy of the present, historical sociology.

## **Destacados**

- Reflexiones críticas sobre la noción de poder pastoral en Michel Foucault
- El poder pastoral de Foucault ante el fenómeno del cristianismo medieval
- Hacia otra genealogía de nuestro presente: el pastorado medieval y Foucault
- Límites y potenciales de la analítica del cristianismo medieval en Foucault
- Poder pastoral y soberano en la persecución medieval de la disidencia cristiana.

## **Cómo citar**

Cataliana, Cristina (2022). Reflexiones sobre las herramientas de Michel Foucault para el análisis del pastorado eclesiástico en la época medieval. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 22(2), a2208.

## **Financiación**

Este artículo se ha escrito mientras la autora participa en los siguientes proyectos de investigación: (1) Proyecto I+D+i Plan Nacional "La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault" (PID2020-113413RB-C31). IPs: José Luis Villacañas Berlanga y Rodrigo Castro Orellana. 2021-2025. (2) Proyecto I+D+i Plan Nacional "Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en una perspectiva filosófica e interdisciplinar". IPs: José Antonio Zamora Zaragoza y Reyes Mate Rupérez. 2020-2023.

## 1. Genealogía y analítica del poder pastoral en Foucault

Este artículo pretende reflexionar sobre los límites y las potencialidades que presenta la analítica de Michel Foucault del poder pastoral cristiano para comprender las particularidades del cristianismo medieval entre los siglos XI-XIII, tanto de la institución eclesiástica como de las resistencias que suscitó su praxis. Esta reflexión parte de una investigación previa (Catalina, 2020) que aborda la relación interna que se da entre, por una parte, el proceso de homogeneización doctrinal, cultural y sacramental —de normalización de conductas mediante la extensión de la cura de almas— llevado a cabo por la Iglesia romana durante la época central de la Edad Media y, por otra parte, la conformación de un nuevo sistema jurídico, vinculado a un proceso de centralización territorial con proyección reticular a través de la parroquia y cuya consecuencia fue la instauración de una ortopraxis y ortodoxia sobre la que perseguir y castigar la desobediencia, en muchos casos señalada como herejía. Para abordar esta problemática se utilizaron tres tipos de saberes: el testimonio de fuentes históricas —fundamentalmente bulas papales, celebración y cánones de concilios y sínodos, manuales de confesión y literatura catequética— análisis de estudios historiográficos especializados y, finalmente, diferentes conceptualizaciones del cristianismo y la época medieval. En relación con la teorización de dicho fenómeno, se recurrió críticamente a la noción de poder pastoral de Foucault —y sus análisis del cristianismo medieval— en contraste con la perspectiva que la sociología histórica weberiana ofrece de las religiones de salvación. A partir de este estudio realizado previamente, en este artículo se tratará de exponer el modo en el que ha sido empleado el pensamiento de Foucault para la intelección del problema planteado, mostrando sus limitaciones y sus potencialidades.

Buena parte de la analítica foucaultiana del poder pastoral surge desde su aproximación genealógica a fenómenos históricos del cristianismo, con el fin de dilucidar la conformación de algún aspecto que diagnostica fundamental para la comprensión del presente. En este sentido, el cristianismo aparece en una pluralidad de genealogías que Foucault traza para la comprensión de fenómenos tales como la conformación de la racionalidad de gobierno liberal y neoliberal, la génesis de los regímenes occidentales de jurisdicción y veridicción o la historia de las prácticas de conocimiento y dominio de sí. En particular, el cristianismo de la época medieval aparece especialmente en la genealogía de la gubernamentalidad liberal y en la de los regímenes de verdad y justicia. En estos marcos genealógicos, el poder pastoral cristiano constituye para Foucault una matriz, por una parte, de relaciones de poder occidentales que, teniendo como presupuesto la libertad del sujeto, implican simultáneamente el gobierno de sí y de los otros —creando efectos al mismo tiempo de individuación y masificación (Foucault, [1984] 1999: 172) y, por otra parte, de las formas de veridicción y jurisdicción con-

temporáneas. Es desde este prisma genealógico, desde el diagnóstico de una ontología presente que parte del análisis de sus condiciones de posibilidad históricas, desde donde Foucault se aproxima al cristianismo medieval.

Esta aproximación genealógica implica que la tematización foucaultiana del poder pastoral sea fragmentaria, inconstante e inacabada. No ofrece, por lo tanto, una definición cerrada y transhistórica del poder pastoral o una categoría de análisis lista para ser aplicada a cualquier momento histórico de manera irreflexiva. Esto es congruente con la postura epistemológica de Foucault, en la medida en que la genealogía entiende que los fenómenos se hacen inteligibles investigando su conformación histórica en correlaciones de fuerzas no necesarias. En este sentido, no existen para Foucault conceptos universales o categorías apriorísticas que sustituyan el análisis de la concreción histórica y sus transformaciones. Sin embargo, ello no hace improductiva a la analítica foucaultiana del poder pastoral para pensar el cristianismo medieval, en la medida en que Foucault describe con matices el modo en que operan las relaciones de poder pastoral. Otra cuestión, que se tratará al final del artículo, es si el planteamiento de su genealogía de la gubernamentalidad es relevante: si el papel que desempeña el gobierno, en tanto que modalidad específica de poder como conducción de conductas, en el surgimiento occidental del régimen liberal y neoliberal, es fundamental para la comprensión del presente —evitando abordar el problema de la racionalidad moderna vinculada a la lógica del capital—. En cualquier caso, de lo que se trata para pensar con Foucault el cristianismo medieval es de no caer en un uso simplista y acabado de su noción de poder pastoral, aplicándola como mero marco teórico, como si ello sirviese para dar inmediatamente sentido al fenómeno histórico investigado o las fuentes analizadas.

Si se abandona el uso de la analítica de Foucault como mero marco teórico, la prismática aproximación genealógica al fenómeno del cristianismo contiene potenciales heurísticos importantes. Antes que nada, porque desafía a pensar el pasado desde la preocupación por el presente y el presente desde las condiciones históricas de su posibilidad, atendiendo a lo que fue y no pudo ser tanto como a lo que no fue y pudo ser —según correlaciones de fuerzas específicas—. La genealogía pretende pensar los fenómenos históricos teniendo en cuenta el devenir de las posibilidades frustradas y analizarlos a partir de la pregunta hecha por “nosotros”. Esto hace que la sincronía dialogue con la diacronía y que el presente se nos aparezca en cierto modo desnaturalizado. Por eso, la potencialidad de la analítica de Foucault no reside en la aplicación acrítica e irreflexiva de sus nociones a cualquier fenómeno histórico y desde cualquier presente.

Desde esta precaución epistémico-metodológica, para abordar la pregunta por el fenómeno de extensión, territorialización y juridización de la administración pastoral en el cristianismo medieval, las dos herramientas de Foucault que se han considerado

más fructíferas han sido: los análisis de poder pastoral en la genealogía de la gubernamentalidad (Foucault, [1978] 2008) y los que realiza de los dispositivos de confesión e inquisición medievales en la historia de los regímenes de veridicción y jurisdicción (Foucault, [1973] 1996; [1981] 2014). En este sentido, el empleo de la analítica foucaultiana del cristianismo para el estudio del fenómeno histórico del pastorado medieval ha demandado la comprensión del marco genealógico en el que surge. Así se evita, como se ha argumentado, que las nociones foucaultianas funcionen a modo de dogmas teóricos o conceptos apriorísticos que expliquen el fenómeno a investigar o la problemática a abordar. En este caso, la investigación a través de fuentes simplemente funcionaría como una corroboración de la analítica foucaultiana o, peor aún, como una evitación de la conceptualización. Y, por otra parte, no se podrían plantear nuestras cuestiones, tal y como la que animaba el estudio de parte este artículo, que planteaba la relación entre la normalización de conductas y la juridización territorial de la pastoral cristiana y la persecución de la desobediencia en la época medieval.

En el trazado de la genealogía de la gubernamentalidad liberal y neoliberal en los cursos del Colegio de Francia *Seguridad, Territorio, Población* ([1978] 2008) y *Nacimiento de la Biopolítica* (2009), Foucault rastrea la historia a contrapelo en una búsqueda de las matrices intelectivas, de elementos formativos, de lo que considera una singularidad occidental en las formas de ejercicio de poder: el gobierno como conducción de conductas. Una modalidad de ejercicio de poder que presupone la libertad del sujeto, que opera sobre una serie de acciones posibles, induciendo a la elección sin coerción (Foucault, [1982] 2001: 254). La mirada genealógica descubre aquí al poder pastoral cristiano premoderno como una de las matrices de la racionalidad del gobierno liberal. La noción de gobierno como conducción de conductas pretende escapar de la reducción del poder a la mera coacción, a las ideas de imposición por la fuerza o de seducción ideológica. El gobierno —como conducción— se reconoce donde se cruza la exterioridad que incita un comportamiento del sujeto —el gobierno de los otros— con la interioridad que actúa en consonancia con la apelación externa —gobierno de sí—, pero en tanto que agente facultativo y no como por efecto de la asimilación coactiva de un imperativo. En la medida en que la noción de racionalidad de gobierno integra el gobierno de los otros y el gobierno de sí se refiere, expresado en otro vocabulario, a la conexión interna entre los modos de socialización y los de subjetivación en un momento histórico determinado. En este sentido, para Foucault la genealogía de la gubernamentalidad moderna es indisociable de la historia de la constitución de la subjetividad, de la propia historia del sujeto como efecto de modalidades históricas de subjetivación (Foucault, [1982] 2001). En este marco genealógico, el gobierno cristiano de las almas, cuya racionalidad atravesó la época medieval, aparece como la matriz del gobierno de las poblaciones que abre la modernidad. El poder pastoral es analizado desde esta perspectiva como matriz histórica de la gubernamentalidad liberal.

Ambos, pastorado cristiano y liberalismo, constituirían modalidades distintas del arte de conducción de conducta sobre la base de la libertad, que opera sobre un campo de posibilidades induciendo, sin obligar, a determinados comportamientos (Foucault, [1984] 1999: 254). El poder pastoral sería para Foucault la primera forma de ejercicio de poder gubernativo que tiene al mismo tiempo efectos de masificación e individuación, es decir, que opera sobre la totalidad del rebaño o masa en la medida en que lo hace también sobre cada oveja o sujeto en su particularidad (Skornicki, 2015: 71).

Para explicar la especificidad del poder pastoral, Foucault reformula los tradicionales elementos interpretativos del cristianismo —salvación, ley y verdad— desligándolos de sus elementos metafísicos —de su sentido teológico y salvífico— (Senellart, s.a). Se trata, para él, de aprehender las relaciones de poder efectivas que se despliegan a partir de dichos principios (Foucault, [1978] 2008:183). De manera sintética, Foucault considera que el principio de la salvación produce relaciones basadas en una economía de méritos y deméritos, cuyo efecto sería la subjetivación por identificación analítica —esto es, el sujeto se constituye a partir de la reflexividad sobre sí mismo mediante una introspección guiada que le ofrece un modelo de juicio sobre su interioridad de acuerdo a principios externos—. El principio de la ley en el cristianismo se traduce para Foucault en la conformación de un tipo de obediencia absoluta, en la medida en que el sujeto se somete facultativamente y a cuyo efecto denomina subjetivación por sujeción. Finalmente, la relación con la verdad —los dogmas de fe y la pulsión catequética— conducirían a poner en el centro una modalidad de saber del sujeto sobre sí mismo que requiere la propia exclusión del yo. Según Foucault, estas modalidades de individuación habrían supuesto la conformación de un nuevo tipo de subjetividad o prototipo de sujeto dócil, obediente, reflexivo y desconfiado de sí mismo.

Foucault señala que una de las particularidades del poder pastoral, que funda esta forma de subjetivación, es que su propósito no es el dominio territorial, sino la guía del sujeto a la salvación, es decir, conducir su comportamiento para que obtenga un beneficio espiritual en un supuesto más allá. En este sentido, el dominio se ejerce en favor y con la aquiescencia del sujeto. Para ello se organizan una serie de relaciones entre la figura del pastor y la del rebaño y, al mismo tiempo, la de la oveja particular, en las que el primero debe estar dispuesto a sacrificarse a sí mismo por la buena conducción de sus ovejas —de todas y cada una de ellas al mismo tiempo—. Pero, además de este carácter sacrificial del pastor, el poder pastoral implica la obediencia sin fisuras al pastor por parte de ese sujeto que busca la salvación en otro mundo, en la medida en que se somete voluntariamente a un conocimiento y dominio de sí guiados por una instancia externa (Foucault, [1978] 2008:135; Brossat, 2010: 2).

Este poder pastoral cristiano constituye la matriz del gobierno de las poblaciones en la analítica foucaultiana en tanto que ambos operan como conducciones de conducta (Chevalier, 2013: 4) de tal modo que la noción de conducción establece una identidad

entre las tecnologías liberales de gobierno de las poblaciones y las del antiguo gobierno cristiano de las almas. En esta genealogía de la gubernamentalidad liberal, Foucault contrapone el gobierno —como conducción de conducta sobre un campo plural de acciones posibles— a la soberanía —como modalidad de ejercicio de poder que actúa mediante el dominio territorial y el código legal de la prohibición y la permisión (Foucault, [1978] 2008: 254). Esta filiación genealógica —entre guía de almas y gestión de poblaciones— está en la base de la diferenciación foucaultiana del pastorado cristiano y el poder soberano. A diferencia de la soberanía, el gobierno no tiene como finalidad la preservación del soberano y sus dominios. Según Foucault, el poder gubernativo no dispone “desde las alturas”, por el contrario, se ocupa de cada individuo en su particularidad, atendiendo a todos los aspectos cotidianos de su conducta de forma continuada, adquiriendo un carácter oblativo. En oposición al modelo jurídico, globalizante por su ejercicio mediante la abstracción legal, el gobierno de los hombres es individualizante. Requiere, para ello, del conocimiento de la conciencia de los sujetos de forma exhaustiva. Dispone así de técnicas de producción de una verdad por introspección guiada y verbalización al pastor, que ligan al sujeto con la verdad de sí. De ello se deriva la centralidad que las técnicas de dirección de conciencia adquieren en la forma gubernativa de ejercicio del poder. A diferencia del gobierno, la soberanía opera mediante el código de la ley y el dominio territorial, es decir, se ejerce sobre sujetos de derecho en un marco territorial (Foucault, [1978] 2008: 74). El dominio soberano se ocupa por lo tanto de la conquista y conservación del dominio territorial sobre sujetos a los que permite y prohíbe acciones. Foucault diferencia así el poder soberano, basado en el código de la ley, del gobierno en tanto que guía de conductas en la elección facultativa entre opciones posibles (Foucault, [1978] 2008: 163). Esta contraposición entre soberanía y gobierno fundamenta el diagnóstico que hace Foucault de la conformación de la gubernamentalidad liberal —y neoliberal— como articulación de distintos tipos de poder o como proceso histórico de hibridación de técnicas de distintas formas de ejercicio del poder: gobierno, soberanía y disciplina.

## **2. La especificidad del cristianismo medieval: centralización, territorialización y juridización del poder eclesiástico de cura de almas**

A partir de esta analítica, Foucault considera paradójico un fenómeno particular del pastorado cristiano medieval que se desarrolla especialmente entre los siglos XI y XIV y que afecta tanto a la Iglesia romana como a sus resistencias: la extensión de la conducción cotidiana de conductas —con la excusa de guiar las almas hacia la salvación— tuvo lugar al mismo tiempo que incrementaba la intervención eclesiástica sobre cosas, bienes y riquezas. Foucault advierte de este problema cuando señala que la Iglesia latina, en su evolución histórica como institución de gobierno pastoral, se ve atravesada en la época medieval por dos fenómenos. Por una parte, la superposición de poderes

religiosos y seculares y, por otra, el carácter feudal de la institución eclesiástica. Efectivamente, durante la época medieval, ni las prerrogativas ni las competencias del gobierno pastoral estaban claramente diferenciadas de la de los poderes seculares. Ambas se confundían y estaban imbricadas. Por ejemplo, el oficio episcopal o monacal significa en muchos casos el desempeño como señor feudal, obispados y monasterios eran mayoritariamente señoríos. Desde este punto de vista, el efecto de la llamada Reforma Gregoriana del siglo XI puede ser comprendido como una impugnación de la efectiva imbricación entre ambos poderes. El propósito de la reforma del papa Gregorio VII, la denominada *Libertas Ecclesiae*, mediante, por una parte, la autonomía de la institución eclesiástica romana frente a poderes seculares territoriales y, por otra, la disciplina clerical para conseguir una más nítida diferenciación del clero de los laicos —en hábitos alimenticios, sexuales, amorosos, de vestimenta, de ocio, etc.— fue precisamente la independización de la Iglesia de los poderes seculares y la centralización de la organización territorial romana (Duarte, 2013).

Pero si bien Foucault señala estos fenómenos, no obstante, los comprende como efecto de la intromisión de modalidades de poder soberano en el campo del poder pastoral. Explica estos fenómenos como la incorporación de propiedades externas —jurídicas y territoriales— al poder pastoral, que no provienen del campo regido propiamente por la lógica de ser conducidos a la salvación. La combinación de la dimensión pastoral con la soberana se explica entonces por la integración del modelo de justicia en la organización eclesiástica. Por lo que siguen existiendo para Foucault dos modalidades de ejercicio de poder distinguibles y separadas. De esta manera considera que la Iglesia medieval tiene un carácter paradójico. En este sentido, Foucault no analiza la relación interna que se da, entre los siglos XII y XIV, entre la profundización de la cura de almas pastoral y el proceso de institucionalización, centralización y juridización del gobierno de la Iglesia romana. Desde su vocabulario, este fenómeno se explica como la pretensión de articulación de gobierno y soberanía en una misma institución, que, sin embargo, sigue especializada en la conducción de conductas. Desde este marco es difícil ver que la extensión del poder normativo de la Iglesia romana sobre el comportamiento de las poblaciones de la cristiandad latina tuvo como una de sus condiciones de posibilidad el despliegue de una novedosa administración territorial centralizada de alcance reticular y de un novedoso sistema jurídico que permitía sancionar el desacato a la nueva ortodoxia y ortopraxis romana. Por ello, para pensar si había una relación interna entre la extensión de la cura de almas y la juridización del poder de la Iglesia romana no es suficiente la analítica de Foucault. La idea es que, en la medida en que Foucault rechaza comprender el cristianismo desde su racionalidad salvífica, no puede explicar que la institución eclesiástica, como gestora material de

bienes espirituales, acometa un proceso novedoso y autónomo de juridización de su propio gobierno desde la lógica misma de la racionalidad pastoral (Foucault, [1981] 2014: 219-220).

Frente a ello, Foucault interpreta este fenómeno en tanto que intromisión del modelo judicial en dispositivos propiamente pastorales, tales como la penitencia —dando lugar a la confesión auricular—, el purgatorio, el sistema de indulgencias papales o la inquisición. En ellos la corrección purgativa propia del pastorado comenzaría a asemejarse al juicio penal propio del modelo jurídico, del código de la ley. De tal modo que el pastor, en su tarea de dirección de almas, se acercaría a la figura del juez, alejándose de la especificidad pastoral cristiana de guía salvífica o cura espiritual. Pero, si bien el acierto de esta observación reside en que señala la progresiva analogía entre la cura de almas y el juicio penal —que más tarde se abordará en detalle—, no obstante, es insuficiente para captar la especificidad medieval de la novedosa forma de judicialización, territorialización y centralización de la administración pastoral que, en cierto modo, es ella misma un antecedente de los sistemas jurídicos seculares y de las administraciones territoriales en occidente. Fue precisamente el empeño del papado romano de Gregorio VII y de sus sucesores por hacer de la Iglesia romana una institución de gobierno pastoral autónomo y centralizado —con capacidad de alcance reticular en toda la cristiandad latina— lo que propició la progresiva formación de un sistema de justicia propio que se desarrolla con la extensión de la capacidad sancionadora del desacato a la ortopraxis. En última instancia, se trataba de una racionalidad jurídica inaudita hasta entonces en comparación con los anteriores órdenes jurídicos, tal y como muestran las bulas papales (Duarte, 2012) y los concilios y sínodos de la época. El papado romano pretendía que las disposiciones conciliares ecuménicas llegaran y fueran implementadas en todas las iglesias territoriales de la cristiandad latina —mediante un sistema de concilios y sínodos territoriales y la divulgación parroquial de su contenido—, normando ellas mismas innumerables aspectos de la vida cotidiana, tal y como se plasma en el concilio más importante en este sentido, el IV Concilio Lateranense (1215) instituido por el papa Inocencio III.

En este proceso que emprendió el papado romano con la independización de los poderes seculares y despliegue de una organización reticular de dirección de almas que alcanzase cada parroquia de la cristiandad latina (Lobrichon, 1994: 95), la institución eclesiástica puso en marcha un sistema jurídico nuevo, que se levantaba sobre la base del antiguo derecho romano (Bermann, 1996). Por ello, la existencia de las analogías que Foucault señala entre el proceder del juicio penal y la administración sacramental no se explican como mero efecto de la incorporación de un modelo judicial previamente existente en el campo de la cura pastoral, sino como efecto de un proceso original de organización jurídica y territorial de la Iglesia romana. Un fenómeno que históricamente transmutó la existencia efectiva del pastorado eclesiástico. Por una parte, efec-

tivamente las fuentes de la época y los estudios historiográficos confirman los fenómenos que Foucault explica como integración del modelo judicial en el campo pastoral. El sacramento de la penitencia una vez que comienza a realizarse a partir del siglo XII por medio de un acto de confesión privada —y ya no de penitencia pública, ritual y colectiva— se asemeja al proceder de un juicio penal (Foucault, [1981] 2014:191). Prueba de ello es la analogía existente entre la expiación del pecado mediante una penitencia en la confesión y la absolución del crimen mediante la pena impuesta en la sentencia jurídica. Muestra de ello es también la praxis del purgatorio, que significaba la creación a partir del siglo XII de un sistema de penas modulado según la tasación de vicios y en el que para la purgación de los pecados de los muertos intervenía la Iglesia directamente imponiendo pagos o penas a los vivos (Le Goff, 1989). Pero, por otra parte, ocurría también lo opuesto —en cierto modo la pastoralización de la coerción—: la posibilidad de la extensión y profundización de la cura de almas, del poder pastoral, residió en el desarrollo por parte de la Iglesia romana de mecanismos jurídicos y territoriales que ampliaban su capacidad de vigilar y juzgar el comportamiento cotidiano de los seres humanos en la cristiandad latina. Esto está vinculado a tres fenómenos: la administración sacramental devenía en monopolio legal efectivo de la corporación clerical, la cura de almas pastoral se vehiculaba cada vez más a través del código legal —mediante los decretos conciliares y sinodales con carácter vinculante— y, finalmente, el desacato obstinado a la norma eclesiástica —la herejía— se codificaba jurídicamente como crimen de lesa majestad y no ya como error de fe. De tal modo que, además de la judicialización de los rituales sacramentales, el gobierno pastoral romano, tendencialmente absolutista en la época, juridizó y afianzó la territorialización de la administración pastoral en su conjunto. Esto pone de manifiesto que, en el fenómeno histórico de la Iglesia medieval, los modelos foucaultianos del gobierno y la soberanía no simplemente se articulan. En todo caso, y asumiendo provisional o analíticamente su existencia diferenciada, se reforzarían y presupondrían mutuamente.

Precisamente sobre esta juridización y territorialización del gobierno pastoral se pretendía desplegar una ortodoxia y ortopraxis obligatoria para todo el territorio de la cristiandad latina, que no sólo establecía los dogmas de fe y las creencias oficiales, sino también una serie de pautas de comportamiento obligatorias sobre la sexualidad, la alimentación, el vestido, el parentesco y el matrimonio, los ritos de paso comunitarios o la concepción de trabajo servil, entre otras muchas cosas. En las constituciones del IV Concilio de Letrán (1215) que instituían la ortodoxia y ortopraxis canónica de forma sistemática, el canon primero comenzaba argumentando que no existía salvación fuera de la Iglesia romana y que únicamente el clero ordenado podía administrar los sacramentos a través de la comprensión trinitaria romana de la salvación (Inocencio III, [1215] 1981: canon 1). En sus constituciones sancionaba incluso el pago del

diezmo o los robos, advirtiendo que el cumplimiento habría de hacerse efectivo incluso si contradijese las leyes civiles (Inocencio III, [1215] 1981: cánones 53, 54 y 39). La administración de los bienes de salvación se instituía además como monopolio clerical. Esto significaba que las prácticas de dirección de almas o conducta pastoral —que Foucault estudia a partir de textos doctrinales y vincula con el monaquismo— pretendían ser entonces extendidas desde el gobierno eclesiástico a todo el laicado. La hermenéutica y dominio de sí, así como sus modos propios de subjetivación, ya no debería ser una prerrogativa exclusiva de una pequeña comunidad de santos. Se trata ahora de llevar a cabo la llamada conversión interna —la cristianización— de los ya cristianos de acuerdo con la ortodoxia y ortopraxis romana en la cristiandad latina (Moore, 2003: 59). En definitiva, de homogeneizar las creencias y prácticas religiosas de todas las comunidades de acuerdo con las oficiales de la Iglesia romana y de corregir su desvío o castigar su desacato.

El proceso de juridización y territorialización del gobierno pastoral consolidó entonces dos elementos que Foucault considera propios del pastorado cristiano en su devenir Iglesia. Por una parte, la separación entre el clero y el laicado y, por otra, la definición de los sacramentos canónicos. Ambos son fenómenos relativamente tardíos, cuyo desarrollo es paulatino y se consolida en el período medieval, especialmente a partir del siglo XII. La distinción nítida entre la corporación clerical y el laicado significó la conformación de una “estructura binaria en el seno mismo del campo pastoral” (Foucault, [1978] 2008: 200). Con su separación definitiva ambos grupos dispondrán de derechos y obligaciones diferenciados, tanto en lo espiritual como en lo material. La orden clerical disfrutará de privilegios como, por ejemplo, las inmunidades jurídicas frente a los poderes seculares o el acceso a bienes señoriales —aunque también de manera diferenciada según de la jerarquía clerical—. Respecto a los privilegios espirituales, solo la corporación clerical —y, dentro de ella, solo ciertos oficios— detentarían con exclusividad la capacidad de mediación espiritual y de administración de la gracia, que se traducía en la posibilidad de oficiar ceremonias litúrgicas, absolver pecadores o dar ingreso a nuevos miembros en la comunidad eclesial, entre otras.

Tanto la separación del clero y el laicado como la definición de los poderes sacramentales son fenómenos que, aunque en su desarrollo histórico atraviesan y caracterizan el cristianismo medieval desde el siglo II, cristalizan y se extienden especialmente a partir de los momentos de la revolución papal y el giro pastoral eclesiástico —acontecidos respectivamente a partir los siglos XI y XIII. Con el proceso de juridización del gobierno pastoral estos fenómenos se reorganizaron apoyando la aspiración eclesiástica al monopolio de la administración sacramental, así como su estandarización. La obligación del laicado de participar en la dirección de almas eclesiástica, ofrecida por un pastor oficial —un sacerdote ordenado canónicamente— suponía la desposesión comunitaria de bienes de salvación propios y de la organización pastoral particular de al-

gunas regiones. Aunque Foucault tiene en cuenta estos dos elementos —separación entre clérigos y laicos y definición sacramental—, no obstante, para abordar el poder pastoral cristiano no se pregunta, sin embargo, por qué por la cura de almas en el pastorado medieval se despliega jurídicamente al mismo tiempo que los rituales sacramentales adquieren elementos judiciales. Es decir, la noción de poder pastoral en tanto que opuesto a la soberanía no permite explicar el sentido de la existencia integrada en la propia praxis de la Iglesia medieval del pastorado —conducción de conductas— y la soberanía —dominio territorial mediante el código de la ley—. La hipótesis del estudio antes mencionado (Catalina, 2020) es que la incapacidad de Foucault para pensar la relación interna entre la profundización de la cura de almas y la jurisdicción de la pastoral en la misma institución de la Iglesia se debe a dos cuestiones. Por una parte, a que desestima la intelección del cristianismo en tanto que ratio de salvación en el más allá —en tanto que religión salvífica—. Con ello Foucault no puede tener en cuenta que la racionalidad salvífica, aunque se trate de una lógica abstracta e inaprehensible positivamente e incluso ilusoria, no deja de tener efectos materiales de poder en los modos particulares de socialización y subjetivación que instaura. Y, por otra parte, que Foucault desestima la existencia de racionalidades abstractas epocales que organizan de manera global las dinámicas de socialización y subjetivación y que permiten inteligir el cambio histórico como son, en las sociedades medievales, la ratio de salvación y el dominio feudal, y, en las sociedades modernas, la ratio de la acumulación ampliada de capital.

### **3. La racionalidad salvífica y la articulación entre pastorado y soberanía**

Tal y como ya se ha comentado, Foucault señala que “en cierta forma, podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral” (Foucault, [1982] 2001: 247). Foucault considera que el poder pastoral cristiano constituye la matriz de una multiplicidad de artes de gobierno que penetran posteriormente, de manera plural y reticular, en las formas jurídicas del Estado Moderno. En la formación de la gubernamentalidad liberal, los modos de subjetivación propios de las antiguas artes pastorales, que daban lugar a un tipo de sujeto aquiescentemente obediente y sometido al dominio de sí y a la búsqueda de una verdad interna —revelada mediante la introspección guiada—, se actualizan y resignifican en la multiplicidad de nuevas técnicas de gobierno —higiénicas, pedagógicas, alimentarias, psicológicas, sexuales, penales, etc.—, que articulan la conducción de uno mismo con la gestión de poblaciones.

Esta articulación de instituciones, procedimientos, tácticas, objetos y saberes propios del modelo de poder pastoral en el marco del Estado moderno es descrita por Foucault como un proceso de gubernamentalización o pastoralización del Estado (Foucault, [1978] 2008: 116). Desde su perspectiva genealógica, la distinción entre conducción y

soberanía es el núcleo exegético del acontecimiento que para Foucault supuso la entrada de la racionalidad pastoral en el Estado administrativo de justicia, esto es, la formación de la gubernamentalidad liberal (Foucault, [1978] 2008: 163). La emergencia de la racionalidad de gobierno liberal se debería al paulatino proceso de gubernamentalización del Estado administrativo entre los siglos XV y XVI —surgido a partir del Estado de justicia medieval— mediante la incorporación de una multiplicidad de artes de gobierno y, especialmente, con el surgimiento del dispositivo de lo que Foucault llama policía —no un cuerpo de seguridad del estado, sino un organismo encargado de controlar la forma de vida de las poblaciones para su gestión estatal y mercantil— y el naciente saber de la estadística en la época de la razón de Estado (Foucault, [1978] 2008: 116). En un siguiente momento, en la época del liberalismo clásico, la racionalidad de gobierno se autonomizaría de las restricciones normativas y de los límites jurídicos que imponía como lógica externa la razón de Estado. Así, a partir del siglo XVIII, la ulterior articulación de las formas jurídicas del Estado moderno con la nueva racionalidad de gobierno liberal —la economía política, condensada para Foucault en los dispositivos securitarios y los mecanismos mercantiles de veridicción— reinstitucionalizaría las tecnologías de conducción propias del poder pastoral (Castro, 2005: 229-230). En este sentido la crisis de la pastoral cristiana a finales de la Edad Media, en vez de haber significado la desaparición de las artes del gobierno, habría supuesto un fortalecimiento y una extensión de tecnologías de individualización y subjetivación, desplegadas ahora en una multiplicidad de ámbitos, estatales, empresariales, urbanos, familiares o científicos. La llamada, por Foucault, gestión securitaria de las poblaciones —propia de la racionalidad de la economía política del liberalismo clásico— implicaba así la actualización del proceder de las técnicas de sí pastorales, pero ahora sin el trasfondo de la salvación cristiana y debilitada la Iglesia católica.

La idea de que el pastorado cristiano es una matriz histórica del gobierno de las poblaciones fundamenta en Foucault la otra idea, contraintuitiva, de que la racionalidad de gobierno moderna se forma en un proceso de gubernamentalización del Estado, y no de estatalización de la sociedad, cuya genealogía y efectos de poder hubiesen sido distintos. En este sentido, Foucault quiere subrayar que la particularidad de la forma de ejercicio de poder hegemónica en occidente a partir de la racionalidad de gobierno liberal tiene su condición de posibilidad en el despliegue reticular una multiplicidad de prácticas o artes de gobierno —de sí y de los otros— que producen finalmente, en su articulación institucional global, efectos de Estado. Esta perspectiva, que excluye la idea de que el Estado surge a partir de la integración centralizada de elementos de lo social, evita consecuentemente la interpretación clásica de que la institución eclesiástica cristiana medieval constituye una matriz significativa en la constitución de los sistemas jurídicos y de la administración territorial de los Estados modernos en occidente. El potencial de esta visión residiría aquí en que permite hacer inteligibles fenóme-

nos modernos que van más allá de la mera mimesis estatal de la administración eclesiástica, como son la formación de las ciencias sociales y psíquicas, la escolarización y la salubridad, los intercambios mercantiles y la formación del trabajo, etc. El problema, fundamental, por otra parte, es que prescinde de una comprensión epocal de estos fenómenos —Estado moderno, Iglesia medieval, economía política clásica o capitalismo, economía de salvación cristiana o pastorado, etc.— al someter su analítica solo a la mirada genealógica.

Para Foucault, este proceso de gubernamentalización del Estado se explica como conjunción de efectos de poder del modelo gubernativo de matriz pastoral y del soberano y disciplinar moderno, irreductibles entre sí. Foucault considera que soberanía y gobierno —como paradigmas de ejercicio del poder— fueron distinguibles y preservaron una especificidad propia hasta su articulación en el proceso de pastoralización del Estado que cristalizó en el siglo XVIII con el surgimiento de la economía política en el liberalismo (Karmy, 2009). A pesar de las numerosas transferencias, emulaciones y solapamientos, “ese poder globalmente pastoral se mantuvo a lo largo de todo el cristianismo diferenciado del poder político” (Foucault, [1978] 2008: 157). Es esta larga separación hasta la modernidad en occidente, la salvaguarda de la especificidad y fisonomía de ambos poderes durante la Edad Media es lo que constituye para Foucault un enigma histórico y no sus solapamientos. En consecuencia, esta distinción y su posterior articulación es lo que aborda en su genealogía, como una de las singularidades de la historia de occidente. Es, en definitiva, a partir de la distinción de los modelos pastoral y soberano —y su condensación histórica en las instituciones eclesiástica e imperial o regia—, desde donde Foucault se pregunta el motivo por el que mantuvieron su diferencia en racionalidad y propósito, pese a sus innumerables mimesis y yuxtaposiciones (Foucault, [1978] 2008,158). Si bien reconoce que la Iglesia cristiana no solo se ocupaba del alma de los individuos —desplegando además un poder sobre las cosas, los bienes y las riquezas—, sin embargo, insiste en que su especificidad frente a los poderes seculares se mantuvo clara, pese a todas sus mimesis simbólicas y paralelismos organizativos

En tal sentido, que algunos fenómenos del cristianismo medieval aparezcan como paradójicos se debe a que esta analítica del poder pastoral —vinculada a su concepción de la genealogía de la gubernamentalidad liberal— parte de una distinción nítida entre soberanía y pastorado, que Foucault además identifica respectivamente con el Estado —o poderes regios e imperiales— y la Iglesia romana. Esta perspectiva ha resultado insuficiente para comprender la especificidad histórica del pastorado medieval durante la época medieval, especialmente desde el siglo XI, porque no permite aprehender la conexión entre el incremento de la extensión de la cura de almas romana y, por otra parte, el hecho de que se desplegara mediante un nuevo código de la ley que la propia institución eclesiástica inaugura. Teniendo esto en cuenta, y aplicando el vocabula-

rio de Foucault, la propia Iglesia romana entre los siglos XI y XIV podría ser comprendida como una gubernamentalidad en sentido propio —una racionalidad de gobierno que, en sí misma, articula gobierno y soberanía— tal y como lo ha planteado Chevalier (2013). No obstante, podemos ir más allá y, para dar sentido a la particularidad de los fenómenos del pastorado medieval, salir de los límites analíticos que el mismo Foucault establece con sus dualismos genealógicos apriorísticos y abordar este fenómeno a partir de la racionalidad salvífica y escatológica que atraviesa al cristianismo en particular durante la época medieval. Foucault mismo señala, cuando aborda el cambio de época medieval a la moderna en la genealogía de la gubernamentalidad liberal, que el campo pastoral medieval estaba atravesado por el trasfondo escatológico y salvífico cristiano que habría regido hasta su crisis en los albores del siglo XVII. Lo que marcaría el umbral de la época moderna sería entonces el desvanecimiento del predominio de la economía escatológica de salvación y la emergencia de la economía política liberal (Foucault, [1978] 2008, 219-231). En estos pasajes, Foucault tiene en cuenta el cambio y diferencia epocal, como ya había hecho, de otro modo, en *Las palabras y las cosas* ([1966] 1998). Pero Foucault no va más allá, no prosigue, con este análisis del corte epocal que supone la crisis del pastorado cristiano vinculado a la racionalidad de salvación medieval ante el auge de la economía política vinculada a la racionalidad del capital.

En esta línea, el pastorado cristiano se comprende en la especificidad de la época medieval, a la que Foucault no atiende cuando tematiza el poder pastoral, solo cuando aborda el cambio epocal. Mientras que el gobierno pastoral de las almas se regía por una temporalidad escatológica y una racionalidad salvífica, el gobierno político moderno de poblaciones se despliega sobre la nueva racionalidad de la economía política, que impone una temporalidad abierta e infinita. El gobierno de las almas disponía de una concepción finita del tiempo mundano y conformaba su ratio apelando a una exterioridad trascendental y limitada temporalmente. Si esta economía salvífica obligaba al pastorado eclesiástico a considerar un afuera trascendental de su potestad y de la temporalidad en la que gobierna, por su parte, la racionalidad estatal moderna tendría un carácter inmanente, desenvolviéndose sobre una temporalidad abierta, infinita, de gestión perpetúa de seres humanos a través de las cosas y el mercado —que Foucault evita vincular con la lógica de la acumulación de capital—. Con todo, Foucault aquí sí que acepta que el pastorado medieval estaba atravesado por una temporalidad escatológica y una racionalidad salvífica que lo diferenciaban del gobierno político moderno. Lo cual plantea la siguiente cuestión: pese a que el poder pastoral, como modelo de ejercicio de poder, pueda constituir la matriz de la dimensión gubernativa que caracteriza, en su articulación con las formas jurídicas y territoriales estatales, la gubernamentalidad liberal y neoliberal, no obstante, el pastorado medieval y el gobierno

liberal —o neoliberal— están atravesados por ratios sustancialmente diferentes, que caracterizan las formas de sociabilidad y subjetividad propias de cada época. El primero por la racionalidad salvífica y el segundo por la de la economía política.

Esta perspectiva es más convergente con las concepciones que Weber y Bourdieu desarrollaron sobre la institución eclesiástica cristiana en tanto que atravesada por una racionalidad salvífica. Y permite señalar algo que Foucault no desarrolla, como es la manera en que el propio trasfondo escatológico y salvífico imponía unas limitaciones específicas a los modos de ejercer el poder pastoral o del pastorado eclesiástico. La racionalidad salvífico-escatológica —que diferencia al pastorado medieval del gobierno político en contraposición a la economía política capitalista— contiene una tensión conflictiva en relación con la comprensión de la praxis de dirección de almas, con los requisitos para la salvación o la gestión de los bienes espirituales en el más acá, que afecta a los límites del juicio pastoral. Esta tensión no solo no fue privativa de la Iglesia romana, sino que atravesó y dio lugar a otras formas heterodoxas de pastorado cristiano durante la época medieval, que en algunos casos fueron tachadas de heréticas. La economía escatológica de salvación constituye en cierto modo un campo de batalla en el interior del campo pastoral, donde se enfrentan el pastorado eclesiástico y las resistencias organizadas como contra-economías de salvación. La racionalidad que pretende guiar las almas hacia la salvación en el más allá según su comportamiento terrenal hace del pastorado cristiano una institución de gestión material de bienes religiosos y espirituales, pero también profanos y materiales. La Iglesia romana medieval organizó para esta administración salvífica un complejo poder institucional territorializado y juridizado, que incluía el código de la permisión y la prohibición, tanto como las potestades de los señoríos feudales sobre los siervos. Existe un acuerdo historiográfico en que la Iglesia medieval fue ampliando su poder como institución de gestión material de bienes espirituales y seculares. Especialmente con el papado de Inocencio III, la Iglesia romana se reclamaba como poder imperial, mediante una organización centralizada del territorio —sostenida sobre la parroquia y las delimitaciones diocesanas— y sobre un sistema jurídico más sofisticado, que permitía la extensión de su capacidad normativa y punitiva (Thery, 2006: 60). No deja por ello de apelar a su legitimidad pastoral en tanto que única guía de almas válida para la salvación. Este particular posicionamiento sobre cómo debía de organizarse la guía a la salvación influyó en la configuración de formas específicas de poderes-saberes y de contra-saberes en el ámbito doctrinal, tanto como afectó a la práctica de las relaciones con la autoridad —incluyendo la feudal o señorial—, de la sexualidad, de las relaciones de parentesco, de la alimentación y el vestido, del hábitat o de los rituales de paso, entre otras muchas. En este sentido, el posicionamiento sobre cómo se han de guiar, o han de ser guiados, los seres humanos a la salvación —que incluye múltiples factores como el tipo de organización mediadora, el tiempo y los tipos de rituales, el juicio de

los comportamientos virtuosos y pecaminosos, etc.— no sólo afecta a la cura de almas —al poder pastoral en el sentido foucaultiano como modo de subjetivación basado en el dominio de sí, la introspección guiada o la obediencia facultativa al guía espiritual—. Además, al menos en la época medieval, dio lugar al surgimiento de dispositivos coercitivos, tales como la incriminación del error de fe —de la herejía—, a la legislación conciliar y sinodal, a una compleja administración territorial diocesana, al encuadramiento parroquial de poblaciones —que permitía la prescripción y vigilancia de comportamientos cotidianos, ritmos festivos y ritualidades de paso—, a la cruzada externa y a la interna contra la herejía o a formas de la tortura y la inquisición. Realmente no parecen fenómenos residuales ni colaterales.

De hecho, Weber plantea que, en la medida en que el cristianismo es una religión de salvación, la institución eclesiástica cristiana emerge ya como organización de la comunidad religiosa para la administración material de los bienes espirituales (Weber, [1920] 1978). La Iglesia como institución se entendió desde sus inicios —que no coinciden con los del cristianismo— como el modo y momento en que el reino de Dios —la trascendencia— se manifestaba en el mundo terrenal —la inmanencia— (Villacañas, 2007: 87). Con ello se desplegaba simultáneamente una administración institucional de los bienes espirituales y una concepción de la temporalidad salvífica. Ello implica tanto la racionalización ética del pecado y su sanción, como la decisión sobre los tiempos y espacios de los rituales comunitarios e individuales de cura de almas y comunión con la trascendencia. En este sentido, la progresiva institucionalización de la administración sacramental en la Iglesia coincide con el desplazamiento de la parusía —la esperanza en la transformación radical del mundo— a un tiempo futuro e incierto. En este marco, la comunidad mesiánica primitiva se transforma paulatinamente en una organización destinada a guiar el comportamiento individual y colectivo hacia una salvación en un tiempo no previsto y postergado. La salvación quedará así condicionada a la participación individual y colectiva en la gestión eclesiástica de bienes espirituales (Blumenberg, 2008: 51-53) y no a la certeza de que el tiempo de una nueva justicia que redima de la inquina actual había de ser ya. El aplazamiento del cumplimiento de las promesas redentoras a un tiempo indeterminado sentaba las bases para que las expectativas de salvación se subordinaran, en la evolución de la Iglesia medieval, a la participación en la administración eclesiástica. El canon primero del IV Concilio de Letrán (1215), que instituye la ortodoxia y ortopraxis canónica de forma sistemática, comienza argumentando que no hay salvación fuera de la Iglesia romana y únicamente el clero ordenado puede administrar los sacramentos a través de la economía de salvación trinitaria como única vía de salvación (Inocencio III, [1215] 1981: canon 1). En este sentido, desde el siglo XIII la Iglesia romana promoverá de manera sistemática y reticular la visión de la vida cristiana como un viaje sacramental de la cuna a la tumba (Rubin y Simons, 2009: 219).

Este desarrollo se sostuvo sobre una delimitación —no carente de tensiones sociales— del clero como único cuerpo legitimado para la administración de bienes espirituales y sometido a la jerarquía de la Iglesia romana, cuya cabeza era la curia papal y, en última instancia, el pontífice. Se va constituyendo así un cuerpo de sacerdotes profesionales organizados burocráticamente para administrar los servicios sacramentales y gestionar los bienes de salvación según la ortodoxia y la ortopraxis romana (Bourdieu, 1971: 13). Un fenómeno que se pone en marcha con la reforma gregoriana y que tendrá su culminación a partir del papado de Inocencio III y el llamado giro pastoral de los siglos XIII y XIV. La identificación del gobierno eclesiástico con una corporación clerical jerarquizada cristalizaría institucional y jurídicamente entre los siglos XI y XIV. En este momento la Iglesia romana buscaba asentar el monopolio de la dirección de almas cristiana o, en última instancia, de la guía a la salvación. La institución se reclamaba entonces como única legítima custodia de bienes sagrados, ritos sacramentales y dogmas de fe, a partir además de una concepción escatológica anti-apocalíptica, contraria a diferentes expresiones de mesianismo profético. Más aún, consideraba que cualquier otra vía de salvación cristiana al margen de la Iglesia romana era un peligro que erradicar, catequéticamente cuando se consideraba un error involuntario por ignorancia o descarrío y coercitivamente cuando se trataba de una elección firme y voluntaria, como será el caso de la herejía.

#### **4. El juicio eclesiástico entre el pecado y el crimen: herejía, inquisición y confesión**

Esta pretensión romana de detentar el monopolio de las prácticas y representaciones cristianas en el mundo latino, llevada a la práctica a través de un sistema jurídico novedoso y una organización territorial reticular, suscitó importantes resistencias a partir de finales del siglo XI. De ello da muestra la importante acogida que tuvieron líderes comunitarios que cuestionaban el sentido y del oficio clerical romano, algunos de sus rituales y sacramentos o ciertas creencias (Weber, [1920] 1978: 35; They, 2010: 374). Frente a estas resistencias, impugnaciones y, más aún, contra-organizaciones, la Iglesia romana desplegó mecanismos pastorales correctivos, tales como como la predicación de las órdenes mendicantes, la catequesis parroquial o la sanción penitencial en la confesión (Diehl, 2002: 53), pero también mecanismos abiertamente coercitivos como la persecución y quema en hogueras, castigos corporales, privación y desposesión de tierras y bienes, la guerra contra la herejía en el Languedoc —la llamada cruzada albigense contra cátaros y valdenses— o la inquisición —que incluía vigilancia y ulteriormente tortura—. Por ejemplo, el libro de sentencias inquisitoriales de Bernard Gui (1308-1323) tenía registradas unas 916 sentencias contra 636 personas, de las cuales el 30% fueron liberadas y el 70% condenadas. 347 de ellas fueron enviadas a prisión perpetua y 43 a ser quemadas en la hoguera. Entre otros castigos, el

libro de sentencias incluye también la destrucción de las casas donde se realizaban ceremonias consideradas heréticas o exhumaciones de cadáveres para ser quemados en caso de decretarse un crimen de herejía *post mortem* (Thery, 2010: 384).

Las expresiones de indiferencia o desobediencia hacia la administración de la Iglesia romana presuponían o sostenían generalmente comprensiones de la racionalidad salvífica y de la temporalidad escatológica distintas o contrarias a la ortodoxia romana. Tenían otras ideas y prácticas sobre cómo y quién debía mediar entre la trascendencia y la inmanencia y sobre cómo y quién debía gestionar y administrar la cura de almas. Esto era visto por la Iglesia romana como un peligro a erradicar porque se entendía que implicaba un potencial contagioso (Fossier, 2011: 23-29) y una obstáculo para la salvación (Moore, 2014: 83). Pero, en última instancia, lo que se castigaba era la desobediencia, el desacato voluntario y la organización autónoma de los bienes y prácticas religiosas. Y con el castigo despiadado se trataba de erradicar radicalmente lo que se entendía como el potencial corruptor y oculto de la herejía, a imagen respectivamente del contagio de la lepra o de la insidia disimulada de la zorra —como metáforas fundamentales en la tematización medieval de la herejía—. La bula *Vergentis in Senium* de 1199 (Duarte, 2012) representaba la herejía como una peste mortífera —un cáncer venenoso que se expande de forma oculta—, al tiempo que proclamaba que el pontificado debía erradicarla para depurar el mundo. En este sentido, la racionalidad salvífica y la temporalidad escatológica han constituido históricamente un campo de batalla para diferentes corrientes del cristianismo, por ejemplo, en relación con el posicionamiento sobre los límites y las competencias del pastorado. Especialmente conflictiva es la interpretación del sentido y los límites eclesiásticos de la Iglesia en la práctica de la justicia y en particular en su capacidad sancionadora.

Una de las interpretaciones del cristianismo inicial es que el juicio sobre lo “oculto” —la interioridad del sujeto, el pecado no percibido o lo que la institución no alcanza a conocer—, en la medida en que estaba reservado a la divinidad, no podía ser una prerrogativa de la Iglesia. En una línea similar, otro límite era que la Iglesia debía ocuparse solo de la cura de almas espiritual y no del castigo corporal o mundano. De este modo, el campo pastoral establecía un límite a la justicia eclesiástica —a nivel penitencial y penal—, impidiendo tanto el juicio de lo “oculto” —de lo que no ha sido conocido o no puede serlo con certeza— como el castigo físico del delito. Sin embargo, a partir del siglo XII, la Iglesia transgredirá en distintos ámbitos y de diferentes formas esta limitación en su capacidad sancionadora. Los límites del juicio eclesiástico se comenzaron a eludir mediante un juego de transferencias y traslados entre las determinaciones de los foros —interno y externo—, resignificando las nociones de lo oculto y lo manifiesto. Y también mediante la creación de nuevos procedimientos como la inquisición o la denuncia canónica.

La canonística y la práctica penitencial comenzarán a abrir la posibilidad de que lo oculto pueda ser conocido por medio del inicio de una indagación tras una previa sospecha. Esta última será entendida entonces como manifestación o indicio de un posible pecado oculto. Así, la canonística afirmaba que era posible conocer lo oculto mediante los indicios de la *evidentia* o *ex fama*, tal y como declaraba la decretal *Licet Heli* (1199) emitida por Inocencio III contra la simonía (Chiffolleau, 2010: 91-95). Quedaba de este modo justificada la actuación activa para desvelar lo oculto cuando la Iglesia considerase la posible existencia de un crimen que suponía una amenaza pública. Esto dará lugar al procedimiento inquisitorial y posteriormente a la institución de la inquisición (Fraher, 1992: 97-111). Por otra parte, lo manifiesto podrá ser mantenido oculto en el interior de la institución eclesiástica cuando el crimen sea cometido por uno de sus miembros, con la excusa de que su publicidad —notoriedad— funcionaría como persuasión al vicio —como contra-ejemplo seductor— o dañaría la legitimidad de la propia Iglesia. Respecto a la coerción, la institución eclesiástica llevaba a cabo con sus propios medios castigos como la excomunión, la cruzada contra la herejía, la desposesión de bienes o también las tarifas cobradas por mantener a los muertos en el purgatorio (Weber, 1978: 117-8). El juicio sobre los delitos o transgresiones de los miembros de la corporación clerical se trató de realizar en privado, pese a que el pecado fuera criminal o delictivo, para no dañar el carisma de la institución como portadora de la gracia espiritual y legítima administradora (Fraher, 1992: 103-6). De esta manera, los novedosos procedimientos judiciales de la inquisición y la denuncia canónica desarrollados extendían ampliamente la persecución e incriminación de las formas de desacato a la ortodoxia y ortopraxis (Moore, 2014: 162-4) y de las desviaciones clericales de sus particulares normas de comportamiento como miembros de la corporación eclesiástica —como la simonía, el concubinato, el juego y la bebida, etc.—.

Todas estas formas de juicio eclesiástico ponen de manifiesto que la curia romana identificaba su proceder terrenal con el de la justicia divina, como intérprete y valedora de la misma (Prodi, 2008: 56-58). Desbordaba así sus propios límites evolucionando hacia un absolutismo inaudito que, por otra parte, no tuvo éxito efectivo, pues hay que tener en cuenta que en la época medieval siguió existiendo un pluralismo jurisdiccional y que pronto la propia Iglesia romana entraría en crisis. No obstante, el desplazamiento decisivo de las expectativas mesiánicas y la espiritualización e individualización de la escatología —que suponía que el camino de la salvación consistía en hacer méritos individuales obedeciendo a la administración sacramental y a la dogmática instituida por la Iglesia romana— contribuyeron a partir el siglo XI a forjar una concepción casi mesiánica del derecho eclesiástico, que se consolida en el IV Concilio de Letrán con el papa Inocencio III (Bellini, 1981). La Iglesia romana rechaza la idea de la salvación como la posibilidad de una ruptura radical con la injusticia terrenal gracias

a la rápida instauración del reino de los justos; frente a ello, la interpreta como el acatamiento de la ortodoxia y la ortopraxis romana (Bermann, 1996: 32). El papado instituía entonces como obligatoria la participación en la administración sacramental eclesiástica, considerándola como la única vía legítima y garante de la salvación colectiva y vehiculando la normalización de conductas a través de normas conciliares y sinodales que debían de hacerse valer en todo el territorio de la cristiandad latina a través del sistema diocesano y parroquial (Rubin y Simons, 2008: 229). El tratamiento jurídico de la desviación religiosa y del castigo del pecado se justificaban así en tanto que acciones destinadas a garantizar la salvación de toda la comunidad de fieles. La redención colectiva se hacía depender de la obediencia de cada cristiano a la administración sacramental romana. En cierto modo, en esta institución de una ortopraxis y ortodoxia sobre la que castigar el desvío, la figura papal parece traspasar su límite sancionador hacia prerrogativas que el cristianismo consideraba privativas de la justicia divina. Esta dinámica de institución de la ortopraxis y ortodoxia, y su consiguiente persecución de la desviación, subyace a la conformación eclesiástica de un sistema jurídico novedoso y diferenciado de las justicias seculares.

La creación de nuevos procedimientos de vigilancia, persecución y juicio eclesiástico contra las resistencias a la ortodoxia y la ortopraxis romanas está en la base de la tendencial absolutización del gobierno eclesiástico (Thery, 2010) o del desarrollo de una sociedad normalizadora que perseguía brutalmente la desviación (Jiménez, 2005: 55); y no solo su reclamo de prerrogativas que también los poderes regios o imperiales pretendían detentar —condensadas en la llamada querella de las investiduras—. El caso específico de la persecución de la herejía es paradigmático de esto. El estudio histórico de fuentes muestra que lo que convierte en delincuentes o criminales a líderes y movimientos evangelistas es el desacato obstinado de la ortopraxis y ortodoxia romana, prescrita como única y obligatoria vía de salvación, individual y colectiva. En la bula y decretal *Ad Abolendam* de 1184 del papa Lucio III (Duarte, 2012) —en acuerdo con el emperador Federico I Barbarroja e incorporada luego en el canon tercero del IV Concilio de Letrán—, que constituye el primer paso hacia la criminalización de la herejía, se puede percibir la estrecha línea entre el rechazo de los sacramentos de la Iglesia romana y la herejía. En la bula se castiga a ambos con el anatema perpetuo porque, en realidad, lo que parece diferenciar ambas categorías es que mientras los segundos han sido ya juzgados como herejes por los obispos en las diócesis, los primeros no lo han sido todavía. Es la desobediencia tenaz y elegida a la institución lo que, en definitiva, transforma el error de fe y el pecado en crimen. Así lo expresa la tipificación de la herejía, en la bula papal *Vergentis in senium* de 1199 (Duarte, 2012), como un delito de lesa majestad —delito de alta traición siguiendo al derecho romano—, como crimen contra lo que la curia entendía como el plan divino, contra la tarea salvífica de la curia romana y, por ende, contra la Iglesia romana misma (Chiffo-

leau, 1993: 183-313). Esta bula lanzada por el papa Inocencio III acusaba a los herejes y sus protectores de crimen de lesa majestad, como crimen contra el papa mismo, su persona, la institución y los dogmas de fe (Jiménez, 2005: 61). Ello justifica el castigo mediante la desposesión de bienes y territorios, la privación de la vida —mediante quemas en hogueras públicas, por ejemplo—, también la institución de la inquisición —incluso la posterior introducción de la tortura entre sus métodos de indagación— o la convocatoria de una guerra contra los herejes, que condensa todas las anteriores. Por ejemplo, ya en 1207 Inocencio III decretaba que los bienes de herejes debían ser sistemáticamente confiscados y sus casas destruidas, destruyendo con ello comunidades enteras.

Al mismo tiempo, y desde otro punto de vista, sacramentos como el bautismo y la confesión auricular, pese a estar dirigidos a la cura de almas, mimetizaban modos de proceder judicial, como ya se ha mencionado anteriormente. El sacramento de la penitencia se efectuará a partir del siglo XII mediante la confesión auricular, individual y privada, con un cura oficial que imponía una penitencia al sujeto tras haber sacado la verdad de sí y desvelado sus actos pecaminosos ocultos al confesor. La constitución veintiuno del IV Concilio de Letrán imponía la obligación de los laicos de confesar todos los pecados al párroco propio al menos una vez al año y de cumplir la penitencia que impusiese (Inocencio III, 1981: canon 21). El mismo decreto exigía al sacerdote que impusiese un castigo a quien no cumpliera con dicho precepto: la prohibición de ingresar en la iglesia hasta su muerte y la negativa a una sepultura cristiana. Mediante esta norma se trataba de forzar a los laicos a someterse al juicio penitencial de la conciencia, aunque en realidad hay que señalar que no tuvo el éxito que se pretendía, no fue llevada a cabo de manera sistemática en este época, tal y como muestra la insistencia en su aplicación en los concilios o en la literatura catequética. La confesión de los pecados y su corrección penitencial no era un acto voluntario, sino un deber punible mediante la expulsión de la comunidad eclesiástica. Más aún, su acatamiento significaba someterse a los castigos purgativos del foro interno. Este sacramento establecía que los pecados debían quedar bajo secreto de sigilo. Y, sin embargo, en algunos casos se instituía que el confesor debía comunicar los pecados a autoridades superiores para que emprendieran otro tipo de castigo que no fuera meramente penitencial. La confesión auricular establecía además una tipología de penas según el pecado cometido. En tal sentido, además de que la confesión pretendía ser de obligado cumplimiento anual desde el siglo XIII, algunos de los pecados sonsacados en confesión podían sacarse del secreto confesional y usarse como pruebas de delito en un tribunal diocesano. Estos cruces entre el juicio penitencial y el penal ayudaron precisamente a la Iglesia romana a extender su juicio sobre el llamado pecado oculto, con las nuevas categorías de lo manifiesto, la sospecha o la indagación.

En este momento histórico, el foro interno del juicio penitencial no siempre estaba nítidamente diferenciado del foro externo del juicio penal. Sus procedimientos y competencias se solapan en la práctica y, más aún, se combinaban. El solapamiento entre los ámbitos del juicio interno —o penitencial— y externo —o judicial— es evidente en el tratamiento del pecado y del delito indistintamente en los tratados de derecho canónico y de teología moral —decretales, cánones conciliares, manuales de confesión y penitenciales, sermonarios y libros de vicios y virtudes o catecismos— (Fossier, 2010:23-40). Si bien el derecho canónico de los siglos XI y XII establecía una diferenciación procesal entre pecado y delito —o pecado criminal—, la canonística sobre los delitos tenía una fuerte impronta de la teología moral, y viceversa. Estos fenómenos permitirían hablar en términos anacrónicos de un doble fenómeno: la juridización de la esfera “ético-religiosa” —de la observancia de preceptos de conducta trascendentales considerados divinos— y la “moralización” de la ley —la dotación de sentido trascendental o divino a los códigos legales positivos de prohibición, permisión o castigo—. No obstante, esta diferenciación nítida entre ambos foros solo es un problema desde la óptica de las sociedades liberales modernas que surgieron progresivamente tras la crisis de la ratio de salvación y el feudalismo medieval. El problema cristiano de los límites del juicio eclesiástico muestra, por otra parte, que hay una relación interna en el desarrollo histórico de la Iglesia romana entre la administración propiamente pastoral y la dimensión territorial y jurisdiccional de la Iglesia. Precisamente entre los siglos XI y XIII los solapamientos entre las formas de castigo en el juicio penitencial y en el penal acompañaron la ampliación de los límites del juicio eclesiástico sobre el pecado oculto y el crimen.

El análisis histórico del modo en que se dieron estos solapamientos y trasvases entre la norma moral y la ley jurídica, en el mismo marco eclesiástico, redimensiona la interpretación foucaultiana de la Iglesia medieval como la importación del modelo jurídico en el campo pastoral. Foucault analiza precisamente las relaciones entre el juicio penitencial y penal en la época medieval cuando rastrea la genealogía de los regímenes de veridicción y jurisdicción que se desarrollaron en occidente en distintos ámbitos. En esta búsqueda histórica, Foucault analiza los dispositivos cristianos de la inquisición y la confesión auricular en su desarrollo medieval, mostrando su centralidad en la evolución occidental de las prácticas de veridicción y jurisdicción. Ambos dispositivos son fundamentales en la perspectiva foucaultiana para comprender la formación de tecnologías de poder modernas como el psicoanálisis y las ciencias psíquicas o la concepción de la prueba y la verdad en los sistemas judiciales, entre otras. Muchas de estas prácticas y saberes comparten la idea de que existe una verdad susceptible de ser revelada mediante una indagación que reclama pruebas y en la que en muchos casos participa el mismo sujeto que debe de ser responsabilizado en base a su facultad agente. En estas investigaciones, desarrolladas en los textos *Obrar mal, decir la*

*verdad* ([1981] 2014) y *La verdad y las formas jurídicas* ([1973] 1996), Foucault no plantea el análisis desde la oposición gobierno y soberanía. Constituyen, en este sentido, intelecciones susceptibles de ser integradas en la pregunta por la relación interna entre los mecanismos coercitivos y normalizadores que desarrolla la Iglesia romana entre el siglo XI y el XIV y las resistencias que ello suscita. En otros términos, permite comprender la dimensión soberana de los dispositivos pastorales, sin partir precisamente de esa dicotomía. Pero, sobre todo, nos ofrecen otro problema genealógico en el que insertar el fenómeno del pastorado medieval cristiano: la transformación de la concepción y la práctica de la justicia.-

La concepción de justicia eclesiástica como universal y divinizada, desplegada sobre la capacidad para sancionar y vigilar la conducta pecadora penitencialmente y también coercitivamente, contribuyó a liquidar los fundamentos de la justicia germánica. La concepción del ser humano como tendencialmente pecaminoso y malévolo, y de la Iglesia romana como única garante de la salvación y gestora de la cura de almas, fue el reverso de la imposición de normas de comportamiento y de la prescripción de prácticas de purgación espiritual. Si la norma humana se concibe en referencia a una ley divina trascendente que ha de animar la ley positiva que solo la figura papal puede conocer e interpretar, su trasgresión puede ser tratada indistintamente como pecado y delito. De modo que, el criterio para dilucidar su gravedad y establecer un castigo correspondiente ha de provenir no sólo del examen del daño que causa el acto trasgresor a un otro, sino también del examen de la volición, de la intención o la cualidad moral del culpable. Pero, además, y sobre todo, el crimen y el pecado podían así ser comprendidos y perseguidos consecuentemente por la institución misma en tanto que víctima de la desobediencia a su norma, aunque no hubiera sido denunciado por un sujeto que reclamara la reparación de un daño. La justicia concierne entonces especialmente a la violación de la norma concebida en tanto que efecto de una voluntad dañina contra la institución que legisla, persiguiendo activamente la trasgresión para castigarla como forma de proteger la autoridad institucional que legisla y ejecuta, para lo cual se requiere del despliegue de una fuerza coactiva importante. Con ello se cancela una forma de justicia germánica que se ocupaba especialmente de la reparación de un agravio que una parte causa a otra —justicia reparativa—. La cuestión que plantea este acontecimiento es la introducción en el ejercicio de la justicia de una potencial confusión entre la figura del criminal y la del pecador —desde un punto de vista retrospectivo—. Así se perfiló el paulatino abandono de una forma de justicia reparativa de matriz germánica, en favor de una justicia retributiva donde el criminal —en analogía con el pecador— habría de pagar un tributo y ser castigado por el mero hecho de transgredir la ley, más allá de la reparación del daño causado (Bermann, 1996: 205-207; Foucault, [1973] 1996: 36).

Con todo, no es posible durante los siglos XI y XIII aprehender todavía una esfera moral diferenciada —en tanto que ámbito libre de coacción— de la práctica del sistema jurídico o de derecho. El pecado como desobediencia a la ley moral y el delito como desacato a la ley positiva no se distinguirán efectivamente hasta el ascenso del ideal ético burgués del liberalismo y el nacimiento del Estado de derecho (Prodi, 2008: 19). En este sentido, el análisis del gobierno pastoral medieval requiere tener en cuenta su alteridad con respecto a las categorías del positivismo jurídico o a las relativas a la soberanía moderna. En la Edad Media no existió un orden constitucional positivado en un corpus de leyes único y vinculado a un Estado territorial soberano, sino más bien un pluralismo de ordenamientos jurídicos. En este momento la justicia no se identifica con el formalismo jurídico y, menos aún, con el derecho estatal-soberano.

## 5. Conclusiones

Todo lo expuesto anteriormente pretende haber mostrado que la analítica de Foucault del poder pastoral y del cristianismo medieval presenta tanto potencialidades heurísticas como limitaciones teóricas para el estudio del fenómeno histórico del pastorado medieval, de la Iglesia romana y sus resistencias. Por una parte, la noción de poder pastoral —vinculada a la genealogía de la gubernamentalidad liberal— ofrece una descripción valiosa de los modos de subjetivación y tecnologías de poder que se despliegan en la relación de dirección de almas —en tanto que conducción de conductas— entre la figura del pastor y del fiel. No obstante, esta misma noción de poder pastoral, al contraponerse taxativamente a la noción de soberanía como ejercicio de gobierno basado en el código de la ley y el dominio territorial, es insuficiente para dar cuenta del fenómeno medieval de conformación de un sistema jurídico novedosos en occidente por parte misma de la Iglesia romana, que pretendía además extender la cura de almas de manera obligatoria por toda la cristiandad latina e instituir una ortopraxis y ortodoxia sobre la que perseguir la desobediencia. Con la noción foucaultiana de poder pastoral es difícil explicar la importancia que, en el pastorado medieval, tuvo el incremento de mecanismos coercitivos y dispositivos para la persecución e incriminación de la disidencia de laicos y de la indisciplina clerical. Lo que, sin embargo, la obra de Foucault permite, precisamente a partir de esta problemática distinción entre soberanía y pastorado —que parece obedecer más al interés del diagnóstico del presente como una racionalidad de gobierno que a la conceptualización de su historia—, es plantear la pregunta por la relación interna entre ambos procesos, de juridización de la pastoral y de extensión de la cura de almas, durante el período medieval, intentando además traspasar dicha dicotomía entre gobierno y soberanía. Lo que queda pendiente es pensar cómo eso obliga a reformular el diagnóstico del presente, ya no como racionalidad de gobierno neoliberal.

Por otra parte, los análisis de Foucault de los dispositivos inquisitorial y confesional —vinculados a la genealogía de las formas de veridicción y jurisdicción en occidente— son realmente útiles para comprender el sentido y las consecuencias de que en el mismo campo pastoral cristiano se desarrollaran procedimientos jurídicos que ampliaron la capacidad de sanción de las conductas mediante métodos coercitivos. Foucault aquí ofrece una heurística valiosa de las prácticas penitenciales y también judiciales que desplegó la Iglesia medieval y que tuvieron como consecuencia, no solo la incriminación activa de la desobediencia a la ortodoxia y ortopraxis, sino también la extensión de una modalidad particular de relación entre el juicio, ley o norma y la verdad, que cambió la comprensión de la justicia —cancelada la forma de justicia reparatoria vinculada a la tradición germánica—.

Con todo, el principal problema o límite de la analítica foucaultiana, tanto del poder pastoral como de los dispositivos de la confesión y la inquisición, especialmente para abordar el fenómeno histórico del pastorado medieval, es que en estos análisis no se tiene en cuenta suficientemente la especificidad epocal. Más aún, Foucault no adopta ni propone una conceptualización de la Edad Media como época, ni una constelación epocal, en la que se integren diferenciadamente las categorías de pastorado medieval, de la Iglesia romana o del cristianismo como religión, en relación además con las relaciones de dominio feudal, fundamentales también para la comprensión de este momento histórico. Esto se debe, en parte, a su toma de posición epistemológico-metodológica. Foucault evita recurrir a teorizaciones generales por el nivel de abstracción que implican, optando por una forma de nuevo positivismo no empirista basado en el análisis de prácticas, saberes, tecnologías o dispositivos concretos, desde el punto de vista de genealogías de fenómenos específicos. En esta línea, Foucault rechaza comprender el cristianismo, más aún el poder pastoral, en relación con su ratio de salvación, así como rechaza la idea de que la modernidad se caracteriza por el auge de una nueva racionalidad, la de la acumulación ampliada de capital. Esta toma de posición de Foucault es limitante si se entiende que el pastorado medieval, sus modalidades específicas de socialización y subjetivación se comprenden en el marco de su especificidad epocal en contraposición con la época moderna que abre el capital como lógica abstracta de valorización —entendida también como una dinámica que organiza las formas básicas de socialidad y subjetividad, y no como mero modo de producción—. En este sentido, el análisis del pastorado medieval requeriría una conceptualización de la época medieval que de cuenta de la relación entre el fenómeno del pastorado cristiano y el dominio feudal —que incluya las formas de producción y acceso a la riqueza, las relaciones de clase o estamentales, el derecho feudal, etc.-, estudiadas por el marxismo británico o la primera generación de la Escuela de los Anales. Este es un desafío teórico que ha intentado realizar Alain Guerreau (1984), pero que sigue abierto. En este marco, se deberían poder integrar los análisis más potentes de Foucault sobre los

dispositivos concretos de la confesión y la inquisición y del poder pastoral. Y, al mismo tiempo, tendríamos que reformular la pregunta por la genealogía del presente desde los parámetros de la transición epocal de la economía de salvación cristiana —articulada con el dominio feudal— a la economía política moderna, atravesada por la lógica del capital y articulada con otros fenómenos como los sistemas liberales de gobierno político, teniendo en cuenta las propias transformaciones, tensiones y contradicciones internas en la evolución no necesaria de ambas racionalidades. Esto creo que se revela en las limitaciones teóricas y analíticas que presentan las categorías del diagnóstico foucaultiano del presente y de su consecuente genealogía.

## 6. Referencias bibliográficas

- Bellini, Piero (1981). *Res Publica sub Deo. Il primato del sacro nell'esperienza giuridica dell'Europa preumanista*. Le Monnier Università.
- Bermann, Harold (1996). *La formación de la tradición jurídica de occidente*. Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimidad de la Edad Moderna*. Pre-textos.
- Bourdieu, Pierre (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, 12(1), 1-21.  
<https://doi.org/10.1017/S0003975600002174>
- Brossat, Alain (2010). Pouvoir pastoral et 'vie bête'. *Appareil*, 4.  
<https://doi.org/10.4000/appareil.898>
- Catalina, Cristina (2020). *Pastorado, Derecho y Escatología: Un análisis de la religiosidad del siglo XIII*. Guillermo Escolar.
- Chevalier, Philippe (2013). Étudier l'Église comme «gouvernementalité». *Bulletin du centre d'études médiévales (BUCEMA)*, 7. <https://doi.org/10.4000/cem.12874>
- Chiffolleau, Jacques (1993). Sur le crime de majesté médiéval. En École Française de Rome (Ed.), *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*. (pp.183-213). Publications de l'École française de Rome.
- Chiffolleau, Jacques (2010). *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*. Il Mulino.
- Diehl, Peter D. (2002). Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy. En S. L. Waugh y P. D. Diehl (eds.), *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500* (pp. 74-66). Cambridge University press.
- Duarte Rust, Leandro (2012). Bulas Inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História*, 166, 129-161.  
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i166p129-162>

Duarte Rust, Leandro (2013). *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. EdUFMT. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882014000200019>

Fossier, Arnaud (2010). Crimen et peccatum. Examen de deux qualifications canoniques dans la documentation de la Pénitencerie Apostolique (XIIe-XVe siècles). En E. Wenzel (ed.), *Justice et religion. Regards croisés, nouvelles approches* (pp. 23-40). Éditions Universitaires d'Avignon.

Foucault, Michel [1980] (1994). *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*. Gallimard.

Foucault, Michel [1973] (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

Foucault, Michel [1966] (1998). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

Foucault, Michel [1984] (1999). *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*. Paidós.

Foucault, Michel [1982] (2001). Post-Scriptum. El sujeto y el poder. En H.L. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Nueva Visión.

Foucault, Michel [1976] (2006). *La Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Foucault, Michel [1978] (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal.

Foucault, Michel [1981] (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI.

Fraher, Richard M. (1992). IV Lateran's Revolution in Criminal Procedure: The birth of Inquisition, the End of Ordeals, and Innocent III's vision of Ecclesiastical Politics. En R. I. C. Castillo Lara (ed.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler, Studia et textus historiae iuris canonici* (pp. 97-111). Libreria Ateneo Salesiano.

Guerreau, Alain (1984). *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Crítica.

Inocencio III [1215] (1981). Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum. En A. García y García (Ed.), *Monumenta iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2*. Biblioteca Apostolica Vaticana.

Jiménez, Pilar (2005). La inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1329). *Clío y Crimen*, 2, 53-80.

Karmi Bolton, Rodrigo (2009). Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía 'teológica' de la subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault. *Psico-perspectivas*, 8(2), 192-223.

Le Goff, Jacques (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Taurus.

Lobrichon, Guy (1994). *La religion des laïcs en Occident: XIe-XVe siècles*. Hachette.

Moore, Robert Ian (2014). *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa medieval*. Crítica.

Moore, Robert Ian (2003). *La primera revolución europea: c.970-1215*. Crítica.

Moore, Robert Ian (2014). *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa medieval*. Crítica.

Prodi, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Katz.

Rivera, Antonio (2003). La secularización después de Blumenberg. *Res Publica*, 11-12, 95-142.

Rubin, Miri y Walter Simons (2009). *The Cambridge history of Christianity. Vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521811064>

Senellart, Michel (s.a.). Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, 7. 1-15.

Skornicki, Arnault (2015). Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado. *Sociología Histórica*, 5, 67-91.

Thery, Julien (2006). Innocent III, le rêve de la théocratie. *Les collections de L'Histoire*, 26, 58-61.

Théry, Julien (2010). Le triomphe de la théocratie pontificale, du IIIe concile de Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303). En M-M. De Cevins y J-M. Matz (Eds.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)* (pp. 17-31). Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books-pur.131043>

Thery, Julien (2010). Les hérésies, du XIIe au début du XIV siècle. En M-M. De Cevins y J-M. Matz (eds.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)* (pp. 373-386). Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books-pur.131346>

Villacañas, José Luis (2007). Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, 81-96. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.110>

Weber, Max [1920] (1978). *Sociología de la Religión*. La pléyade.