

ANNE BRENON

LA VERDADERA HISTORIA DE LOS CÁTAROS



Lectulandia

De forma muy acertada, Anne Brenon ordena una serie de preguntas en las que pasa de conceptos más amplios a otros más concretos y difíciles de comprender, de forma progresiva. Empezando por la inevitable pregunta que todo el mundo interesado en este tema se hace, ¿cátaros o Buenos Cristianos?, a otras más precisas, ¿existen hoy cátaros todavía?, este volumen de doscientas páginas se convertirá en la obra más reveladora para más de un lector.

Lectulandia

Anne Brenon

La verdadera historia de los cátaros

ePub r1.0

Titivillus 27.04.17

Título original: *The cathares*
Anne Brenon, 2006
Traducción: Manuel Serrat Crespo
Retoque de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com



*4º aniversario
Proyecto Scriptorium*



*Más libros,
más libres*

ARDERÉIS EN EL NOMBRE DEL SEÑOR



Dicen de sí mismos:

«Nosotros, pobres de Cristo,
errantes, huyendo de ciudad en ciudad
como las ovejas en medio de lobos,
sufrimos la persecución de los apóstoles y los mártires;
sin embargo llevamos una vida muy santa y muy estricta
en ayunos y abstinencias, dedicando noche y día
a rezar y trabajar.

Soportamos esto porque no somos del mundo y para distinguirnos
los unos de los otros, Cristo ha dicho: “Por sus frutos los conoceréis”.
Nuestros frutos son las huellas de Cristo».

Carta de denuncia eclesiástica ante la presencia de herejes cátaros en el año
de 1143.

El mundo vive largas noches de terror al aproximarse el año 1000. Mientras los falsos profetas cantan el fin inmediato de nuestra era recreando cada pasaje del Apocalipsis, los dogmas del catolicismo se recrudecen al tiempo que aumenta exponencialmente su poder y derroche.

Los Pobres de Cristo o Buenos Cristianos predicaban la verdadera Iglesia de Dios y renegaban de lo que consideraban mundana estructura de Roma, devorada según ellos por traiciones, corruptelas y ambiciones muy alejadas de sus intenciones iniciales. Estaban organizados en comunidades mixtas y tenían sus propios obispos. Su único sacramento era una especie de bautismo espiritual llamado *consolament*. Predicaban con el ejemplo y para seguirlos había que cumplir la máxima de vender todas las propiedades y dar el dinero a los necesitados.

Los documentos del siglo XI nos muestran a unos hombres y mujeres que se burlaban de la riqueza y del ansia de poder político de sus enemigos ideológicos. Incluso los trovadores, artistas que transportaban con sus flautas y cantares el mensaje cátaro, satirizaban sobre esta cuestión generando una nueva corriente que se expandía por todas las localidades con gran rapidez. Música de libertad que

encandilaba dibujando una nueva creencia y que pronto sería cercenada a fuego y espada. Vestían de negro y practicaban la pobreza, la abstinencia y la castidad; rechazaban matar cualquier animal y eran indulgentes con los pecados, pues reconocían que la carne era débil en un mundo imperfecto lleno de tentaciones. Renegaban de los suplicios, las penitencias dolorosas y aseguraban rotundamente que «todas las almas se salvarán».

Que todo católico quede facultado de perseguir su persona y de arrebatarle y apropiarse de sus tierras y posesiones. De este modo se purgará la herejía del territorio que hasta hoy ha sido dañado y mancillado... ¡Adelante, soldados de Cristo! ¡Esforzaos en pacificar esas poblaciones en nombre del Dios de paz y amor! ¡Aplicaos en destruir la herejía por todos los medios que Dios os inspire!

Tras estas encendidas palabras de llamamiento a la cruzada por parte del papa Inocencio III en 1208, miles de personas ardieron vivas. Hombres, mujeres y niños. Nunca antes los cristianos habían actuado así contra sus semejantes, pero ¿por qué se acabó así con ellos? ¿Qué temía la autoridad?

En el viejo castro de Montségur, en las cordilleras del sur de Francia, a un lado y en pendiente, se extiende todavía un lugar de nombre justificado y siniestro: el Campo de los Quemados. Una pequeña loma en la que los cronistas de la época escribieron aterrados pasajes imposibles de olvidar:

Mientras arriba los perfectos se preparaban para la muerte y se despedían de sus amigos, los enfermos y heridos eran tendidos sobre las gavillas de leña. Otros intentaban buscar consuelo, acercarse a sus padres [...] Cuando las llamas ya habían prendido bien, los soldados hubieron de retirarse a cierta distancia para evitar el calor y el humo que desprendía la inmensa hoguera. En pocas horas las doscientas antorchas vivas no fueron más que un montón de cuerpos sangrantes que se calcinaban unos contra otros desprendiendo un olor atroz a quemado que llegaba por todo el valle hasta los muros del castillo.

¿Por qué defendieron de ese modo su fe hasta la muerte? ¿Es cierto que mujeres y ancianos fueron danzando alegremente hasta penetrar en una inmensa pira central? ¿Cómo es que los cristianos se atrevieron a masacrar a otros cristianos bajo espada y fuego? ¿Acaso guardaban un secreto milenarismo demasiado importante para ser revelado?

Ante tal cúmulo de misterios, lo lógico es adentrarse en la verdadera vida de estos herejes utilizando para ello la más eficaz herramienta: el estudio riguroso, ameno y directo de la mayor especialista mundial en catarismo.

No hay mejor camino para comprender lo que en verdad ocurrió.

IKER JIMÉNEZ

*A Beverly
y Edward Kienzle*

*[En la historia] el catarismo fue esa Iglesia que sólo tuvo tiempo de
perdonar y desaparecer.*

BRICE LARGAUD

INTRODUCCIÓN



El catarismo, fenómeno medieval histórico y religioso, es célebre pero poco conocido. La palabra cátaro está en todas las bocas; poetiza los folletos turísticos e intenta dar legitimidad a los más inesperados reclamos comerciales; se convierte en fuente de inspiración artística o espiritual, a mitad de camino entre occitanismo y new age; motiva numerosas búsquedas personales, respetables por sinceras; se identifica con la belleza solar de los paisajes meridionales y de sus piedras vivas; también se alude a ella para justificar extraños delirios esotéricos que huelen a secta; suscitó antaño las peores tentativas de recuperación ideológica; pero ¿de qué catarismo estamos hablando?

Hace unos cuarenta años, algo molestos, hay que decirlo, por la desmesurada moda del catarismo que estaba desarrollándose, los historiadores creían haber resuelto el problema. A partir de las fuentes documentales entonces disponibles, esencialmente tratados anticátaros elaborados en el siglo XIII en los despachos y *scriptoria* de la Inquisición dominica, el catarismo era definido como un resurgimiento medieval del antiguo maniqueísmo persa. Poco adaptado a las mentalidades del Occidente cristiano, jamás se había implantado realmente y, con toda naturalidad, había desaparecido, o casi; la cruzada contra los albigenses y el emplazamiento de la Inquisición apenas si habían acelerado el proceso.

Al mismo tiempo, los acontecimientos de la cruzada contra los albigenses sufrían una iluminación inversa: cantados como la triste epopeya cátara (título de la excelente colección de Michel Roquebert), la *Agonía del Languedoc* (título del que tal vez sea el más hermoso disco de Claude Marti) o la *Dulce patria románica* (término clave de la grande y lírica «Historia de los albigenses» de Napoléon Peyrat), ponían de relieve el jalón de los «castillos cátaros» en la conciencia novelesca contemporánea.

Esta doble ilustración produjo el paradójico resultado de seguir alimentando la gran reserva de ficción. Se soñó en misteriosas espiritualidades, tan orientales como inmemoriales; se lloró la perdida libertad de Occitania. Nadie se interrogaba

demasiado sobre el propio catarismo, porque se consideraba asunto resuelto o porque se prefería representarlo como indefinidamente iniciático. A fin de cuentas, sólo muy recientemente, a la luz de los nuevos documentos descubiertos en las bibliotecas europeas y al calor del desarrollo general de los estudios sobre la Edad Media, incluidos los de arqueología medieval, el catarismo ha comenzado por fin, realmente, a emerger del olvido, pero también de la ganga de las múltiples caricaturas que lo habían deformado poco a poco desde los antiguos tiempos en los que fue descrito como manifestación del error y del diablo, como crimen de lesa majestad contra Dios; en una palabra: como herejía.

La última y más terrible maldición, tal vez, que pesa sobre la herejía, más aún que la de la eliminación física de sus adeptos, más aún que la del anatema y el oprobio arrojado sobre su modo de pensar, podría ser la condena definitiva de su recuerdo con respecto al porvenir. Opción minoritaria por definición y reprimida por un poder dominante que destruye su testimonio vivo (una herejía que tiene éxito se convierte en Iglesia ante la historia y la opinión pública), la herejía es doblemente condenada a muerte. El gran medievalista francés Georges Duby lo expresa admirablemente en su libro *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*:

El historiador sólo interroga pecios, y estos restos proceden casi de todos los monumentos erigidos por el poder... Nada sabemos de la herejía, salvo por quienes la persiguieron y vencieron, por actas de condena, de refutación...

Una vez reprimida la contestación, la visión del vencedor prevalece y permanece en el porvenir como opinión establecida. En un período tan parsimonioso en escritos como nuestra Edad Media, la mano que manejaba la pluma significaba, más que en cualquier otro, la autoridad. Sin embargo, el descubrimiento y la publicación, a partir de mediados del siglo XX, de algunos documentos de origen auténticamente cátaro^[1], milagrosamente conservados entre los archivos de su represión, ha contribuido recientemente a reorientar y ampliar las perspectivas históricas sobre la gran herejía medieval. Al mismo tiempo, los propios archivos de la represión, especialmente los registros de la Inquisición occitana e italiana, se abrían más ampliamente con nuevas publicaciones y traducciones^[2].

Hoy podemos fundamentar pues, sobre el análisis y la crítica de textos lo bastante numerosos, explícitos y diversificados, una historia del catarismo con carácter realmente científico^[3].

Naturalmente, subsisten y sin duda seguirán subsistiendo zonas oscuras. Pero tenemos ya los medios para conocer relativamente bien el catarismo, sus aspiraciones, motivaciones, fundamentos teológicos o propósitos vitales, por la doble ilustración de quienes lo combatieron y de él mismo.

Nada más legítimo, pues, que intentar exponer el conocimiento que hoy hemos ampliado un poco más y comprendido un poco mejor, ofrecer con prudencia y respeto

esta interpretación más nutrida y más verosímil de los cátaros medievales hasta recomponer el eco de sus voces por medio de documentos: su sospechosa celebridad les ha precedido. Poner en marcha los recursos de la historia con la intención de sustituir por fin por los propios interesados, siluetas humanas discernibles, aquella imagen huera, caricaturesca, exageradamente mitificada y falsificada, y que poetiza en falso, utilizando su nombre, los folletos del turismo y el comercio, no es más que hacerles una especie de justicia...

Es también una muy bella aventura, pues nos abre las puertas de un mundo perdido, la cotidianeidad de las callejas de los burgos occitanos de hace seis o siete siglos; nos permite discernir gestos, miradas, jirones de frases que tienen todavía sentido. Ciertamente es que tras sus rigideces medievales, tras lo que hoy podemos considerar sus exageraciones o su formulismo, el catarismo puede aún decirnos algo, humana y sencillamente. Liberada ya del fárrago de los mitos, de Manes y de Zoroastro, bajo su vestidura monástica románica y en su mensaje casi banal de salvación cristiana, esa contraiglesia sin Iglesia del tiempo de las catedrales nos obliga, en efecto, con una insistencia suavemente tozuda, a escuchar su negativa a ver cómo se utilizan los medios del mal —tanto la violencia como el sufrimiento— en nombre del Dios del Evangelio.

PIMERA PARTE.
OBSERVACIONES PRELIMINARES



1.

¿CÁTAROS O BUENOS CRISTIANOS?



En adelante, trataremos de no hablar de cátaros ni de catarismo en este libro: estas palabras, en efecto, no corresponden a nada en concreto. Precisemos desde el principio los términos y la metodología empleados.

La palabra «cátaro» fue sólo una de las múltiples denominaciones en sentido peyorativo inventadas por la Iglesia romana para calificar a aquellos a quienes había designado como herejes. Tendremos ocasión de volver detalladamente sobre estos diversos apelativos. El de «cátaro» —al que el historiador luterano Charles Schmidt, con la publicación en 1848 de su libro *Historia de la secta de los cátaros o albigenses*, iba a proporcionar una gran fortuna mediática— significa probablemente «adorador del gato», es decir, brujo. El canónigo renano Eckbert de Schönau, que forjó en 1163 la palabra culta «cátaros» a partir de una denominación popular preexistente, *cati* (latín) / *catiers* (lengua de oil), intentó otorgarle una etimología más culta pero también más fantasiosa: del griego *catharos*, es decir, «puros».

Baste decir aquí que los propios interesados, esos herejes medievales a quienes se ha consagrado el presente volumen, no parecen haberse llamado nunca a sí mismos, orgullosamente, «puros», ni por lo demás tampoco «perfectos», ni «perfectas», pertenecientes estas últimas palabras al vocabulario de la Inquisición. Los documentos demuestran que empleaban esencial y sencillamente, para designarse, el término genérico de «apóstoles» o de «cristianos». Sus creyentes les llamaban «Verdaderos Cristianos», «Buenos Cristianos», «Buenos Hombres» y «Buenas Mujeres».

Así les designaremos, preferentemente, en las páginas que siguen, puesto que es más histórico y, sin duda, más justo respetar el modo de expresión propio de una sociedad humana que recurrir a sus adversarios para calificarla. ¿Podríamos concebir, así, una obra sobre la población magrebí que se titulara *Los moracos*; un estudio sobre la sociedad francesa contemporánea que hablara de «franchutes», o una tesis consagrada a alguna sociedad sudamericana que utilizara la palabra «sudaca»? Pues

así sonaba, en la Edad Media, la palabra «cátaro», entre el insulto, el desprecio y la infamia.

Llamaremos pues aquí, siempre que sea posible, al pan, pan y al vino, vino, y salvo ciertos sacrificios por la comodidad del uso contemporáneo, intentaremos utilizar la expresión «hereje» o «cátaro» cuando nos coloquemos en la perspectiva de la Iglesia romana o de la Inquisición, o más generalmente los términos «Buenos Hombres» o «Buenos Cristianos» en la lógica de las poblaciones medievales concernidas y de la historia, sin que ello implique, naturalmente, un juicio de valor.

Permitámonos pues, en ese estadio, rectificar el título del presente libro: en buena lógica hubiera debido titularse *El cristianismo de los Buenos Hombres*, o también *Los Buenos Cristianos*. Pero está claro que, en los anaqueles de las librerías, nadie habría comprendido de quién y de qué se trataba...

El presente libro ha sido ideado y compuesto como una especie de manual estructurado en una selección de veinticinco preguntas-respuestas. Las preguntas responden, globalmente, a las que se hace el gran público, y nos hacen efectivamente, a mis colegas del Centro de Estudios Cátaros y a mí misma, por ejemplo durante los debates después de las conferencias. También han sido ordenadas y organizadas de modo que permitan establecer un cuadro casi completo, y lo más amplio posible, de lo que fue el fenómeno histórico cátaro. Las respuestas procuran dar una visión sencilla y pedagógica del tema, en función de los más recientes datos de la investigación histórica. Utilizo a este efecto elementos de un curso de licenciatura sobre las herejías medievales que impartí durante varios años en la Universidad de Montpellier.

Como toda escritura histórica, ésta se basa en documentos. Nos hemos referido ya al problema de las fuentes en las herejías medievales. Baste añadir que este trabajo se apoyará permanentemente en una crítica contrastada de los distintos tipos de documentos medievales utilizados, que de hecho se completan más de lo que se contradicen, con un tenaz recurso a la ilustración de los contextos históricos.

Hechas pues estas observaciones previas, abramos las páginas de la sorprendente y cruel historia que, en el corazón de la Edad Media, convirtió a «Buenos Hombres» y «Buenas Cristianas» en «herejes cátaros»...

2.

¿PUEDE CONSIDERARSE EL CATARISMO UNA GRAN RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD?



Porque el catarismo —o, mejor, el cristianismo de los Buenos Hombres— no fue, en plena Edad Media, ni un movimiento de rebelión política o social, ni una reivindicación nacionalista o de identidad, ni tampoco la expresión de un renacimiento cultural o filosófico, sino un fenómeno propia y profundamente religioso; y ese movimiento religioso tendió a organizarse hasta constituir por completo una Iglesia cristiana, muy distinta a las otras dos Iglesias cristianas de su tiempo: la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa griega.

No fue tampoco una simple particularidad religiosa occitana que agitó algunas conciencias aristocráticas y libertinas, entre Toulouse y Carcassonne, antes de la unión del Languedoc a la Corona de Francia.

Opción cristiana que fue siempre minoritaria y erradicada finalmente de la historia, ese movimiento religioso abarcó en efecto una extensión mucho mayor de lo que suele imaginarse. Afectó así a casi toda Europa, de la península de los Balcanes a las orillas del canal de la Mancha y el mar del Norte, desde Renania hasta el Mediterráneo y el Adriático; la parte asiática del Imperio bizantino también se vio afectada, y el fenómeno —comprobado desde el siglo X hasta el siglo XV— tuvo visiblemente una vigencia de cinco siglos, por lo menos, de nuestra Edad Media.

La Iglesia romana y la Iglesia griega lo analizaron como una herejía cristiana. El sentido etimológico de la palabra de origen griego «herejía» incluye una idea de *elección*: ¿sería la libre elección de su itinerario espiritual? En los primeros siglos cristianos, concilios y Padres de la Iglesia denunciaban así, de hecho, una *elección* realizada de modo ilícito entre los textos sagrados canónicos que debían ser admitidos globalmente. Así, los herejes marcionitas, en el siglo III, sólo reconocían el Evangelio de Lucas. De ahí el deslizamiento semántico de la palabra «herejía», desde el sentido de «elección» al de «error». En la Edad Media, el hereje, cristiano desviado

o pervertido, es muy distinto del infiel, que, en cambio, lo ignora todo del cristianismo. Los testigos medievales del catarismo, incluso los más hostiles, nunca negaron su error cristiano, de acuerdo, pero ¿fue eso todo?

No fue una simple desviación ni una tentativa de reforma del cristianismo. No es necesario, pues, considerarlo y definirlo en relación con una norma, romana en este caso, aunque igualmente ortodoxa, sino en sí mismo: fue un sistema cristiano distinto, y un sistema complejo y completo, con sus escrituras sagradas, sus tradiciones de exégesis, sus liturgias, sus ritos y sacramentos, su jerarquía y su modo de organización eclesiástica, su clero y sus fieles, su teología, su metafísica, su cosmogonía, su moral, sus palabras de vida y, por fin y sobre todo, su mensaje de salvación. Proclamó siempre su independencia e incluso su rechazo tanto del Papa de Roma como del Patriarca de Constantinopla.

He aquí por qué no ha parecido inútil o vano consagrar un volumen propio a esa opción religiosa particular que representó durante varios siglos, y de un extremo a otro de la cristiandad medieval, el cristianismo de los Buenos Hombres. ¿Fue realmente religión? Veremos que fue todo a la vez, y de un modo muy medieval: orden regular e Iglesia secular, pero también algo más que eso, por la arcaizante tradición de exégesis bíblica que vehiculó hasta el corazón del Occidente del tiempo de la escolástica.

Heredada o no del copioso mundo de las Iglesias cristianas primitivas, esta orden-Iglesia medieval que fue sistema religioso completo presenta, sin embargo, una característica que la distingue radicalmente de las otras dos «grandes espiritualidades»: es religión muerta. El vínculo sagrado que *unía* a sus creyentes con Dios por medio de un clero, de una revelación y de un sacramento de salvación cristiana, fue irremediablemente cortado durante los dos últimos siglos de la Edad Media. Ya no hay, y ya no puede haber, cátaros. Sólo el historiador, modestamente y con grandes dificultades, intenta ahora, con la observación exterior más amplia y más crítica, restituir una imagen legible del pasado, devolver cierta lógica interna a los elementos de la fe de seres que ya no existen, en un mundo que ya no existe.

Por el milagro de los documentos, algunos de esos seres del pasado pueden testimoniar todavía hoy en su propio lenguaje. Pero nadie puede ya defender su causa profunda en un lenguaje de hoy. Quien asume la temible tarea de escribir la historia no debe, ni puede, reemplazar a los seres del pasado, sea cual sea la simpatía que siente a veces por ellos, y ésa me parece a mí la condición básica para una escritura objetiva de la historia. Un vivo habla a otros vivos de los muertos. Así definió Georges Duby la tarea del historiador. El catarismo es religión muerta. No ocultaré, personalmente, mi simpatía por ciertas actitudes de los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres, mi respeto por ellos y ellas. Nunca pretenderé, sin embargo, hablar en su nombre ni asimilarme su fe, que me es tan ajena como a todos ustedes. Que cada uno de nosotros, sin embargo, cristiano o no, creyente o no, obtenga su propio y sustantivo mensaje humano de la historia de una «gran espiritualidad muerta», el

crislianismo de los Buenos Hombres.

SEGUNDA PARTE.
HEREJES MEDIEVALES



3.

¿CUÁNDO Y DÓNDE APARECE EL CATARISMO EN LA HISTORIA?



Con la documentación disponible hoy en día, podemos considerar que el catarismo aparece en Bulgaria a mediados del siglo X. Tras una primera denuncia de herejes por el patriarca Teofilacto, un sacerdote búlgaro llamado Cosmas redacta hacia 970 un tratado, preciso y argumentado, contra los bogomilos, en quienes reconocemos a los hermanos orientales de los cátaros. Afirma que esos falsos religiosos que seducen hipócritamente a las almas sencillas en todo el reino búlgaro son los adeptos de un pope llamado Bogomil, y que significa sencillamente «teófilo»: amado por Dios. Treinta años más tarde, la palabra «hereje» florece, a su vez, en la pluma de los cronistas occidentales. A partir del año 1000 y durante toda la primera mitad del siglo XI, mientras nuevos documentos describen la austera religiosidad bogomil que se extiende al conjunto del Imperio bizantino, desde los monasterios de Constantinopla hasta las alturas de Anatolia y hasta lo más profundo de la lejana Galia, el monje cluniacense Raoul Glaber en Bourgogne, o Adémar de Chabannes, monje de Angoulême en Aquitaine, mencionan la irrupción, en el orden divino de la creación, de elementos perturbadores que, a su entender, deben ser colocados entre los signos anunciadores del fin del mundo: herejes a los que califican también de brujos, agentes del mal y del Anticristo, ministros del diablo y de toda iniquidad.

Los cronistas de la Iglesia, portavoces de la ideología de su tiempo, que es un período de gran angustia, de espera del fin del mundo y del Juicio Final para el milenario del nacimiento de Cristo (año 1000) o el de su Pasión (1033), asimilan sin vacilar los herejes a esos falsos profetas de los últimos tiempos que anuncia el Apocalipsis. Y al hilo de esas crónicas de los «Terrores del año 1000», que recogen los acontecimientos e incidentes preñados de significado apocalíptico: incendios, tormentas, eclipses, cometas, aparecen los herejes, personajes a la vez temibles y grotescos, los enemigos de Dios.

Así, «hacia finales del año 1000» un tal Leutard, campesino de Vertus, en Champagne, ignorante y grosero, embrujado por las picaduras de un enjambre de abejas poco común (penetran en él por el trasero), comienza expulsando de casa a su mujer, en una absurda pretensión de castidad, corre a la iglesia de su pueblo para romper las cruces y comienza a arengar a la muchedumbre, predicando el Evangelio y clamando de modo impío contra el diezmo, el impuesto debido a los eclesiásticos. Otro campesino, de Périgord esta vez, soplando sobre los viandantes unos polvos de la madre Celestina, compuestos de las cenizas de los hijos nacidos de incesto, convierte inmediatamente a dichos viandantes en maniqueos, herejes.

A los cronistas se les va la mano, caricaturizan a diestro y siniestro y describen, con evidente e implacable complacencia, la muerte edificante y grotesca, el mal fin de los herejes: Leutard, el improvisado predicador, es ridiculizado por el obispo de Châlons por su desconocimiento de las Escrituras. Abrumado por la vergüenza, se arroja a un pozo, firmando con su suicidio su pertenencia al Maligno. En el año 1022, doce canónigos de la catedral de la villa real de Orléans, «de apariencia más religiosa que los demás», convertidos en maniqueos por alguna hechicería del campesino de Périgord o de una anciana de Italia, son quemados vivos solemnemente.

La pira de Orléans, a la que volveremos, es la primera pira de la Edad Media. La primera de lo que será, hoy lo sabemos, una larga serie ininterrumpida. Es también la primera ejecución por herejía en casi siete siglos, desde la decapitación de Prisciliano de Avila en 385. La cristiandad occidental inaugura la práctica de la represión religiosa en el amanecer de los tiempos feudales. Esta represión física y sistematizada será la marca exclusiva de la cristiandad católica y romana; nunca la cristiandad griega, que se denominará ortodoxa a partir del gran cisma de 1053, bajo la autoridad del Patriarca de Constantinopla, consentirá en ello (las pocas piras conocidas de bogomilos son obra del poder imperial bizantino, no de las autoridades religiosas).

Se señalan herejes en Champagne, Aquitaine, Périgord, en el país del Loire, pero también en Arras, donde el obispo de Cambrai, Gérard, desenmascara y reconcilia un importante foco en 1025; en el norte de Italia, donde el importante y activo grupo detenido en el castillo de Monteforte es quemado colectivamente en Turín por aquellos mismos años; en Toulouse, donde se erigen otras piras. En Occidente, un poco por todas partes, parece haberse desarrollado un fermento de contestación religiosa, que no excluye cierta coloración anticlerical.

Es preciso decir que el contexto en el que ciertos grupos y ciertos individuos son denunciados como herejes es hirviente, rico y complejo. Este período del año 1000, sobre un fondo de angustia apocalíptica, es también el de una total renovación. Un mundo antiguo, el del orden carolingio, está inclinándose hacia la revolución feudal; el imperio sólo subsiste en el mundo germánico; por doquier, los antiguos altos funcionarios imperiales, los duques y los condes se han convertido ya en grandes príncipes territoriales hereditarios. La nueva realeza de los Capeto carece de verdadera autoridad sobre ellos. Los elementos esenciales del poder público —

impuestos, justicia— simplemente privatizados, primero, en manos de los grandes, se verán también dislocados y diseminados según la ley del más fuerte, la de la violencia de las jefaturas de guerreros a caballo que, con la espada en la mano, imponen su poder y sus «malas costumbres» sobre la población campesina.

Este universo de violencia, que encerrará y someterá poco a poco a la población en el marco del señorío banal y jerarquizará a los guerreros en una pirámide feudal, se nos muestra también como una especie de mundo primaveral, desbordante de la energía vital de una verdadera explosión demográfica; los «grandes descubrimientos» de las nuevas técnicas agrícolas: el molino, el arnés de yunta, el arado, proporcionan un nuevo bienestar material, que excluye las antiguas hambrunas; el desarrollo económico general permite ver cómo se levantan aldeas en los terruños y se desarrollan las ciudades; una verdadera renovación cultural comienza a expresarse en voz de las jóvenes lenguas románicas, mientras se deja oír una llamada sin igual hacia una auténtica espiritualidad cristiana.

Cuando acaba de desaparecer el modelo del orden cristiano carolingio, inspirado en las realezas religiosas del Antiguo Testamento, los Terrores del año 1000 contribuyen a focalizar la atención sobre el Nuevo Testamento, sobre el mensaje de los Evangelios y, poco a poco, sobre el modelo de vida apostólica y el ideal de las prácticas de la Iglesia primitiva, la verdadera Iglesia de Cristo. La Iglesia de entonces, desgarrada entre un papado poco sometido al emperador germánico, prelados que son grandes señores mundanos y un clero parroquial a menudo analfabeto, parece muy alejada de ese modelo de los orígenes. Las grandes liturgias espectaculares, cantadas en latín de acuerdo con los modos gregorianos, han apartado poco a poco al mundo cristiano del universo de lo sagrado.

La cumbre de la aventura espiritual, en el siglo XI, está representada por el ideal monástico: prestigiosas abadías como Cluny, Fleury-sur-Loire o Montecassino, con sus múltiples prioratos y filiales, imponen poco a poco en Occidente el ascendente moral y sacralizado de su vida casi angélica; retirados del mundo y orando por él, los monjes cluniacenses observan una regla benedictina reformada en el seno del mundo cerrado de su monasterio; en el corazón de los bosques medievales, en sus abadías iluminadas, brillan con sus dorados y sus cirios, en el canto extático de las continuas plegarias y el perfume del incienso, prefigurando las maravillas del paraíso.

Pero estos pequeños reductos celestes, estas puertas hacia el más allá, están cerradas para la inmensa masa del pueblo cristiano; el pueblo cristiano admira y envidia a los monjes, nobles y cultivados, cuya vida terrestre sin mácula, consagrada a la plegaria, es garante de su pertenencia, ya, a la salvación celestial. La ideología religiosa del tiempo, que es monástica, enseña que en este mundo las personas castas son moralmente superiores y están más cerca de Dios que la gente casada; y que los seres vírgenes consagrados, es decir, los monjes, están más arriba aún en la escala sagrada que la gente sencillamente casta^[1]...

Y el pueblo cristiano, que vive en los movimientos y violencias del mundo, que es

retenido por los vínculos de la carne y no es admitido en el círculo angélico y privilegiado de los monjes, duda de que posea los medios para lograr su salvación. El cura casi inculto, en su pequeña iglesia rural, sólo tiene en la boca, para consolar a sus ovejas, terroríficas palabras de angustia, de inminencia del fin del mundo y del Juicio Final, de cólera divina y de infierno eterno.

El pueblo cristiano que, desde el año 1000, comienza a comer adecuadamente y a vivir sin preocuparse sólo por sobrevivir, es entonces recorrido por estremecimientos, aspiraciones y revueltas espirituales: piensa en Dios y en su salvación.

El siglo XI, «siglo de los monjes y los caballeros» según la afortunada expresión de Georges Duby, es también el de los predicadores espontáneos seguidos por muchedumbres vestidas de oropeles, el de los movimientos populares que se burlan de las supersticiones y los abusos de la Iglesia feudal, el de los hambrientos de Evangelio que denuncian la idolatría del culto a las reliquias, esos pequeños fragmentos de hueso engastados en oro y pedrería, o el de las estatuas de madera pintada en las capillas. Se denosta, se critica, se reclama. El siglo XI es también el de la constatación religiosa, espiritual y anticlerical al mismo tiempo: el de los herejes.

A lo largo del siglo, por iniciativa del papado que se libera poco a poco del pesado dominio imperial, la Iglesia se reformará de arriba abajo. La Gran Reforma gregoriana, al imponer reglas de vida y costumbres a los prelados y sus canónigos, parecerá responder, por algún tiempo, a ciertas aspiraciones del pueblo cristiano. Pero aquellos predicadores itinerantes que, en el paso del siglo XI al siglo XII, fundaron nuevas órdenes monásticas (san Bruno: la Cartuja; Robert d'Arbrissel: Fontevrault, o Robert de Molesmes: Císter), sólo se preocuparon, a su vez, de la perfecta conformidad apostólica de la regla de vida de sus religiosos en el mundo, muy pronto encerrado en sí mismo, de los nuevos establecimientos monásticos.

El hereje, que será denunciado por los cronistas de Iglesia como el enemigo, el loco, el brujo, el agente del mal y del Anticristo, el no-conforme, tal vez deba buscarse sencillamente, tras el prejuicio de las palabras, entre esos sencillos cristianos preocupados por lograr personalmente su salvación y vivir, como los monjes, en este mundo una vida santa y consagrada, calcada del modelo de la de los apóstoles.

4.

¿CÓMO SE RECONOCEN?



La Iglesia o, más exactamente, el conjunto de las Iglesias de los Buenos Cristianos, está perfectamente definida en los textos, muy explícitos, del siglo XII, que precisamente acabarán aplicándole el nombre de «cátaro». Los rasgos distintivos de estas comunidades cristianas disidentes son, a finales de siglo XII, numerosos, precisos, claramente marcados y detallados. Ahora bien, el conjunto de esas características se encuentra de hecho, y de modo difuso, en los muy diversos textos que describen el hervidero de herejías en el siglo precedente. Los brujos y otros maniqueos del año 1000 y del siglo XI, siglo y medio antes de la invención del apelativo «cátaro», se dejan ya reconocer a menudo como «precátaros» o «protocátaros», es decir, cátaros antes de hora.

En efecto, no podemos quedarnos con las denuncias manifiestamente caricaturescas de los cronistas^[1]. En el contexto de la cristiandad del año 1000, que marca el apogeo de la espiritualidad cluniacense, habíamos señalado el despertar de cierta conciencia religiosa popular: un verdadero apetito de evangelismo, debido, al mismo tiempo, a la influencia del ideal monástico y a la exigencia profunda de una población a la que se dejaba ayunar espiritualmente mientras que las condiciones de vida se habían hecho más abiertas y más fáciles. En vez de ser un agente del diablo, el hereje deseaba, probable y también simplemente, conseguir su salvación cristiana.

Otros documentos acuden, en efecto, en nuestra ayuda para colocar al hereje en un lugar y con una silueta verosímiles en el seno de su universo. Una relación de la sesión de justicia eclesiástica celebrada en 1025, en Arras, por Gérard, obispo de Cambrai, para juzgar al grupo de herejes descubierto en la ciudad, que se ha conservado, así lo muestra^[2]. Está redactada en un estilo sobrio y preciso que contrasta con el folclore de los cronistas; el asunto parece por ello más serio. Los herejes en cuestión son probablemente simples laicos, tal vez burgueses de la ciudad. Se les reprocha que nieguen lo esencial de los sacramentos (bautismo, eucaristía,

penitencia, matrimonio) así como la organización jerárquica de la Iglesia y el culto de los santos. Ellos responden, simplemente, que su Ley es el Evangelio y su propósito de vida —o Disciplina— el de los apóstoles (Hechos y Epístolas). Rechazan los demás Libros sagrados, es decir, evidentemente, el Antiguo Testamento. Para justificar su rechazo del bautismo, argumentan tres aspectos con erudición y lógica: las malas costumbres de los sacerdotes arrebatan cualquier valor al sacramento que confieren; es una falsedad comprometerse a no cometer pecados que de todos modos van a cometerse; y, en cualquier caso, el compromiso de un tercero, el padrino, no puede servir para un niño pequeño, inconsciente todavía y que nada pide...

Por lo que se refiere a la eucaristía, piedra de toque de la catolicidad, los herejes de Arras no ven en ella «más que lo que ven los ojos del cuerpo», es decir, pan y vino: niegan la transustanciación.

Todas estas negativas y esos argumentos, que serán exactamente los de los cátaros del siglo XII, aparecen como estribillos reivindicados por la mayoría de los grupos heréticos del comienzo del milenio. Pero no olvidemos señalar, además, que los declarantes de Arras llaman «justicia» a su regla de vida evangélica (rechazo del mundo, castidad, no violencia, amor), que los cátaros, precisamente, definirán con la expresión «Regla de Justicia y de Verdad». Volviendo decididamente la espalda a la imagen grotesca de los brujos, comenzamos a divisar unos herejes verdaderamente religiosos y que reivindican el modelo de las Escrituras del Nuevo Testamento para oponerse a las prácticas y a la organización de la Iglesia romana.

Sabemos que el contexto era de cierto anticlericalismo (Leutard rompiendo la cruz de su capilla), pero se han citado muchos otros ejemplos de cristianos críticos y casi racionalistas que denostaban las supersticiones de su clero; los tiempos tendían precisamente a la liturgia-espectáculo y al culto de los objetos sacros: engarce de reliquias-amuleto o procesión, en plena gloria, de las estatuas de los santos para llamar la atención de Dios sobre las cosechas, para utilizar milagros en la edificación de la gente sencilla y provocar castigos divinos sobre los incrédulos. Antes o después tendremos la posibilidad de mencionar rasgos de humor perfectamente comparables a éstos, que los Buenos Hombres cátaros de los siglos siguientes reservaron, por su lado, a las prácticas piadosas de la Iglesia católica, como el racionalismo de buen número de sus interpretaciones de las Escrituras...

El propio Adémar de Chabannes, el cronista que hemos mencionado al hablar de la historia de Leutard y de la de los canónigos quemados en Orléans, describe en otras obras edificantes a los disidentes del año 1000, esos maniqueos que, a su entender, recorren Aquitaine, como estructurados ya en fieles y en un clero de «ministros herejes del diablo^[3]». El rápido retrato que esboza podría también aplicarse a los cátaros: «Hablan como filósofos y se comportan como santos»; pero Adémar precisa, naturalmente, que sólo es hipocresía, ascetismo fingido, virtudes ficticias y falsa castidad. Muchos otros testimonios de aquel tiempo insisten en la gran capacidad de los herejes para predicar, aunque, de hecho, denuncian así una

intervención del diablo. Pero ellos mismos, como en Arras, reivindican esta práctica de los Evangelios y esta disciplina apostólica. Los cátaros, por su parte, se mostrarán siglos más tarde como los persuasivos predicadores que conocemos.

Los modernos medievalistas descubren, con la indefinida comparación de documentos, la existencia en aquellos primeros años del siglo XI de verdaderas comunidades en los márgenes de la disidencia y la ortodoxia, que mezclan hombres y mujeres como mezclan clérigos, monjes y laicos, y aglutinadas en torno a la autoridad y la práctica de un texto sagrado, el del Nuevo Testamento, que se opone al Antiguo^[4]. Se predica el Evangelio. El ideal exigido es el de un regreso a la pureza de los ideales y de las prácticas de la Iglesia primitiva. No se reivindica en absoluto la creación de una nueva Iglesia, más justa que la Iglesia instituida: sólo se aspira a un regreso a las fuentes del cristianismo. Se desea restaurar la Iglesia de Cristo y de los apóstoles.

Podemos resumir así los grandes rasgos generales comunes a los herejes del siglo XI y a los cátaros del siglo XII: racionalismo y anticlericalismo, rechazo de las prácticas religiosas de carácter supersticioso como el culto a las imágenes, a las estatuas de los santos y a las reliquias, rechazo del edificio jerárquico y de la mayoría de los sacramentos de la Iglesia romana (bautismo, matrimonio, penitencia y sobre todo eucaristía), reivindicación del ideal de vida apostólica y de la única autoridad del Nuevo Testamento, piedad y ascetismo demostrativos y práctica de una (¿hábil?) prédica de las Escrituras. Estos caracteres son sin embargo demasiado abstractos, demasiado propios de la espiritualidad general del tiempo, para que podamos, por su sola lectura, decidir que reconocemos sin dudarlo a los «protocátaros» en las comunidades heréticas que se revelaban como el fermento religioso del siglo XI^[5].

Otros rasgos, mucho más característicos del catarismo y sólo del catarismo, se descubren sin embargo leyendo los nuevos documentos recientemente publicados sobre algunas herejías del año 1000 y del siglo XI. Hemos puesto ya de relieve el hecho de que los herejes de Arras negaban la transustanciación en la eucaristía, detalle poco común, sin duda, en plena Edad Media. Hay algo más grave.

Se acaba de descubrir^[6], en efecto, una versión que data de comienzos del siglo XI de un texto que era hasta hoy conocido por una copia de mediados del siglo XII, y que los historiadores mencionaban pues sin hacerse preguntas sobre el catarismo propiamente dicho. Y cierto es que esta «Carta circular del monje Erbert sobre las herejías del Périgord», dirigida «a todos los cristianos», hace de los herejes, poco después del año 1000, un retrato que parece representar por completo a los cátaros del siglo XII.

«Una nueva herejía ha nacido en este mundo», proclama, y da nombre a los herejes: son pseudoapóstoles (lo que sin duda indica que se llamaban a sí mismos apóstoles) y «ministros de la total Iniquidad» (es decir, del diablo. Habíamos encontrado ya esta expresión en Adémar de Chabannes). Esos hipócritas fingen llevar

una vida apostólica, ayunar y privarse de carne, vivir en la pobreza y entregarse a falsas piedades de «centenares de genuflexiones». En esta descripción nos parece reconocer, de un modo muy atractivo, a los cátaros perseguidos por los inquisidores de mediados del siglo XII. Y hay algo más: los herejes de Périgord asimilan el culto a la cruz con una simple idolatría, utilizan para burlarse de él las mismas referencias bíblicas que encontraremos, un siglo más tarde, en boca de los cátaros (Simulacros de los Gentiles..., Sal 113, 4 y Sal 134, 15). No conceden, evidentemente, valor alguno a la misa y, en la eucaristía, prefieren una simple distribución de «pedazos de pan bendito». Creemos reconocer aquí la práctica liturgia de Pan de la Santa Oración, característica del cristianismo de los Buenos Hombres. Finalmente, terminan sus plegarias con una fórmula que le resulta muy oscura al monje Erbert —o a sus informadores— y que habla de «reino» y «de siglos de los siglos»: nos sentimos tentados a reconocer en ella, simplemente, la doxología de origen griego, poco usada en la cristiandad latina del siglo XI, y que acompañaba el recitado ritual de los *Pater* cátaros: «Pues Tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria, por los siglos de los siglos, Amén». Las correspondencias parecen aquí demasiado profundas y precisas para ser puramente fortuitas. Pero hay algo más.

Entre otros documentos, como las crónicas de Raoul y de Adémar de Chabannes, de las que ya hemos hablado, y de muchos más que sería enojoso enumerar y analizar aquí, una nota de mediados del siglo XI, conservada en el cartulario de la abadía Saint-Père de Chartres, nos informa de un modo más creíble y mucho más detallado sobre el caso de los diez o doce canónigos de la catedral de Orléans quemados por herejía en 1022 por orden del capeto Roberto el Piadoso^[7]. Ciertamente, se habla aún de orgías nocturnas que se convierten casi en sabbat de brujos, aunque aparecen por fin precisiones de orden teológico referidas a la herejía de los condenados. Y esas precisiones nos resultan sorprendentes.

Los canónigos, clérigos letrados y no vulgares agitadores, niegan cualquier valor al culto de los santos, y también a los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Califican las creencias ordinarias de la Iglesia de «abismo de la falsa doctrina». Y explicitan del siguiente modo su negación del «sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo en la consagración del sacerdote»:

«Dicen que Cristo no nació de la Virgen, que no sufrió por los hombres, que no murió, que no fue enterrado y que no resucitó».

Sin naturaleza humana de Cristo no hay «presencia real» posible en la eucaristía, naturalmente. Lo que profesaban a comienzos del siglo XI, antes de ser condenados y quemados, esos herejes de altos vuelos —que eran también grandes clérigos de la Iglesia católica— es, ni más ni menos, el enunciado textual del compendio docetismo, que es una de las características esenciales del catarismo. Leeremos abundantemente, en los textos de los siglos XII y XIII, cómo, según el cristianismo de los Buenos Hombres, Cristo, enviado por Dios Padre a este mundo inferior, sólo llegó en apariencia humana, siendo espiritual su única naturaleza verdadera. Y que el

objetivo de su divina misión no era la redención del pecado original del género humano por su sufrimiento y su muerte, sino el anuncio de la Buena Nueva del Evangelio de salvación.

A través de este docetismo, el catarismo puede conectarse con las antiguas e importantes herejías que agitaron los primeros siglos del cristianismo, con respecto a la naturaleza de Cristo, que los concilios (Nicea, Constantinopla) iban a definir como doble, divina y humana a la vez: arrianismo (pero los arrianos, al revés que los herejes medievales, sólo creían en la naturaleza humana de Cristo), nestorianismo (que separaba las dos naturalezas), monofisismo (que, como el catarismo, concebía sólo una naturaleza única y divina), adopcionismo... No se conocen, en la Edad Media, más herejías que la de los cátaros y la de los canónigos de Orléans que profesaran semejante desviación, fundamental en opinión de Roma. Pero hay más todavía: negando cualquier validez al sacerdocio de la Iglesia, los canónigos de Orléans practicaban un sacramento de salvación que les era propio. He aquí cómo se dirigían a su futuro adepto:

«Te abriremos la puerta de la salvación; entrarás por la imposición de nuestras manos y quedarás limpio de todo pecado; serás colmado por el don del Espíritu Santo que te enseñará sin reservas el sentido profundo y la verdadera dignidad de todas las Escrituras...».

Por muy pasmoso que pueda parecer, no hay duda, sin embargo, de que estamos ante una fiel descripción y una clara definición del sacramento del bautismo espiritual por la imposición de manos, o *consolament*, por el que los Buenos Hombres de los siglos XII, XIII y XIV salvaban las almas redimiendo los pecados y otorgando el Espíritu Santo. Este sacramento de salvación cristiana representa la última y absolutamente esencial característica que iba a lograr la unidad de todas las Iglesias de los Buenos Cristianos, por encima de eventuales divergencias y los matices de sus reflexiones teológicas (es difícil emplear la palabra «dogmáticas» referida a los cátaros). ¿Debemos ver en ello sólo una coincidencia fortuita? Es difícil, teniendo en cuenta que esta mención de un sacramento de la imposición de manos en un texto del siglo XI no es la única.

El propio Raoul Glaber cuenta en su crónica que la comunidad herética desenmascarada hacia 1025-1028 en el castillo de Monforte, en el Piamonte, estaba encabezada por una mujer que imponía las manos a los moribundos, rodeada por «una pandilla de diablos que llevaban hábitos negros^[8]» y que evocan, por lo demás, irresistiblemente, la silueta de los futuros Buenos Hombres occitanos y, más ampliamente, la de todos aquellos herejes bogomilos o protocátaros, austeramente vestidos de religiosos. En 1040, Roger, obispo de Châlons, escribía por su parte a uno de sus colegas que buen número de campesinos de su diócesis seguía las enseñanzas y las asambleas secretas de los maniqueos, y «afirmaban falsamente otorgar el

Espíritu Santo por una sacrílega imposición de sus manos».

Recordemos que fue precisamente en la diócesis de Châlons —Champagne— donde la herejía fue detectada por primera vez en Occidente, en concreto en el episodio de Leutard, y que la región de Vertus se revelará como un foco activo y vivaz de catarismo hasta la gran pira de Mont-Aimé, en 1239. Precisemos, por fin, que, como se ha demostrado, en el mismo período —la primera mitad del siglo XI— los bogomilos del Imperio bizantino (incluyendo el reino búlgaro) practican también el bautismo por imposición de las manos.

La segunda mitad del siglo XI, definida por la Reforma gregoriana, se caracterizará por un «vacío herético». Las atenciones se dirigen a asuntos distintos de la herejía y, por lo demás, según la frase de Jean Duvernoy, «las ideas de los herejes ocupan entonces el poder». Podíamos esperar, al menos, que lo ocuparan realmente, pero cuando la ventolera de la reforma hubo cesado, en los primeros años del siglo XII, el pueblo cristiano pudo comprobar que, en el fondo, sólo se había tratado de que unos clérigos pusieran en orden a otros clérigos; que si se habían fundado nuevas órdenes monásticas, había sido también muy lejos del mundo y sus turbulencias, y que la única incidencia práctica de la Reforma sobre su cotidianeidad de simples laicos había sido la conversión en sacramento cristiano de las prácticas matrimoniales (junto a la prohibición del matrimonio para los curas); apareció cierta decepción y en los textos volvieron a advertirse las marcas de la contestación.

De hecho, aunque a partir del siglo XII los documentos serán mucho más numerosos, ricos y detallados, y aunque en adelante los herejes adquirirán mayor consistencia real y una multitud de denominaciones —entre ellas la de cátaros—, lo esencial sobre ellos lo sabemos ya por los sombríos y lacónicos textos de comienzos del siglo XI...

Hemos podido reconocer entre las comunidades heréticas del siglo XI la mayoría de los rasgos distintivos con los que las fuentes ulteriores caracterizarán el cristianismo de los Buenos Hombres. Ello no significa, ciertamente, que una invasión de cátaros irrumpiera en la cristiandad en el año 1000. Los grupos disidentes fueron, probablemente, tan diversos como numerosos. Significa, simplemente, que en el contexto del profundo trastorno social, religioso y cultural que había renovado las espiritualidades en nombre del mensaje evangélico y del modelo apostólico, algunos cristianos más osados, más exigentes o menos sumisos, entre los que había simples laicos, monjes y clérigos, habían podido realizar una búsqueda de carácter realmente precátaro.

¿En qué se reconoce el cristianismo de los Buenos Hombres? En que niega cualquier validez a la Iglesia romana y a sus sacramentos y se postula como heredero de la Iglesia de los apóstoles, de la que sigue la *Ley* y la *Disciplina*, términos clave utilizados por las comunidades heréticas del siglo XI. Se reconoce en que muestra muy pronto los lineamientos de una organización de tipo eclesiástico que permite discernir la existencia de un clero, y en que sus adeptos manifiestan una piedad

demostrativa y siguen las reglas de un ascetismo riguroso, que excluye el consumo de carne, insistiendo en la pobreza y la castidad, pero incluyendo la disciplina del trabajo apostólico.

Se le reconoce también porque no acepta más autoridad escritural que la del Nuevo Testamento, y sus predicadores se muestran hábiles en predicar e interpretar, y rechazan especialmente el Antiguo Testamento y la Ley de Moisés. También en que, al igual que los monofisitas del siglo ni, los Buenos Hombres niegan la naturaleza humana de Cristo en beneficio de su única naturaleza divina, y no conceden significado alguno a su Pasión ni a su muerte. Consecuentemente, no pueden recrear transustanciación alguna durante la consagración del pan y del vino por el sacerdote en el altar, aunque ellos mismos practiquen, en vez de eucaristía, una simple bendición del pan. Finalmente, los propios Buenos Hombres aseguran la salvación por un sacramento de imposición de las manos que redime los pecados y otorga el Espíritu Santo.

Los documentos de los siglos XII y XIII proporcionarán a esos rasgos esquemáticos un relieve más contrastado e ilustrarán, especialmente, los caracteres de contraiglesia cristiana organizada del catarismo, al mismo tiempo que colorearán los detalles de la vida monástica de los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres. Precisarán también cómo su interpretación racionalista y literal de los textos del Nuevo Testamento conducirá poco a poco a los cátaros hacia un dualismo cristiano. Añadamos sin demora el matiz de que ese dualismo seguirá siendo siempre teológicamente flotante y difuso y que, al revés de lo que se afirmó durante mucho tiempo, ese dualismo en exceso célebre no puede considerarse al mismo nivel que su concepción espiritual de la naturaleza de Cristo y su práctica del bautismo por la imposición de las manos, es decir, como una característica esencial del cristianismo de los Buenos Hombres.

Gracias al conjunto de estas características, el historiador puede descubrir, en el móvil mundo de las herejías del siglo XI, la existencia de grupos precátaros; gracias a esos rasgos distintivos puede, a lo largo del siglo XII, diferenciar a los cátaros propiamente dichos de otras corrientes de contestación religiosa que pueden calificarse, por su parte, de prevaldenses; citemos, entre estas últimas, el segundo grupo herético descrito por Evervin de Steinfeld en la carta que dirigió en 1143 a Bernardo de Claraval sobre los cátaros de la región de Colonia.

Este segundo grupo, que mantenía perpetuas querellas con los cátaros, predicaba que la Iglesia de san Pedro había perdido el poder apostólico por la indignidad de sus ministros; que la intercesión de los santos no servía para nada, al igual que las penitencias infligidas por el sacerdote al pecador, pues el arrepentimiento personal bastaba para obtener el perdón de Dios. Reconocemos muy bien, aquí, ciertas características de lo que será la reivindicación valdense más documentada, a partir de finales del siglo XII, y especialmente la desconfianza hacia las estructuras de Iglesia que los valdenses justificaron por la frase «mejor es obedecer a Dios que a los hombres» (Act S, 29). Pero de concepción puramente espiritual de la naturaleza de

Cristo, del sacramento del bautismo por la imposición de las manos, ni un ápice.

1.^{ER} JALÓN DOCUMENTAL: TEXTOS DE ORIGEN CATÓLICO



1. Carta circular del monje Erbert sobre los herejes del Périgord (comienzos del siglo XI).

Manuscrito París, B.N. manuscrito lat. 1745, f.º 35r.º

Traducción de Pierre Bonnassie, «Una nueva herejía ha nacido en este mundo», en *Les sociétés méridionales autour de l'An Mil...*, París, CNRS Editions, 1992, pp. 457-458.

A todos los cristianos que están en el Oriente y en Occidente, en el Norte y en el Sur, a todos los que creen en Cristo, paz y gracia en nombre de Dios Padre, de su Hijo único, Nuestro Señor, y del Espíritu Santo.

Una nueva herejía ha nacido en este mundo y comienza a ser predicada en estos tiempos por pseudoapóstoles; desde sus comienzos éstos se convierten en ministros de la total Iniquidad. Por esta razón nos aplicamos a escribiros esto para evitaron caer en la herejía, alarmaros y haceros circunspectos.

Está claro, pues, que en nuestros tiempos han aparecido numerosos herejes en la región de Périgord: con el fin de pervertir radicalmente la cristiandad llevan, según dicen, una vida apostólica. No comen carne, no beben vino salvo muy moderadamente un día de cada tres. Hacen centenares de genuflexiones. No aceptan dinero y, cuando resulta que lo tienen, lo distribuyen con decoro.

Pero su secta es grandemente perversa, secreta y corrupta. No entran en una iglesia, salvo con el fin de corromperla. Nunca dicen «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», sino que, en vez de ello, dicen: «Pues este reino es el tuyo y tú mandarás a todas las criaturas por los siglos de los siglos, Amén». Dicen que la limosna no es nada y que nada debe recibirse de ella, venga de donde venga. Valoran en nada la misa y enseñan que no debe recibirse la comunión, sino sólo trozos de pan bendito. Aseguran que el canto de la Iglesia es sólo vanidad y que ha sido inventado para el placer de los hombres. Si uno de ellos canta la misa con un designio de engaño, no dice las palabras canónicas y no comulga, sino que se inclina por detrás del altar o hacia un lado y arroja la hostia en el misal o detrás del altar. No adoran la cruz ni la estatua del señor e impiden tanto como pueden cualquier adoración; así, hallándose frente al crucifijo, dicen: «Oh, qué infelices son los que te adoran, dijo el salmista, Simulacro de los Gentiles, etc.» (Sal 113, 4; Sal 134, 15).

Han arrastrado a numerosas personas a esta herejía: no sólo laicos que han abandonado todos sus bienes, sino también clérigos, sacerdotes, monjes y monjas.

Se hacen así invisibles a quienes les buscan para entregarlos a los suplicios de la muerte. Hacen, en efecto, muchos prodigios. No hay un solo hombre, aunque sea un campesino, que, si se une a ellos, no sea al cabo de ocho días tan sabio en las letras, las palabras y las expresiones que nadie, a

continuación, pueda superarle en modo alguno. Son invulnerables y, aunque sean capturados, no hay ataduras que puedan retenerlos.

Así yo, Erbert, el más humilde de los monjes, autor de este escrito... [*sigue el relato de un falso milagro realizado por esos herejes*]...

En estos momentos, invaden en secreto esta región y aun otras.

2. Carta de Evervin, preboste de Steinfeld, a san Bernardo, 1143

Patrología Latina, vol. 182, col. 676-680. Apéndice a las cartas de san Bernardo.

Traducción, Anne Brenon, publicado en *Heresis* 25, 1995. Extractos.

Al reverendo Señor y Padre Bernardo, abad de Claraval, Evervin, humilde ministro de Steinfeld.

[...] Recientemente, entre nosotros, cerca de Colonia, se han descubierto herejes, algunos de los cuales, para nuestra satisfacción, han vuelto a la Iglesia. Dos de ellos, a saber, aquellos a quienes denominaban su obispo y su compañero, se nos resistieron en una asamblea de clérigos y laicos, estando presente Monseñor el arzobispo con personas de la alta aristocracia; defendían su herejía con las palabras de Cristo y de los apóstoles [...]

Cuando hubimos oído eso, les amonestamos por tres veces, pero se negaron al arrepentimiento; fueron entonces arrebatados, a nuestro pesar, por un pueblo demasiado afanoso, arrojados al fuego y quemados. Y lo más admirable es que entraron en el fuego y soportaron sus tormentos, no sólo con paciencia, sino incluso con alegría. En este punto, Santo Padre, quisiera, de estar cerca de ti, tener tu respuesta: ¿cómo es posible que esos hijos del diablo puedan hallar en su herejía un valor semejante a la fuerza que la fe de Cristo inspira a los verdaderos religiosos?

He aquí cuál es su herejía. Dicen de sí mismos que son la Iglesia, porque sólo ellos siguen a Cristo; y que siguen siendo los verdaderos discípulos de la vida apostólica, porque no buscan el mundo y no poseen casa, ni campo ni dinero alguno. Como Cristo no poseyó nada, ni permitió que sus discípulos poseyeran nada.

«Pero vosotros —nos dicen— añadís casas a la casa y campos al campo y buscáis lo que es de este mundo; de modo que incluso aquellos que, entre vosotros, son considerados los más perfectos, es decir, los monjes y los canónigos regulares, lo que no poseen en propiedad lo poseen en común, es decir, que siguen poseyéndolo».

De ellos mismos dicen: «Nosotros, pobres de Cristo, errantes, “huyendo de ciudad en ciudad” (Mt 10, 23), “como las ovejas en medio de lobos” (Mt 16), sufrimos la persecución con los apóstoles y con los mártires; sin embargo, llevamos una vida santa y muy estricta, en ayuno y abstinencias, pasando día y noche orando y trabajando, sin intentar obtener de ese trabajo sino lo necesario para la vida. Soportamos todo eso porque no somos del mundo; pero vosotros que amáis el mundo, estáis en paz con el mundo porque sois del mundo (paráfrasis de Jn 15, 19). Los falsos apóstoles que han adulterado las palabras de Cristo, buscando a aquellos que le pertenecían, han hecho que os desviaraís vosotros y vuestros padres. Nosotros y nuestros padres, del linaje de los apóstoles, hemos permanecido en la gracia de Cristo y seguiremos así hasta el final de los siglos. Para distinguirnos a vosotros y a nosotros, Cristo dijo: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 16). Nuestros frutos son las huellas de Cristo».

En sus comidas, se prohíben cualquier leche y producto lácteo y todo lo que se reproduce por coito. Nos lo oponen en su discurso. Por lo que se refiere a sus sacramentos, se ocultan tras un velo; sin embargo, nos han confesado claramente que en su mesa, cada día, cuando comen, a ejemplo de Cristo y de los apóstoles, consagran por la oración dominical su comida y su bebida en cuerpo y sangre de Cristo, para alimentarse así con los miembros y el cuerpo de Cristo. Dicen que nosotros, en materia de sacramentos, no poseemos realmente la verdad sino una ilusión de tradición humana.

Confiesan públicamente también que bautizan y son bautizados, no en el agua, sino en el fuego y el Espíritu, invocando ese testimonio de Juan Bautista bautizando en el agua y diciendo de Cristo: «Este os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego» (Mt 3, 11); y en otra parte: «Por mí, os bautizo en el agua, pero en medio de vosotros hay uno al que no conocéis (Jn 1, 26) y que os bautizará con un bautizo distinto al del agua».

Y que tal bautismo por imposición de las manos debe practicarse, pretenden demostrarlo con el

testimonio de Lucas que, en los Hechos de los Apóstoles, cuando describe el bautismo que Pablo recibió de Ananías según el precepto de Cristo, no hizo mención alguna al agua, sino a la imposición de las manos; y todo lo que puede hallarse, tanto en los Hechos de los Apóstoles como en las Epístolas de Pablo, acerca de imposición de las manos, quieren vincularlo a ese bautismo. Y a aquel de entre ellos que ha sido así bautizado, le llaman «elegido», y dicen que tienen el poder de bautizar a otras personas que sean dignas de ello y de consagrar, en su mesa, el cuerpo y la sangre de Cristo.

Por una imposición de las manos, lo reciben primero, de entre aquellos a quienes denominan «auditores», en el número de los creyentes; podrá así participar en sus oraciones hasta que, habiendo satisfecho su prueba, sea nombrado elegido.

De nuestro propio bautismo, no se preocupan. Condenan el matrimonio, pero no he podido hacerles decir por qué, bien porque no se hayan atrevido a confesarlo o bien, mejor, porque lo ignoren.

Existen otros herejes en nuestra región, que están siempre peleándose con esa gente. Por lo demás, gracias a sus perpetuos debates y discordias les descubrimos. Afirman que el cuerpo de Cristo no se hace en el altar, por el hecho de que ni uno solo de los sacerdotes de la Iglesia ha sido consagrado. Dicen que la dignidad apostólica ha sido corrompida por una implicación en los asuntos seculares y que el trono de San Pedro, dejando de combatir por el Bien como Pedro lo había hecho, se ha despojado a sí mismo del poder de consagrar que le había sido dado a Pedro. Desde que la Iglesia perdió este poder, los arzobispos, que viven de modo mundanal en el seno de la Iglesia, no pueden recibirlo ni pueden consagrar a otros. Para apoyar su argumentación, citan las palabras de Cristo: «Los escribas y los fariseos se han sentado en la sede de Moisés...». [Sigue una descripción de esa otra clase de herejes, ¿prevaldenses?].

[...] Apelo a ti, santo Padre, para despertar tu vigilancia contra esos demonios de múltiples cabezas, y que dirijas tu pluma contra esas bestias de presa [...]. Sabe, en efecto, que los herejes que han vuelto a la Iglesia nos han dicho que son gran multitud, extendida por casi todo el mundo, y que entre ellos hay buen número de nuestros clérigos y nuestros monjes. Quienes fueron quemados nos dijeron, en su defensa, que esa herejía había permanecido oculta hasta nuestros días desde el tiempo de los mártires y que se había mantenido en Grecia y otras tierras. Y estos herejes son los que se llaman a sí mismos «apóstoles» y tienen su Papa. Los otros rechazan nuestro Papa pero, por lo menos, no pretenden tener otro en su lugar. Esos apóstoles de Satán tienen, entre ellos, a mujeres, continentes (según afirman), viudas, vírgenes o sus esposas, unas entre las elegidas, otras como creyentes, y todo ello a ejemplo de los apóstoles, a quienes se les permitió llevar consigo mujeres.

Pórtate bien en el Señor.

5.

¿CÓMO SE CONOCEN?



El catarismo —o, mejor dicho, el cristianismo de los Buenos Hombres— es un fenómeno medieval que se conoce sorprendentemente bien, ya sea en el plano histórico, en el teológico o incluso en el sociológico, tan abundantes y diversificados con los documentos que lo ilustran.

Hemos visto ya que aparece en la historia a través de los textos que lo denuncian, esencialmente crónicas monásticas, noticias y correspondencias eclesíásticas. Durante el siglo XII, este tipo de fuentes sigue siendo importante y abundante, sobre todo si se añaden textos más teóricos y sermones redactados por las autoridades católicas —muy pronto, las más altas— con el fin de bruñir los argumentos de una contrapredicación. Desde finales del siglo XII, aparecen los verdaderos tratados antiheréticos y anticátaros, las sumas teológicas elaboradas por los más agudos teólogos de la Iglesia romana para combatir más eficazmente la pastoral de los Buenos Cristianos, que se mostraban, decididamente, como hábiles predicadores... Esta actividad literaria anticátara será primero cisterciense y más tarde dominica.

Por otra parte, y en otro sentido, algunos textos teológicos y litúrgicos de origen propiamente cátaro, que datan en su mayoría de los comienzos del siglo XIII, sobrevivieron al naufragio y aportan su ilustración absolutamente primordial para un conocimiento, desde el interior y profundo, de la sensibilidad herética.

De los propios herejes, de los Buenos Hombres y Buenas Mujeres de los siglos XIII y XIV, de sus creyentes y sus familiares, en el seno de la sociedad de los burgos occitanos, italianos incluso, los archivos de los tribunales de la Inquisición nos ofrecen jirones de vida, siluetas, ecos de frases que entran en resonancia con los graves textos cátaros, aunque a veces se destapen con una carcajada o un impulso de mal humor. Hoy conocemos el catarismo hasta en lo humano.

LAS FUENTES ANTICÁTARAS DEL SIGLO XII:

Correspondencias eclesiásticas y sermones.

No podemos evocar aquí, exhaustivamente, la totalidad de los documentos. Así, el abate Guibert de Nogent da, en su autobiografía, un buen testimonio de la vitalidad de la herejía hacia 1120, en el Soissonais. Pero los dos textos que constituyen nuestro primer jalón documental son un ejemplo especialmente instructivo del modo en que las correspondencias eclesiásticas pueden, realmente, iluminar la herejía que denuncian. Casi un siglo y medio los separa. La carta del monje Erbert se remonta a comienzos del siglo XI; la de Evervin de Steinfeld data de mediados del siglo XI; La más reciente se ha liberado del aparato de invectivas irracionales que marca todavía la más antigua: se acabaron en su relato los falsos milagros; ni brujería ni práctica satánica son cargadas en la cuenta de los herejes por el preboste de los premonstratenses renanos, que se dirige aquí a la *Luz del Císter*, el gran Bernardo de Claraval —futuro san Bernardo—, que representa por aquel entonces una de las más altas autoridades intelectuales y espirituales de la cristiandad occidental. La joven orden cisterciense, por lo demás, y debido a la influencia e inspiración de Bernardo, figura como la punta de lanza de los ideales cristianos conquistadores del papado del siglo XII, desde la predicación antiherética hasta la cruzada.

Correspondencia sería teniendo en cuenta a su prestigioso destinatario, la carta de Evervin da también testimonio de las cualidades morales de su autor, que parece haberse sentido sinceramente conmovido por la muerte valerosa y digna de los herejes en la pira, hasta el punto de arriesgarse a una analogía con el martirio de los primeros cristianos. En su fondo, a siglo y medio de distancia una de otra, las dos cartas presentan una asonancia indiscutible y sorprendente. No podemos evitar la sensación de que los primeros pudieran estar entre los precursores de los segundos.

A uno y otro lado, estos apóstoles, pseudoapóstoles o apóstoles de Satán basan sus discursos en el Nuevo Testamento y llevan «una vida muy santa», practicando la ascesis y reivindicando el modelo apostólico. Sabios y hábiles predicadores de las Escrituras, están organizados en Iglesia: ya en el Périgord del año 1000 creemos discernir en su seno la función de ministro. Rechazando el culto de las imágenes, los sacramentos y el edificio de la Iglesia romana, tienen su enseñanza, sus propias prácticas y sus propios ritos, especialmente eucarísticos.

Pero la carta de Evervin a Bernardo da infinitamente más detalles y precisiones. Se puede afirmar incluso que representa uno de los mejores documentos no cátaros que poseemos sobre el catarismo. Es, en cualquier caso, el que está más próximo, tanto en el espíritu como en su formulación, de los propios textos cátaros, como tendremos ocasión de mostrar.

Un foco de herejía parece haberse desarrollado, particularmente, en Renania, en

la primera mitad del siglo XII, en especial en el territorio del arzobispado de Colonia y de su obispado sufragáneo de Lieja. Algunas piras habían arduo en Lieja a partir de 1135, otras en Colonia. Son las mismas comunidades heréticas que, veinte años más tarde, en 1163, fueron calificadas de «cátaras» por Eckbert de Schönau. La carta a san Bernardo es la consecuencia indirecta de una operación policial que desembocó en el arresto de cierto número de miembros de la comunidad, en su juicio en sesión solemne ante el arzobispado de Colonia y, por fin, en la ejecución de los condenados, es decir, de los herejes obstinados, pues los convertidos escaparon de la muerte. Evervin asistió a todo ello y tuvo la oportunidad de hablar con unos y otros. De ahí el carácter extraordinariamente directo y sensible de su testimonio.

Este documento informa, en primer lugar, de la organización eclesial de la comunidad herética desmantelada: no sólo, antes de mediados del siglo XII, esos pseudoapóstoles tienen ya una jerarquía episcopal, hecho que se confirma y explicita a continuación, sino que se dividen en tres grados: auditores, creyentes y elegidos. Si se quiere intentar una comparación, los auditores constituirían la población laica de los fieles; los elegidos, un verdadero clero, y los creyentes, en el estadio intermedio, novicios o catecúmenos.

Evervin se interesó también por el sistema de sacramentos practicado por los apóstoles: en primer lugar, una especie de eucaristía bastante original, practicada en la mesa antes de cada comida y no en el altar, pero que consagraba el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo. Evervin, evidentemente, no comprendió lo que los documentos ulteriores, y en especial los de origen cátaro, nos exponen de un modo más claro, es decir, el carácter simbólico de esa representación de la Última Cena en el cristianismo de los Buenos Hombres. En la mesa de los herejes, el pan y el vino sólo se convertían en cuerpo y sangre de Cristo en el sentido figurado de alimento espiritual de las Escrituras que debía compartirse y propagarse. El texto cátaro del padrenuestro lo llama «pan suprasustancial». Su concepción puramente espiritual de la naturaleza de Cristo no daba paso, en las prácticas sacramentales de los Buenos Cristianos, a transustanciación alguna. El monje Erbert definía más sencillamente esa práctica herética como la de la distribución en pequeños pedazos de un «pan bendito», expresión que seguirán utilizando los inquisidores en los siglos XIII y XIV.

Los apóstoles renanos practicaban esencialmente un bautismo por imposición de las manos, cuyos fundamentos crísticos en las Escrituras reivindicaban en el ejemplo de Pablo y de los apóstoles, y que oponían al bautismo con agua, puramente humano, de Juan Bautista y de la Iglesia romana. Este sacramento figuraba como rito de iniciación en su secta —de iniciación cristiana diríamos nosotros—, es decir, como bautismo: se administraba, pues, a aquellos auditores que deseaban convertirse en creyentes. El mismo sacramento podía tener luego valor de ordenación, cuando se administraba, tras un noviciado, a los clientes, que se convertían así en elegidos y recibían el poder de conferirlo a su vez, así como el de bendecir el pan en su mesa, lo que corresponde a la verdadera función sacerdotal de los Buenos Hombres. Sabemos

que, a continuación, como quedará atestiguado, por ejemplo, en las comunidades cátaras occitanas de comienzos del siglo XIII, las dos etapas de este sacramento se fundieron en una sola y única ceremonia, la del *consolament*, mientras que las propias comunidades ya sólo distinguían dos categorías: un auditorio laico de creyentes y un clero de cristianos. La descripción de Evervin corresponde probablemente a un estado antiguo —tal vez el estado primitivo— de la liturgia herética.

Advirtamos que los textos de la controversia religiosa bizantina del siglo XII describen también, en el seno de las comunidades bogomilas, una ceremonia análoga de iniciación cristiana en dos etapas, cada una de las cuales incluye el recitado del padrenuestro y el prólogo del Evangelio de Juan, y una imposición de las manos^[1].

La carta del monje Erbert —entre otros documentos de comienzos del siglo XI— mencionaba, entre los pseudoapóstoles y junto a clérigos, sacerdotes y monjes de la gran Iglesia, la presencia de mujeres: monjas, fueran monjas católicas seducidas o laicas convertidas en religiosas en el seno de las órdenes heréticas. La carta de Evervin es más explícita en este punto, y precisa que en el interior de las comunidades de los apóstoles de Satán —es decir, de los cátaros y no del segundo grupo de los protovaldenses—, las mujeres podían figurar entre los creyentes e incluso entre los elegidos, es decir, el clero. El conjunto de los textos ulteriores confirmará ese carácter totalmente mixto que caracteriza al clero cávaro: el cristianismo de los Buenos Hombres es también el de las Buenas Mujeres. Ya Cosmas el Sacerdote, al denunciar a los bogomilos búlgaros en la segunda mitad del siglo X, se indignaba de que, entre ellos, simples mujeres se arrogaran el derecho de perdonar los pecados...

Evervin es, sin duda, el primer autor católico que establece un cuadro pedagógico completo con respecto a la vida de los cátaros, desde sus prácticas rituales hasta sus múltiples observancias ascéticas —entre ellas el ayuno, el vegetarianismo y el valor ante el martirio—, pero es también, sin duda, el que manifiesta la más aguda aprehensión por su reivindicación apostólica. Vincula así su imitación de los apóstoles a sus votos de pobreza y de trabajo. Cuando les da la palabra, las frases que les atribuye son dignas, correctamente basadas en las Escrituras e históricamente plausibles. Los escritos cátaros de la generación siguiente las confirmarán, en cualquier caso, casi al pie de la letra.

Así, gracias a la carta a Bernardo de Claraval, nos han llegado el más antiguo desarrollo y la más antigua argumentación de la reivindicación de los cátaros: que ellos constituyen la verdadera Iglesia cristiana, por la legitimidad de la filiación y por la de la práctica de vida apostólica. Aquí podemos leer, asimismo, la más antigua formulación del verdadero leitmotiv que constituirá, en la prédica de los Buenos Hombres hasta el siglo XIV, el tema de las dos Iglesias: la Iglesia de Dios y la del mundo^[2], que se oponen como el Evangelio y la primera epístola de Juan oponen a Dios y este mundo. Esta propuesta, que está en la base de su enseñanza religiosa y de

su fe, se ve también apoyada aquí por la cita de la parábola del árbol bueno y el árbol malo, extraída del Evangelio de Mateo y que constituirá por su parte uno de los argumentos escriturales más importantes de la teología cátara, de un extremo a otro de su historia.

Si se añade que esta carta de 1143 concluye con la advertencia, formulada por los propios interesados, de una difusión geográfica de la herejía al conjunto del mundo conocido —cristiandades latina y griega—, de su multitud y de su antigüedad, no podemos dejar de impresionarnos por el amplio abanico de informaciones que puede desplegar este tipo de documentos. Sabemos hoy que los herejes tenían razón. Que tenían una conciencia propiamente histórica de la realidad de su existencia y de su difusión. Ciertamente, el texto de Evervin de Steinfeld es de una calidad absolutamente excepcional, pero documentos de otro tipo —especialmente una carta de los canónigos de Lieja al papa Lucio, que probablemente data de los acontecimientos de 1135— proporcionan una ilustración complementaria de la misma naturaleza. Antes de mediados del siglo XII, las fuentes literarias de origen católico proporcionan ya una imagen muy detallada y precisa de las realidades del catarismo.

La situación era tal que, en las orillas del Rin, el preboste de los premonstratenses de Steinfeld podía preocuparse sinceramente por el ascenso de un peligro que él veía como amenazador para la Iglesia en su conjunto —esos apóstoles de Satán afirmaban haberse extendido por el mundo entero— y contra el que no se sentía con fuerzas para organizar personalmente una contraofensiva, pues tales apóstoles eran muy firmes en su fe y hábiles en la argumentación. Se dirigió pues, naturalmente, al maestro intelectual y moral de la cristiandad occidental, el gran cisterciense Bernardo, tanto para advertirle del aumento del peligro, pedirle su opinión y aclaraciones sobre la cuestión, como para incitarle a ponerse personalmente a la cabeza de la contraofensiva católica.

LOS SERMONES.

Bernardo respondió a Evervin de Steinfeld, aunque indirectamente, por medio de una serie de sermones sobre el Cantar de los Cantares, redactados verosíblemente el mismo año de 1143, en la tranquilidad de su abadía de Clavara^[3]. En estos sermones, argumentados contra las raposas (de la herejía) que destrozan las viñas (del Señor) y a las que conviene cazar, Bernardo no nos dice de hecho nada nuevo sobre los herejes, a los que sólo conoce, aún, por carta de Evervin. Emite la opinión de que estos modernos herejes se han inspirado en los antiguos, concretamente en los maniqueos, pero los considera «peores que los maniqueos», por su hipocresía y sus pretensiones ascéticas. Aconseja a los clérigos a los que se dirige que intenten convertirlos, pero reconoce enseguida que es algo imposible, lo que le lleva a omitir y

a justificar su ejecución («El que castiga por cólera al malhechor es instrumento de Dios»).

Poco después, en julio de 1145, tendría personalmente la experiencia del fuego contra unos herejes, muy lejos de Renania. A la cabeza de una solemne delegación cisterciense junto al legado de la Santa Sede, se dirigiría, en efecto, al Midi tolosano y albigense, con el fin de desenmascarar a un hereje al que perseguía desde hacía muchos años, Henri de Lausanne, llamado «el monje Henri», otro de aquellos protovaldenses de mediados del siglo XII. De hecho, en el Languedoc, en vez de con el monje Henri y sus adeptos, choca y su prédica fracasa con los Buenos Hombres, y sobre todo con sus creyentes. En la *castra* meridionales, esos Burgos fortificados que albergan ya establecimientos religiosos heréticos, como en Verfeil, coseñores, caballeros y artesanos se burlan del solemne cortejo de los cistercienses del Papa. Godofredo de Auxerre, secretario de Bernardo, hace un indignado relato de los hechos; el propio Bernardo se quejará en una abundante correspondencia. El cronista Guillermo de Puylaurens, por fin, dos generaciones más tarde, seguirá tratando aquel escándalo.

En Europa, un poco por todas partes, la represión se organiza; mientras en Occitania los herejes son ya claramente protegidos por las castas señoriales, las piras arden en Champagne y en Bourgogne. En Renania, veinte años después del trágico episodio relatado por Evervin de Steinfeld, nuevas redadas policiales, que desembocan en la ejecución por el fuego de hombres y mujeres, sirven de ocasión para un nuevo florecimiento documental. Eckbert, futuro abad de la doble abadía de Schönau, pero que por aquel entonces era canónigo en Bonn, redacta a su vez, después de 1163, una serie de sermones contra los herejes, dedicándoselos al arzobispo de Colonia; y esos sermones de los años 1163 añaden los detalles complementarios al cuadro de la herejía de los apóstoles.

En primer lugar, Eckbert da a los herejes el nombre que los hará célebres en el siglo XX, el de «cátaros». Ya hemos visto lo que puede pensarse de la dudosa etimología por la que Eckbert, mostrando su cultura patristica, intenta vincular al griego *catharos*, es decir, «puros», el apelativo latino preexistente de *cati*, *catiers* en lengua de oil. Podemos precisar así que, el 5 de agosto de 1163, cinco cátaros, entre ellos un archicátaro y una muchacha, son quemados en Colonia; luego, cuarenta cátaros son expulsados de Maguncia, antes de que se erija una nueva pira en Bonn, en la que desaparecen otro archicátaro, Dietrich, y su compañero.

Finalmente, entre los diez puntos con los que Eckbert caracteriza la herejía de esos cátaros en su primer sermón, y que ya conocemos, desde el rechazo del bautismo por agua y del culto a la cruz hasta la negación de la naturaleza humana de Cristo, cita —y es la primera vez en Occidente— el hecho de que sean dualistas: predicán, dice, «que las almas humanas son espíritus caídos, expulsados del reino celestial durante la creación; encerrados en cuerpo de carne, pueden sin embargo encontrar la salvación por sus obras, pero sólo si pertenecen a la secta». Profesan «que hay dos

creadores [...] el uno bueno y el otro malo, es decir, Dios y el diablo». Finalmente, prosiguiendo su demostración de ciencias religiosas, Eckbert se lanza a una larga disertación sobre el maniqueísmo antiguo, y acaba afirmando que los cátaros renanos de su tiempo son los descendientes de una de las antiguas sectas maniqueas: los cataristas^[4].

Menos matizado en su sentimiento y sus expresiones que Evervin de Steinfeld, Eckbert no intenta ya, manifiestamente, comprender: juzga *a posteriori* a quienes han sido ya condenados y quemados. Sus textos nos ofrecen preciosas informaciones puntuales sobre ciertos rasgos de los «errores» incriminados pero, como el conjunto de los informadores anticátaros, sólo demuestra desprecio y parcialidad con aquellos a quienes considera como enemigos de Dios y sus propios enemigos. Sin embargo, los sermones del abate de Schönau, como los del propio Bernardo de Claraval, no conseguirán el resultado esperado: predicar la perversidad y la quiebra de la herejía a quienes no estuvieran convencidos de antemano, convencer de sus errores a los herejes, convertirlos o, por lo menos, alejar de ellos a sus creyentes. El propio Bernardo, por lo demás, había dejado la puerta de la Iglesia abierta a la represión física.

LA «CARTA DE NIQUINTA».

Dedico un párrafo especial a este documento aislado, algo posterior a los sermones de Eckbert de Schönau, pues es único en su género y no puede por lo tanto entrar en categoría alguna. Podría, en último término, inscribirse entre los textos de origen cático, pues se lo definiría afortunadamente como un pecio de un cartulario de la Iglesia catara de Carcassès, si ese cartulario hubiera existido alguna vez. Pero el carácter puramente narrativo y jurídico de ese documento —que es un plano de lindes— lo distingue por completo de los demás textos de origen cático que han llegado a nosotros y que son, uniformemente, fragmentos de libros teológicos o litúrgicos.

No volvemos aquí sobre los remolinos que agitó, hace ya unos decenios, la comunidad científica con respecto a la autenticidad de esa carta, cuyo original perdió, probablemente en el siglo XVII, el historiador Guillaume Besse, a quien se la había confiado el archivero de la catedral de Toulouse y que la publicó en su *Histoire des Ducs de Narbonne*, en 1660. Hoy, la cuestión puede resumirse advirtiendo que la autenticidad del documento puede defenderse por su propia irrelevancia —una falsificación habría sido mucho más sensacional y mediática—, así como por el hecho indiscutible de que algunos personajes que menciona, como el padre Nicetas, el obispo Marc de Lombardía o el obispo Pierre Isarn de Carcassès, desconocidos en el siglo XVII, son mencionados también en otros documentos recientemente descubiertos^[5].

El documento se compone de dos partes: el relato de una asamblea religiosa

celebrada en Saint-Félix en Lauragais, en mayo de 1167, que reunió a comunidades o representantes de seis iglesias cátaras occidentales bajo la presidencia de un dignatario bogomilo, Nicetas, conocido por otra parte como obispo cátaro de Constantinopla; y un acta jurídica de lindes propiamente dicha entre las diócesis cátaras de Carcassonne y Toulouse, habiendo sido recopiada la carta para uso de la Iglesia de Carcassonne.

El interés de ese documento único es el de mostrarnos, precisamente cuando los hogares cátaros de Renania sufrían tan cruel represión, comunidades occitanas en plena dinámica de expansión, hasta el punto de solicitar organizarse en Iglesias, en el sentido paleocristiano de obispados. Ya en 1143 las comunidades renanas tenían un obispo: Evervin nos cuenta cómo fue quemado en Colonia con su compañero; otros obispos —los archicátaros de Eckbert— fueron quemados aún en 1163 en Colonia y en Bonn. Algunos años más tarde, al celebrarse la Asamblea de Saint-Félix, la organización de las comunidades renanas había sido probablemente desmantelada por la represión, puesto que no envió representante alguno. El Acta de Saint-Félix presenta una especie de fotografía del estado de desarrollo de las Iglesias de los Buenos Hombres por toda Europa en la segunda mitad del siglo XII.

En el castillo —es decir, en el *castrum*— de Saint-Félix, en los límites del vizcondado Trencavel de Albi y del condado de Toulouse, por invitación de la Iglesia de Toulousain, se reúnen varios representantes: de la Iglesia de Francia, que tiene ya su obispo, Robert d'Épernon; de la Iglesia de Italia, con su obispo Marc; así como las comunidades de las Cuatro Iglesias ya constituidas en Occitania: la Iglesia de los Albigenses, que tiene ya su obispo, Sicard el Cillero, y las Iglesias de Toulousain, Carcassès y Agenais.

Por consejo del prestigioso visitante, el Padre o Pope (el texto dice «Papa») Nicetas, que había acudido para aportar a Occidente el fruto de la experiencia de las hermanas bogomilas, las comunidades que no tenían obispo eligen a uno, de acuerdo con la costumbre de la Iglesia primitiva, y todos esos obispos antiguos o nuevos son luego consagrados o reconsagrados por el obispo de Constantinopla. Todos los Buenos Hombres y Buenas Mujeres presentes reciben una nueva imposición de sus manos. Tras ello, Nicetas predica solemnemente ante la asamblea de las Iglesias presentes, amonestándolas a vivir en paz entre sí, a ejemplo de las Cinco Iglesias orientales que, entre Dalmacia, Macedonia, Bulgaria, Grecia y Constantinopla, «están separadas y delimitadas, y ninguna hace nada contra los derechos de otra». Es comprensible que, en buena lógica, siga un procedimiento de limitación, de ahí la copia del plano de lindes entre Iglesias occitanas.

La Iglesia catara está constituida pues, de hecho, por cierto número de Iglesias hermanas y autónomas. La «carta de Niquinta» indica, en la segunda mitad del siglo XII, la existencia de una sola Iglesia para todo el vasto e indefinido territorio denominado «Francia», donde el historiador descubre, sin embargo, por qué son quemadas unidades clandestinas en Champagne, Bourgogne o Flandes. Una sola

Iglesia también para Italia: estamos en el origen de los cinco obispados que se constituirán antes de que termine el siglo XII, por dinamismo y aumento de los efectivos pero también por desmembramiento, por querellas personales, a partir de la Iglesia de Marc. Una Iglesia devastada en Renania.

Vitalidad y dinamismo, en cualquier caso, por parte de las Iglesias occitanas, y notable tolerancia de los poderes públicos con respecto a la herejía en ese Midi tolosano y albigense mientras que, poco después del año 1000, se quemaba en Toulouse a los maniqueos; la gran Asamblea de las Iglesias cataras en Saint-Félix es casi pública y oficial, con el consentimiento de los señores locales. «No puedo hacer nada —se quejará en 1177 el conde de Toulouse, Raimond V, al capítulo general del Císter—, todos mis vasallos y segundos vasallos son favorables a la herejía». El relato de Godofredo de Auxerre acerca de la poco brillante misión de san Bernardo en Toulousain y en Albigeois, en 1145, había hecho presentir ya que la partida se jugaba entre las clases aristocráticas y la herejía, algo que se confirmará de un modo patente.

Una zona de tranquilidad, al margen de las turbulencias de la persecución europea, y un tiempo de gracia algo milagroso se definen en efecto, para el cristianismo de los Buenos Hombres, en la segunda mitad del siglo XII y hasta las definitivas represiones del siglo XIII, en el Languedoc y también, hasta cierto punto, en Italia del Norte. Allí y entonces, las Iglesias se organizan y se estructuran abiertamente y en paz; sus teólogos pueden elaborar tratados, escribir libros. En todos los demás lugares, de Inglaterra a Bourgogne, de Renania a Champagne, la Iglesia romana resolvía el problema por medio del fuego, multiplicaba los concilios y los sínodos, legiferaba por medio de bulas y decretales para precisar los contornos de la fe, fuera de la que no podía haber, para el hereje, salvación alguna.

LAS SUMAS TEOLÓGICAS ANTICÁTARAS (SIGLO XIII).

Bernardo de Claraval, el más ilustrado de los cistercienses, reconocía ya implícitamente los límites de la eficacia de la contrapredicación para detener la herejía y devolver a los errados al seno de la Iglesia, y abría la puerta a la represión física; de hecho, tratar a los apóstoles de «cátaros» o de «maniqueos», como hizo Eckbert de Schönau, como hizo el propio Bernardo y como hicieron también, tras ellos, legados y predicadores cistercienses, con la invectiva y la amenaza en los labios, iba a demostrarse de muy poco efecto. Fue, por lo demás, el patente fracaso de la contrapredicación cisterciense en el Languedoc lo que iba a llevar, en los primeros años del siglo xur, a Domingo de Guzmán, el futuro santo Domingo, a tornar conciencia de su vocación de predicador con un tono nuevo. Fueron de hecho los dominicos, fundados en el impulso de la cruzada contra los albigenses y del Concilio de Letrán, en 1215, quienes iban a tomar el relevo de los cistercienses y de los

obispos en la tarea de refutar y desenmascarar a los herejes.

Una verdadera literatura religiosa comprometida en la lucha contra la herejía se desarrolla, de hecho, en Occidente a partir del paso del siglo XII al siglo XIII. En adelante, los grupos disidentes son mejor conocidos, los clérigos e intelectuales católicos tienen experiencia de la ineficacia de los argumentos patrísticos para contrarrestar su réplica: tratarlos de «arrianos» o de «maniqueos» no convencía a nadie, como tampoco acusarles de brujería, libertinaje o magia negra. Era necesario profundizar el análisis, estudiar más de cerca, en los documentos incluso, para refutar con seguridad, convencer y, por lo tanto, devolver al redil a las ovejas que pudieran ser descarriadas por los falsos profetas.

Por eso las sumas y tratados de la polémica anticátara son fuentes y documentos muy dignos de interés y muy útiles para el historiador, que tanto pueden informar sobre el efervescente clima religioso de la época como sobre ciertas realidades del catarismo propiamente dicho. No hay ya afirmaciones burdas y mentirosas, no hay aquí gruesas calumnias: los tratados, para cumplir eficazmente su papel, deben mostrarse creíbles y exactamente documentados. No hay que buscar en ellos, sin embargo, una justa comprensión de la «sensibilidad herética». Por el contrario, es conveniente, al leerlos, tener siempre presentes los motivos de su redacción: en lo esencial, el de dar a los predicadores católicos argumentos verosímiles y verificables, capaces de demostrar a las vacilantes poblaciones que los cátaros estaban en el error, o de ayudar a los inquisidores, por algún rasgo fácil y reconocible, a desenmascarar sin duda al hereje clandestino de entre los sospechosos sometidos a su interrogatorio.

Es lógico, pues, que estas obras insistan en los puntos delicados, folclóricos y fáciles de ridiculizar, en los efectos de la coraza y demás contradicciones internas, reales o aparentes, de la teología herética; en lo que aleja y no en lo que acerca la Iglesia de los Buenos Hombres a la Iglesia romana. Es probable también que los teólogos que escribieron esos tratados tendieran a interpretar las frases heréticas de acuerdo con su propia lógica católica, a desconocer, con toda buena fe, las especificidades de la Iglesia de los Buenos Hombres, especialmente su carácter no dogmático. Advirtamos que algunos textos de literatura polémica del mismo tipo se escriben en el Imperio bizantino, a partir del siglo XI, para desvelar los errores y malas actuaciones de los bogomilos: la *Carta de invectivas* del monje Eutimio de Peribleptos (hacia 1030) y la *Panoplia dogmática* de Eutimio Zigabeno, un clérigo del entorno del emperador Alejo Comneno, hacia 1100.

En Occidente, los primeros tratados de este tipo datan de un período de un casi libre debate público entre teólogos de ambos bandos, especialmente en Occitania antes de la cruzada contra los albigenses. Se ha conservado así la *Suma contra los herejes* de Alain de Lille, que se redactó verosímilmente en Maguelone hacia 1190 y fue dedicada al último de los Guilhem de Montpellier. El sabio doctor en teología

refuta allí, entre otras cosas, la etimología atribuida por Eckbert de Schönau a la palabra «cátaro», y defiende la interpretación de «adorador del gato». Del actual Midi de Francia proceden también dos obras de un antiguo valdense convertido en Pobre Católico, Durand de Huesca: un *Libro contra la herejía* (hacia 1200) y un *Libro contra los maniqueos* (hacia 1220). Al mismo tiempo, en Italia se consignan algunos pequeños textos, principalmente la confesión de un cátaro arrepentido (*Manifestación de la herejía de los cátaros por Bonacursus*, antes de 1190) y una pequeña noticia, *De la herejía de los cátaros en Lombardía*, escrita por un católico lombardo anónimo antes de 1215. Esta noticia, especialmente, proporciona información sobre la misión en Occidente de Nicetas, hacia 1170.

Pero la gran época de las sumas y tratados de la polémica anticátara es la de los dominicos inquisidores italianos, es decir, todo el siglo XIII. Verdaderos manuales de refutación del catarismo para uso de predicadores católicos y de inquisidores encargados de descubrir a los clandestinos, estas obras se alimentan, entre otros, de los interrogatorios a los que eran sometidos creyentes y Buenos Hombres. Su consumación, en todos los sentidos del término, será, por lo demás y a comienzos del siglo XIV, el *Manual del Inquisidor*, la *Practica Inquisitionis* redactada por Bernard Gui, el inquisidor de Toulouse.

Sólo citaremos aquí las principales obras dominicas de controversia teológica: la extensa *Suma contra los cátaros y los valdenses* en cinco libros, de Moneta de Cremona, escrita hacia 1240, es sin duda la más erudita. Con el fin de refutar punto por punto la teología cátera, con numerosos e innumerables argumentos de las Escrituras como apoyo, no omite tampoco los minuciosos e innumerables argumentos de las Escrituras utilizados por los adversarios. Por lo que se refiere a la *Suma contra los cátaros y los Pobres de Lyon*, de Rainier Sacconi (hacia 1250), ésta tiene el interés de que su autor, dominico e inquisidor, es un antiguo cátaro arrepentido, y podemos suponer que su información es de primera mano, si no de muy buena fe. Anselmo de Alejandría por último, en 1270, procura sobre todo, en su *Tratado*, describir lo que queda de las Iglesias italianas a finales del siglo XIII, insistiendo en sus divergencias doctrinales.

El conjunto de esta literatura, que fue durante mucho tiempo la única fuente documental disponible para el historiador, está por lo demás, generalmente, centrada en la doctrina, en los errores cátaros de tipo dogmático. Son las sumas anticátaras de los teólogos católicos las que nos informan sobre las múltiples facetas y matices del dualismo y el docetismo de los herejes. El hecho de que los herejes procesaran opiniones diversas se ponía además de relieve y era señalado como un rasgo de inconstancia e inconsistencia por su parte, y se les acusaba de ello.

Nada sabríamos de las variaciones *absolutas y mitigadas* en el interior de las creencias dualistas del catarismo italiano de la primera mitad del siglo XIII sin los informes maledicentes de sus adversarios católicos. Las Sumas dominicas interpretan también *a priori* el dualismo cátero, a imagen del dualismo maniqueo antiguo, como

un postulado de partida, un dogma que determina la orientación del conjunto de la doctrina. Esta focalización excesivamente doctrinaria de los tratados de refutación del catarismo determinó directamente la focalización, excesivamente doctrinaria también, de las obras históricas sobre el catarismo, de las cuales era el único fundamento hasta la segunda mitad del siglo xx.

Existe otro tipo de documentos que da un reflejo más exacto de las preocupaciones religiosas de los propios herejes: los registros de sus declaraciones ante la Inquisición y, sobre todo, sus propios escritos, indican que los Buenos Cristianos, por su parte, no se preocupaban demasiado de la normalización doctrinal ni de la conformidad dogmática. El cristianismo de los Buenos Hombres, en plena Edad Media, no evolucionaba como el cristianismo católico hacia el establecimiento de una ortodoxia teológica; sus preocupaciones eran de otro orden: una adecuación al modelo de vida apostólica, única capaz de asegurar la validez del sacramento de salvación cristiano. El diálogo entre ambas Iglesias, aunque se hubiera producido, habría sido probablemente un diálogo de sordos.

LOS ESCRITOS CÁTAROS.

Los textos emanados de las comunidades cátaras se concentran esencialmente en las prácticas religiosas de su Iglesia, asimilada a la verdadera Iglesia de Dios.

Sólo algunos restos de literatura cátera escaparon del naufragio, y eso es ya considerable^[6]. Ciertamente podemos, con razón, plantearnos la veracidad de la existencia de semejante literatura. ¿Existieron alguna vez, en abundancia, otros tratados cátaros distintos a los dos fragmentos que han llegado hasta nosotros? De hecho, el cristianismo de los Buenos Hombres fue una religión más culta que popular, basada en una intensa predicación de las Escrituras y portadora de una exégesis bastante particular. Es verosímil que apoyarse en tratados y manuales fuera necesario para la práctica de los predicadores, y también que existieran glosas —comentarios sistematizados y redactados al margen— de las biblias cátaras, análogas a todas las glosas medievales y testimonio del intenso trabajo sobre las Escrituras realizado por los Buenos Cristianos. Por desgracia, únicamente se ha conservado un solo ejemplar de Biblia cátera: escrita en occitano y fechada a comienzos del siglo XIII languedociano, se conserva en la Biblioteca Municipal de Lyon... y no lleva glosa.

Verosímilmente, sólo en períodos de paz las iglesias cátaras pudieron constituir verdaderas bibliotecas, aunque en sus comunidades se mencionen, muy pronto, escuelas con maestros.

Los escasos manuscritos de literatura cátera que han sido encontrados —y luego editados y traducidos— recientemente son fragmentarios, poco voluminosos pero de buena calidad. Son interesantes porque nos proporcionan, si no más detalles e informaciones históricas que los escasísimos documentos católicos, sí al menos una

visión mucho más verídica —por auténtica— de la sensibilidad cristiana cátara. La mayoría de estos libros nos han sido transmitidos, de hecho, por los archivos de la represión religiosa: en general se han encontrado en fondos de biblioteca de origen dominico, pues habían sido utilizados para argumentar la pastoral de la contraofensiva católica. Son cinco: dos tratados y tres rituales.

El más antiguo de los dos tratados es un fragmento anónimo —se lo denomina precisamente *Tratado anónimo*— que procede con toda probabilidad del Languedoc, y que fue copiado párrafo tras párrafo, en su Libro contra los maniqueos, por un autor católico (¿Durand de Huesca?) que hizo lo que pudo para intentar refutarlo teológicamente. Así han llegado hasta nosotros algunos extractos de este libro cátaro. Los comentaristas modernos están de acuerdo en reconocer que el tratado cátaro supera con mucho la prosa verborreica de Durand. De hecho, se trata de una base para la predicación, destinada a reunir referencias escriturales y citas del Nuevo Testamento —y a veces del Antiguo— para uso pastoral de un dualismo cristiano; o de un recordatorio destinado a fortalecer los argumentos de los Buenos Hombres con ocasión de uno de esos debates contradictorios, frecuentes en los primeros años del siglo XIII, que oponían a los Buenos Hombres más doctos con maestros católicos. Este tratado, reconocido por el erudito dominico Antoine Dondaine, fue editado y traducido al francés por Christine Thouzellier en 1961.

Otro fragmento de tratado cátaro fue reconocido por el padre Dondaine, poco antes de la Segunda Guerra Mundial, y publicado por Christine Thouzellier en 1973. Se trata del *Libro de los dos principios*, del que conocemos al autor o por lo menos al inspirador directo: Juan de Lugio, hijo mayor y luego obispo cátaro de la Iglesia de Desenzano, en Italia del Norte, un manifiesto doctor escolástico de alto nivel. La existencia de este libro era conocida antes de que fuera descubierto en la Biblioteca Nacional de Florencia; el inquisidor Rainier Sacconi, en su Suma, indica en efecto que ha tenido en las manos una voluminosa obra con este título: «Un grueso volumen de diez cuadernos». El manuscrito que ha llegado hasta nosotros es, sin duda, sólo una abreviación, redactada tal vez por un discípulo de Juan de Lugio, aunque algunas frases, especialmente bien moldeadas, huelan a «la mano del maestro». Tal como está, el libro revela el altísimo nivel intelectual de una argumentación dualista basada, como la del *Tratado anónimo*, en un solo conocimiento del Nuevo Testamento, pero también en los recursos de una lógica humana bien afilada, alimentada por la lectura de Aristóteles y acostumbrada a la dialéctica del joven método escolástico...

Es, como su nombre indica, un tratado de reflexión teológica, destinado a refutar los argumentos del monismo cristiano, ya sea católico o garatista, es decir, dualista italiano mitigado. Juan de Lugio es designado por Rainier Sacconi como la cabeza pensante de los albanistas, los dualistas italianos absolutos, cuyas costumbres habrían revolucionado, incluso, por la novedad de su argumentación; ésta incluía a Aristóteles, a quien Occidente acababa de redescubrir gracias a los intelectuales árabes. El libro puede parecer, en efecto, una especie de culminación del

razonamiento dualista, pues el dualismo cristiano es sólo un razonamiento evolutivo y progresivo sobre las aparentes contradicciones internas del Nuevo Testamento entre la omnipotencia y la bondad suma de Dios, a partir de la oposición que el evangelista Juan establecía entre Dios y este mundo.

¿Es posible ir más lejos, en la lógica dualista cristiana, que el *Libro de los dos principios* escrito hacia 1230-1240 en Italia del Norte por un obispo cátaro que era, también, un intelectual de su tiempo?

Se han conservado así mismo, por el lado occidental, tres rituales cátaros, uno escrito en latín (como el conjunto de las fuentes teológicas que acabamos de revisar) y los otros dos en occitano: estas obras representan, en efecto, los manuales de una práctica litúrgica, la del sacramento del bautismo por imposición de las manos, y no escritos religiosos teóricos. Advirtamos aquí que un fragmento de ritual análogo de los cristianos bosnios se ha conservado también, redactado en antiguo croata y en caracteres cirílicos de mediados del siglo xv, pero evidenciando la memoria de un texto más antiguo, copiado en caracteres glagolíticos, lo que le sitúa en el siglo xii. Conocemos, además, la existencia y el desarrollo de las liturgias bogomilas por los tratados antiheréticos que antes hemos mencionado, que las describen detalladamente y en perfecta coherencia con los rituales occidentales. El fragmento del ritual latino está copiado a continuación del *Libro de los dos principios*. Es, pues, de origen italiano y fechado en los años 1230-1240. El más antiguo de los rituales occitanos está copiado tras una traducción occitana del Nuevo Testamento, que se conserva en la Biblioteca Municipal de Lyon y que podemos atribuir también, sin grandes riesgos, a una mano catara. El texto bíblico está copiado en caracteres regulares y adornados con letras floridas. Puede fecharse paleográficamente y situarse lingüísticamente en los primeros años del siglo xiii y en el Languedoc del centro-sur (actualmente Aude o Ariège). El texto del ritual occitano concuerda perfectamente con el del ritual latino. Ofrece además un comentario al padrenuestro del mayor interés. El ritual latino fue objeto de una edición particular de Christine Thouzellier, en 1977. El ritual occitano de Lyon sólo es accesible gracias a su traducción francesa de René Nelli en *Écritures cathares*.

Un segundo ritual occitano fue descubierto en 1960, entre los fondos valdenses de la Biblioteca del Trinity College de Dublín^[7]. Desgraciadamente, sólo nos quedan dos fragmentos: un comentario al padrenuestro y una prédica sobre *Gleisa de Dio*, la Iglesia de Dios, calificada también de *sancta Gleisa*, es decir, la Iglesia de los Buenos Cristianos, opuesta a la malignante Gleisa romana, la malvada Iglesia romana. El manuscrito, curiosamente tardío (fue copiado —tal vez traducido— a finales del siglo xv, pero probablemente es de origen más antiguo), atestigua quizá la existencia de refugiados cátaros entre las poblaciones valdenses de los altos valles alpinos italianos, de donde procedía el fondo valdense de Dublín.

Este conjunto de rituales revela una serie de gestos y palabras litúrgicas que nos permiten conocer mejor el desarrollo de las ceremonias cátaras; el sacramento del

bautismo por imposición de las manos o *consolament*, la penitencia colectiva de los religiosos o religiosas o *aparelhament*, y otros; pero su interés histórico va mucho más lejos. Los rituales revelan también, en efecto, el sentido de los gestos y las palabras. Hacen penetrar en el interior de una espiritualidad cristiana, con su lógica y sus llamadas. Siempre podemos suponer que el *Tratado anónimo* fue compuesto pensando en adversarios a quienes había que convencer o contrarrestar, que su finalidad última pudo ser la propaganda. Con los rituales cátaros, escritos para uso interno de una comunidad cristiana, entramos realmente en el interior de una particular andadura religiosa: oímos lo que los propios cátaros, en plena ceremonia, decían como frases y oraciones y, a veces, el oficiante explica su propósito para el neófito o el catecúmeno. Con más seguridad que los tratados, los rituales cátaros conservan un eco de la enseñanza de los Buenos Hombres.

LOS ARCHIVOS INQUISITORIALES.

Sabemos que esos Buenos Hombres y esas Buenas Mujeres que vivían en comunidad, de acuerdo con una regla, en sus casas religiosas sin cerca, entre Carcassonne, Albi, Cahors y Foix hasta los primeros años del siglo XIII, eran incluso considerados por las poblaciones cristianas de sus creyentes y vecinos de los burgos occitanos como Buenos Cristianos y Buenas Cristianas, mejores cristianos que los demás, y se decía «que tenían el mayor poder de salvar las almas». Ese carácter de cristianismo ordinario adoptado por el catarismo en el seno de cierta sociedad occitana lo conocemos por el propio testimonio de la población de esos burgos, que fue citada a comparecer en masa ante el tribunal religioso por los archivos de la Inquisición.

Fuentes de documentación histórica absolutamente excepcionales, los archivos propiamente dichos de la represión judicial y religiosa superan ampliamente el simple interés hereticológico; tal vez sea, incluso, en el plano religioso donde puedan decirnos menos cosas. Abren de par en par el campo de una verdadera sociología de la herejía en Occitania y en Italia. Fundado en el año 1233, el tribunal religioso de la Inquisición, que sólo dependía del Papa y fue confiado a dominicos y franciscanos, tenía la función de extirpar la herejía mediante la confesión general de las poblaciones y la investigación policíaca basada en un sistema de delación obligatoria, con castigos y recompensas. Pueblos enteros eran convocados —varones mayores de catorce años y mujeres mayores de doce— para ser oídos, y todas las declaraciones eran cuidadosamente anotadas en sus registros por los notarios. De ahí la considerable cantidad de archivos, aunque parte de los registros se hayan perdido (pero buena parte «se salvó», también, gracias a que fueron copiados en el siglo XVII, en lo que hoy constituye el fondo Doat de la Biblioteca Nacional de París).

Más que sobre el detalle de los «errores» teológicos de los declarantes, los

documentos permiten tener una perspectiva de sus prácticas religiosas en el seno de la sociedad. Por lo que se refiere a la herejía propiamente dicha, el interrogatorio del inquisidor inducía fórmulas de respuesta estereotipadas, probablemente dictadas y que emanaban directamente de los manuales y las Sumas dominicas anticátaras. Nada muy original, pues, ni demasiado profundo. En cambio, ciertos estudios generales de carácter estadístico sobre la población medieval occitana, sus modos de vida y de ser en la familia y el clan, al igual que, a la inversa, verdaderas y pequeñas biografías de sencillos aldeanos que trataron, desgraciadamente, con un Buen Hombre o un inquisidor, son posibles gracias al carácter masivo y repetitivo de las declaraciones: más de 5.500 declaraciones, por ejemplo, sólo en el registro de la investigación de 1245 de Bernard de Caux y Jean de Saint-Pierre en Lauragais. Se han conservado también algunos registros de la sentencia.

Advirtamos ya que cuanto más avanzamos hacia el final del siglo XIII y el primer tercio del XIV, más explícitos, detallados y personalizados se vuelven los documentos, más abundantes son, con riqueza y profusión, en recuerdos vividos, que incluyen reflexiones o fragmentos de prédica de los Buenos Hombres. El interés por ese tipo de documentos despertó, propiamente, con la publicación del gran registro de Jacques Fournier, inquisidor de Pamiers (1318-1325), por Jean Duvernoy en 1965^[8], que suscitó inmediatamente estudios universitarios de carácter sociológico o etnológico, como el famoso *Montaillou, village occitan*, de Emmanuel Le Roy Ladurie (1976).

Para el historiador del catarismo, el principal interés de los archivos inquisitoriales es el de devolver un rostro humano y gestos cotidianos tanto a los Buenos Hombres como a los creyentes heréticos; situar cómo eran percibidos y cómo se implicaban en su mundo los cátaros. Puesto que la Inquisición se desarrolló en las condiciones históricas muy concretas de regiones europeas con fuerte implantación cátara, y luego militar y políticamente sometidas, esos documentos nos abren, de modo casi exclusivo, las puertas de las sociedades y del catarismo occitanos e italianos. Los cátaros de la Champagne o los borgoñones, eliminados de modo expeditivo antes del emplazamiento de la burocracia inquisitorial, mantendrán ante la historia un rostro más difuso. Pese a esas pocas reservas, podemos ver que quedan pocos rincones oscuros propicios al misterio, y que el catarismo es, efectivamente, un fenómeno histórico medieval ilustrado por un haz de documentos y testimonios tan amplio como contrastado.

6.

CÁTAROS, ALBIGENSES, BOGOMILOS, PATARINOS, PUBLICANOS... ¿CÓMO ORIENTARSE? ¿Y LOS VALDENSES?



Hemos observado, con bastante detalle, cómo el cristianismo de los Buenos Hombres iba desprendiéndose poco a poco, con sus características propias, de la nebulosa de las tendencias heterodoxas y de las reivindicaciones reincidentes de la cristiandad latina y griega entre el siglo X y el siglo XII. Esos rasgos distintivos, bien marcados, son los que nos permiten hoy, con el punto de vista que proporciona el paso del tiempo y el estudio-confrontación de los documentos existentes, reconocer la identidad de los grupos tras los múltiples y fantasiosos apelativos.

Aparecen en la historia con la etiqueta de «herejes». Ellos mismos, según las más antiguas fuentes, parecen haberse dado siempre el sencillo nombre de «cristianos»: cristianos o cristopolitanos, ciudadanos de Cristo, dicen las fuentes orientales refiriéndose a los bogomilos. El propio término «bogomilo» tal vez constituya, simplemente, una mala interpretación del nombre propio Teófilo/Bogomil /*Amado por Dios* que llevaba uno de sus primeros predicadores que destacó y que pudo haber sido abusivamente generalizado al conjunto del movimiento. Pero debemos señalar que la expresión «Amigos de Dios» o «Amigos del Bien» aparece a veces, en las declaraciones ante la Inquisición, utilizada por los herejes occitanos como término de reconocimiento para designarse a sí mismos en tiempos de persecución.

En la parte oriental del Imperio bizantino en Asia Menor, los bogomilos eran llamados por los observadores, en el siglo XI, «phundagiatas» o «phundagiagitas», lo que significa «portador de zurrón» y remite directamente a su apariencia de monjes errabundos que han abandonado la abadía. Pero ellos sólo se llamaban a sí mismos «cristianos».

En Occidente, el más antiguo apelativo propio de los herejes a los que nos referimos parece haber sido el de «apóstoles», utilizado burlescamente por sus

detractores con la forma de «pseudoapóstoles» o «apóstoles de Satán». Se reivindicaban como apóstoles, en efecto, por su directa dependencia de la Iglesia primitiva, la de Cristo y los apóstoles, y por su propósito de vida apostólica. Evervin de Steinfeld indica que se daban también el nombre de «Pobres de Cristo», pero ese término no se encuentra en ninguna otra parte.

El propio Evervin, así como, por lo demás, los canónigos de Lieja en el año 1135, indicaban también que los herejes se estructuraban en tres categorías: *auditores, creyentes y cristianos o elegidos*. Los términos «cristiano/cristiana» y «elegido/elegida» designan exclusivamente, y según su propio uso, a los miembros del clero herético: aquellos a quienes la Inquisición del siglo XIII calificará, simplemente, de «herejes», y a veces de «perfectos» y «perfectas». Los simples fieles, los laicos, fueron siempre designados en su Iglesia como «creyentes». Por lo que se refiere a los términos «auditores» y «elegidos», no vuelven a aparecer ya en los textos ulteriores.

Cuando los documentos prestan su voz a los simples creyentes heréticos, es decir, en los archivos de la Inquisición durante el siglo XIII, se advierte que esos fieles se dirigen a su clero de cristianos como a «Buenos Cristianos», «Verdaderos Cristianos» o «Buenos Hombres» y «Buenas Mujeres». Esta última expresión, por lo demás, se utiliza con bastante frecuencia en el vocabulario de la época para referirse a los hombres y mujeres de bien. A la inversa, hablando de sus fieles, los Buenos Hombres emplean el calificativo de «Buenos Creyentes». Los obispos parecen haber recibido el tratamiento de «monseñor», como sus colegas católicos. En tiempos de persecución, hablando entre sí, los creyentes se referirán a los «Señores» para referirse a los Buenos Hombres clandestinos...

Si nos situamos en el punto de vista de sus adversarios, las denominaciones de los herejes parecen más variadas, más fantasiosas y menos coherentes. Hemos visto ya qué debemos pensar del término «cátaro»; el calificativo más antiguo, junto al de simple «hereje» y el de «falso profeta», con el que los clérigos y monjes de la gran Iglesia designaron a aquellos a quienes excluían y condenaban, fue el término «maniqueo», que aparece ya en las primeras denuncias del año 1000. ¿Debemos pensar que se produjo una invasión de maniqueos en la cristiandad occidental y oriental de entonces? De hecho, es evidente que el término «maniqueo» es empleado por los cronistas en un sentido absolutamente general, de hereje. El maniqueo, y especialmente por medio de los escritos de san Agustín, siguió siendo, en la conciencia religiosa medieval, referencia herética. El término «arriano» se emplea también, a veces, de modo perfectamente equivalente al de maniqueo: las dos grandes herejías antiguas estaban así representadas.

Tras las palabras «maniqueo» o incluso «arriano» hay que leer sin duda, en la conciencia religiosa de aquel tiempo, una advertencia implícita de que aquellos herejes no eran simples hechiceros del pueblo, dígame lo que se diga; que su herejía era más culta, más esencial que la fabricación de unos polvos de la madre Celestina

durante las orgías nocturnas.

Cuando la palabra «maniqueo» reaparece, transcurrido más de un siglo, en la pluma de Bernardo de Claraval y, luego, en la de Eckbert de Schönau, ¿hay que darle un sentido más concreto? Ciertamente, Eckbert relaciona directamente el término con el rasgo herético que acaba de descubrirse en esos apóstoles de Satán, es decir, el dualismo de su concepción de la creación, su utilización del mito de la caída de los ángeles. Pero Bernardo de Claraval tan sólo les juzga por el informe que de ellos le ha hecho Evervin de Steinfeld, y su argumentación es más matizada: esos herejes son peores que los maniqueos, asegura, pues no tienen ningún heresiarca humano, mientras los maniqueos tenían a Manes, lo que indica que su origen puede ser diabólico. Bernardo de Claraval considera, sin embargo, que esta herejía moderna debe de ser una herencia de las antiguas, y compara a los pseudoapóstoles con los antiguos maniqueos por su abstinencia de ciertos alimentos. La palabra «maniqueo» sólo fue, de hecho, hasta comienzos del siglo XIII, un insulto fácil y general utilizado para desacreditar a los herejes ante el pueblo cristiano. Los campeones católicos de la lucha contra la herejía habían experimentado claramente que emplear contra los cátaros los viejos argumentos encontrados en los escritos de los Padres de la Iglesia contra los maniqueos y los arrianos de los siglos III y V era ineficaz.

En el siglo XII, según las diversas regiones europeas y los autores, sus apelativos fueron de lo más variado. Eckbert de Schönau lo indica así: «Entre nosotros, en país germánico, se los llama “cátaros”, pero son llamados “piphles” en Flandes y en Francia “tejedores”, por sus vínculos con el tejido». No se comprende muy bien el sentido de la palabra “piphle”: ¿hay que ver en ella a un *Pheifer*, un tocador de caramillo, un histrión? Por lo que a «tejedor» se refiere, la palabra parece haberse usado sobre todo en la región de Albi, donde ya a mediados del siglo XII las comunidades heréticas eran lo bastante toleradas como para poder establecer sus casas religiosas en la tranquilidad de los burgos y practicar en ellas un *trabajo apostólico* tan estable como el de tejedor, que implica instalación.

En Champagne, en Bourgoigne, en el país del Loire, recibieron también el enigmático calificativo de «publicanos». ¿Hay que ver en ello una alusión a los *publicanos* bíblicos? Pero asimilar, como a veces se ha intentado, a los *Publicani* o *Popellicani* de los textos latinos con los paulicianos orientales parece irreal, y etimológicamente insostenible. En Italia del Norte, esencialmente, se usó también el término de «patarinos», compitiendo con el de «cátaros». Esta palabra tiene su historia: en el siglo XI, en el linderó de la Reforma gregoriana, se desarrolló, en algunas ciudades del norte de Italia, un movimiento de revuelta popular contra los abusos del alto clero: la *pataria*, que, reprimida aquí y allá por herética, fue recuperada en otros lugares por el papado reformador como su aliada objetiva. En Milán, por ejemplo, algunos jefes *patarinos* fueron incluso beatificados. De modo que, según las ciudades, la palabra «patarino» tanto podía significar «santo» como «hereje». Al finalizar el siglo XII, las ciudades italianas de tradición patarina habían

adoptado, por lo general, el vocablo «cátaro», legitimado en las alturas para designar a sus herejes, mientras que la vieja palabra «patarino» era reactivada en su honor en las ciudades que no habían conocido patarinos históricos en el siglo XI. Se habló, pues, de «patarinos» en Florencia, pero de «cátaros» en Milán. Y cuidemos hoy de no confundir a los patarinos del siglo XI, que fueron reformadores populares, con los patarinos de los siglos XII y XIII, que fueron cátaros.

Nos queda el famoso vocablo «albigenses», célebre por el título de la «Canción de la cruzada contra los albigenses» e imaginado por Claude Fauriel en el siglo XIX, pero también en el siglo XIII por el de la crónica de Pierre Valdo de Cernay, *Historia Albigensis*. El término, tanto si se propagó en el entorno de Bernardo de Claraval en 1145 como en el de una ulterior misión cisterciense en el actual Midi de Francia, refleja —y al parecer con razón— la gran impresión que debió de producir en los enviados del Papa y los clérigos franceses la masiva y activa concentración de herejes en el país albigense. Recordemos que un obispo cátaro es efectivamente mencionado, en Albi, antes de la visión de Nicetas en 1167. En consecuencia, parece posible situar ahí el núcleo primitivo de la implantación y la organización cátara occitana. El término «albigense» nada tiene, sin duda, de artificial.

Piphle, publicano, tejedor, patarino, cátaros o albigenses, bogomilos o phundagiagitas: son todo uno. La variedad de términos nada tiene que ver en el asunto, no indica otro matiz que, a veces, el geográfico entre hombres que, por su parte, no se daban más nombre que el de «cristianos», asimilado por las características de su práctica y de su fe. Muy distinto es el caso de los valdenses, Pobres de Lyon o pobres lombardos (que no deben confundirse con los pobres de Cristo), que designan una realidad muy diferente. En la primera mitad del siglo XII, otra corriente religiosa, más levemente reformista, es perceptible en los documentos, desde la Renania descrita por Evervin hasta el Delfinado de Pierre de Bruys, y desde la Aquitaine del monje Henri hasta la Italia de Arnaldo de Brescia. Estos movimientos cristalizaron, a finales del siglo XII, en torno al núcleo de compañeros de Valdo de Lyon y el de disidentes italianos, probablemente derivados de los arnaldistas, y se extendieron progresivamente por toda Europa.

Estos pobres o valdenses, a diferencia de los Buenos Hombres, se limitaban a una crítica reformista de las costumbres del clero de la Iglesia romana, así como a una reivindicación de la pobreza absoluta —hasta la mendicidad, mientras que los cátaros trabajaban— y de la libre predicación de la palabra de Dios, incluso por los laicos, mientras que en la Iglesia cátara sólo el clero de los Buenos Hombres y Buenas Mujeres tenía potestad para predicar. Entre cátaros y valdenses, por lo demás, desde los orígenes, el clima fue tenso y el debate, acerbo. Sin duda fue necesario aguardar a comienzos del siglo XIV para que apareciese cierta solidaridad entre perseguidos y fuera posible imaginar a algunos de los últimos Buenos Hombres, proscritos y acusados, refugiándose en las comunidades valdenses de los Alpes italianos o de la

Gascogne.

En los burgos occitanos de los primeros años del siglo xi11, pobres de Lyon y Buenos Hombres —como el diácono cátaro Isarn de Castres y el valdense Bernard Prim, un día de 1208, en Laurac— predicaban, haciéndose la competencia, la Palabra de Dios.

TERCERA PARTE.
EL CRISTIANISMO DE LOS BUENOS HOMBRES



7.

¿CUÁL ERA LA BIBLIA DE LOS CÁTAROS?



Como la Biblia de los valdenses, se trataba de una Biblia en occitano o en la lengua románica de uso. El ejemplar único de la Biblia cátara que ha llegado hasta nosotros, y que se conserva en Lyon, procede lingüísticamente del sur del territorio occitano (actuales Aude o Ariège). Una de las reivindicaciones esenciales de los cristianos rebeldes de los siglos XI y XII fue, en efecto, ver saciadas su hambre y su sed de la Palabra de Dios. Los herejes fueron, así, los que tradujeron las palabras del Evangelio para uso del pueblo cristiano: por una predicación directa y en una lengua comprendida por todo el mundo, no en el latín de los clérigos. Muy pronto los cátaros —y también los valdenses— practicaron una predicación en lengua romance, incluyendo citas en lengua romance de las escrituras y, para su propio uso pastoral y sacerdotal, tuvieron que elaborar versiones en lengua romance de la Biblia.

Eso en cuanto a la forma. Los Buenos Hombres llevaban a la cintura su propio ejemplar de una Biblia que les servía para predicar y consolar. Las Biblias cataras, libros de pergamino pero de pequeño formato para ser transportados con facilidad, escritas en la lengua románica en uso, debieron de ser numerosas. Pero ¿y el fondo?

Las Sagradas Escrituras de los cátaros sólo fueron las Sagradas Escrituras cristianas en general. No hay una sola referencia, en los libros o en las predicaciones de los Buenos Hombres que nos son conocidos, que emane de una autoridad distinta a la de los Libros santos, salvo, como hemos visto, dos o tres citas de Aristóteles en la obra escolástica (y no litúrgica) de Juan de Lugio, o dos o tres recuerdos del apócrifo veterotestamentario *Visión de Isaías*, muy de moda en la época, en un sermón de Belibaste.

La Biblia cátara que conocemos, el manuscrito de Lyon pero también todo el corpus de las referencias bíblicas dispersas por las distintas fuentes, sólo difiere en un punto de la Biblia católica, pero es el punto que hace referencia al hereje/aquel que elige: los cátaros sólo reconocen el Nuevo Testamento y rechazan el Antiguo, portador del Génesis y de la Ley de Moisés. Eran los cristianos del Nuevo

Testamento exclusivo, los anunciadores de la Buena Nueva, del Evangelio, que, a su entender, había venido para reemplazar radicalmente la Antigua Ley. Este rechazo del Antiguo Testamento surge, al parecer, ya en las primeras manifestaciones de la reivindicación herética, en el período del año 1000.

En cambio, se ha afirmado a menudo que los Buenos Hombres sólo se referían al Evangelio de Juan. No es cierto. Demostraron, en verdad, cierta predilección por los escritos juanistas, esencialmente el Evangelio y la primera Epístola; el prólogo del Evangelio de Juan era ritualmente leído en la ceremonia del bautismo espiritual. Pero los Buenos Hombres se referían también a los demás evangelistas. El Nuevo Testamento cátaro está completo y es idéntico al Nuevo Testamento católico; incluye los Cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, el conjunto de las Epístolas y el Apocalipsis. El texto está de acuerdo con la Vulgata, o con una tradición bíblica más antigua, pero perfectamente ortodoxa y muy predicada en toda Europa: *la Vieja languedociana*. La traducción occitana que de ella se conoce es perfectamente honesta y ortodoxa. La diferencia estribaba en la interpretación que de ella hacían los Buenos Hombres.

De ahí la célebre controversia del *Nichil* del prólogo del Evangelio de Juan^[1]. Debe decirse que la Vulgata de san Jerónimo había desplazado una cesura y modificado el ritmo de los primeros versículos con respecto a la Vieja languedociana latina, en la que basaban sus traducciones cátaros y valdenses. «Todas las cosas fueron hechas por Él —decía la Vieja languedociana latina—, y sin Él “nada” (Nichil) fue hecho. Lo que en Él fue hecho era la vida...». Los valdenses tradujeron: «e nengunas causas son faitas senes El...», es decir: «Ninguna cosa fue hecha sin Él»: mientras los cátaros pudieron traducir: «... e senes El es fait nient», es decir «y sin Él se hizo la nada». Traducción que hace imposible la versión de la Vulgata, que fue propagándose poco a poco en Occidente a partir del siglo XIII, y que une los dos versículos: «... y sin Él, nada fue hecho de lo que estaba hecho. En Él estaba la vida».

De hecho, por su traducción de la palabra latina «*nichil/nada*» o «ninguna cosa», por «la nada» —lo que era gramaticalmente correcto, y podía tener un sentido perfectamente ortodoxo—, los cátaros del siglo XIII pretendían leer en el Evangelio de Juan que la «nada» que es este bajo mundo había sido creada sin la intervención de Dios. Tendremos ocasión de descubrir muchas otras interpretaciones de este tipo, características de la lectura de los textos sagrados que hacían los Buenos Hombres que reivindicaban ya, dos o tres siglos antes de Lutero, que se basaba en el *espíritu* y no en la *letra*. Lo cual no significa en absoluto que su texto bíblico básico difiriese de los demás textos bíblicos de la época.

Los Buenos Hombres no rechazaban el conjunto del Antiguo Testamento con el mismo vigor. Aunque condenaran sin apelación los libros del Génesis, las Crónicas y la mayoría de los Profetas como relatos legendarios de las hazañas de un Jehová que para ellos nada tenía que ver con el Padre, Dios de Amor de los Evangelios,

reconocían un indiscutible interés al Éxodo, que a su entender describía el exilio de las almas divinas en la tierra extranjera de este bajo mundo, y utilizaban con bastante frecuencia los libros poéticos, Salmos, Sabiduría, Eclesiastés, etc. entre sus referencias. De hecho, para presentar las cosas más prosaicamente, podemos decir que utilizaban de los libros bíblicos todo lo que les era útil.

Como todos los predicadores de los siglos XI y XII, tenían en efecto, constantemente, la referencia bíblica en los labios, de los que no salía ni una sola frase que no fuera apoyada por la autoridad de las Escrituras, prenda de legitimidad cristiana. Las declaraciones ante la Inquisición nos permiten entrever, a veces, durante el siglo XIII e incluso en tiempos de clandestinidad, a Buenos Hombres predicando en una casa amiga. Tienen el libro en la mano, y lo leen en voz alta mientras lo comentan para los creyentes reunidos. A veces, incluso, ponen el ejemplar del Nuevo Testamento en manos de un oyente letrado —un notario, por ejemplo— y le piden que lea personalmente, para comprobar que no hay engaño o invención por parte de los predicadores, que está escrito y bien escrito en el Evangelio que Cristo dijo «el Reino de mi Padre no es de este mundo»...

Los textos más antiguos que denunciaban la herejía en el siglo XI insistían ya en la extremada habilidad de que daban pruebas los pseudoapóstoles o los maniqueos en la práctica de las escrituras y en la eficacia de su enseñanza bíblica, incluso entre simples campesinos...

8.

¿ERAN LOS CÁTAROS MANIQUEOS MEDIEVALES?



Una obra muy seria consagrada al catarismo por un historiador británico de las religiones de mediados de siglo, *sir* Steven Runciman, se titula precisamente *El maniqueísmo medieval*^[1]. La opinión consensuada de la década de los cincuenta, sobre la base de los documentos medievales anticátaros y apoyada por los métodos de síntesis, casi etnológicos, de los historiadores de las religiones, reposaba en efecto sobre todo un conjunto de puentes y pasarelas de filiación que unían, por encima del espacio y el tiempo, las distintas religiones dualistas que la humanidad había conocido; se relacionaba así, en una larga cadena ininterrumpida, a los cátaros medievales con los antiguos maniqueos y, tras ellos, con los viejos cultos persas del zoroastrismo y el mazdeísmo, por medio de los misteriosos paulicianos y luego de los bogomilos orientales; las perspectivas sobre la gran herejía medieval han cambiado hoy mucho^[2].

Bernardo de Claraval, en uno de sus sermones sobre el Cantar consagrados a refutar la herejía de su tiempo —la de los apóstoles de Satán de Evervin y de los cátaros de Eckbert— formulaba ya la pertinente observación de que el maniqueísmo era una religión que había sido fundada por un hereje concreto, humano, bien individualizado y situado históricamente, Manes a Mani, en Persia, en el siglo III de nuestra era. Los modernos herejes eran, para Bernardo de Claraval, mucho más peligrosos, pues no se vinculaban a ninguna divagación humanamente excusable, a ningún fundador identificable.

Combatido como una herejía por la ortodoxia cristiana, ya asentada a partir del siglo IX, el maniqueísmo era de hecho una religión de pleno derecho y no una corriente desviacionista cristiana, y se presentaba como un intento de sincretismo entre las grandes corrientes religiosas de la época (hebraísmo, budismo, zoroastrismo, etc.) incluyendo aspectos del joven cristianismo. Esta religión fue obra del trabajo intelectual, espiritual e incluso artístico de un hombre genial, Manes, que escribió un

considerable número de textos, los Libros sagrados del maniqueísmo. Estas escrituras maniqueas, como por ejemplo: «El Evangelio vivo», «El Tesoro de vida», «La Pragmateia», «El Libro de los Misterios» o también las «Epístolas de Manes», al igual que los salmos y plegarias que compuso, conocieron una gran difusión, paralela a la expansión del propio maniqueísmo, tras el martirio de su propio fundador, en buena parte de la cristiandad y hasta en China, donde naturalmente fueron traducidos al chino.

Ahora bien, parece muy claro que los cátaros ignoraban por completo los Libros sagrados maniqueos. Ni una sola vez, en ninguno de sus propios escritos ni en ninguna cita de las que les atribuyen sus propios adversarios católicos, hacen la menor referencia al más ínfimo extracto de un texto maniqueo cualquiera. De hecho, en la Edad Media latina el maniqueísmo ya sólo era conocido por los escritos antimaniqueos de san Agustín; los clérigos católicos y cátaros compartían la misma cultura y debían de tener, unos y otros, la misma idea algo vaga del maniqueísmo... Añadamos a ello que los pocos escritos bogomilos que han llegado hasta nosotros — un apócrifo medieval del Nuevo Testamento titulado «Interrogación de Juan»— no hacen más referencia al maniqueísmo que los escritos cátaros, sino que sólo dan testimonio de la inspiración de la mitología eslava popular de su tiempo^[3].

El maniqueísmo es una religión bien caracterizada y bien conocida, especialmente desde los descubrimientos de Nag Hammadi. Tiene sus libros sagrados, sus liturgias, su organización eclesiástica, su clero con su jerarquía, su metafísica y su cosmogonía: nada de todo ello tiene excesivas relaciones con el catarismo.

Los maniqueos estaban sometidos a la autoridad de un Guía Supremo: el propio Manes, y todo un linaje de sucesores. A partir de éste se estructuraba una jerarquía muy estricta, en cinco grados: los doce apóstoles o maestros, los setenta y dos obispos, los trescientos sesenta sacerdotes, los elegidos y, finalmente, los auditores. Nada comparable a la Iglesia cátara, que no tenía guía supremo, ni apóstoles, ni maestros ni sacerdotes. Los obispos cátaros no se ceñían a un número determinado sino que eran elegidos y ordenados a petición de cualquier comunidad que fuera lo bastante numerosa y dinámica como para erigirse en Iglesia-obispado, de acuerdo con el modelo de las Iglesias cristianas primitivas.

Hemos visto ya que Evervin de Steinfeld había utilizado los términos de «elegido» y «auditor» para calificar, junto a los creyentes, a dos de las tres categorías de herejes de su tiempo. Por otra parte, tal vez recordara ambos términos por haberlos leído en un texto de san Agustín referente a la herejía antigua. Sea como fuere, sabemos que, entre los herejes medievales, esas tres categorías corresponden sencillamente a un cuerpo de clero y un cuerpo de fieles, entre los que se distingue también, a mitad del siglo XII, un cuerpo intermedio de catecúmenos. Los elegidos, o más precisamente los cristianos, son los clérigos y religiosos del catarismo, creyentes y auditores, sus fieles. Los cristianos, globalmente, desempeñan el papel sacerdotal y pastoral, sin que de ello se desprenda un cuerpo particular de sacerdotes. En resumen,

por lo que se refiere a su organización eclesial y jerárquica, la Iglesia catara está mucho más cerca del modelo cristiano antiguo y general, incluso del propio catolicismo, que del sistema infinitamente complejo y preciso del maniqueísmo.

Por lo que a las reglas de vida se refiere, se imponen las mismas diferencias. Los sacerdotes y elegidos maniqueos sólo debían someterse a las tareas espirituales de la escritura y la predicación. Cualquier trabajo manual les estaba prohibido, incluso el de preparar sus propias comidas; dependían por completo de sus auditores para la supervivencia material, mientras que los Buenos Hombres y Buenas Mujeres cátaros tenían el deber de cubrir sus propias necesidades con el trabajo de sus manos y vivían en completa autonomía con respecto a la población de sus creyentes, a quienes ni siquiera exigían una imposición.

Los maniqueos tenían sus propias fiestas y celebraciones, así como su propia liturgia, mientras que los cátaros, a pesar de todo lo que haya podido decirse sobre este tema, sólo conocían las fiestas religiosas del calendario cristiano, Pascua, Navidad o Pentecostés, aunque no les dieran una importancia tan concreta como los cristianos católicos. Los Buenos Hombres, manifiestamente, lo ignoraban todo de la escalera santa del Berna maniqueo. Rechazaron también, con vigor, la práctica de los cantos y ornamentos religiosos, inventados a su entender por el príncipe de este mundo para desviar la atención de los fieles; en cambio, en la tradición del propio Manes, que fue también músico, poeta, pintor y calígrafo, los maniqueos introdujeron todas las artes en sus prácticas religiosas; los cánticos, los himnos y la música sacra conferían a las ceremonias maniqueas un brillo que se opone a la sobriedad del austero culto cántaro.

Esencialmente a causa de sus prácticas de ascesis, Bernardo de Claraval tendía puentes entre los antiguos maniqueos y los modernos apóstoles de Satán. Los miembros del clero de los unos y los otros hacían, en efecto, voto de castidad, lo que no debía de parecerle muy original a un abad cisterciense. Más concretamente se sometían también a un régimen por completo vegetariano; el de los cátaros, que incluía el consumo de pescado, no difería demasiado, de hecho, del estricto régimen alimentario de los propios cistercienses. El vegetarianismo maniqueo era muy distinto, pues su objetivo consistía en la redención de las partículas de luz contenidas en ciertos alimentos con alto contenido en agua (frutas, legumbres), por medio de su consumo por los elegidos, que les permitía así proseguir su liberación hacia la luna y las estrellas. Desde el mismo punto de vista, la utilización del agua como bebida, para el aseo personal o para lavar la ropa estaba prohibida entre los maniqueos por temor a que resultaran dañadas las partículas de luz. No se conoce nada de semejante folclore en las prácticas de los Buenos Hombres, que se lavaban con toda normalidad y sólo se privaban de ciertos alimentos para hacer ayuno y abstinencia, como en la Iglesia católica se hacía —y todavía se hace— algunos días.

Pero naturalmente, la base principal de la acusación de neomaniqueísmo que los cristianos cátaros tuvieron que soportar tanto en su tiempo como en los ulteriores

comentarios históricos se apoya en el argumento del dualismo. Siguiendo el zoroastrismo, el maniqueísmo era dualista. Los cátaros fueron denunciados, a finales del siglo XII, como dualistas. Como nuevos maniqueos, por lo tanto. Y en consecuencia, como ajenos al cristianismo. Este argumento atravesó la historia y el tiempo.

Nada hay en común, sin embargo, entre, por una parte, el pasmoso sistema cosmogónico y mitológico fundado por el «profeta de la Luz», Manes, como la última religión perfecta y, por la otra, el muy ordinario cristianismo cátaro, basado en el Nuevo Testamento, sólo en torno del personaje de Cristo, anunciador del reino del Padre. Nada más alejado que, por un lado, las certidumbres reveladas y conclusas del sistema maniqueo, cerrado y terminado, y, por el otro, el oscuro y lento trabajo de investigación sobre las Escrituras, siempre evolutivo y nunca dogmático, del cristianismo cátaro.

La gran diferencia entre el dualismo maniqueo y el dualismo cátaro puede formularse claramente con la advertencia de que este último, el cátaro, al revés que el primero, el maniqueo, constituyó sencillamente, de acuerdo con la expresión de Jean Duvernoy, «no un punto de partida sino la consumación de un razonamiento, un residuo de análisis escriturales^[4]». Nada permite reconocer, en una aproximación seria al maniqueísmo, la base, ni siquiera una fuente, de inspiración del catarismo. Las únicas comparaciones o relaciones que podemos imaginar entre ambas religiones son, de hecho, las que pueden establecerse entre el maniqueísmo y el cristianismo en general. Ni tan sólo los puntos concretos de la ascesis y el dualismo pueden ser asimilables en uno y otro caso, y nuestra conclusión general será, sencillamente, la de Ylva Hagman: «Emplear los términos “maniqueos” o “neomaniqueos” para hablar de los cátaros debe considerarse doctrinal e históricamente incorrecto^[5]».

9.

¿CÓMO SE PUEDE SER DUALISTA Y CRISTIANO?



Los Buenos Hombres fueron, sin duda, dualistas y cristianos desde nuestra perspectiva histórica: en primer lugar, veremos que fueron probablemente cristianos antes de ser dualistas; y en segundo lugar, toda la cultura que practican, comparten y enseñan en su entorno cristiano es cristiana.

La pregunta, por lo demás, podría ni siquiera plantearse; una obra histórica, es decir, que reivindica el laicismo de su desarrollo y su independencia intelectual con respecto a cualquier espíritu de capilla o de Iglesia, no puede ni debe entrar en consideraciones de tipo dogmático. El vocabulario que empleo aquí, se lo aseguro, no pretende en absoluto otorgar distinciones ni formular exclusiones. No tengo, a título personal ni a título alguno, ninguna razón para negar la calidad de cristianos, con el pretexto de que no creen en la Trinidad, la eucaristía o el Papa, o incluso de que apoyan una reflexión dualista, a una persona o un movimiento que la reivindique y se afirme como tal. Sobre todo si los argumentos que esta persona o este movimiento invocan se han extraído exclusivamente de las Escrituras. Y éste es el caso de los cátaros.

Se puede ser dualista y cristiano por la simple razón de que es posible y plausible una lectura dualista del Nuevo Testamento. Pero es cierto que, desde nuestra Edad Media inquisitorial y teocrática, desde que el dualismo de los herejes, asimilado de modo esquemático a un maniqueísmo, significó crimen, exclusión, pena de muerte, condenación en la eternidad e imborrable vergüenza en este mundo, la conciencia religiosa y filosófica de Occidente, pasada por el molde, da pruebas de la más viva suspicacia ideológica contra esa forma de reflexión. Los propios historiadores y teólogos protestantes, una vez sacado a la luz el carácter dualista del catarismo en los trabajos del siglo XIX^[1], se apartaron del tema escrupulosamente y, deseosos de mantener su propia imagen de marca cristiana libre de toda grieta dualista, dejaron de buscar grandes antepasados de la Reforma entre los antiguos albigenses, como habían

hecho sus primeros historiógrafos...

El mundo, este *bajo mundo cuyo príncipe es Satán*, no es de Dios. El ser humano, *arrastrado por Cristo*, aspira al *Reino de Dios, que no es de este mundo*. Ésta es la base, la raíz de la tendencia dualista cristiana. Sin duda alguna, en la medida en que podemos conocerlas, las comunidades cristianas johannistas se inscribían en esta tendencia dualista, y buen número de movimientos gnósticos de los primeros tiempos del cristianismo también, aunque recurriendo a mitologías muy complicadas y expresándose en un lenguaje simbólico que hoy nos es bastante impermeable.

En cualquier caso, la comunidad cristiana dominante, la que prevaleció sobre las demás, es decir, la Iglesia de Pedro, la Iglesia de Roma, se afirmó, por el contrario, como resueltamente monista, y el entramado de los concilios y los trabajos de los Padres de la Iglesia fue limpiando, poco a poco, de tendencias dualistas la interpretación oficial de las Escrituras, para imponer por último la figura de un «Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» (Concilio de Nicea, 325).

La aparición y el desarrollo del maniqueísmo en el siglo III, y el combate teológico de los Padres de la Iglesia como san Agustín contra esa religión dualista oriental y sincrética, contribuyeron sin duda en gran medida a endurecer la posición monista de la Iglesia católica y a diabolizar definitivamente, con la denominación de «herética», cualquier propuesta de tendencia dualista. Para los cristianos romanos medievales, el dualismo era el mal, era la herejía por excelencia, era maniqueísmo, aunque, paradójicamente y de modo muy dualista, se buscara en ella la mano del diablo.

Esforcémonos, pues, por liberarnos de todas las ideas recibidas y considerar apaciblemente, en sí mismo, un cristianismo medieval que se vio marcado por una reflexión dualista, es decir, que intentó dar una respuesta coherente al doloroso problema del origen, de la intrusión del mal en la creación. Y no importa que cierta aura de misterio que huele a Oriente mítico se disipe ni que, finalmente, el dualismo pierda un poco sus garras y su pico de quimera.

Los propios cátaros se reivindicaron como apóstoles, en el linaje directo de los apóstoles de Cristo. Argumentaron para Evervin de Steinfeld su certidumbre de ser los directos descendientes de la primera Iglesia cristiana, perseguida muy pronto por Roma y que «permaneció oculta en Grecia desde el tiempo de los apóstoles». De hecho, la eventualidad de su origen arqueocristiano no parece históricamente impensable. A falta de una continuidad en la documentación escrita, sin duda nunca podremos formular más que hipótesis en lo referente a los primeros orígenes del catarismo. Ese cristianismo disidente, medieval y bien medieval, arraigado en las aspiraciones y contradicciones de la espiritualidad y de las prácticas religiosas medievales, transporta efectivamente consigo, en plena Edad Media, rasgos de arcaísmo, que son para él como un bagaje de cristianismo antiguo.

El ritual del bautismo que practica, en primer lugar, y que aparece muy bien fijado en los libros litúrgicos que han llegado hasta nosotros, presenta un evidente

parentesco con los más antiguos rituales cristianos de bautismo, según el análisis del erudito dominico Antoine Dondaine, que fue el primero en estudiarlos. Por otra parte, la lectura cátara del Nuevo Testamento, racionalista y espiritualista en ciertos aspectos, evoca una antiquísima tradición de exégesis evangélica. Si, como hemos visto, la hipótesis de una filiación del maniqueísmo al catarismo parece infundada, tal vez sea menos azaroso buscar pistas del lado de ciertas Iglesias cristianas johannistas o gnósticas de los primeros siglos —precisamente aquellas cuya interpretación de las Escrituras pudiera prestarse a cierto dualismo— y encontrar una posible influencia origeniana en la teología cátara o poner de relieve la apariencia de monjes basilios de los religiosos bogomilos, phundagiagitas o cátaros, como hace Jean Duvernoy.

Sea como sea, monjes de la Peribleptos, curas de Flandes, canónigos de Orléans y otros muchos, los herejes medievales brotan por lo general del seno de la Iglesia. Son cristianos antes incluso de su elección herética, y su elección herética no es impulsada por un designio de alejarse del cristianismo sino, muy al contrario, por el de acercarse a él, con una mayor adecuación al propósito de vida de los apóstoles. Su aspiración, como toda aspiración religiosa medieval, es la de un regreso a las fuentes, no la de una aventura exterior. Que el catarismo haya sido, efectivamente, la reactivación medieval de viejos gérmenes de espiritualidad arqueocristianos, o que constituyera simplemente la expresión más aguda y más completa de la búsqueda de literalidad escritural de los siglos románicos, no cambia las cosas. El fenómeno cátaro es ciertamente medieval, sea cual sea la conciencia que los propios cátaros hubieran podido forjarse de su origen apostólico.

No reivindicán nada más. Somos la verdadera Iglesia de Cristo, dicen los apóstoles renanos a Evervin. Su argumentación es doble: son la Iglesia por la conformidad de su propósito de vida («Seguimos siendo los verdaderos discípulos de la vida apostólica, porque no buscamos el mundo y no poseemos...»); lo son también por legitimidad de filiación («Nosotros y nuestros padres, del linaje de los apóstoles, hemos permanecido en la gracia de Cristo y permaneceremos en ella hasta el fin de los siglos»). Pero esta argumentación no se limita a una simple afirmación. Si «son la Iglesia, porque sólo ellos siguen a Cristo» y, «Pobres de Cristo, errantes, huyendo de ciudad en ciudad como las ovejas en medio de los lobos», sufren «persecución como los apóstoles y los mártires» es que, a su modo de ver, Evervin y sus hermanos de la Iglesia romana constituyen una falsa Iglesia: «Pero vosotros, que amáis el mundo, estáis en paz con el mundo porque sois el mundo».

La frase de los cátaros renanos de mediados del siglo XII, citada por Evervin, establece claramente y con la mayor limpieza esta afirmación que encontraremos en el conjunto de la literatura cátara ulterior: la existencia de dos Iglesias antagonistas, una de Dios y la otra del mundo. «Hay dos Iglesias —seguirá predicando, antes de ser ejecutado por el fuego, en 1310, el Buen Hombre Pierre Authié—. La una huye y perdona, la otra posee y despelleja^[2]». A dos siglos de distancia, los herejes coinciden casi palabra por palabra, citando el mismo texto del Evangelio de Mateo

(«Errantes, huyendo de ciudad en ciudad», Mt 10, 23), y extraen argumentos contra la mala Iglesia del hecho de su poco apostólica riqueza y de la poco evangélica violencia que utiliza. Más profundamente, la oposición entre la Iglesia de Dios y la de este mundo reproduce, en el análisis de los herejes, la oposición entre Dios y este mundo contenida en el Nuevo Testamento.

Estamos aquí tanto en la raíz histórica como en la teológica del dualismo cátaro. Puesto que los Buenos Hombres representan, poco más o menos, a los herederos medievales de esas antiguas Iglesias cristianas que oponían el Nuevo Testamento al Antiguo, la Nueva Alianza y la Buena Nueva de Cristo —Dios es bueno, Dios es padre— a la cruel Ley de Moisés, prosiguen la misma lógica poniendo de relieve en las Escrituras cristianas, y especialmente en el Evangelio y la primera epístola de Juan, los elementos que plantean que el Reino del Padre no es de este mundo. Hay profusión de tales elementos; así, como simple ejemplo:

«Si el mundo os odia, sabed que antes me ha odiado a mí. Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo que le pertenece; pero no sois del mundo, porque yo os he sacado del mundo y por eso el mundo os odia» (Jn 15, 18-19).

Afirmando que constituían la verdadera Iglesia de Dios, la que «no es del mundo porque Cristo la arrancó de este mundo», los herejes rechazaban la Iglesia romana como Iglesia del mundo. Pero debe decirse que, al mismo tiempo, e incluso desde hacía casi un siglo, la Iglesia romana, por el contrario, denunciaba la herejía de la Iglesia del mal y del Anticristo, empeñada en la perdición de la cristiandad y luchando, con los peores medios, contra la auténtica Iglesia cristiana, es decir, ella misma, la Iglesia de Pedro y sus sucesores. Fue incluso, y precisamente, desde esta perspectiva que los herejes aparecieron, en los relatos de los cronistas del año 1000, como peones importantes: falsos profetas anunciadores de la inminencia del Juicio Final y del fin de los tiempos, pero agentes del mal también y soldados del diablo en el gran combate que las legiones infernales libraban contra los campeones de Dios por el dominio del mundo cristiano.

Georges Duby el año 1967 lanzó esta fórmula-choque que es también fórmula-clave: «El cristianismo del siglo XI es maniqueo por completo, espontáneamente^[3]». Los monjes cluniacenses que diseñan en este bajo mundo un campo cerrado donde los adalides de Dios que proclamaban ser, y a los que ellos llamaban «caballeros por venir», se enfrentan con los agentes del mal, a los que llaman «ministros maniqueos del diablo», son sin duda tan maniqueos, por lo menos, como los propios herejes a los que denuncian... Esta ideología cluniacense y reformadora, que acabará declarando cristianamente lícito el exterminio de los enemigos de Dios y de los infieles, iba a desembocar directamente, a finales del siglo XI, en el espíritu de cruzada que, retomado en el siglo XII por la Orden del Císter —con Bernardo de Claraval en primera fila—, marcaría durante mucho tiempo las orientaciones del cristianismo católico y romano.

El siglo de la emergencia de la herejía estaba empapado por completo y

profundamente de un doloroso dualismo cristiano, alimentado también por la ideología cluniacense de desprecio del mundo, por su voluntad de canalizar las violencias del tiempo en un combate entre adalides de Dios y agentes del Anticristo, que sería el reflejo terrenal del gran combate relatado por el apóstol Juan en el Apocalipsis (Ap 12, 7-9); ese Apocalipsis observado entonces, interrogado y comentado con angustia y fervor. Ante los muros de la Jerusalén celestial, el arcángel san Miguel había rechazado así, hacia las tinieblas exteriores, las legiones del gran dragón, la antigua serpiente, el diablo, cuyo personaje cristalizaba entonces, haciendo muecas en los capiteles de los claustros. La caída de los ángeles arrastrados por la cola del enemigo que barría rabiosamente el cielo era entonces uno de los mitos cristianos más populares, vehiculado por los abundantes comentarios al Apocalipsis que circulaban con profusión por todo el mundo letrado —los del Beato de Liébana, en especial— y difundido en arrebatadoras pinturas por los scriptoria de los monasterios.

Ése es el contexto —fuertemente dualista— en el que se denuncia a los herejes maniqueos o apóstoles de Satán. No cabe duda de que el dualismo de los herejes germinó en el mismo vivero que el de sus adversarios, en la misma cultura apocalíptica alimentada por las violencias de la revolución feudal y salpicada de apelaciones a las exigencias evangélicas. Los herejes invirtieron el argumento de las dos Iglesias, omnipresente en las obsesiones que suscitaban y en las condenas de las que eran objeto. Oponiendo a Dios a este mundo, como el evangelista Juan había opuesto el Dios de Amor de los Evangelios al Dios de cólera del Antiguo Testamento, procuraron vivir al pie de la letra el ejemplo apostólico y predicar el Reino del Padre, el del Otro Mundo. Pudieron así ser cristianos y, poco a poco, desarrollar, en un contexto preciso y favorable, el dualismo latente contenido en las Escrituras cristianas.

Recordemos que los cátaros sólo se definen como dualistas en la segunda mitad del siglo XII, lo cual significa simplemente que sólo en tan tardía fecha parecen haber formulado de un modo más agudo y sistemático el dualismo que se dejaba ya sentir en sus propuestas anteriores, y que Evervin no había sabido descifrar, porque el argumento-tipo, invertido o no, de la oposición de las dos Iglesias pertenecía igualmente a su propia cultura religiosa.

Por lo demás, incluso tras el primer jalón explícito que constituye el testimonio de Eckbert de Schönau hacia 1163, el dualismo cátaro nunca tendrá valor de dogma. Podemos incluso establecer un esquema de la evolución de la reflexión dualista de los Buenos Hombres —a partir de una pregunta de carácter antropológico y dolorosamente cristiana: ¿por qué existe el mal, si Dios es el Padre anunciado por Cristo?— pasando por la elaboración de una respuesta sólo a medias dualista —lo que se ha dado en llamar el dualismo mitigado— y llegar hasta formulaciones de un dualismo más absoluto, tendentes a resolver sucesivamente las contradicciones internas de todas las soluciones propuestas.

La primera posible respuesta al porqué del Mal en la creación de un Dios bueno fue, probablemente, una tentativa de solución basada en la lectura del Nuevo Testamento y distintos mitos cristianos, como el de la caída de Lucifer. A la observación de que en este mundo prevalecen la estupidez, la injusticia, la violencia y la muerte se opuso primero, sencillamente, la respuesta del Evangelio: el Reino del Padre no es de este mundo. Este mundo por lo tanto, este bajo mundo, este mundo malvado, no es de Dios. Es la obra deforme de otro creador, de un creador maligno. Dios sólo puede ser inocente del mal. Su creación, el Reino, el Otro Mundo, es buena, luminosa y eterna. El dualismo propiamente dicho, que el cristianismo católico (u ortodoxo, o protestante) rechaza, se cimienta en esta oposición de dos creadores, de dos creaciones.

Uno de los argumentos esenciales de los teólogos cátaros descansaba, por su parte, en la parábola evangélica del árbol bueno y del árbol malo, que se encuentra ya en boca de los apóstoles renanos del siglo XII: un árbol bueno sólo puede dar buenos frutos; uno malo sólo malos frutos: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7, 16). Puesto que el fruto de este mundo visible es muy amargo, el creador que lo llevó a su madurez no podía ser un árbol bueno. Los Buenos Hombres interpretaban también en este sentido la parábola del intendente infiel. Este mal creador fue identificado primero, y naturalmente, con Lucifer, el portador de luz, el ángel caído, que pecó por orgullo queriendo igualarse a Dios, su creador. Este semidualismo, o pseudodualismo, o también dualismo mitigado, es de hecho un auténtico monismo, muy cercano todavía a las interpretaciones romanas de las Escrituras: el último y único creador verdadero de todo lo que existe, del mundo visible y el mundo invisible, es de hecho Dios, directa o indirectamente, pues el demiurgo responsable de este bajo mundo es, él mismo, una criatura de Dios, un ángel que eligió libremente el pecado y el mal. Esta forma de dualismo mitigado está documentada ya a finales del siglo X, con respecto a los bogomilos, por el tratado del sacerdote Cosmas, que da su primera formulación precisa. El apócrifo bogomilo *Interrogación de Juan*, que data aproximadamente de 1100, así como los documentos relativos al proceso del hereje Basilio, que fue quemado durante el mismo período en el hipódromo de Constantinopla, por orden del basileus Alejo I Comneno, muestran que, un siglo más tarde, la interpretación dualista de las Escrituras por los bogomilos no había evolucionado demasiado. Parece incluso que los bogomilos siguieron siendo dualistas mitigados hasta el final de su historia, en el siglo XV. No ocurrió forzosamente lo mismo en el caso de los cátaros occidentales.

Hasta finales del siglo XII, en los textos se les reprocha un conjunto de interpretaciones semidualistas de este tipo. Pero en los primeros años del siglo XIII, parece como si la mayoría de los Buenos Hombres occitanos e italianos hubieran desembocado en una radicalización de su reflexión, correspondiente a la necesidad intelectual de resolver cierto número de contradicciones internas de las respuestas dualistas mitigadas. Se encaminaron así hacia la elaboración de un dualismo llamado

absoluto que, con ciertos matices, iba a generalizarse en todo Occidente, a partir del problema que planteaba la actitud de un ángel de Dios capaz de volverse hacia el mal, cuando Dios sólo había podido crearlo bueno. ¿Quién era el inventor del mal que creyó elegir libremente Lucifer? ¿Quién le empujó al orgullo, al pecado y a la muerte?

El obispo cátaro italiano Juan de Lugio fue quien, hacia 1230, proporcionó su más acabada formulación al dualismo absoluto, en su obra de buena escolástica titulada *El Libro de los dos principios*. Transponiendo las palabras evangélicas a términos de categorías universales y a universales tomados de la dialéctica de su tiempo, planteaba que al Bien únicamente pertenecen las categorías universales del Bien, entre ellas el ser y la eternidad, y que el mal sólo puede obtener su manifestación de lo provisional y de lo transitorio, del tiempo y del no ser, de la nada, donde encontramos el prólogo del Evangelio de Juan y las discusiones en torno a la palabra *nichil*. Se interrogó sobre la realidad del libre albedrío por el que tanto Lucifer como el conjunto de los ángeles caídos creyeron elegir por sí mismos el mal.

«Realmente no se comprende cómo unos ángeles creados buenos habrían podido odiar la bondad, semejante a ellos mismos y que existía desde toda la eternidad, así como la causa de esa bondad (*es decir, Dios*), para empezar a amar el Mal, que no existía todavía, y que es lo absolutamente contrario al Bien. Y todo ello sin causa alguna».

La aportación filosófica más importante de Juan de Lugio fue sin discusión la de atreverse a negar el libre albedrío, piedra angular de la respuesta católica al problema del mal. En modo alguno y en ningún caso, criaturas de Dios —ya fueran Adán y Eva o Lucifer— pudieron elegir e inventar por sí mismas el mal, porque, creadas por Dios, eran buenas por naturaleza.

El mal, bajo la máscara del *seudolibre albedrío*, procedía de hecho de la intrusión de una fuerza exterior e independiente con respecto a Dios: un principio malo, una oscura raíz de mal y de no-ser que intentaba infiltrarse por astucia o con violencia en la creación de Dios, que era, a su imagen y semejanza, por completo bella y buena. La teología de los dos principios puede considerarse como la culminación, en la lógica, de la larga búsqueda que realizaron durante varios siglos las comunidades cátaras para intentar absolver del mal al Dios de amor de los Evangelios. En el siglo XIII, sólo una Iglesia catara italiana, la de los garatistas de Concorezzo, profesaba aún, al parecer, el viejo dualismo mitigado original.

Siguiendo a algunos polemistas dominicos del siglo XIII, se han glosado mucho las querellas teológicas, referentes a estos matices del dualismo, que desgarraron al parecer las Iglesias cátaras italianas y opusieron, en especial, la de los garatistas a la Iglesia de los albanistas de Desenzano, de la que fue obispo el propio Juan de Lugio. Estas disensiones internas, que tal vez cristalizaron efectivamente en debates de escuelas, no tuvieron sin embargo más origen que problemas de persona y de filiación de sacramentos.

Se ha afirmado también durante mucho tiempo, siguiendo una hipótesis del teólogo luterano Charles Schmidt formulada en 1848 y que, invertida y mal comprendida, fue copiada tal cual, añadiendo algunas florituras, en todas las obras del siglo xx hasta Jean Duvernoy (1976), exclusive, que Nicetas llegó, en 1167, para convertir a los cátaros occidentales de su dualismo mitigado a un dualismo absoluto. Los autores patinan y se pierden muy deprisa, llegando a afirmar que los dualismos mitigado y absoluto eran, de hecho, marcas de dos religiones distintas; que el dualismo mitigado de nuestro Occidente era aún vagamente cristiano, pero que el dualismo absoluto de Nicetas, oriental y sospechoso, era exterior al cristianismo y portador de auténticos relentes de maniqueísmo, o algo peor aún^[4].

Hemos visto ya la información histórica que se puede obtener de la famosa carta de Niquinta, en cualquier caso nada que tenga, de cerca o de lejos, relación con el menor elemento de doctrina. El dualismo absoluto es igualmente cristiano, pero sólo un poco más lógico —v adecuado al movimiento intelectual del siglo XIII— que el dualismo mitigado. Los investigadores han hecho hoy justicia a estas falsas pistas y devuelto a su carácter anecdótico —y no fundamental— el pequeño debate italiano de teología dualista, como, por lo demás, su lugar al propio dualismo dentro de la teología cátara^[5]. Consecuencia de la lectura literal que los Buenos Hombres y sus padres hicieron del Nuevo Testamento, evolutivo, difuso, rico en matices, el dualismo nunca fue para ellos un postulado ideológico o doctrinal.

De hecho, conviene sencillamente reconocer que la cuestión del origen del mal es especialmente dolorosa en un contexto cristiano. La revelación cristiana, la Buena Nueva, la Nueva Ley, la Nueva Alianza aportada por Cristo, plantea en efecto por primera vez en la Historia que Dios es bueno, asimilable a un Padre que ama a su criatura como a sus hijos. En el centro de una religión de bondad infinita, de un Dios de Amor, el dolor procede precisamente del inevitable desgarrón que se siente cuando se debe atribuir a ese Dios de Amor la responsabilidad de una creación inicua y brutal. Soy sólo cristiana por respeto a una ética, pero puedo muy bien imaginar que se pueda ser cristiana y dualista.

10.

¿CREÍAN REALMENTE LOS CÁTAROS EN LA REENCARNACIÓN?



No emplearemos aquí el término reencarnación, anacrónico y no adaptado al mundo medieval. Los cristianos cátaros, al menos los que evolucionaron hasta el dualismo absoluto, llegaron efectivamente, en su búsqueda teológica destinada a absolver a Dios del mal, hasta la total negativa del infierno eterno, a suponer una transmigración de las almas. No tendamos enseguida un entusiasta puente entre el austero y medieval catarismo y algún lejano brahmanismo o budismo. No hay Karma, ni idea de purificación progresiva del alma, en las concepciones de los Buenos Hombres, sino, como veremos, un simple desarrollo del tema bíblico del éxodo de Israel en Egipto, interpretado como el exilio de las almas divinas en la tierra del Dios extranjero...

Se trata de nuevo aquí, como sucede con su dualismo propiamente dicho, de la culminación de un proceso de reflexión de los cristianos cátaros en torno a las aparentes contradicciones internas de las santas Escrituras, y no de un elemento preciso de doctrina, preexistente e inmutable. Durante varios siglos, no profesaron formulación alguna de una transmutación de las almas, y algunos de ellos no lo hicieron nunca. Veamos las cosas de más cerca.

Para los cristianos cátaros, el alma humana era de origen divino. He aquí cómo, en su *Suma*, Rainier Sacconi, dominico e inquisidor de mediados del siglo XIII, tras haber sido dignatario de la Iglesia cátara garatista de Concorezzo, resume y esquematiza los errores de sus antiguos hermanos, dualistas mitigados:

«Piensan de modo acertado que hay un solo principio, pero muchos de ellos se equivocan en lo que concierne a la unidad de la Trinidad. Ítem, confiesan que Dios creó de la nada a los ángeles y los cuatro elementos, pero se equivocan al decir que el diablo (o Lucifer), con su permiso, formó todo lo que es visible, es decir, este mundo. Ítem, creen que el diablo formó el cuerpo del primer hombre y encerró en su interior un ángel que había ya pecado levemente. Ítem, que todas las almas son transmitidas

de ese ángel^[1]...».

El nuevo dominico reconoce que no sólo hay errores en las opiniones de sus antiguos congéneres, puesto que, fundamentalmente monistas, atribuyen a Dios el origen de todo, incluso del ángel que se rebela con orgullo para inventar el mal en este mundo, Lucifer, a quien la cultura cristiana medieval tiende a asimilar cada vez más con el diablo. Los dualistas mitigados afirmaban, por lo general, que Dios había creado los cuatro elementos, y que el trabajo de creación de Lucifer/el diablo se había limitado a moldear para obtener este mundo visible. De igual forma, a su modo de ver, Dios había permitido a Lucifer encerrar en los cuerpos de Eva y de Adán a dos de sus ángeles, que se durmieron ahí. Rainier precisa que este ángel, o estos ángeles, habían «pecado ya levemente». Este era, para los dualistas mitigados, el esquema del origen del hombre en este mundo: mancilladas por el (¿leve?) pecado original que había justificado su caída con Lucifer, la primera o, mejor, las dos primeras almas, ángeles de Dios, habían sido encerradas en cuerpos de barro —prisiones carnales—, y estas dos almas primordiales se habían luego reproducido al mismo tiempo que los cuerpos de barro, propagando así la mancha del pecado original.

Este sistema se denomina «traducianismo». Los cristianos cátaros afirmaron durante mucho tiempo que por medio del traducianismo, la chispa del divino origen pero también la falta se propagaban de alma en alma, puesto que las almas se reproducían con los cuerpos. En el siglo XIII, los dualistas mitigados —bogomilos o garatistas— creían aún en el pecado original, cometido por la primera alma/ángel encerrada, y transmitido por traducianismo a todos los seres humanos. De ahí la necesidad de hacer penitencia para obtener la salvación, y de ahí el Juicio Final que puede condenar a un infierno eterno. Pero desde finales del siglo XII, la mayoría de los cátaros occidentales habían intentado resolver las insatisfacciones y contradicciones internas del sistema dualista mitigado, y profesaban un verdadero dualismo que podía poner en un brete la concepción, no cristiana a su modo de ver, de un infierno eterno.

Para los dualistas mitigados, el mal ha caído del cielo; para los absolutos, ha subido a él... Los dualistas mitigados, monistas a macha martillo, como hemos visto, suponían de hecho que el ángel de Dios había «inventado» el mal con su rebelión contra el creador, y que Dios le había hecho caer «abajo», donde moldeó este mundo a partir de los elementos materiales creados por Dios y lo animó con el alma del primer hombre (incluyendo o no a la mujer, según los mitos), ángel que le había seguido en su pecado y en su caída. Veamos cómo Rainier Sacconi resume e interpreta las opiniones de los verdaderos dualistas que fueron sus adversarios cuando él era cátaro garatista:

«[Afirman] que uno y otro principio, o Dios, han creado sus propios ángeles y su propio mundo, y que este mundo ha sido creado, hecho y formado por el mal Dios, con todo lo que aquí se encuentra. Ítem el diablo, con sus ángeles, subió al cielo y, tras un combate librado ahí arriba contra el arcángel Miguel y los ángeles del Dios

bueno, robó un tercio de las criaturas de Dios, y que las vierte cada día en cuerpos humanos o animales, y así las transmite de un cuerpo a otro hasta que todas sean devueltas al cielo. Llaman a esas criaturas de Dios, a su modo, “pueblo de Dios”, “almas”, así como “ovejas de Israel” y otros nombres^[2]».

Encontramos aquí, muy esquematizada, la teoría de los dos principios de los dualistas absolutos, que Juan de Lugio iba a llevar a su consumación dialéctica. Dos creadores, dos principios, cada uno con su creación: una creación buena, el Reino, y una mala, este bajo mundo. El mal, es decir el diablo, es el que se lanza con sus legiones al asalto del cielo, de la Jerusalén celestial, es decir, de la creación buena. Tras el combate con el arcángel, las legiones del mal son rechazadas, pero el maligno consigue hacerse con un tercio de las criaturas de Dios. La referencia en las Escrituras es aquí el Apocalipsis de Juan: «Hubo entonces una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron al dragón. Y el dragón respondió con sus ángeles, pero fueron derrotados y expulsados del cielo. Arrojaron, pues, al enorme dragón, a la antigua serpiente, al diablo o Satán como se le llama, al seductor del mundo entero, lo arrojaron a tierra y sus ángeles fueron arrojados con él» (Ap 12, 7-9). O también: «Su cola barre el tercio de las estrellas del cielo y las lanza sobre la tierra» (Ap 12, 4).

El dualismo cósmico —entre las dos creaciones— es transpuesto a este bajo mundo; en los cuerpos-prisión, cuerpos de barro, túnicas de piel o prisiones carnales, que pertenecen a su mala creación, el diablo encierra a los ángeles buenos que ha hurtado, ese tercio de las criaturas celestes que ha hecho caer barriéndolas con su cola. Las almas de los hombres son, pues, de origen divino, directamente y no sólo por reproducción/transmisión como en el traducianismo del semidualismo.

Proceden de la creación buena, mientras que los cuerpos son sólo creaciones terrestres. En los cuerpos, estas almas duermen, olvidando su patria celestial. He aquí lo que, a comienzos del siglo XIV, predicaba cierto día el Buen Hombre Jacques Authié para el joven pastor Pierre Maury, mientras ambos caminaban hacia Rieux en Val:

«Cuando estos espíritus cayeron del cielo tras haber seguido a Satán [...], arrepintiéndose de haber abandonado al Padre celestial, comenzaron a cantar el Cantar de los Cantares de Sión, como solían hacer cuando estaban con el Padre celestial. Al oírlo, Satán les dijo: “¿Y os acordáis todavía del Cántico de Sión?”. Ellos respondieron que sí. Satán les dijo entonces: “Os pondré en la tierra del olvido, donde olvidaréis lo que decíais y teníais en Sión”. Y les hizo entonces unas túnicas, es decir, cuerpos de la tierra del olvido^[3]».

Es en esta tierra donde se «olvida Jerusalén». El predicador cátaro parafrasea aquí, de hecho, el Salmo 136, llamado Canto del Exiliado: «A orilla de los ríos de Babilonia, estábamos sentados y llorábamos, recordando Sión. En los álamos de alrededor, habíamos colgado nuestras arpas [...] Nuestros carceleros, nuestros raptos decían cantadnos un cántico de Sión. ¿Cómo vamos a cantar un cántico de Sión en una tierra extranjera? Si te olvido, Jerusalén, que mi diestra se seque».

De hecho, los Buenos Hombres basaban —o justificaban— su teología del divino origen de las almas humanas y de su exilio/éxodo en este mundo «extranjero» sobre el tema del exilio, del éxodo de Israel en Egipto. De ahí el empleo de los términos «pueblo de Dios» u «ovejas de Israel», que remiten igualmente el Nuevo Testamento: en su primera epístola, el apóstol Juan habla de los «hijos de Dios [...] que no son del mundo» (I Jn 4, 4-5); y el evangelista Mateo cita estas palabras de Cristo: «He sido enviado a las ovejas extraviadas de la casa de Israel» (Mt 15, 24).

La caída de los ángeles era un tema recurrente de la religiosidad occidental en los tiempos romanos e incluso prerromanos; basta, para convencerse de ello, considerar el gran número de miniaturas que ilustran el tema de la gran serpiente y de su cola barriendo el tercio de las estrellas del cielo en los manuscritos meridionales y mozárabes del Apocalipsis y sus comentarios de los siglos X y XI.

Rainier Sacconi, en su corta síntesis, pone también el dedo en la llaga de lo que tal vez sea el punto esencial de la divergencia entre dualistas absolutos y mitigados, es decir, el destino de esas almas caídas; indica en efecto que, encerradas en los cuerpos de la «tierra del olvido», son transmitidas por el diablo «de un cuerpo a otro hasta que todas sean devueltas al cielo». Los auténticos dualistas no son ya traducianistas. Conciben un sistema, casi mecánico, de transmigraciones sucesivas de las almas caídas, hasta su salvación final. Así, muchos predicadores cátaros occitanos pudieron afirmar, de creer en las declaraciones de sus creyentes ante la Inquisición, que «las almas de los hombres son todas buenas e iguales entre sí, y que todas se salvarán».

No invirtamos los términos. Los Buenos Hombres no fueron religiosos paganos orientales, adeptos de la reencarnación, que se esforzaron por dar a su creencia un aspecto cristiano. Convencidos de que el Espíritu (tras las aparentes contradicciones de la Letra) del Evangelio sólo cantaba la infinita bondad de Dios, y que era, pues, impensable que el Padre hubiese podido concebir el proyecto de castigar a sus hijos por toda la eternidad, impensable que el Dios de Amor pudiera no perdonar sino condenar, rechazaron y negaron el infierno eterno. Y su elaboración de un sistema cristiano de transmigración de las almas no es sino la consecuencia mecánica de este postulado de la infinita bondad de Dios. Todas las almas deben regresar junto a su Padre, en la Patria Celestial. Como no es concebible que alcancen la salvación eterna en una sola existencia, pero deben lograrla necesariamente, se impone su transmigración, como el único método que permite su salvación universal.

Creadas buenas por Dios, que sólo quiere y puede crear el Bien, las almas-ángeles caídos no pecaron al caer, como implicaban todavía las concepciones bogomilas y garatistas. Fueron arrastradas a su pesar en la caída del dragón, sin su consentimiento. Lo que implica por parte de los Buenos Hombres, en un momento dado de su reflexión teológica, el abandono de las nociones de pecado original y de Juicio Final, contrarias al postulado de la infinita bondad de Dios. Sin duda, esta última incursión en la teología de un dualismo cristiano es la que da al catarismo medieval tanta

resonancia en espiritualidades más modernas. No cedamos, sin embargo, a las tentaciones de anacronismo ni de idilismo: no todos los Buenos Hombres predicaron la salvación universal, y veremos que tenían, de los modos y medios de esta salvación, concepciones estrechamente sacramentales y, por ello, arcaizantes; pero esta visión fulgurante de una especie de Evangelio de la liberación por el Bien llevó a Juan de Lugio a negar el *seudolibre albedrío* de la criatura humana en nombre de la mera libertad del Bien, y a devolver a esa criatura humana, fuera la que fuese, su dignidad de Hijo de Dios, fundamentalmente bueno; sólo había olvidado que era buena y forzosamente lo recordaría, antes o después, forjando su salvación. En esta existencia o en otras.

Sólo en este sentido pues, por el honor de la bondad infinita de Dios, y no por reminiscencia del budismo, algunos Buenos Hombres pudieron creer en una transmigración de las almas.

11.

¿QUÉ CREÍAN, DE HECHO, LOS CÁTAROS?



Los Buenos Cristianos deseaban simplemente, en este mundo, propagar la Buena Nueva, el Evangelio, y transmitir el poder de absolver los pecados, que había sido concedido por Cristo a su Iglesia para salvar las almas y apresurar la llegada del Reino. Estaban convencidos de que eran la verdadera Iglesia cristiana, a través de la cual se propagaría la salvación cristiana entre las almas de los hombres. Las persecuciones y tribulaciones que sufrían en este mundo, a semejanza de las que habían sufrido antes Cristo, sus apóstoles y los primeros cristianos, les parecían una prueba suplementaria de la legitimidad de su filiación cristiana. «Entre perseguidores y perseguidos, los verdaderos cristianos son siempre los perseguidos», dirán aún en el siglo xv, tras haber pasado por el fuego de la Inquisición y antes de pasar por el de las dragonadas, los últimos valdenses medievales^[1].

Con este sentimiento de constituir la verdadera Iglesia cristiana, se esforzaron por organizar su contra-Iglesia, al modo de las Iglesias primitivas, con el objeto de realizar en este mundo la misión de salvación que tenían a su cargo y cuya capacidad para llevar a cabo negaban a la *mala Iglesia romana*. Esta contra-Iglesia cristiana, como la Iglesia romana, sin embargo, se articulaba alrededor del personaje de Cristo, aunque su interpretación del personaje de Cristo no fuera la misma que la de la Iglesia romana. No dejaba por ello de desempeñar el papel central en su teología y en el centro de sus concepciones religiosas.

Escuchemos la continuación de la prédica del Buen Hombre Jacques Authié para los oídos del joven pastor Pierre Maury, en los caminos del Rieux en Val, un buen día de los primeros años del siglo xiv. Acababa de exponerle cómo las almas caídas habían sido aprisionadas por el príncipe de este mundo en cuerpos de tierra del olvido. Pero bueno, respondía agudamente Pierre, ¿cómo lo hacéis para recordar todo eso?

«Y el hereje respondió que había venido, de parte del Padre, Aquel que nos

devolvió la memoria y nos mostró con la ayuda de las Escrituras que nos ha revelado cómo volveríamos a la salvación y cómo escaparíamos del poder de Satán; y puesto que habíamos abandonado el Reino por orgullo, nos mostró cómo volver a él tras el dolor y la pesadumbre que sentíamos en este mundo, yendo de túnica en túnica. Y por boca del Espíritu Santo, vino Aquel que nos mostró el camino de la salvación. Y nos mostró, también por las Escrituras, que del mismo modo que habíamos abandonado el paraíso por orgullo y engaño del Diablo, debíamos regresar al cielo por humildad, verdad y fe^[2]...».

Naturalmente, el Buen Hombre hablaba en estos términos de Cristo y su misión terrenal. Cristo era el que había devuelto la memoria a las almas adormecidas en el sueño de los cuerpos, proclamando la Buena Nueva que el Padre había mandado anunciar en el mundo malvado (la palabra «Evangelio» significa «buena nueva»). Y las almas prisioneras, que no sabían ya quiénes eran ni de dónde venían, y a las que el príncipe de este mundo obligaba a reincorporarse perpetua, mecánicamente, en su diabólica rutina temporal, las almas olvidadizas, al oír la palabra de Cristo comenzaron a recordar que eran hijas de Dios, y buenas, y que el Reino no era de este mundo. Recordaron Jerusalén y pudieron reanudar el cántico de Sión... Desde la misión terrenal de Cristo, podemos considerar que el hombre es ya «un ángel caído que se acuerda de los cielos». (Lamartine).

Según las cosmogonías cátaras, Dios, en su infinita bondad, no había podido dejar, en efecto, las almas, su pueblo, sin esperanza en su exilio en el *mundo ajeno*, y condenadas a sufrir injusticias, mentira y muerte en poder del Maligno. Por ello les envió a su Hijo para que les enseñara los medios de la salvación. Estos medios de la salvación son dos: despertar previo del alma a través del mensaje del Evangelio —y la Iglesia de los Buenos Cristianos se consagró a una intensa actividad pastoral, la predicación de la palabra de Dios—, y gesto sacramental del bautismo del Espíritu por la imposición de las manos, que debía consagrar la salvación de cada alma, una tras otra. La Iglesia de los Buenos Cristianos se consagró al sacerdocio de la salvación de las almas por el *consolament*.

Así concebían los Buenos Cristianos el sentido de su visión terrenal, continuación directa de la que Cristo confió a sus apóstoles: devolver las ovejas de Israel al redil de la salvación, devolver al Reino de Dios los ángeles caídos, uno tras otro, hasta el último. Ayudarles a «escapar del poder de Satán», según las palabras de Jacques Authié, es decir, «librarse del mal», según las palabras del padrenuestro. Cada alma que «tenía un buen fin», es decir, que moría como Buena Cristiana por la práctica del Evangelio y el bautismo espiritual, había terminado con sus dolorosas transmigraciones de prisión carnal en prisión carnal y, librada del mal, volvía por toda la eternidad al Reino, la Patria celestial. Y el día en que la última alma divina, convertida en Buena Cristiana, hubiera regresado al Reino, sería el fin de los tiempos y del mundo, este bajo mundo, el mundo visible y corruptible definitivamente reducido a su nada por el abandono de toda chispa de luz divina.

Evangélicamente, los Buenos Cristianos no podían concebir que el Dios de Amor pudiera desear o permitir la condenación eterna de uno solo de sus hijos. Para ellos, el infierno eterno era sólo un malvado invento con el que los curas intentaban mantener sometidas, con el terror y la angustia, las almas de los hombres. Los Buenos Hombres predicaban, en cambio, que el infierno, el reino de la manifestación del mal, no era sino este mundo visible, corruptible y transitorio, y que este mundo, claro, tendría un fin. ¿Cómo habría el maligno usurpado el poder de crear, de manifestar, en la eternidad? La eternidad pertenece sólo al bien, argumentaba escolásticamente Juan de Lugio, puesto que la eternidad, como el ser, como la bondad, pertenecen a las categorías universales del Bien, y el mal sólo puede manifestarse en el no-ser/el *Nichil*, lo provisional, lo transitorio, lo temporal. Aristóteles y la escolástica agustina apoyaban perfectamente la lógica interna del espíritu de las Escrituras, la del prólogo del Evangelio de Juan, que excluye la nada que es este mundo de la obra divina; la de la parábola del árbol bueno y el árbol malo, que sólo atribuía al hermoso árbol divino los buenos frutos de la eternidad; la de las palabras de Cristo anunciando el perdón y el amor.

La eternidad pertenece y pertenecerá sólo al Bien. El único porvenir en el que se sumirán los malos tiempos de este mundo finito, la única perspectiva auténtica que se ofrece a las almas encarnadas, es de esperanza y de eternidad de gozo:

«Pero como numerosos son quienes se preocupan lo menos posible por el otro mundo y las otras criaturas, y sólo se interesan por las que pueden verse en éste — malas, vanas, corruptibles— y que, al igual que han llegado, sin duda alguna de la nada, regresarán a la nada; nosotros decimos que existen otro mundo y otras criaturas incorruptibles y eternas, en las que residen nuestra alegría y nuestra esperanza^[3]».

Así se expresa el tratado cátaro anónimo, que exalta por otra parte la esperanzada espera de una «tierra nueva y un cielo nuevo» (Ap 21, 1) de los que los Buenos Hombres dicen: «Creemos que allí está el reino del que Cristo dijo: “Mi reino no es de este mundo”» (Jn 18, 36)^[4]. Algunos comentaristas católicos han querido ver en el catarismo una religiosidad negra y pesimista, obsesionada enteramente por una aguda conciencia del mal y del pecado. Yo, por el contrario, veo en él la espiritualidad fundamentalmente optimista de quienes poseían «el entendimiento del Bien» y que, convencidos de que el Bien iba a triunfar infaliblemente en la eternidad, aguardaban con esperanza el regreso a la patria celestial. Es innegable, por lo demás, que el rechazo por los Buenos Hombres de la concepción del infierno y de la condenación eterna les valió, por parte de las poblaciones cristianas medievales, realmente obsesionadas por la angustia de la salvación y del Juicio Final, buena parte del éxito de su predicación.

La Iglesia de los Buenos Hombres estaba así por completo volcada en la consumación de su tarea de salvación, predicando el Evangelio y salvando las almas con su sacramento de bautismo espiritual que *hacía cristianos*. De este bautismo, los textos cátaros, y en primer lugar los rituales, nos hablan abundantemente, así como

buen número de documentos de origen católico o inquisitorial. Evervin, tras la nota sobre los canónigos de Orléans quemados en 1922, indica con mucho acierto que los herejes relacionaban este bautismo espiritual con el gesto sacramental mencionado en los Hechos por haber sido conferido sobre sus discípulos por los propios apóstoles.

De hecho se trataba de una transmisión, por imposición de las manos, del Espíritu Santo, el consolador que Cristo, tras su regreso al cielo, había enviado sobre sus discípulos en Pentecostés. La Iglesia primitiva unía, en efecto, el gesto de imposición de las manos al de la inmersión en el agua, y bautizaba con agua y espíritu a los adultos para convertirlos en cristianos; a partir del siglo III ambos ritos se disociaron, y la imposición de las manos ya sólo figuró en forma de un sacramento distinto, el de la confirmación, mientras que el bautismo del agua fue conferido de modo general a los niños.

Este sacramento, indica Evervin, que los herejes vinculaban a todas las justificaciones de las Escrituras que podían, ese bautismo de Cristo por el Espíritu y el fuego que anunciaba Juan Bautista cuando bautizaba con agua en el Jordán («Pero vendrá otro, más poderoso que yo, y os bautizará con el Espíritu y fuego» [Mt 3, 11]), sólo podían conferirlo a su vez quienes lo habían recibido. De este modo iba formándose, entre las comunidades disidentes, un verdadero clero con función sacerdotal, el de los elegidos o cristianos. Al parecer, muy pronto emergieron, además, obispos (mencionados ya en la primera mitad del siglo XII), depositarios de la fuente de lo sagrado de su Iglesia, del mismo modo que, en sus diócesis, los obispos católicos eran los únicos que tenían poder para ordenar y consagrar sacerdotes. La línea de filiación directa del Espíritu Santo «de Buenos Hombres en Buenos Hombres desde el tiempo de los apóstoles» reivindicada por la Iglesia cátara fluía de hecho escindida en varios arroyos, y cada uno de ellos emanaba de las manos y el poder de ordenar de un obispo y sus sucesores, quienes se ocupaban de todos los bautizos nuevos. Se trataba, en la práctica, de minimizar los riesgos de corrupción — por pecado, es decir, no observancia de los preceptos del Evangelio— derivados del poder de transmitir el Espíritu, concentrando en manos de obispos los canales de su difusión, aunque en puro derecho cualquier cristiano y cualquier cristiana pudiera también difundirlo. Pero si uno de los eslabones de la cadena que transmitía el Espíritu se oxidaba por un pecado contra el Evangelio, la cadena entera se rompía, y el Espíritu no podía ya ser transmitido.

En tiempos de Evervin, el sacramento todavía se desarrollaba en una ceremonia doble. Cualquier cristiano o cristiana podía, probablemente, administrar la primera imposición de manos, la que hacía que un auditor accediera al rango de creyente o novicio. El obispo se reservaba, sin duda, el ministerio del gesto sacramental propiamente dicho, aquella segunda imposición de manos que convertía a los creyentes en cristianos y cristianas. A través de la vida impecable y apostólica de un obispo se transmitía y se dispensaba el sacramento de la salvación del alma. Así se advierte en la Occitania de mediados del siglo XII, por la presencia y el papel hacia

1160 de un obispo primordial, el obispo de Albi, Sicard el Cillerero, de quien debió de brotar la fuente espiritual de las primeras comunidades de Buenos Cristianos en la región de Toulouse, en Carcassès y tal vez incluso en el Agenais. Dicho esto, se comprende mejor el sentido de la misión del obispo Nicetas en Occidente hacia 1167.

Probablemente éste llegó también para que los Buenos Cristianos latinos se beneficiaran de un buen/¿mejor? linaje de filiación con el Espíritu; a estos linajes se les llamaba «órdenes»: de este modo Nicetas ordenó o reordenó a todos los obispos presentes, antigua o recientemente elegidos, e impuso las manos, bautizando y rebautizando a todos los Buenos Cristianos y Buenas Cristianas de las comunidades presentes. Dos seguros de salvación valían sin duda más que uno solo. A lo largo de toda la historia de las Iglesias cataras podemos descubrir la práctica de *consolaments* múltiples y sucesivos. Se comprenden así mejor también el sentido y las razones de las dimensiones internas que desgarraron las Iglesias italianas desde finales del siglo XII, cuando las malas lenguas afirmaron que tal o cual obispo, el propio Nicetas, o Albanus o Garatus, había pecado, y que su linaje espiritual, su *orden*, se había quebrado. Se produjeron angustias de reconsolaciones múltiples y sólo tardíamente las querellas personales, referentes a la validez de los sacramentos confederados, se convirtieron en querellas teológicas, cuando la Iglesia de los sucesores de Garatus, los garatistas de Concorezzo, rechazó el progreso intelectual que podía constituir el lento florecimiento de un dualismo más radical en el seno de sus viejos adversarios albanistas de Desenzano, o de las comunidades occitanas.

Sin embargo, aunque pudieran dividirles ciertas querellas doctrinales y pese a que, en el siglo XII, expresaran las peores dudas en lo referente a la virtud de sus respectivos obispos fundadores, garatistas y albanistas no tuvieron inconveniente alguno ni ningún impedimento intelectual, cuando llegó el tiempo de la persecución a finales del siglo XIII, para reunificarse, hasta el punto de conferir en común su sacramento de salvación cristiana. En aquel momento, por lo demás, la desorganización de las Iglesias debido a la caza del hombre y la clandestinidad, especialmente en Occitania, había devuelto de lleno a los simples Buenos Hombres y Buenas Mujeres su poder de salvar las almas, que por un tiempo había sido confiscado por la jerarquía de sus Iglesias. Todos los supervivientes imponían las manos, transmitían el Espíritu Santo y conducían a sus creyentes hacia el Buen Fin, aquel que salva el alma.

Mucho más que los mil matices de sus doctrinas, más que su dualismo difuso y ambiguo, esta práctica de un sacramento cristiano de salvación, documentada del siglo XI al siglo XIV y de Constantinopla a Cahors, constituye el armazón sólido y esencial de la organización internacional de las Iglesias de los Buenos Cristianos, que marca su identidad, su voluntad y su fe.

2.º JALÓN DOCUMENTAL: TEXTOS DE ORIGEN CÁTARO



1. Ritual occitano de Dublín. Sermón sobre la Iglesia de Dios. Extractos.

Manuscrito Dublín, Trinity College, Ms. 269.

Traducción al francés de Anne Brenon en: René Nelli, *Écritures cathares*, Nueva edición actualizada y aumentada, París, Le Rocher, 1995, pp. 274-288.

En nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Queremos reunir algunos testimonios de las Sagradas Escrituras, para hacer comprender y conocer lo que es la Iglesia de Dios.

I

Esta Iglesia no es de piedra, ni de madera, ni de nada hecho por la mano del hombre. Porque está escrito en los Hechos de los Apóstoles (Act 7, 48) que: «El Altísimo no mora en cosa hecha por la mano del hombre». Pero esta Santa Iglesia es asamblea de fieles y santos, en la que Jesucristo está y estará hasta el final de los siglos, como dice Nuestro Señor en el Evangelio de san Mateo (Mt 28, 20): «He aquí: estoy con vosotros para siempre hasta la consumación de los siglos». Y en el Evangelio de san Juan dice (Jn 14, 23): «Si alguien me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará e iremos a él y permaneceremos junto a él». Y dice también (Jn 14, 15-18): «Si me amáis, guardad mis mandamientos y rogaré al Padre y Él os dará otro consolador, que estará con vosotros por toda la eternidad, Espíritu de verdad que el mundo no puede recibir, pues no lo ve ni lo conoce; pero vosotros lo conoceréis, pues estará en vosotros y será en vosotros; no os dejaré huérfanos, vendré a vosotros».

[...]

II

Esta Iglesia de Dios de la que hablamos ha recibido tanto poder de Nuestro Señor Jesucristo que por su plegaria son perdonados los pecados, como dice Cristo en el Evangelio de san Juan (Jn, 22-23): «Recibid el Espíritu Santo y aquellos a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados, y aquellos a quienes se los mantengáis, les serán mantenidos». Y san Mateo dice (Mt 10, 1): «Les dio el poder de expulsar los malos espíritus». Y san Marcos dice (Mc 3, 15): «Les dio el poder de curar las languideces y de expulsar los demonios». Y san Lucas dice (Lc 9, 1): «Les dio poder sobre todos los demonios».

Y Cristo, en el Evangelio de san Mateo (Mt 18, 17-20): «Si tu hermano no escucha la Iglesia, que sea para ti como pagano y publicano; pues en verdad os digo que todas las cosas que atéis en la tierra quedarán atadas en el cielo, y todas las cosas que desatéis en la tierra quedarán desatadas en el cielo; y de nuevo os digo que si dos de vosotros unen sus voces en la tierra, cualquier cosa que pidan será satisfecha para ellos por mi Padre que está en el cielo; pues donde se reúnan dos o tres en mi nombre, yo estaré con ellos».

[...]

Así, por todas estas razones e por muchas más, es manifiesto que sólo por la plegaria a la Santa Iglesia de Cristo son perdonados los pecados, como dice Cristo (Jn 20, 23): «Aquellos a quienes perdonéis sus pecados les serán perdonados, e aquellos a quienes se los mantengáis, le serán mantenidos». Pero si alguien fuera ciego y mal enseñado hasta el punto de afirmar que semejante poder sólo fue dado a los apóstoles, y sólo por ellos fue recibido, que vea en el Evangelio de san Juan lo que dice Cristo (Jn 17, 20-21): «Oh, Padre, no te ruego sólo por estos, sino también por aquellos que, gracias a su palabra, crean en mí, para que todos sean uno». Y Cristo dice también en el Evangelio de san Mateo (Mt 28, 20): «He aquí que estoy con vosotros para siempre, hasta la consumación de los siglos». Y dice también (Mt 24, 34): «Esta generación no pasará sin que todas estas cosas se hayan cumplido». Por esas razones es seguro que el poder que la Iglesia de Cristo poseía, lo tiene del mismo modo y seguirá teniéndolo hasta el fin.

X

Esta Iglesia sufre las persecuciones, las tribulaciones e el martirio en nombre de Cristo, pues él mismo lo sufrió con la voluntad de redimir y salvar su Iglesia y mostrarle que, tanto en hechos como en palabras, hasta el final de los siglos tendrá que sufrir persecución, vergüenza y maldición, como dice en el Evangelio de san Juan (Jn 15, 20): «Si me han perseguido, os perseguirán también». Y en el Evangelio de san Mateo dice (Mt 5, 10-12): «Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos...».

[...]

Advertid hasta qué punto estas palabras de Cristo contradicen a la mala Iglesia romana, pues ésta no es perseguida ni por el bien ni por la justicia que hubiese en ella; sino que, por el contrario, ella es la que persigue y da muerte a quien no quiere consentir sus pecados y sus fechorías. Y no huye de ciudad en ciudad, sino que tiene señorío sobre las ciudades y los burgos y las provincias, y se asienta majestuosamente en las pompas de este mundo, y es temida por los reyes, los emperadores y demás barones. No es en absoluto como las ovejas entre lobos, sino como los lobos entre ovejas y carneros. Y hace cualquier cosa para imponer su imperio a los paganos, los judíos y los gentiles; y sobre todo, persigue y da muerte a la Santa Iglesia de Cristo, que lo sufre todo con paciencia, como lo hace la oveja que no se defiende del lobo. Por eso san Pablo dice (Rom 8, 36): «Pues por Ti, cada día, somos ejecutados; nos tratan como corderos en el matadero».

XI

Esta Iglesia practica el santo bautismo espiritual, es decir, la imposición de las manos, por el que se confiere el Espíritu Santo; Juan Bautista dice (Mt 3, II): «El que debe venir después de mí [...] os bautizará en el Espíritu Santo». Y así, cuando Nuestro Señor Jesucristo llegó de la fuente de la grandeza para salvar a su pueblo, enseñó a su Santa Iglesia a que bautizara a los demás con ese santo bautismo, como se dice en el Evangelio de san Mateo (Mt 28, 19): «Id y enseñad a todas las naciones, y bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Y en el Evangelio de san Marcos les dice (Mc 16, 15-16): «Id por el mundo entero y predicad el Evangelio a todas las criaturas, y el que crea y sea bautizado estará salvado; y el que no crea estará condenado».

Pero la mala Iglesia romana, como la mentirosa y sembradora de mentiras que es, dice que Cristo entendía por ello el bautismo con agua material, que practicaba Juan Bautista antes de que predicase Cristo. Lo que puede refutarse con múltiples razones, pues si el bautismo practicado por la Iglesia romana fuera el que Cristo enseñó a su Iglesia, entonces todos los que han recibido su bautismo estarían condenados. Cristo dice en efecto (Mc 16, 16): «El que no crea estará condenado». Ahora bien, ellos bautizan a los niños pequeños que no pueden creer ni saber lo que es el bien y el mal; así pues, por su palabra les condenan.

Además, si por el bautismo del agua temporal la gente se salvara, Cristo habría muerto por nada; pues antes que él existía ya el bautismo del agua. Pero es cosa cierta que la Iglesia de Cristo bautizaba con un bautismo distinto al de Juan Bautista, como muestra san Juan el Evangelista cuando dice (Jn 4, 1-2): «Pero cuando Jesús supo que los fariseos habían oído decir que había hecho algunos discípulos y bautizaba de un modo distinto que Juan, Jesús no bautizó ya a sus propios discípulos». Y el propio Juan Bautista lo mostraba claramente al decir (Mc I, 8): «Yo os bautizo en el agua, pero él os bautizará en el Espíritu Santo».

Pero Juan había venido a bautizar sólo en el agua, para invitar a la gente a creer en el bautismo de Cristo, y por eso dio firme testimonio de Cristo, cuya venida predicaba; en efecto, de todos aquellos que Juan bautizaba, sobre ninguno acudió el Espíritu Santo, salvo sobre el propio Jesús, para que así Juan le reconociera como Cristo, que debía bautizar en el Espíritu Santo...

[...]

[...] Los apóstoles impusieron, pues, las manos sobre ellos y recibieron el Espíritu Santo. Y san Pablo dijo a Timoteo, al que había bautizado con este santo bautismo (2 Tim I, 6): «Te amonesto a que reavives la gracia de Dios que está en ti por la imposición de mis manos».

Y también Ananías bautizó a san Pablo (Act 9, 17-18). Y con muchos otros, que no fueron apóstoles, sucedió que practicaron este santo bautismo como lo habían recibido de la Santa Iglesia; pues la Iglesia de Cristo lo ha mantenido sin interrupción, y lo mantendrá hasta el fin del mundo, como Cristo dijo a los apóstoles (Mt 28, 19-20): «Bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, [...] y he aquí que estoy con vosotros para siempre, hasta la consumación de los siglos». [...]

2. Juan de Lugio, Libro de los dos Principios. Extractos.

Manuscrito: Florencia, B.N. Fondo de los conventos suprimidos.

Traducción (al francés). René Nelli, *Écritures cathares, op. cit.*, 88-89, 103-104 y 131-132.

Como muchas personas tienen impedimentos para conocer la recta verdad, me he propuesto, para su iluminación, para exhortar a las que son capaces de comprender y también para la propia satisfacción de mi alma, explicar nuestra verdadera fe por los testimonios de las divinas Escrituras y por argumentos muy verídicos, y tras haber invocado el socorro del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Los dos principios.

En honor del santísimo Padre, he querido comenzar mi exposición referente a los dos principios, refutando primero la teoría del principio único, aunque eso vaya en contra de lo que piensan casi todos los espíritus religiosos. Lo planteo, pues, enseguida: o sólo hay un principio principal (*principium principale*) o hay más de uno. Si sólo hay uno, y no varios, como afirman los ignorantes, es necesariamente preciso que sea bueno o malo. Pero no puede ser malo, pues, si lo fuera, sólo los males procederían de él, y no los bienes, como afirma Cristo en el Evangelio de san Mateo: «El árbol que es malo, da malos frutos. Un buen árbol no puede producir malos frutos, ni un mal árbol darlos buenos» (Mt 7, 17-18); y Santiago, en su epístola; «¿Brotó de una fuente, por la misma abertura, agua dulce y agua amarga? Hermanos, ¿puede una higuera dar uva; o una viña, higos? Así pues, ninguna fuente de agua salada puede dar agua dulce» (Sant 3, 11-12). [...]

Que es preciso eliminar la noción de libre albedrío

[...] Es evidente, pues, que todo lo que de bueno se encuentra en las criaturas de Dios procede directamente de él y por él. Él dio su ser al bien y es su causa, como hemos establecido. Pero el mal, si se encuentra en el pueblo de Dios, no procede del verdadero Dios, ni se manifiesta por él... no es Dios quien lo ha hecho existir, pues no es su causa ni nunca lo ha sido. Como dice Jesús hijo de Syrach: «Dios no ha mandado a nadie a hacer el Mal, y a nadie ha dado permiso para pecar» (Eclo 15, 20) —entiéndase: inmediata y directamente, por sí mismo— pues nunca el Mal habría podido

proceder espontáneamente de la criatura del Dios bueno, considerada como tal, si no hubiera habido una causa del Mal [...].

Signos universales.

Necesito ahora exponer mi pensamiento sobre un punto que suele dar a nuestros adversarios la ocasión de triunfar sobre nosotros: pretenden que por esos «signos» universales como *todo* (omnia), *todas las cosas sin excepción* (universa), *todas las cosas* (cuneta) y otros términos semejantes que significan, en las Sagradas Escrituras, el *conjunto de los seres*, se ve muy a menudo confirmada su opinión de que no es en absoluto necesario hacer distinciones en la sustancia. Por lo que se permiten afirmar que *todas* estas sustancias, tanto las buenas como las malas, las transitorias como las permanentes, han sido creadas y hechas por Nuestro Señor, justo, verdadero y santo. Con la ayuda del Verdadero Padre, voy a refutar su interpretación con argumentos muy probatorios extraídos de las divinas autoridades.

Debemos saber que estos signos universales —aunque sean calificados así por los gramáticos— no pueden ser definidos tan sencillamente por los sabios inspirados por Dios, ni de modo tal que abarquen, bajo una u otra de estas categorías universales, absolutamente todas las sustancias, todas las acciones e incluso todos los accidentes. Es evidente que los términos universales sólo tienen sentido, para los sabios, en la medida en que son ilustrados por el espíritu del discurso, y no por la pura y simple categoría de la universalidad que abarcara todos los bienes y todos los males, cuando éstos no participan en absoluto de la misma esencia, ni pueden existir juntos, dado que se destruyen y se combaten unos a otros en una extrema y constante oposición [...].

12.

¿ERAN LOS CÁTAROS HEREJES?



En la consideración de la Iglesia romana, sin duda. Hemos tenido ya ocasión de evocar las aventuras semánticas de la palabra «herejía», desde elección hasta error. En la Edad Media occidental, tras un siglo XII en el que la Iglesia vacilaba aún entre persuasión y castigo, el tomismo y la Inquisición acabaron de consumir su definición por oposición a una ortodoxia dogmática, mientras que los propios herejes eran arrojados a la exclusión con respecto a la comunidad de fieles. Así pues, el calificativo de «hereje» es el garante de la calidad de cristiano de los excluidos afectados. Doctores tomistas y dominicos inquisidores nunca confundieron entre herejes e infieles. Los primeros, a pesar de sus equivocaciones y de sus errores, aunque condenados y malditos, pertenecían sin embargo al universo cristiano, en tanto que los segundos le eran extraños.

La culpabilidad de los herejes es más grave y total que la de los infieles para la Edad Media cristiana, pues éstos, con pleno conocimiento de causa, abandonan el recto camino al margen del cual no hay salvación, mientras que los paganos infieles, judíos, sarracenos y demás no han escuchado todavía la prédica del cristianismo; su responsabilidad es, pues, limitada. La Inquisición se puso en marcha para investigar contra los cristianos herejes, no para juzgar a infieles no cristianos. El tribunal religioso sólo se interesó por los judíos y sarracenos en el caso concreto de que, convertidos cierto día de buen grado o por fuerza al cristianismo, hubiesen abjurado luego para volver a sus creencias originales. Cristianos renegados eran asimilados, pues, a los herejes.

La herejía fue la falta más importante para el cristianismo medieval, el pecado que no podía ser perdonado, asimilado a un crimen de lesa majestad contra el propio Dios. Por eso acarreaba la pena de muerte en este mundo y la condenación eterna en el otro. Por eso la rodeaba, también, semejante atmósfera de oprobio e infamia. Atraía la desgracia y la maldición sobre las débiles criaturas humanas a las que contaminaba directa o indirectamente, se identificaba especialmente con un veneno mortífero, una

pestilencia y una abyección. El vocabulario de las serias y solemnes actas eclesiásticas que denuncian la herejía es de una violencia a la que están ya acostumbrados nuestros modernos oídos. El siglo xx conoció «víboras lúbricas» durante una generación y ante la mirada crítica de buena parte de la opinión planetaria. Las muy «abyectas sectas de los tejedores», o los relapsos, «perros regresando a su vómito», fueron condenados y ejecutados por una ideología religiosa de carácter absolutamente totalitario, durante largos siglos...

Bajo el oprobio absoluto del crimen de herejía, y desde el siglo xi al xiv por lo menos, también lo fueron algunos Buenos Hombres de cristianismo no conforme. Lo que se les reprochaba vehementemente en las actas de su refutación o su condena fue, al menos a partir de finales del siglo xii, el dualismo de su concepción de la creación, que proporcionaba un pretexto para compararlos con modernos maniqueos. Sin embargo, según las nuevas normas medievales, los maniqueos históricos de la baja Antigüedad no hubieran tenido derecho a la calificación de herejes, sino a la de infieles: eran, de hecho, ajenos al cristianismo. Por lo demás, san Bernardo abunda en ello al reconocer que los apóstoles de Satán son peores que los antiguos maniqueos, porque el diablo les inspira una desviación de la verdadera fe, mientras que la religión de los maniqueos había sido por completo elaborada por un simple individuo concreto. De hecho, el permanente reproche de maniqueísmo, que permitía a los contrapredicadores burlarse fácilmente del exotismo y la nocividad de las creencias de los Buenos Hombres, no era, en el fondo, la causa principal de su crimen de herejía.

La herejía de los Buenos Hombres se vincula, de hecho, al linaje de las grandes herejías de los primeros siglos, porque se refiere, fundamentalmente, a la naturaleza de Cristo. Es herejía, y de las más peligrosas, para la gran Iglesia, porque propone un camino de salvación cristiana que ignora el santo sacrificio del altar, la eucaristía, piedra angular de la ortodoxia latina y griega.

En efecto, para los Buenos Hombres, Cristo no había sido enviado a este mundo por su Padre para sufrir y morir en una cruz, para redimir con su Pasión el pecado original. Salvador pero no redentor, hablando con propiedad, el Cristo de los Buenos Hombres era el mensajero de la Buena Nueva, el despertador de almas y el que insuflaba el Espíritu Santo liberador. Los Buenos Hombres no tenían necesidad alguna de que tuviera un cuerpo de carne: sólo su Palabra y su gesto de invocación del Espíritu tenían valor para ellos. No tenían enseñanza alguna que obtener de su muerte, salvo comprobar, con cierto desengaño, que era perfectamente explicable y muy normal que este bajo mundo del que Satán es príncipe «no conozca a Dios», «odie y persiga a Cristo, sus apóstoles» y todos sus sucesores. No dieron otro significado sacro al cuerpo y a la sangre de Cristo.

Por lo demás, para ellos y sus padres (¿marcionistas, monofisitas?, probablemente alguna de esas pequeñas Iglesias minoritarias y anónimas de los primeros siglos cristianos), Cristo no sólo había adoptado apariencia humana para manifestarse en

este mundo del mal. Negaban cualquier realidad a su cuerpo físico, en beneficio de su única naturaleza espiritual. Sobre las modalidades de su aparición y su apariencia terrenal, las interpretaciones varían hasta el infinito; su docetismo tenía mil matices. Adsombreado en la Virgen María, nacido de su oreja o aparecido de pronto a su lado, vivió sólo una sombra de vida y probablemente sólo murió en apariencia, aunque el príncipe de este mundo se desviviera para librarse de él con sus propios medios, que son la coacción, el sufrimiento y la violencia, puesto que los malos frutos son la prueba del mal árbol. «Un Dios no puede morir», decían negándole cualquier grandeza al Dios-Hombre. «El Padre no podía desear la muerte de su Hijo», añadían con su lógica.

En cualquier caso, era absolutamente impensable para ellos que el Hijo de Dios hubiera podido someterse a la mancilla de una prisión carnal diabólica, al igual que su lógica rechazaba que del horrible árbol de un crimen y una agonía pudiera brotar el maravilloso fruto de la salvación. Algunos de ellos consideraron que la propia María así como el apóstol Juan, el discípulo al que Jesús amaba, eran en realidad ángeles enviados por el Reino para acompañar a Cristo en su misión terrenal. Ejecutado por voluntad del príncipe de este mundo, muerto en apariencia y no en realidad, no por ello había dejado Cristo de entregar su mensaje de la Buena Nueva, ni de convocar al Espíritu Santo sobre los apóstoles en Pentecostés. Así les había «sacado del mundo», y así la llamada del Evangelio y el soplo del Espíritu Santo sacarían de ese mundo una tras otra a todas «las ovejas de Israel que estaban extraviadas».

De ahí, por parte de los Buenos Hombres y desde su aparición en los textos en el año 1000, el total rechazo al culto de la cruz, que ellos asimilaban a un simple instrumento de tortura perteneciente a la panoplia del mal, objeto de horror y no de veneración. De ahí también su rechazo del divino sacrificio de la misa: puesto que Cristo sólo tuvo, a su modo de ver, apariencia humana y no cuerpo, ni carne ni sangre en el sentido físico y material, no podían concebir misterio alguno de transustanciación en la consagración del sacerdote en el altar. Interpretaban de manera simbólica y racionalista las palabras pronunciadas por Cristo en la Última Cena, que la Iglesia católica tomaba «al pie de la letra»; el «espíritu del discurso» — para emplear una expresión de Juan de Lugio— quería que en el pan de ese cuerpo que debía distribuirse, en el vino de esa sangre que debía verterse, se viera simplemente la Palabra del Evangelio y del Padre, que debía difundirse entre todos los hombres. «Haced esto en memoria de mí», dijo Cristo en su Última Cena; y efectivamente, en cada comida el más anciano de los Buenos Hombres o de las Buenas Mujeres presentes bendecía el pan y lo repartía a todos los comensales, cristianos o simples creyentes, como el Pan de la Santa Oración. Ya el monje Erbert, a comienzos del siglo XI, cuenta que los herejes del Périgord sustituían la eucaristía por pedazos de pan bendito.

Conocemos con gran precisión el ritual y el significado de este gesto litúrgico, que no tenía valor sacramental sino sólo simbólico, en el corazón de las Iglesias de

los Buenos Hombres. Las declaraciones de los testigos ante la Inquisición nos muestran al Buen Cristiano, de pie ante la mesa, cubriendo su hombro izquierdo con la punta de una servilleta blanca, colocando el pan para envolverlo, inclinando la cabeza para murmurar encima de él una plegaria y pronunciar un *Deo gratias* antes de partirlo en tantos pedazos como comensales y distribuirlo, con un *benedicite* para cada uno. Y los comensales lo comían con fervor o incluso, en tiempo de persecución, conservaban piadosamente algunos pedazos secos como reliquias de los Buenos Hombres desaparecidos en el martirio. Pierre Maury, el joven pastor de Montailou al que hemos conocido ya, charlando en el camino con el Buen Hombre Jacques Authié, contó también al inquisidor cómo se habían detenido ambos más tarde para comer, cuando estaban ya a la vista de Rieux en Val. Jacques bendijo el pan y le dio un pedazo a su compañero de viaje diciéndole «que Dios bendijo el pan del mismo modo que él acababa de hacerlo y que él, el hereje, lo había bendecido en representación del sentido dado por Dios a esta bendición. Los de la Iglesia romana dicen que en este sentido el pan se convierte en el cuerpo de Dios, lo cual no es cierto. Pero ellos, los herejes, dicen que es pan bendito y que así está bien^[1]...».

El rito cátaro de la bendición del pan y de la Santa Oración es, de hecho, comparable casi al rito de la Cena sin transustanciación de las Iglesias reformadas de los tiempos modernos, pero más aún a las prácticas del *Ágape* de las Iglesias primitivas, que se desarrollaban también alrededor de una mesa puesta entre comensales, y no solemnemente ante el altar de un templo. Los Buenos Hombres justificaban además, con precisión, el sentido simbólico dado al pan que bendecían como cuerpo de las Escrituras santas que debía compartirse: su única plegaria era el padrenuestro que recitan de día y de noche, en las horas fijadas por su regla. Ahora bien, el texto de su padrenuestro era semejante al del padrenuestro católico con dos excepciones: el añadido de la doxología griega «Pues te pertenecen el Reino, el poder y la gloria por los siglos de los siglos, Amén», que probablemente fue caricaturizada por el monje Erbert en Périgord a comienzos del siglo XI; y la expresión «pan suprasustancial» en vez del «pan de cada día» católico, en el que sólo veían el pan material, «pan de corrupción». Los Buenos Hombres pedían al Padre que les alimentara con su Palabra. Y justificaban así esta plegaria, para enseñanza de sus novicios:

«El Señor Jesús, la misma noche que iba a ser entregado a la muerte, tomó el pan; habiendo dado gracias, lo partió y dijo: “Tomad y comed, éste es mi cuerpo, que será entregado por vosotros”; lo que quiere decir: estos preceptos espirituales de las antiguas Escrituras son mi cuerpo; por vosotros serán entregados (transmitidos) al pueblo. “Haced esto en memoria de mí”. Asimismo, tras haber cenado, tomó la copa y dijo: “Esta copa es la nueva alianza de mi sangre; haced esto en memoria de mí, todas las veces que la bebáis” (I Cor. II, 23-25). Aquí se trata del pan suprasustancial^[2]».

«No se preocupaban» de la eucaristía católica, según las palabras de Evervin, o se

burlaban de ella como de una práctica supersticiosa, según la tradición ya secular de los herejes del año 1000. La salvación del alma, para ellos, no consistía en un pedacito de pan tragado por un moribundo antes de pudrirse con él luego, bajo tierra, de acuerdo con las palabras algo rechinantes de Guilhem Bélibaste, el último Buen Hombre occitano conocido^[3]. La salvación estaba asegurada por una gracia espiritual, la del Espíritu Santo convocado por la imposición de manos de los Buenos Cristianos, que absolvía de los pecados y libraba del mal, al mismo tiempo que por las obras, es decir, por la observancia de los preceptos evangélicos (no matar, mentir, blasfemar, etc.). La herejía principal de los Buenos Hombres residía en su desprecio por la cruz y por el sacramento del altar, en su pretensión de sustituir la receta oficial de salvación de la Iglesia por otra receta de salvación, igualmente cristiana, es decir, basada igualmente en las Escrituras.

El bautismo espiritual, o *consolament*, era el único sacramento cátaro. Como tal —¿hay que ver en ello un rasgo de arcaísmo o de modernidad?— abarcaba el conjunto de la función de lo sacro que la Iglesia romana había dividido en siete sacramentos en torno a la eucaristía. Conocemos con detalle su liturgia, por los tres rituales que han llegado hasta nosotros así como por la mirada exterior de los testigos que declaraban ante la Inquisición. He aquí, por ejemplo, el relato de un *consolament* administrado en Montségur hacia 1215, según el testimonio de Raimond de Péreille, el propio señor del lugar, treinta años más tarde ante el inquisidor Ferrer, que interrogaba a todos los supervivientes tras el asedio y la pira de 1244. El anciano señor recordó primero, a petición del inquisidor, cómo en presencia de los Buenos Hombres, sus compañeros y de él mismo les saludaban con un *melhorier*, saludo que la Inquisición transcribía con el término de «adoración»:

«Los asistentes les adoraron haciendo tres genuflexiones, diciendo cada vez “benedicite” y añadiendo al último benedicite: “Monseñores, rogad a Dios por este pobre pecador que soy, para que haga de mi un Buen Cristiano y me conduzca a un buen fin”. Los herejes respondían a cada benedicite: “Que Dios os bendiga”, y añadían después del último benedicite: “Que Dios haga de vos un Buen Cristiano y os conduzca a un buen fin”».

Luego contó cómo «el obispo (de Toulousain) Gaucelin, Guilhabert de Castres y otros herejes consolaron y recibieron a Raimond Ferrand de Fanjeaux»:

«Al principio, a petición de los herejes, declaró rendirse a Dios y al Evangelio y a la orden de su secta; luego prometió que en adelante no comería ya carne, ni huevos, ni queso ni ningún alimento graso, salvo aceite y pescado; prometió también que no juraría, ni mentiría ni se entregaría ya a lujuria alguna durante todo el tiempo de su vida, y que no abandonaría la secta de los herejes por temor al fuego, al agua o a cualquier otro tipo de muerte. Hechas estas promesas, los herejes posaron las manos y el libro en su cabeza, leyeron y oraron a Dios, haciendo muchas venias y genuflexiones; asistí a este *consolament* con otros de los que no me acuerdo. Y allí todos, tanto yo como los demás, adorarnos a esos herejes como se ha dicho, y tras la

adoración recibimos de los herejes la paz, besándolos dos veces a través del rostro; luego nos besarnos los unos a los otros del mismo modo. Añado que Raimond Ferrand me dio su caballo^[4]».

El esquema del desarrollo de la ceremonia, muy sucintamente resumido, es claro y exacto en líneas generales. De hecho, probablemente no procede de los recuerdos personales de Raimond de Péreille, salvo el detalle del caballo donado. La administración inquisitorial utilizaba, en efecto, una pauta de interrogatorio preestablecida, con formulario integrado: era, indefinidamente repetida, la misma fórmula que servía para el relato de todas las ceremonias cátaras por todos los sucesivos declarantes. Pero este relato-tipo corresponde a lo que sabemos por otras fuentes. El sacramento era colectivo y público. Comenzaba por un compromiso de vida consagrada y la pronunciación de votos casi monásticos por el postulante, que «se rendía a Dios, al Evangelio y a la orden de la Santa Iglesia» (según sus términos) de la secta de los herejes (según la traducción inquisitorial). Se trataba, hablando con propiedad, de una entrada en religión.

El segundo acto de la ceremonia consistía en el sacramento propiamente dicho, es decir, en la imposición colectiva de las manos y del libro sobre la cabeza del novicio para impetrar al Espíritu Santo *consolador*, con lectura de fórmulas rituales y plegarias, y acompañada de todo un aparato de gestos de devoción: genuflexiones y *venias*, es decir, prosternaciones rituales con recitado de aquellos *Adoremus* — *Adoremus Patrem, Filium et Spiritum Sanctum*/Adoremos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo— que estaban perpetuamente en boca de los Buenos Cristianos. La ceremonia se cerraba con el beso de paz, como en cualquier Iglesia cristiana. Este beso se propagaba directamente de los Buenos Hombres a los creyentes, luego por los creyentes entre sí, probablemente en la boca, como en la Iglesia griega. De los Buenos Hombres a las mujeres presentes, por intermedio del libro, y luego normalmente por las mujeres entre sí. Los Buenos Hombres habían hecho, en efecto, tal voto de castidad que se impedía incluso tocar a una mujer o sentarse junto a una de ellas en un banco.

Los rituales cátaros, que respetan el mismo esquema, dan infinitamente más detalles, tanto sobre el desarrollo de la ceremonia como sobre su significado verdadero. Por ello sabemos, ante todo, que una primera ceremonia, que podía celebrarse justo antes de la del *consolament* —o incluso varios días antes, en tiempos del libre culto en el Languedoc— tenía por objeto transmitir al postulante el poder y el derecho de decir el padrenuestro. Se la denominaba «tradición de la santa oración». Según la lógica arcaizante de los Buenos Hombres, sólo los cristianos, herederos de los apóstoles, debían decir el padre-nuestro, la plegaria que les había enseñado Cristo y que era la plegaria fundamental del cristianismo cántaro. Sólo los cristianos habían adquirido el derecho a dirigirse directamente al Padre. Antes, novicios o creyentes sólo podían pedir a los cristianos que rogaran por ellos. Encontramos aquí el significado de la triple salutación ritual, o *melhorier*, dirigida por los creyentes a los

Buenos Hombres: «Buen Cristiano —o Buena Cristiana—, la bendición de Dios y la vuestra / y rogado a Dios por mí, que haga de mí un Buen Cristiano y me conduzca a un buen fin». Y el Buen Hombre o la Buena Mujer bendecían o Intercedían.

El ritual latino de Florencia y el ritual occitano de Dublín nos han conservado, de esta ceremonia de la tradición de la santa oración, dos buenos comentarios del padrenuestro, tal como era explicado al novicio frase a frase por el oficiante:

«Estáis aquí entre discípulos de Jesucristo, donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo habitan espiritualmente como se os ha dicho más arriba, para que podáis recibir esta santa oración que Nuestro Señor dio personalmente a sus discípulos, de modo que vuestras peticiones y vuestras plegarias sean escuchadas por nuestro Padre santísimo, como dice David: “Que mi plegaria se levante hacia Ti como el humo del incienso” (Sal 140, 2).

»Por eso debéis comprender cómo tenéis que recibir esta oración santa, es decir, el padrenuestro. Ciertamente es breve, pero contiene grandes cosas. Es preciso, pues, que quien deba decir el padrenuestro lo honre con buenas obras. “Hijo” quiere decir: *Amor del Padre*. Por eso el que desea heredar como hijo debe separarse por completo de las malas obras^[5]».

Estos ecos de la enseñanza de la catequesis de los Buenos Hombres son extremadamente preciosos, como se habrá advertido, para captar, desde el interior, algo de la religiosidad o de la espiritualidad cántaras. La lectura de los rituales es, en este sentido, infinitamente más ilustrativa que la de los tratados, más abstractos y vueltos hacia la argumentación intelectual exterior. Por lo que se refiere a la enseñanza del padrenuestro hemos tenido ya ocasión de insistir en el significado de pan suprasustancial de las Santas Escrituras, y en el carácter esencial y central de la última petición de la oración dominical: «mas líbranos del mal», en el interior de la teología cántara.

El propio sacramento del *consolament* se desarrollaba en presencia de las comunidades de cristianos y cristianas y, muy a menudo, de piadosos creyentes del lugar o de la familia del novicio. Por lo general oficiaba el ordenado, es decir, el obispo o uno de sus dos coadjutores, Hijo mayor e Hijo menor, que tenían ya rango de obispo. El futuro cristiano había sido llevado a la casa del ordenado por el anciano, es decir, el superior de la comunidad en cuyo seno había hecho el noviciado, que se mantendría a su lado durante toda la ceremonia, o por la priora si se trataba de una futura cristiana. El ordenado hacía previamente una prédica de catequesis, destinada a iluminar el sentido y los fundamentos de los compromisos que el futuro cristiano iba a aceptar, del sagrado gesto que se iba a realizar y de las palabras rituales que se pronunciarían. Los tres rituales nos han conservado modelos de tales homilias que, naturalmente y hasta cierto límite, se dejaban a la libre inspiración del predicador y del día.

Los votos pronunciados previamente por el postulante eran más amplios que los que han llegado a nosotros en los formularios de la Inquisición. Ciertamente, el

novicio se comprometía a la abstinencia, sin comer ningún producto cárnico ni láctico; prometía vivir castamente, que no abandonaría la Orden de la Santa Iglesia por miedo al martirio, que no mentiría ni prestaría juramento; pero de hecho hacía voto de seguir el conjunto de los preceptos evangélicos, es decir, también de no matar (ni siquiera un animal), de no blasfemar, de no robar y de «cumplir todos los mandamientos de la Ley de Vida». Pronunciaba realmente votos monásticos, comprometiéndose a vivir en adelante en comunidad para observar esta regla del Evangelio o «Vía de Justicia y de Verdad», pronunciando en las horas rituales las plegarias rituales: el padrenuestro, los *Adoremus* y las acciones de gracias.

Por lo que se refiere al discurso de catequesis del propio ordenado, recordemos aquí que el ritual de Dublín nos ha dejado un texto especialmente interesante y realmente pedagógico sobre los fundamentos y atributos de la verdadera Iglesia de Dios^[6]. Los tres modelos de sermones conservados concuerdan perfectamente, por lo demás, en lo esencial: definición de la Iglesia de los Buenos Hombres como la de los apóstoles, que tiene poder para atar y desatar, y enunciado de los fundamentos escriturales concretos del sacramento del bautismo espiritual, que es la marca de esta verdadera Iglesia cristiana y de su poder espiritual:

«Pedro, deseáis recibir el bautismo espiritual, por el que se da el Espíritu Santo en la Iglesia de Dios, con la santa oración y con la imposición de las manos de los Buenos Hombres. De este bautismo, nuestro Señor Jesucristo dice en el Evangelio de san Mateo (Mt 28, 19-20) a sus discípulos: “Id e instruid a todas las naciones, bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

»Este santo bautismo por el que se da el Espíritu Santo, la Iglesia de Dios lo ha mantenido desde los apóstoles hasta este día, ha llegado hasta aquí de Buenos Hombres en Buenos Hombres y seguirá haciéndolo hasta el fin del mundo; debéis entender que se ha dado poder a la Iglesia de Dios para atar y desatar, para perdonar los pecados y retenerlos, como dice Cristo en el Evangelio de san Juan (Jn 20, 21-23): “Como el Padre me envió, os envió yo también”. Cuando lo hubo dicho, sopló sobre ellos y les dijo “Recibid el Espíritu Santo; a aquellos a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados, y a aquellos a quienes se los retuviereis, les serán retenidos^[7]” ...».

Henos aquí ya en pleno ritual del sacramento, que es fundamentalmente, tal como puede verse, más que un bautismo, un acto de penitencia definitiva: la recepción del Espíritu Santo absuelve los pecados. El ritual latino da el sentido de este gesto suplementario, complementario de hecho con respecto al otro bautismo, el de Juan Bautista en el agua, que la Iglesia romana se obstinaba en proclamar como el verdadero bautismo:

«Sin embargo, que nadie vaya a creer que, por este bautismo que deseáis recibir, debéis despreciar el otro bautismo y vuestro primer estado de cristiano, y todo lo que habéis podido hacer o decir de bueno hasta hoy, pero debéis comprender que necesitáis recibir esta santa ordenación de Cristo para suplir lo que os faltaba para

conseguir vuestra salvación^[8]».

Restablezcamos pues enseguida, en contra de las afirmaciones de algunas obras de la polémica dominica medieval, y también, por lo demás, de la fantasía contemporánea, que los textos auténticamente cátaros indican con mucha claridad que el bautismo del Espíritu se confería a creyentes ya bautizados con agua, probablemente desde su infancia: una población cristiana «normal»; y que no se exigía en su liturgia renegar de bautismo alguno, muy al contrario. El ritual latino evoca, con mucha precisión incluso, el rito del sacramento paleocristiano del doble bautismo, el del agua y luego el de la imposición de manos, mencionado ya en los Hechos de los Apóstoles.

Hemos llegado al instante del acto sacro propiamente dicho. He aquí su desarrollo según el ritual latino: «Que el creyente se levante entonces, haga una reverencia ante el ordenado y repita lo que haya dicho el anciano colocado junto al ordenado, a saber: “He venido ante Dios, ante vosotros, ante la Iglesia y ante vuestra santa Orden, para recibir misericordia y perdón de todos mis pecados, que fueron cometidos y perpetrados en mí desde (la fecha que sea) hasta hoy. Rogad a Dios por mí, para que me perdone. *Benedicite, parcite nobis*”. El ordenado deberá responderle: “En nombre de Dios, en nuestro nombre, en nombre de la Iglesia, de su santa Orden, de sus santos preceptos y de sus discípulos, recibid perdón y misericordia por todos los pecados que hayáis cometido y perpetrado desde (la fecha que sea) hasta hoy. Que el Señor Dios de Misericordia os perdone y os conduzca a la vida eterna”. El creyente debe decir: “Amén, hágase en nosotros, Señor, según tu palabra”. Luego, habiéndose levantado, colocará las manos en la mesa, ante el ordenado.

»El ordenado le pondrá entonces el libro de los Evangelios en la cabeza, y todos los demás cristianos y miembros de la orden presentes en la ceremonia impondrán sobre él la mano derecha. El ordenado dirá entonces: “En nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”; y el que se encuentre junto a él dirá: “Amén”, y todos los demás, en alta voz, también^[9]».

La fórmula central del sacramento es, manifiestamente, la de la absolución de los pecados: «Recibid perdón y misericordia...», doblemente expresada como una plegaria por el postulante, y luego como una acción de gracia por el ordenado. El ritual occitano añade otra fórmula sacramental, que era pronunciada después de tres *Adoremus* por el conjunto de los cristianos que imponían su mano derecha:

«Padre Santo, acoge a tu servidor en tu justicia y envía tu gracia y tu Espíritu Santo sobre él^[10]».

Tras algunas plegarias rituales, el ordenado recitaba luego, por orden: cinco padrenuestros, tres *Adoremus*, un padrenuestro, tres *Adoremus*, luego, solemnemente, el Prólogo del Evangelio de Juan. Finalmente, tras otras series de oraciones colectivas, de padrenuestros y de *Adoremus*, el nuevo cristiano besaba el Libro que se había utilizado en el oficio y la ceremonia concluía con el intercambio general de ósculos de paz.

De este modo, esa liturgia a la vez sencilla y bien ritualizada corresponde a lo que las fuentes griegas del siglo XI nos enseñan sobre las ceremonias bogomilas, que incluían también imposición colectiva de las manos y recitado de plegarias: padrenuestro y Prólogo del Evangelio de Juan^[11]. Hemos visto, sin embargo, que el antiguo ritual de los bogomilos descomponía en dos ceremonias —y dos imposiciones de manos distintas— el conjunto del rito de iniciación cristiano. Lo mismo debió de ocurrir entre los cátaros occidentales, hasta mediados del siglo XII por lo menos, de creer a Evervin de Steinfeld y a los canónigos de Lieja.

Los dos rituales occitanos y el ritual latino ofrecen un estado de la liturgia en el momento de la paz cátara: período algo milagroso del culto libre y público, en Italia y Occitania, antes de la conmoción de la Cruzada contra los albigenses, la represión y la clandestinidad de los tiempos inquisitoriales. En la frontera de los siglos XII y XIII, e incluso en la primera mitad del siglo XIII en Italia, esas grandes liturgias solemnes y públicas podían desarrollarse en paz, en las casas religiosas de los Buenos Cristianos, con todo un baile de oficiantes jerarquizados, desde el obispo con sus Hijos al anciano o la superiora de la comunidad, con participación activa de todos los religiosos presentes. En tiempos de la persecución, un solo Buen Hombre aislado, o incluso una Buena Mujer, podía por sí solo representar toda la Orden de la Santa Iglesia y convocar eficazmente el Espíritu sobre un postulante o una postulante dispuestos a arriesgarlo todo^[12]. Es necesario tomar perspectiva para comprender bien que todo el aparato de solemnidad ritualizada que acompañaba el ministerio del sacramento en tiempos de la paz cátara —período de formación de los rituales que hemos conservado— no era en absoluto esencial, ni siquiera necesario, para la validez del propio sacramento.

Se esforzaron, es cierto, mientras tuvieron medios para hacerlo, por canalizar sólo en las manos de los ordenados —los obispos y sus Hijos— el ministerio de la transmisión del Espíritu. Puesto que estos obispos sólo podían ser ordenados, es decir, rebautizados, por otro obispo, el riesgo de desviaciones del Espíritu se limitaba así al máximo: hemos planteado ya el problema con respecto a Nicetas y a los desgarros que, en el seno de las Iglesias italianas, siguieron a su misión ordenadora. Pero en puridad de derecho, cada Buen Hombre, cada Buena Mujer sin pecado tenía el poder de salvar las almas al igual que el obispo.

Según el mismo ritual pero, más simplemente, a través de dos Buenos Hombres, el sacramento podía conferirse a un agonizante en su lecho de muerte, siempre que tuviera todavía conciencia y fuese capaz de pronunciar las palabras rituales. Se trataba entonces, hablando con propiedad, del *consolament* del Buen Fin que, si el enfermo terminaba sus días en la observancia de los votos de los Buenos Cristianos, aseguraba la salvación de su alma.

Todo lo que acabamos de exponer muestra claramente que la función sacramental del gesto único de la imposición de las manos era, de hecho, múltiple; veremos que reunía en sí, efectivamente, el equivalente de seis de los siete sacramentos católicos,

excluyendo evidentemente la eucaristía^[13]. Los Buenos Hombres denominaban por su parte a su único sacramento «bautismo espiritual» o «bautismo de Jesucristo», y sin duda era bautismo, es decir, rito de iniciación cristiana que confería la calidad de cristianos. Lo era incluso en el sentido del bautismo de la Iglesia primitiva, que confirmaba por el Espíritu y la imposición de manos el bautismo del agua. Esta función fue luego desgajada por la Iglesia romana en forma del sacramento particular de la confirmación. El bautismo de la Iglesia primitiva, como el *consolament*, sólo se confería a adultos voluntarios y conscientes, a quienes absolvía de una vez por todas de sus pecados. Era entonces sacramento de penitencia, pero de penitencia única, no renovable, que le suponía al bautizado la pérdida de su alma si, por desgracia, caía de nuevo en pecado. El sistema mostró todo su doloroso absurdo cuando se adoptó la costumbre de bautizar ya no a adultos responsables de sus hechos, sino a niños de pecho.

Se puso a punto entonces un nuevo procedimiento, el del moderno sacramento de penitencia, renovable tantas veces como fuera necesario y que fue definitivamente fijado por la Iglesia carolingia antes de ser codificado por la Reforma gregoriana. El bautismo de la Iglesia romana sólo conservó ya su significado de penitencia-absolución —definitiva y necesaria— para el pecado original. Los recién nacidos eran así lavados, sin saberlo, de la mancha propia de la especie, y podrían luego, en la edad de la razón, iniciar una carrera consciente como miembros del pueblo cristiano a través de toda una serie de nuevos sacramentos: confirmación, penitencia y comunión. Hemos visto que la Iglesia cátara, por su parte, rechazó muy pronto la noción de pecado original. Como en la Iglesia primitiva, el bautismo cátaro, que era también penitencia, significó de modo más general una absolución del conjunto de los pecados cometidos a lo largo de su vida «hasta hoy» por el novicio. Pero a diferencia de la penitencia de la Iglesia primitiva, esta absolución de los Buenos Hombres siguió siendo renovable. Si el cristiano cátaro bautizado caía de nuevo en el pecado del que había sido absuelto —es decir, si faltaba a los compromisos de la *Ley de Vida* que había suscrito durante su bautismo, mintiendo, robando, matando, blasfemando, rompiendo su castidad, abjurando de su fe por miedo a la muerte, etc.—, si hacía de nuevo el mal del que había sido liberado por la absolución del ordenado y de los cristianos cuyas manos se habían unido sobre su cabeza, podía someterse a un nuevo período de noviciado y solicitar luego otra vez el bautismo espiritual.

Hemos visto ya que la fórmula de absolución era central, estaba en el núcleo del ritual del bautismo cátaro. Se trataba, hablando con propiedad, de la práctica del poder de atar y desatar que los Buenos Hombres estaban convencidos de haber recibido de Cristo, como verdadera Iglesia de los apóstoles. Por esta absolución de los pecados, en el lindero de una vida consagrada a Dios y al Evangelio, como al final de una vida de pecador arrepentido, la Orden de la santa Iglesia salvaba las almas como el cura que administraba la eucaristía al moribundo al que acababa de confesar.

Y ésa era en efecto, para la Iglesia dominante, la herejía de los Buenos Hombres, que proponían su propia receta de salvación, con desprecio del sacrosanto sacramento del altar...

El *consolament*: bautizo, confirmación y penitencia, era pues también, cuando se confería a un moribundo, un equivalente algo más perfeccionado de la extremaunción católica. Era también matrimonio, algo que puede parecer más sorprendente. El sacramento católico del matrimonio es extremadamente reciente: fue la Reforma gregoriana, a finales del siglo XI, la que logró imponerlo a las poblaciones laicas, al tiempo que lo prohibía a los sacerdotes y clérigos seculares. Para los herejes, desde el siglo XI y como reacción a la innovación del papado reformador, el matrimonio era un simple acto de vida social, nada tenía de sagrado ni de sacralizable. Para los Buenos Hombres, lo que, según las palabras del Evangelio, Dios ha unido y el hombre no debe separar, eran el alma y el Espíritu, y el acto por el cual ambos se unían era, precisamente, el *consolament*, matrimonio místico.

Según la concepción tradicional y general, el ser humano era en efecto, para los Buenos Cristianos, un compuesto triple: espíritu, alma y cuerpo. Así sucedía también con la criatura divina. Durante la caída, al final del combate entre el arcángel san Miguel y las legiones del mal, el dragón hizo caer a este bajo mundo, con un revés de su cola, un tercio de las estrellas del cielo. La interpretación simbólica de los Buenos Hombres veía en este tercio caído de las criaturas celestiales sus almas divinas, que aspirarían luego a recuperar, en el Reino y junto con los dos tercios restantes, la integridad de su ser, que era también divino. El Espíritu Santo representaba, en sus concepciones, a la vez el ser actuante del Padre y la suma colectiva de los Espíritus que habían permanecido en el Reino con los cuerpos de luz, huérfanos de las almas. En el *consolament*, el Espíritu Santo que descendía sobre el alma encarnada era, también, su propio espíritu santo que se unía de nuevo a ella, en aquel matrimonio místico que tendía a reconstruir la criatura celestial: si el compuesto no se deshacía en el pecado, a la muerte de la prisión carnal la pareja alma-espíritu emprendía el vuelo para recuperar su corona y su trono, su túnica de luz en la creación y el ser del Padre^[14].

El *consolament* era, por fin, el equivalente de un sexto sacramento católico, el de la ordenación. En la práctica, se aproximaba a él por el gesto concreto de la imposición de la mano y el Libro que figuran aún en la ceremonia de la ordenación del diácono y el obispo católicos. Las Escrituras cataras emplean de modo casi indiferente las palabras «bautismo» y «ordenación» para designarlo. «Ordenación» significaba, en su lógica interna y en sentido propio, transmisión de la orden, es decir, de la filiación del Espíritu. Los obispos concurrentes en la Italia de los albanistas y los garatistas tenían así cada cual su orden, y afirmaban que era la mejor. En la organización/jerarquización de los tiempos de la paz cátara, el ordenado había tendido a representar sólo el propio obispo. Pero la orden, función sacerdotal de la salvación de las almas por el ministerio del sacramento, se confería de hecho a

cualquier Buen Hombre y cualquier Buena Mujer que, a solas con su compañero o su compañera ritual, podía representar en tiempos de peligro al conjunto de la Iglesia y manifestar plenamente su poder de atar y desatar, el poder de salvar las almas.

Sacramento que confería la dignidad sacerdotal, el *consolament* era, sin discusión posible, ordenación. Pero el clero cátaro de los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres gozaba de un estatuto muy distinto al del clero católico: era a la vez regular y secular. Clérigos seculares, los Buenos Cristianos predicaban en público y administraban el sacramento; religiosos, llevaban una vida consagrada de acuerdo con una «regla», al igual que los monjes y las monjas. Como clérigos seculares, estaban sometidos a una jerarquía de tipo secular, con obispos, coadjutores y diáconos; como religiosos regulares, vivían en comunidad bajo la autoridad de un anciano o una priora.

Ésa era la herejía de los cátaros al modo de ver de Roma: la de una Iglesia de pleno derecho que afirmaba su filiación apostólica pero negaba la persona física del Hijo; la de una orden de religiosos en el mundo que vivían de acuerdo con los preceptos de las escrituras pero no se preocupaban de la eucaristía ni de la cruz; la de predicadores del Evangelio que aspiraban a abrir una vía de salvación que no era la de la Iglesia del sucesor de Pedro. Aquella gente pronto pareció mucho más peligrosa que los infieles, contra quienes el Papa había proclamado una guerra santa de Cruzada.

13.

¿ES CIERTO QUE REPRESENTABAN, COMO MUCHOS HAN AFIRMADO, UN PELIGROSO FERMENTO DE ANARQUÍA EN LA SOCIEDAD?



A diferencia de los monjes y monjas de las órdenes tradicionales —benedictinos o cistercienses— pero al igual que el clero secular católico, Buenos Hombres y Buenas Mujeres estaban físicamente muy presentes, eran muy visibles en la sociedad, al menos en las zonas donde el catarismo era tolerado. Tenían, pues, un lugar que ocupar y un papel que desempeñar. No pienso, *a priori*, que ese papel haya sido negativo, ni siquiera muy importante. Pero es conveniente analizar bien los datos. El autor petainista de Carcassonne Jean Girou los estigmatizó, en su tiempo, con el insulto de «bolcheviques de la Edad Media». Peor aún que anarquistas. ¿Se mostraron tal vez claramente revolucionarios? En cualquier caso, tales epítetos son de orden político, filosófico incluso; parece pues, de buenas a primeras, poco justificado aplicarlos a religiosos que desdeñaban las vanidades de este bajo mundo para interesarse sólo en las promesas del otro. La historia no nos da, efectivamente, ni un solo ejemplo de un Buen Hombre cualquiera que se sintiese atraído lo más mínimo por la cosa pública ni tentado por la afición por los honores y el poder. Incluso un Guilhabert de Castres, en Montségur, parece haber desempeñado sólo el muy discreto papel de hombre santo, al margen del clan aristocrático. Pero eso no impide en absoluto que el cristianismo cátaro, si no por su impregnación de conjunto por la aidez o la ambición personal de uno cualquiera de sus prelados, hubiese podido influir en la orientación de aquellas sociedades en cuyo seno fue tolerado.

Si cierta literatura, ya muy superada y de una época muy concreta, pudo denunciarlos como un movimiento anárquico, fue por desconocimiento de la estructura eclesiástica precisa de sus comunidades, en un tiempo en el que era posible imaginar aún a los cátaros como hordas de predicadores de piel cetrina —extranjeros, pues— que iban a sembrar el desorden en el Occidente cristiano. Era entonces fácil

obtener argumentos del laxismo y la permisividad que su enseñanza testimoniaba, al parecer, en favor de sus poblaciones de creyentes, y atribuir a su responsabilidad todos los desbordamientos que podían socavar los valores de la familia, el trabajo y la patria en la Occitania anterior a la cruzada, lo que explicaba, de paso, la fácil victoria de las tropas francesas «del norte», más disciplinadas, menos indolentes y menos lascivas, y permitía, además, trazar un paralelo con los acontecimientos contemporáneos, en aquellos tiempos de Vichy...

Y toda una tradición historiográfica, ciertamente menos perniciosa y mejor justificada, insiste en algunos aspectos negativos de la enseñanza de los Buenos Hombres; es conveniente examinar con seriedad qué hay de cierto en ello, a la luz de los conocimientos históricos actuales. Por ejemplo, ¿es preciso considerar, desde el punto de vista de los creyentes, la seguridad de la salvación *in fine* —por el Buen Fin del *consolament* al moribundo, que absolvía de los pecados y salvaba el alma— como una invitación a entregarse a todos los crímenes y libertinajes posibles, mientras se tuviera salud para hacerlo? Es difícil responder a semejante pregunta, que tiene algo de juicio de intenciones. Ciertamente no era ésa la intención de los Buenos Hombres, que daban ejemplo con su vida ascética y aspiraban a que, antes o después, ésta fuera compartida por sus creyentes; y que predicaban, como Jacques Authié a Pierre Maury, «que es algo tan terrible hacer el mal que, ni siquiera por una buena causa o con la esperanza de ser recibido por nosotros, nadie debiera hacerlo^[1]». Pero lo cierto es que la cuestión se planteaba, y tanto es así que el propio Pierre Maury se la planteó al Buen Hombre a quien acompañaba por el camino. Es la cuestión de la moral cántara.

He aquí, pues es particularmente ejemplar, cuál fue el diálogo de los dos jóvenes, el joven pastor y el joven Buen Hombre, o al menos cómo lo obtuvo el inquisidor del interrogatorio del primero. Jacques acababa de hablar de la salvación de los hombres. Pierre contraatacó:

«Le dije entonces al hereje: “Pero ¿cómo? Os he oído decir, a vosotros, los creyentes, que pueden hacer todo el mal que deseen, basta con que vosotros los recibáis para que sean absueltos y salvados”. El hereje me respondió que era cierto, y que ellos mismos se lo decían a sus creyentes, a saber: que cualquier mal que hubieran hecho, si ellos les recibían, eran absueltos y salvados. Pero sin embargo ésta no era razón por parte de los creyentes para aprovecharlo para hacer el mal, pues hacer el mal a quien sea, incluso al diablo, es un pecado».

Jacques Authié argumentó entonces que los propios Buenos Cristianos, al no hacer mal a nadie, daban ejemplo, y que pretendían que sus creyentes hicieran lo mismo: por su buena reputación en la sociedad, y también, de un modo que puede parecer extrañamente prosaico, por miedo a que una condena y una ejecución, a consecuencia de una fechoría, les privaran del beneficio de un *consolament* en el lecho de muerte.

La cuestión planteada es, de hecho, un problema falso, puesto que la absolución

del sacerdote al final de una confesión, con el argumento suplementario de una postrera eucaristía y, por fin, el viático de la extremaunción, aseguraban también en teoría la misma impunidad al pecador católico en su lecho de muerte. El proceso es del mismo orden, y probablemente no ha lugar a exonerar a uno de los cristianismos en beneficio del otro. Así mismo, naturalmente, la proporción de buena gente y de individuos pecadores en las filas de los fieles de una y otra Iglesia debió de ser perfectamente comparable.

La diferencia, si realmente hubo diferencia entre ambas categorías de fieles —que muy a menudo, en la Occitania de antes de la Cruzada, se confundían alegremente, prefiriendo la gente suscribir dos seguros de salvación al mismo tiempo y solicitar, en el lecho de muerte, la bendición del cura más la del Buen Hombre—, la diferencia, digo, debió de ser de apreciación de la naturaleza de sus respectivos cleros. Cuando un fiel católico se cruzaba por la calle con su cura o con dos hermanos predicadores, los saludaba respetuosamente. Cuando un creyente cátaro, en la misma calle, se cruzaba con dos Buenos Hombres o dos Buenas Mujeres, les saludaba con el mismo respeto, aunque con una fórmula precisa y especial de triple solicitud de bendición, que concluía en la formulación de la esperanza de convertirse también en un Buen Hombre, en el lecho de muerte o en la vida corriente. Hemos encontrado ya esta fórmula del *melhorier*. Ningún fiel católico, *a priori*, salvo algún joven con especial vocación, consideraba por lo general a su cura diciéndose que, algún día, también él sería sacerdote. En principio, cualquier buen creyente podía discernir en cualquier Buen Cristiano su propio devenir.

La Iglesia cátara se componía, al igual que la Iglesia católica, de clero y laicos; pero la casta sacerdotal/monástica cátara no estaba cerrada a la aspiración de los fieles, como en la práctica lo estaba el universo religioso de la gran Iglesia. Cualquier buen creyente era un Buen Hombre en potencia, lo que debía cambiar la mirada que ese creyente dirigía a su clero. ¿Le incitaba eso a intentar hacer el bien, por muy enfangado que estuviera aún en el mal? He aquí el tipo de preguntas al que es imposible dar aquí respuesta.

Ordenados por el bautismo espiritual, el Buen Hombre y la Buena Mujer convertidos en cristianos debían vivir cristianamente, es decir, no volver a pecar. El *consolament* sólo proporcionaba la salvación si era seguido por las obras, sin las cuales no había salvación, de acuerdo con la fórmula («La fe, sin obras, está muerta». [Sant 2, 17]). Estas buenas obras consistían en observar al pie de la letra los preceptos evangélicos, lo que desembocaba en una objeción de conciencia radical y total: negarse a mentir, rechazar cualquier violencia y cualquier muerte (incluso animal), negarse a juzgar y a prestar juramento. ¿No sería en virtud de su absoluto respeto por la regla evangélica, su Vía de Justicia y de Verdad, por lo que los Buenos Hombres cátaros —como otros cristianos maximalistas— pudieron manifestar un deseo claramente revolucionario y dar pie a la acusación de constituir los «bolcheviques de la Edad Media»?

Rechazando la práctica de la violencia y del juramento en el contexto de un orden feudal basado en el derecho del más fuerte y sellado por la práctica del homenaje del vasallo^[2]; no concediendo valor alguno a los tribunales humanos en un universo arbitrariamente regulado por las altas, medias y bajas justicias usurpadas por los guerreros vencedores convertidos en señores; imponiendo el trabajo evangélico más igualitarista a sus religiosos, incluso a los de alta extracción, en un mundo cruelmente jerarquizado en tres órdenes proclamados de derecho divino: los que oran y los que combaten por un lado, la inmensa masa de los que trabajan por el otro^[3]; rechazando, en nombre del Evangelio, todos los fundamentos de la sociedad de su tiempo, que era feudal, ¿no socavaba la Iglesia cátara las bases del mundo en que se desenvolvía? ¿No era acaso, según los puntos de vista, el gusano en la fruta o, a la inversa, una levadura de progreso en una sociedad que aplastaba al hombre?

Plantear el problema en estos términos es, por desgracia, perfectamente anacrónico. Se ha podido considerar que determinados movimientos heréticos de la baja Edad Media —los lolardos en el siglo XIV, los husitas en el siglo XV— llevaban un germen de contestación social en nombre del Evangelio. Y también todos los movimientos llamados joaquinitas que, más o menos nacidos del espíritu de las profecías de Joaquín de Flore, convocaban, en el mismo período, a la realización en este mundo de una era de mil años de justicia social y de paz, una vez que la predominante Iglesia de Roma hubiera dado paso a una Iglesia espiritual^[4]. No hay esperanza milenarista en el discurso de los Buenos Hombres, que condenaban definitivamente este mundo malvado en beneficio de la patria celestial. En este sentido, la Iglesia de los Buenos Cristianos puede merecer, al igual que la Iglesia romana —y la mayoría de las religiones humanas—, el reproche de constituir, de acuerdo con la frase de Voltaire, un *opio del pueblo*, convenciendo a los oprimidos de que se resignen a la injusticia que sufren en el mundo presente en nombre de todas las recompensas con sabor a venganza desactivada que les aguardan en el otro.

Los Buenos Hombres no podían preocuparse de la buena o mala ordenación de la sociedad humana, puesto que, de acuerdo con su teología, era el maligno quien la había organizado personalmente, dando así poder a unos hombres sobre los otros, dándoles incluso el poder de «cazar animales con otros animales», todo ello para mejor asentar su propio dominio. Ciertamente, esta jerarquía humana y diabólica era, a la vez, vana e ilusoria; el fondo de su concepción era en este sentido perfectamente anarquista, como su propuesta de vida era una total objeción de conciencia; pero todo eso no impedía a un Buen Hombre —Jacques Authié, en este caso— aconsejar a su creyente que evitara actuar mal, para no ser objeto de escándalo a los ojos de sus vecinos: la Iglesia catara, por muy despreñada que estuviera de las contingencias materiales de este mundo, tampoco dejaba de cuidar su imagen de marca en el seno de la sociedad.

La objeción de conciencia, como la relativización intelectual profunda de las mundanas jerarquías y de los humanos poderes, era sólo obra del clero de los Buenos

Hombres y las Buenas Mujeres. Sólo ellos se negaban a matar, mentir o prestar juramento; lo que pronto se convirtió, para la Inquisición, en un fácil medio de desenmascararles. Si determinado anciano caballero, tras una vida de arrogancia y violencia, era sorprendido manejando la lanzadera del tejedor sin temor a rebajarse, lo hacía en el seno de la casa religiosa donde llevaba ya una vida consagrada. Aquello no significaba en absoluto que, por influencia del cristianismo cátaro, los señores feudales occitanos comenzaran a negarse a prestar juramento de vasallaje a su soberano, ni que los caballeros de los Burgos decidieran elegir un oficio. Los creyentes cátaros vivían, poco más o menos, como sus vecinos católicos, tal vez más orgullosos de sus Buenos Hombres de lo que los vecinos estaban de su cura, pues los primeros llevaban, por lo general, una vida más ostensiblemente apostólica que el segundo. Salvo cuando el cura de Fanjeaux se llamó Dominique.

Religiosos y religiosas cátaros vivían efectivamente en comunidades, bajo la autoridad de un anciano para las casas de hombres y de una priora o superiora para las casas de mujeres. Practicaban allí la disciplina de vida colectiva e individual a la que se habían obligado en su ordenación. Monjes y monjas vivían en castidad, humildad y obediencia, en la pobreza individual y el trabajo, observando las normas de un régimen vegetariano agravado con un ayuno a pan y agua un día de cada dos y tres cuaresmas anuales del mismo tipo. Recitaban allí las plegarias rituales a las horas rituales, equivalentes a horas monásticas, en las que interrumpían su trabajo para entregarse a prosternaciones y genuflexiones, recitando series de padrenuestros o de *Adoremus*. En cada comida comunitaria, el pan era bendecido y partido en la mesa, mientras otras oraciones y *benedicite* acompañaban cada plato. Por la noche, como los monjes católicos, se levantaban a horas fijas para orar.

Cada mes, un diácono de su Iglesia, responsable de la buena administración del conjunto de las comunidades de una parte de la diócesis, visitaba su casa religiosa para officiar un rito de penitencia colectiva por los pequeños quebrantamientos de la regla, llamado «aparelhament» o «servici», y probablemente para establecer un vínculo permanente entre la alta jerarquía episcopal y las células cristianas de base. Desde el obispo a los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres de las comunidades aldeanas, en el Toulousain, el Albigeois, el Carcassès y el Agenais, los diáconos itinerantes acababan de dar cohesión y eficacia de acción a cada Iglesia-obispado. El sistema religioso cátaro, en tiempos y lugares de paz, estaba perfectamente organizado y engrasado, y funcionaba sin sobresaltos en el centro de los burgos, como la Iglesia paralela de un cristianismo por completo ordinario.

Sin embargo, como hemos visto, religiosos y religiosas cátaros cumplían de un modo original el papel y las funciones de un clero a la vez regular y secular. Su vocación no se limitaba a retirarse del mundo para orar, sino que incluía una pastoral activa y el sacerdocio de un sacramento de salvación de las almas. Sus casas religiosas, incluso las femeninas, ignoraban cualquier clausura. Buenos Hombres y Buenas Mujeres salían de ellas para predicar, para visitar a familiares o enfermos; los

creyentes entraban en ellas por las más diversas razones: llevar bobinas de hilo para tejer, saludar a una abuela o una hermana que se hubiera hecho religiosa, comer en su mesa el pan bendito, asistir a una predicación o a una ceremonia pública y colectiva de ordenación, recibir el beso de paz y la bendición... Algunas casas cátaras hacían, al parecer, incluso de hostel o de mesa redonda: los viajeros podían alojarse y comer allí; otras, de hospital al que se acompañaba a un pariente enfermo para que recibiera allí los cuidados del cuerpo y la salvación del alma; así fue en las casas religiosas de Montségur, al menos durante doce años, hasta el asedio de 1243-1244.

El catarismo pudo en eso —muy relativamente y en las escasas zonas de provisional tolerancia— influir tal vez en las mentalidades y los comportamientos de la sociedad donde se inscribía, porque no estaba separado del mundo al que, paradójicamente, rechazaba, y entre clérigos y fieles, las relaciones eran cotidianas y continuadas. Su sistema de valores podía difundirse con toda naturalidad por la transparencia de sus casas religiosas sin clausura monástica, por la acción de sus religiosos artesanos, que participaban en la vida económica del burgo aunque no obtuvieran por ello ningún beneficio personal, por su inserción social también, que los sumergía por completo en la población de las aldeas: Buenos Hombres y Buenas Mujeres eran, por lo general, originarios de las familias del lugar, de las más aristocráticas a las más modestas, y en su compromiso religioso no cortaban los lazos con sus familiares, sino que seguían tratándoles. Michel Roquebert descubrió así, en las matriarcas cátaras nacidas en los principales clanes señoriales occitanos, verdaderas directoras de conciencia de su linaje^[5]. El sistema de valores de los Buenos Hombres, que no constituía el de la sociedad feudal, era forzosamente conocido por los fieles y sus familiares, aunque esos familiares, que seguían siendo laicos, no tenían que compartirlo. ¿Tuvo alguna influencia sobre el comportamiento de las familias buenas creyentes? Los documentos producen la impresión de una gran discreción por parte del clero cátaro en todo lo que se refería a asuntos de orden profano. Hubo no obstante un Buen Hombre, Philippe d'Alairac, que aconsejó hacia 1305 a Pierre Maury que ayudara a su hermana menor Guillelme a escapar de su malvado marido, el tonelero de Laroque d'Olmes, que le pegaba; pero en realidad se trataba de una vocación religiosa: la propia Guillelme deseaba abandonar a su marido para ponerse al servicio de la Iglesia clandestina, para entrar en ella incluso. No era, pues, un divorcio puramente profano^[6].

El único tipo de intervención directa de los Buenos Hombres en la vida social que permiten entrever los documentos es la del ejercicio de una especie de justicia de paz, destinada a establecer un acuerdo, sellado con un beso, entre dos partes que se opusieran, sin designar por ello víctimas o culpables. Estas sentencias de arbitraje amistoso eran solicitadas a algunos Buenos Hombres, por lo general miembros de la jerarquía, obispos o diáconos, por los creyentes, nobles o aldeanos que veían en ellos hombres probos, de buen consejo en el sentido prístino del término. Por lo que se refiere a los Buenos Hombres, respondían de buena gana a ello, con el deseo de

limitar cualquier violencia y en virtud de su desprecio por la justicia de los tribunales seculares.

La austera moral que demostraban los religiosos cátaros en todas las prácticas de su vida consagrada e, inversamente, el irónico desprecio que mostraban hacia los valores de la sociedad, ¿tuvieron a fin de cuentas reales repercusiones en la sociedad de su tiempo? André Vauchez encontró, publicó y comentó el sermón de un arzobispo de Pisa del siglo XIII, Federico Visconti, que parece, en este sentido, atestiguar que fue así^[7]. Interrogándose sobre las causas del éxito que había tenido la herejía en la provincia eclesiástica de Toulouse, el prelado decía, en efecto, que los cátaros habrían adquirido una gran popularidad y una excelente reputación entre las poblaciones locales poniendo freno a los excesos de los nobles meridionales, que eran ladrones, bandoleros y libertinos. Los Buenos Hombres, de buen consejo, naturalmente, tenían más peso aún ante el pueblo cristiano cuando hablaban de Dios.

Por lo demás, nos es fácil imaginar cuáles pudieron ser las repercusiones en mentalidades medievales divididas entre la angustia de la condenación eterna y la supersticiosa esperanza en la intercesión de los santos, entre la devoción a las reliquias y el pago del diezmo eclesiástico, de todo un conjunto de pequeñas frases irónicas, pronunciadas con humor y ya con racionalidad por religiosos con fama de ser «los mejores cristianos»; pequeñas frases del tipo: «¿A qué vienen estas empingorotadas procesiones por los campos? ¡No es Dios el que da buenas cosechas, sino el abono que se echa en la tierra!», o también: «¿Por qué adoras esa estatua en la capilla? ¿Has olvidado que fue tu mano la que la talló en la madera, con un instrumento metálico?», o también: «La señal de la cruz es un excelente medio para espantarse en verano las moscas del rostro, y, por lo que se refiere a las palabras, muy bien podrías decir: ésta es la frente, éste el mentón, ésta una oreja y ésta la otra^[8]».

Naturalmente, cuando recordaban —como hizo el infeliz Leutard en el año 1000— que no había sido Cristo, pobre entre los pobres, el que había instituido el diezmo, su discurso, al parecer de la Iglesia romana, rozaba la subversión. Debe decirse que sus amigos y protectores, los laboriosos pequeños feudales occitanos, habían usurpado a menudo y utilizado en su beneficio aquel impuesto que se debía a la Iglesia romana, y no pensaban precisamente en restituirlo. Es comprensible que, en este punto concreto, el discurso de los Buenos Hombres no pudiera realmente disgustarles, aunque éstos predicaran, por otra parte, la moderación en todo, la menos feudal de todas las virtudes.

14.

¿ES CIERTO QUE EL CATARISMO CONDENABA LA HUMANIDAD A LA EXTINCIÓN?



Son esencialmente autores y comentaristas católicos los que, leyendo en las «doctrinas» cátaras un profundo pesimismo con respecto al mundo, un verdadero odio del cuerpo, un profundo asco por lo carnal, lanzaron —ya en el siglo XIII— el tema de un catarismo que condenaba la humanidad a la extinción conjugando dos medios: la prohibición de la reproducción de la especie y el fomento del suicidio. El eco de este tema se encuentra incluso en las más serias obras del siglo XX, como *Los cátaros*, de Arno Borst, obra científica de referencia en la década de los cincuenta: «Su decadencia y su desaparición nos parecen naturalmente necesarias. Procedentes de otra parte, regresaron a otra parte. Despreciaban este mundo y este mundo les exterminó. Su fe se confunde con su destino [...] No tenemos razón alguna para considerar este fracaso como una tragedia, pues los propios cátaros aspiraban a ello. Su fin fatal era el objetivo que habían elegido^[1]».

Sus adversarios medievales les reprochaban también, y de un modo algo contradictorio, una excesiva permisividad sexual. ¿Puede considerarse realmente que el rechazo, por parte de los cristianos cátaros, del sacramento del matrimonio desembocara en una anarquía sexual entre los creyentes? El argumento es antiguo, tan antiguo como la denuncia de la herejía y los polvos de la madre Celestina de Adémar de Chabannes. Muy pronto, sin embargo, la refutación católica abandonó el tema, poco verosímil, de la práctica de los peores libertinajes nocturnos por parte de los propios herejes, para concentrar sus críticas sólo en la permisividad sexual que enseñaban a sus adeptos. A partir del siglo XI, con la Reforma gregoriana, los herejes denunciaban la nueva institución del matrimonio-sacramento. Su argumento era, por lo general, que el matrimonio era un acto social (unión de patrimonios) y físico (unión de cuerpos), y que sacralizarlo era abusivo. Dios nada tenía que ver en todo aquello^[2].

En el corazón de los herejes, los cátaros iban más lejos, denunciando efectivamente un pecado en cualquier acto carnal. «Tan gran pecado es —decían— conocer a la mujer propia como a una extraña». En el matrimonio y fuera de él, el pecado era el mismo. Podía incluso ser peor en el matrimonio, al ser más sistemático y repetitivo, y consumarse con toda buena fe, sin la sal de culpabilización del acto ilícito. ¿Llegaban por ello los Buenos Hombres a prohibir pura y simplemente el acto carnal? Indudablemente, no. Y su actitud en este punto, todo hay que decirlo, carecía de lógica. Ciertamente, religiosos y religiosas cátaros respetaban la más absoluta castidad, a la que habían entregado su vida consagrada, al igual que los monjes y las monjas católicos. Puede muy bien concebirse que para ellos, junto a la mentira, el crimen o el juramento, el acto carnal constituyera uno de los pecados de una serie codificada de ellos a los que habían renunciado, aunque los fundamentos en las Escrituras de los votos de castidad cátaros y católicos no queden muy claros (unos y otros se refieren, de hecho, a los preceptos evangélicos que condenan el adulterio). Pero ¿por qué lo blandían con tanta energía ante los ojos y los oídos de sus creyentes, quienes, por su parte, estaban aún imposibilitados para renunciar al pecado antes de librarse del mal por medio del *consolament*?

¿Por qué se escuchaba a los Buenos Hombres repitiendo que, entre casados o fuera del matrimonio, el pecado era el mismo? Mientras, en la práctica, se veía por el contrario que los propios Buenos Hombres alentaban a sus ovejas a regular su vida sexual y social, contrayendo uniones estables (preferentemente, claro, con compañeros Buenos Creyentes), uniones que, aunque no se contrajeran ante un altar ni fuesen bendecidas por un cura, no por ello dejaban de engendrar múltiple descendencia. Es innegable que, en materia de sexualidad, el discurso cátaro mostraba la marca de un «puritanismo» profundo y antiguo, que puso ya de relieve en el siglo X el sacerdote Cosmas al referirse a los bogomilos de Bulgaria.

En la práctica, la cosa era más sencilla. Un clero casto y continente, fieles en parejas y procreando: ésta es la imagen que podía presentar la sociedad cátara occitana en los primeros años del siglo XIII, y esta imagen podía yuxtaponerse, poco más o menos, a la de la sociedad católica de su tiempo. Ciertamente, la perspectiva de un divorcio o de una separación parecía sin duda menos dramática cuando la unión no se asimilaba a un sacramento; desde luego, las prácticas contraceptivas debían ser banalizadas y edulcoradas, al modo de ver de los cristianos que no consideraban que Dios pudiera entrometerse en la producción de un feto. Todo ello no impedía a las Buenas Creyentes cátaras parir un hijo cada año, como sus vecinas católicas. La Iglesia cátara no tenía, de hecho, ninguna razón metafísica para prohibir la reproducción de los cuerpos, puesto que para los fines de la salvación universal de los más radicales de los Buenos Hombres, por el contrario, era necesaria una renovación de los cuerpos suficiente para que todas las almas caídas tuvieran tiempo de despertar al bien y al Evangelio.

La principal diferencia entre los dos esquemas era, sin duda, que en el seno de la

Iglesia cátara la proporción de vírgenes consagradas era claramente inferior que entre las monjas católicas. Un fuerte contingente de Buenos Hombres y Buenas Mujeres estaba formado, en efecto, por personas relativamente ancianas, viudos y sobre todo viudas que habían parido siete u ocho hijos, como Esclarmonde de Foix, Garsende du Mas o Austorgue de Lamothe, antes de tomar las órdenes cáteras para concluir su vida cristianamente y lograr la salvación. Podríamos, pues, adelantar la afirmación, algo provocadora, de que la castidad de los religiosos cáteros era, de hecho, menos peligrosa para la supervivencia de la especie que la de los religiosos católicos, lo que evidentemente es sólo una ocurrencia destinada a poner las cosas en su sitio.

La segunda parte de la acusación dirigida contra la Iglesia cátara es más grave y de más peso. Se trataría de una amenaza contra la humanidad por la incitación al suicidio. Esa afirmación se encuentra todavía en obras por completo modernas y con un aspecto absolutamente respetable, como *L'Impur* de Jean Guilton, alentadas de forma indirecta por el famoso *Los cáteros* de Arno Borst. De hecho se trata de un contrasentido procedente de una insuficiente información histórica. La base de la afirmación se sustenta, simplemente, en la leyenda o semileyenda de la *endura*.

No es que la *endura* no haya existido. Pero no significó en absoluto una huelga de hambre con intenciones suicidas. Jean Duvernoy fue el primero que reunió en su mano, ya en 1976, todos los elementos, hizo balance de la cuestión y restableció la verdad de los hechos^[3]. Algunas declaraciones ante la Inquisición de comienzos del siglo XIV describen, en efecto, prácticas de ayuno absoluto —con agua pura o con pan y agua— de los enfermos tras un *consolament* recibido en el lecho de muerte y que el propio tribunal religioso parece a veces interpretar como prácticas suicidas o destinadas, en todo caso, a acelerar la muerte.

Es preciso observar que esta práctica nunca se menciona en anteriores declaraciones de los registros de la Inquisición del siglo XIII, numerosos y bien provistos, sin embargo, de ejemplos de *consolaments* a los moribundos. La palabra «endura» significa ayuno. La encontramos empleada en el siglo XIII para referirse al ayuno que Cristo realizó, voluntariamente, durante los cuarenta días que pasó en el desierto.

A comienzos del siglo XIV, tras cien años de persecución y acoso sistemáticos, la Iglesia cátara está moribunda. Sólo algunos Buenos Hombres valerosos recorren aún la campiña, desafiando los peligros de la noche y las denuncias. Las familias de los Buenos Creyentes viven en la angustia de no poder avisarles a tiempo para asegurar el Buen Fin de sus enfermos. Cuando, por milagro, la casa ha podido recibir lo bastante pronto la visita de los Buenos Hombres clandestinos, el enfermo consolado no debe perder el beneficio de la salvación de su alma, tan cara y peligrosamente conseguida. Consolado, se ha vuelto cristiano y debe vivir ahora como cristiano, es decir, observar todas las reglas de la Ley de Vida: si las quebrantara, si rompiera sus votos, caería de nuevo en el mundo del pecado y perdería su salvación. La *endura* sólo era, de hecho, la observancia en el lecho de muerte de las reglas de vida de los

Buenos Cristianos, y especialmente de sus reglas alimentarias: rechazo de cualquier alimentación cárnica, ayunos rituales de pan y agua, y oraciones litúrgicas antes de cada comida. Cuando el enfermo estaba en condiciones de rezar el padrenuestro, podía comer pan y beber agua; si era incapaz de ello, debía esperar el eventual regreso de sus hermanos, los Buenos Hombres perseguidos, para comer en su compañía.

Las declaraciones de la última Inquisición occitana nos muestran así a algunos Buenos Hombres permaneciendo varios días en un sótano, ocultos tras unas barricadas, para velar por el Buen Fin cristiano de la joven moribunda a la que habían ido a consolar, y practicando con ella los ritos de su Iglesia^[4]. Como puede verse, se trata de prácticas dramáticas en un tiempo de urgencia y excepción, lo que explica que los textos sólo las mencionen en los últimos años del catarismo perseguido y condenado a muerte. En tiempos del libre culto, las cosas eran muy distintas. Los Buenos Hombres visitaban regularmente las casas, recibían a los moribundos en sus propios establecimientos y tenían la posibilidad de consolar, de reconolar incluso en el momento oportuno, a cualquier enfermo que quisiera realmente lograr su salvación.

En tiempos de desesperación, la endura no fue, para un moribundo, más que el medio de practicar, durante los pocos días o las pocas horas que le quedaban, la vida evangélica del Buen Hombre, siguiendo la vía de justicia y de verdad que salvaba su alma.

En realidad, sucedió muy a menudo que el entorno, pese a las recomendaciones de los Buenos Hombres fugitivos, y para salvar por la fuerza el cuerpo del enfermo, le obligaba a ingerir el caldo de gallina que iba a perder su alma. Sucedió también a veces que el régimen de pan y agua tuvo el inesperado efecto de curar y salvar físicamente al enfermo. Pudo suceder, en efecto, que un creyente cátaro desesperado —incluso uno de los últimos Buenos Hombres, como el joven Sans Mercadier, ordenado *in extremis* por Pierre Authié justo antes de su arresto— pusiera fin a sus días, como cualquier fiel católico que no pudiera más. Pero la Iglesia cátara no tenía vocación ni de muerte ni de martirio, aunque supiera, por lo general, aceptarlos valerosamente cuando le eran impuestos; recordemos el asombro, ya en la época, de Evervin de Steinfeld.

La vocación de la Iglesia cátara era vivir para difundir la Buena Nueva, el Evangelio, y para salvar almas. Probablemente, a los Buenos Hombres perseguidos no se les ocurrió —salvo, tal vez, a los últimos, con gran dolor y gran angustia— que su Iglesia pudiera ser exterminada hasta el punto de desaparecer definitivamente de este mundo; tanta conciencia y certeza tenían de ser el linaje de los apóstoles que Cristo, hijo de Dios, había enviado para asegurar la salvación a los hombres. La persecución que sufrían podía parecerles justificada, como marca de la verdadera Iglesia de Dios, frente a las violencias de la Iglesia del malvado mundo; pero que la vía de salvación, abierta por Cristo, pudiera ser cerrada por la violencia de los hombres, no podían concebirlo. Ni mucho menos desearlo, tal como suponía aún una

corriente historiográfica de mediados del siglo xx.

15.

¿CUÁL ERA REALMENTE EL PAPEL DE LAS MUJERES EN EL INTERIOR DE LAS IGLESIAS CÁTARAS?



El lugar que ocupaban y el papel que desempeñaban las mujeres en el interior de las comunidades disidentes eran tan poco comunes que fueron denunciados, desde el comienzo, por los autores ortodoxos como un objeto de escándalo más por parte de estos herejes^[1]. La cristiandad medieval, ya fuera griega o latina, miraba efectivamente con muy malos ojos cualquier intromisión femenina en el universo de lo sacro. Cualquier tradición cristiana se ha mostrado siempre más o menos misógina; ha sido necesario esperar a finales del siglo xx para que las Iglesias protestantes abrieran realmente su clero al componente femenino: mujeres pastores en la Iglesia reformada de Francia, mujeres sacerdotes en las Iglesias anglicana y luterana, e incluso mujeres obispos en la Iglesia episcopaliana. Cuando se conocen las actuales posiciones del papado sobre la cuestión, es posible imaginar lo que podían ser en la Edad Media. Ahora bien, las Iglesias cristianas medievales de los cátaros y los bogomilos concedían en su seno, a la parte femenina de la humanidad, una igualdad de principio.

La herejía fue definida, también e inmediatamente, como esa escandalosa Iglesia del Anticristo —o de Satán— que mezclaba a hombres y mujeres, con la excusa de la devoción, en nocturnos libertinajes, orgías que olían a azufre de los aquelarres de brujos (y sobre todo de brujas) de la baja Edad Media. La Iglesia romana medieval gozaba en su tiempo, bien hay que decirlo, de una sólida y oficial tradición de misoginia, bien arraigada ya y apoyada en prestigiosas autoridades.

El apóstol Pablo fue el primero que, en su primera epístola a Timoteo, recomendó a las mujeres de la primigenia Iglesia cristiana que se abstuvieran de tomar la palabra en las asambleas religiosas, que acudieran a ellas sólo mudas y con la cabeza velada, y que se confiaran por completo a la tutela espiritual de su marido:

«Durante la instrucción, la mujer debe guardar silencio con total sumisión. No

permiso a la mujer que enseñe ni dicte la ley al hombre. Que guarde silencio. Adán fue, en efecto, formado primero; y luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó seducir, sino la mujer que, seducida, se hizo culpable de transgresión. Sin embargo, se salvará convirtiéndose en madre, siempre que persevere con modestia en la fe, la caridad y la santidad» (I Tim 2, 11-15).

Tal vez se trataba ya de forjar argumentos contra ciertas tendencias en exceso feministas —consideradas peligrosas— en el seno de algunas de las primeras comunidades. Pero las bases de la misoginia cristiana se habían puesto ya. Los trabajos de los concilios y los escritos fundacionales de los Padres de la Iglesia no hicieron sino confirmar la exclusión de las mujeres de las estructuras eclesiales que comenzaban a emplazarse en la Iglesia dominante. Algunas viudas piadosas fueron, es cierto, autorizadas a enseñar el catecismo a los novicios, y pronto a los niños, pero no hubo mujer alguna en el cuerpo del clero que estaba constituyéndose, a excepción de algunas diaconesas principalmente en la Iglesia griega, pero que desaparecieron a partir del siglo VIII. Los Padres de la Iglesia, y entre ellos los más prestigiosos (Isidoro de Sevilla, san Agustín), lejos de admitir a la mujer en el clero, tomaron por el contrario el relevo de san Pablo, definiendo a la criatura femenina como la hija de Eva, la primera pecadora, la inventora del mal y aquella por la que todo mal sucede, siempre, a los seres masculinos. La alta Edad Media la representó, en los capiteles de los claustros románicos, como la tentadora libidinosa, bella como la Eva de Autun, pero también paulatinamente provista de diabólicas excrecencias, en el espíritu maniqueo de aquellos tiempos...

Como la hereje, la mujer parecía siempre susceptible de convertirse en instrumento del diablo, para apartar de la salvación al hombre piadoso. Y ciertamente no es una casualidad que la mujer y la herejía, igualmente sospechosas para la buena conciencia medieval, se convirtieran naturalmente, y hasta cierto punto, en cómplices. Y que la ortodoxia intentara siempre desactivar y exorcizar la peligrosa criatura femenina con la maternidad y el silencio.

En cuanto se define la herejía, alrededor del año 1000, las mujeres están presentes en sus filas. En su *Discurso contra los bogomilos*, escrito hacia 970, el sacerdote búlgaro Cosmas se indigna ya de que entre esos herejes que seducen a las almas débiles so capa de religiosidad, algunas simples mujeres se arroguen el derecho de conferir la penitencia, es decir, de absolver los pecados; lo que es, añade, «digno de risa», antes de citar al apóstol Pablo. En Occidente, las herejías del año 1000 dan manifiestamente a la mujer un papel de «hermana utópica» —según la feliz expresión de Georges Duby^[2]— en el seno de esas comunidades informales que se dibujan al margen de la Iglesia, sin reivindicar ya más ley que el Evangelio ni más disciplina que el modelo apostólico.

Habrá que esperar, sin embargo, hasta la primera mitad del siglo XII para que los textos occidentales definan, con tanta claridad como los textos griegos o búlgaros, la naturaleza real de la herejía, al mismo tiempo que el lugar de la mujer en su seno. Al

propio tiempo, algunas comunidades de mujeres consagradas, de monjas cantando himnos en el silencio de los claustros, benedictinas y luego cistercienses o fontevristas, se desarrollan lentamente en el seno del cristianismo romano; para la inmensa mayoría de la población cristiana femenina, sin embargo, el renacimiento de la devoción a la Virgen María tiende a rehabilitar a la mujer en su papel de madre y, paralelamente, los textos canónicos inspirados en la reforma gregoriana, al instituir el sacramento del matrimonio, comienzan a prever, para los laicos en general y para la mujer-esposa en particular, una escapatoria hacia la salvación cristiana por la observancia de una vida matrimonial exenta de lubricidad.

Pues no son sólo los herejes cátaros quienes odian el pecado y el sexo en los siglos XI y XII. Reservado a los laicos debidamente casados ante el sacerdote, tolerado sólo para estrictos fines de reproducción («Creced y multiplicaos», recomendaban las Escrituras), el acto carnal, con prohibición del placer, era sometido por los textos canónicos de la Iglesia romana a la más desconfiada y limitativa reglamentación.

En este contexto ideológico, Evervin de Steinfeld escribía, en 1143, a Bernardo de Claraval solicitándole luz sobre los herejes, sorprendentemente evangélicos, con los que había podido hablar antes de que los quemaran: auditores, creyentes o cristianos elegidos —recordémoslo—, estos Pobres de Cristo o apóstoles afirmaban que constituían la auténtica Iglesia de Cristo, bautizaban con el Espíritu por la imposición de las manos y además:

«Estos apóstoles de Satán tienen entre ellos a mujeres, continentes (según dicen), viudas, vírgenes o sus esposas, unas entre las elegidas, otras entre las creyentes, y lo hacen a ejemplo de los apóstoles, a quienes les fue permitido llevar mujeres^[3]».

El futuro san Bernardo le respondió, chanceándose, que era más fácil hacer milagros —como resucitar a los muertos— que vivir castamente junto a las mujeres: «Estar permanentemente en compañía de la mujer y no conocer (carnalmente) a la mujer, ¿no es más que resucitar a un muerto^[4]?». Y sin embargo, a partir de 1145, él mismo conocería, en el Languedoc, la experiencia práctica de las realidades de la pretendida promiscuidad que imaginaba en el interior de las comunidades heréticas: hombres y mujeres vivían, de hecho, en establecimientos distintos y las parejas se separaban de común acuerdo al tomar las órdenes cátaras. Los herejes varones —los Buenos Hombres— se protegían tan eficazmente de la tentación como los monjes cistercienses. En la Iglesia cátara, las mujeres estuvieron presentes con igual derecho que los hombres, aunque permanecieran juntas y separadas. Se sabe que los Buenos Hombres occitanos se prohibían incluso tocar una mujer, Buena Mujer o simple creyente, y llegaban a evitar sentarse en el mismo banco que una de ellas.

El verdadero interés del texto de Evervin es el de mostrarnos, antes de mediado el siglo XII, a mujeres presentes y actuando «entre las elegidas», es decir, en las filas del clero cátaro, al igual que las mujeres bogomilas a las que Cosmas denunciaba porque se arrogaban el derecho a absolver los pecados. En la herejía, las mujeres desempeñaron un papel muy superior al que la Iglesia católica reconocía a sus

monjas: capaces de conferir el sacramento que salva las almas, cumplían una función de tipo claramente sacerdotal.

«Este santo bautismo por el que se da el Espíritu Santo ha sido mantenido por la Iglesia de Dios desde los apóstoles hasta nuestros días, y ha llegado hasta hoy de Buenos Hombres en Buenos Hombres, y [la Iglesia de Dios] actuará así hasta el fin del mundo...». (Ritual cátaro occidental de Lyon^[5]).

«... A fin de que este poder pueda pasar de mano en mano, de Buenos Hombres en Buenos Hombres y de Buenas Mujeres en Buenas Mujeres. Pues hay Buenas Mujeres como hay Buenos Hombres, y las Buenas Mujeres tienen ese poder y pueden recibir en la muerte tanto a los hombres como a las mujeres, al menos cuando no hay Buenos Hombres presentes, y la gente que es recibida por Buenas Mujeres se salva como si lo hubiera sido por Buenos Hombres». (Predicación de Guilhem Bélibaste^[6]).

Más de un siglo separa ambos documentos, que coinciden, se corresponden y se completan perfectamente. En el humano linaje que perpetuaba, desde los apóstoles, el poder de atar y desatar dado por Cristo a su Iglesia, los herejes admitían a las mujeres como algo natural, mientras que la Iglesia romana reservaba para un clero masculino el ministerio y la gestión de lo sagrado. El cristianismo católico acaba, por su lado, concediendo a la mujer el poder de administrar en caso de urgencia —es decir, esencialmente en torno al lecho del parto, tan peligroso antaño para las jóvenes madres y los recién nacidos, y donde las mujeres estaban solas— el bautismo del agua, que perdona el pecado original. El doloroso problema del devenir del alma del niño inocente, pero muerto sin bautismo, se hallaba así resuelto en la mayoría de los casos. Pero como hemos visto, el bautismo espiritual por imposición de las manos de los Buenos Hombres y de las Buenas Mujeres era un gesto sacramental único y esencial que desempeñaba el papel de casi todos los sacramentos católicos; es decir, que su importancia superaba con mucho la del simple bautismo del agua.

Las Buenas Mujeres, como los Buenos Hombres, practicaban también el rito de la bendición del Pan de la Santa Oración, que sustituyó en la teología disidente a la católica eucaristía. Ostentaban pues, con todo derecho, el conjunto de la función sacerdotal del cristianismo cátaro y lo hacían, verosímelmente, desde los inicios de la herejía. Este poder está documentado en Bulgaria desde el siglo x en Occidente, y la primera mención de una imposición de manos femenina se debe a Raoul Glaber, cuando cuenta los acontecimientos que desembocaron en la pira de Turín de 1025-1028. Aunque los canónigos de Orléans, quemados en 1022, no parecen haber gozado de complicidades femeninas —y con razón, aunque uno de los cronistas carga su perverso adoctrinamiento en la cuenta de una anciana procedente de Italia—, el mismo cronista pone a la cabeza de la comunidad herética desenmascarada en el *castrum* de Monforte, en el Piamonte, a la propia dama del lugar, que no dudaba en imponer las manos a los enfermos^[7]. Ciertamente, el contexto es la diabolización. Los compañeros de la dama hereje son representados como diablos vestidos de negro:

¿pudo Raoul Glaber inventar este detalle?

En cualquier caso, la observación de Bélibaste, «siempre que no esté presente un Buen Hombre», señala perfectamente la restricción de hecho del poder religioso de las mujeres en el seno de las Iglesias cátaras, donde las veremos, en efecto, subordinadas siempre al poder y a la administración de los hombres, aunque tuvieran en derecho el poder de consolar a los creyentes, tanto hombres como mujeres. Ni en las comunidades perseguidas de la Renania del siglo XII ni en las libres Iglesias cátaras occitanas de antes de la cruzada encontramos una Buena Mujer «archicatarsa» (según el término de Eckbert de Schönau), obispo o ni siquiera diaconesa. Las Buenas Mujeres serán siempre, apenas, el equivalente de los simples Buenos Hombres de base, los miembros oscuros de la comunidad a las que se les reservaba el oficio de la consolación de los moribundos, puesto que sólo consolaban en ausencia de cualquier representante varón de su Iglesia. Entre ellas, las que tenían una posición más elevada eran las superiores o prioras de las comunidades, pero no parece que esta función tuviera más realidad que la administración y la autoridad. En el plano religioso, no puede advertirse otro elemento que el hecho de que, durante su ordenación, la superiora era la que se hallaba junto a la novicia a la que había formado en su casa religiosa. ¿Desempeñaba un papel más concreto en esta ordenación? ¿Unía su mano a las tendidas diestras de los Buenos Hombres, impuestas con el Libro sobre la cabeza de la novicia? Los textos no lo dicen. En principio, sin embargo, la teología cátara no tenía razón alguna para relegar a la Buena Mujer a un rango subalterno. Rechazando con especial rigor los relatos del Génesis, el catarismo no dejaba lugar alguno a la fábula de Adán y Eva, ni siquiera a una serpiente tentadora, en sus mitos fundacionales. Sus predicadores enseñaban, con toda lógica, que «las almas de los hombres y las mujeres son todas buenas e iguales entre sí» y que «sólo el diablo hace diferencias en los cuerpos». Esta ilusoria y provisional diferencia era cuestionada en cada reincorporación, e incluso en cada transmisión en traducianismo si se seguía siendo dualista mitigado; era posible salvarse en un cuerpo de mujer tanto como en el de un hombre; determinado creyente muerto sin Buen Fin y determinado Buen Hombre caído en el pecado justo antes de una muerte accidental podían perfectamente renacer como mujer y ganar su salvación como Buena Cristiana. Los ángeles de Dios habían caído en la perfecta igualdad de su ser espiritual: no parece, pues, que la teología cátara se preocupara nunca del sexo de los ángeles. He aquí cómo lo testimoniaba, aún, un creyente a comienzos del siglo XIV:

«He oído decir a esos herejes que las almas de los hombres y las mujeres no tenían ninguna diferencia entre sí, y que toda la diferencia entre hombre y mujer estaba en su carne, obra de Satán. Así, cuando las almas de los hombres y de las mujeres habían abandonado sus cuerpos, no había entre ellas diferencia alguna^[8]».

Cierto es que se conservan restos de una prédica de Guilhem Bélibaste afirmando que las mujeres que mueren como Buenas Cristianas se convierten en hombre justo antes de llegar al Reino de Dios. ¿Quería decir con ello que los cuerpos de gloria

inmateriales de los ángeles de Dios, tal como existían desde toda la eternidad en el cielo cuando, en su caída, la tercera alma de su ser los había abandonado, y tal como los recuperaba cada una de esas almas en su salvación individual, debían mostrar, más o menos, atributos masculinos? En ese caso, efectivamente, habría huellas de una disputa teológica cátara sobre el sexo de los ángeles. Más exactamente, podría tratarse aquí de un eco, de un reflejo, por origenismo interpuesto, de cuestiones que habían podido ser de actualidad en los tiempos del cristianismo arcaico. Jean Duvernoy ve en ello, sin duda con razón, una indicación suplementaria de una raíz anterior a la Edad Media en el cristianismo cátaro.

Lo que podemos retener, en todo caso, de las prácticas religiosas de las Iglesias cáteras es el papel eminente y activo desempeñado por las mujeres en el seno de su clero, y la igualdad de principio que unía al conjunto de las almas en su teología. También la común base de misoginia, empecinada y difusa, que marcaba la cultura religiosa cátara en el seno del conjunto de la cultura cristiana medieval. Aunque iguales a los hombres en teoría, es decir, por todas las razones teológicas posibles, las mujeres, sin embargo, nunca accedieron a los puestos de responsabilidad de las Iglesias cáteras, e incluso su poder sacerdotal de salvar las almas estuvo siempre subordinado al de sus hermanos. Realmente, sólo bajo el fuego de las persecuciones y en la desorganización de la clandestinidad recobraron, en la práctica, la capacidad que siempre habían tenido, en principio y en derecho, de conferir el sacramento para ordenar y para salvar las almas. Sin embargo, en los lugares y el tiempo del libre culto fueron numerosas y representativas las mujeres en el seno del clero cátaro.

Un estudio estadístico basado en los informes de la Inquisición meridional indica una proporción del 45% de mujeres entre los ministros herejes citados, en Lauragais, a comienzos del siglo XII^[9]. Ciertamente, el Lauragais, en la confluencia de los tres obispados cáteros de Carcassès, Toulousain y Albigeois, representa probablemente una de las regiones con más densa implantación sociológica del catarismo occitano; pero la proporción indicada de mujeres en el interior de su clero, incluso en una zona de privilegio, es de todos modos absolutamente pasmosa si se piensa que, en la misma época, la proporción de monjas en el interior del clero regular católico debía de ser del orden del 5%. Ciertamente, en el siglo XII, en las provincias eclesiásticas del sur de la Galia había penuria de conventos. ¿Basta esta penuria para explicar el entusiasmo con que las mujeres de la sociedad cristiana meridional se zambulleron en las órdenes cáteras para lograr su salvación en todas partes donde los poderes públicos habían permitido que sus casas religiosas se implantaran abiertamente, es decir, en un buen número de señoríos del condado de Toulouse, del condado de Foix y del vizcondado Trencavel de Carcassonne, Béziers, Albi y Limoux? En las casas religiosa cáteras, numerosas y laboriosas en el corazón de los burgos occitanos, esas mujeres que forjaban su salvación llevaban, de hecho, una vida activa, abierta al exterior y socialmente mucho más gratificante que la de las monjas católicas, confinadas en el silencio de su claustro. Hemos visto que, además, la teología cátara

concedía a la mujer consagrada, la Buena Mujer, una plenitud en las funciones espirituales que podía responder, ampliamente, a las aspiraciones de una verdadera vocación religiosa. Este tipo de razón explica, tal vez, la afición que las damas de la nobleza occitana manifestaron muy pronto por la vida religiosa en las órdenes cátaras. Su compromiso de vida consagrada en el seno de las casas de las Buenas Mujeres no las separaba del mundo ni de su medio, y les permitía desempeñar un papel efectivo en la educación religiosa tanto de su clan como del vecindario.

Las Buenas Mujeres, religiosas que vivían en comunidad pero sin clausura, recordémoslo, trabajaban con sus manos, recibían huéspedes a su mesa, cuidaban a los enfermos, enseñaban a los novicios y, sobre todo, a petición de su Iglesia, realizaban a veces verdaderas giras pastorales por las casas de sus amigos y conocidos, con el fin, según parece, de predicar ante el público femenino de las creyentes^[10]. Como esas predicadoras, en su mayoría, habían estado casadas, eran madres de numerosos hijos y luego se habían quedado viudas o habían abandonado libremente a su cónyuge antes de consagrar el resto de su vida a «Dios y al Evangelio», podemos suponer que su palabra de experiencia, argumentada con las enseñanzas de las Escrituras que habían recibido durante su noviciado, era capaz de presentar a un auditorio femenino una mejor comprensión de sus problemas específicos y una imagen del cristianismo más accesible y mejor adaptada que el lenguaje masculino e impersonal del cura de la parroquia. Si por innumerables testimonios sabemos que predicaban, por desgracia no se ha conservado ningún eco concreto de la voz de las Buenas Mujeres. De hecho, sus creyentes fueron también numerosas y fervientes. Cuando la persecución, a mediados del siglo XIII, acabó pudiendo con la institución de las Buenas Mujeres en el Languedoc, mientras que algunos Buenos Hombres conseguían sobrevivir hasta el siglo XIV, las creyentes tomaron el relevo hasta el final de la terrible agonía del catarismo, entre angustias y peligros; en la atmósfera de delación y general suspicacia que la Inquisición tejía en los pueblos y en las aldeas, las mujeres, mejor que sus hermanos y sus maridos, se mostraron fieles y ardientes protectoras clandestinas de los Buenos Hombres acosados.

Sin embargo, en los primeros años del siglo XIII, en Lauragais, en Albigeois, en Carcassès, el catarismo podía dar la impresión de ser una Iglesia cristiana relativamente ordinaria, aunque de un carácter aristocrático bastante marcado y ampliamente abierta a la sociabilidad femenina. El cristianismo cátaro era entonces, en palabras de Jean Duvernoy, «un modo particularmente distinguido de lograr la salvación». He aquí, como simple ejemplo, lo que declaró en 1243, ante los inquisidores Hermano Ferrer y Pons Garin, Marquèsia de Pauligne, antigua dama de Fanjeaux que recordaba la situación de los primeros años del siglo:

«Ítem, dice haber visto como hereje: Aude, madre de Isarn Bernard de Fanjeaux y Braida, su hija, y Raimonde de Saint-Germain, madre de Pierre de Saint-Michel, y Raimonde de Durfort, madre de la madre de Bernard Hugues de Feste, y Guiraude y

Raina, hija de su hija, y Esclarmonde, madre de Bernard de Feste, y Orbria, madre de Gailhard de Feste, y Roger de Feste y Guilhem de Feste, hermanos, y Saura, madre de Amiel de Mortier; y Guillelme de Tonneins, madre de Guilhem Assailt, y Comtors, madre de Guilhem de Villeneuve y Agnès su hija, y Lombarde, hija de Guilhem Assailt fueron igualmente herejes, antes y después de la primera venida de los cruzados^[11]».

La herejía en el Languedoc, durante los siglos XII y XIII: ¿una religión para las mujeres^[12]?

CUARTA PARTE.
LA OCCITANIA CÁTARA



16.

¿POR QUÉ LAS IGLESIAS CÁTARAS SE IMPLANTARON EN OCCITANIA MÁS QUE EN OTRA PARTE?



He aquí un primer nivel de respuesta a esta pregunta: porque en los grandes principados territoriales occitanos como, en menor medida, en ciertas ciudades libres italianas, los «poderes públicos» dejaban hacer. Y en un contexto de tolerancia, la ejemplaridad de la vida apostólica del clero herético, a través de la transparencia de sus casas religiosas, así como el mensaje de su clara pastoral evangélica, tuvieron la oportunidad de responder a ciertas expectativas de la población cristiana. Eso no lo explica todo, claro está, ni tampoco por qué, precisamente aquí, los «poderes públicos» se mostraron tolerantes —cuando fueron en todas partes el brazo armado de la coerción religiosa—, ni por qué prendió el injerto, lenta y seguramente, en el seno de la sociedad languedociana; aunque tal vez no se tratara de un injerto.

Gran cantidad de factores se conjugan, evidentemente, para explicar las razones del innegable éxito que tuvo el cristianismo de los Buenos Hombres en Occitania. Buen número de estos elementos se nos escapa aún, y se nos escapará *a fortiori* aquí. Intentemos echar un vistazo a estas condiciones favorables en el plano social, económico, cultural, político —y, por lo tanto, histórico en su sentido más propio— que dieron al catarismo, entre Agen y Béziers, entre Cahors y Foix, libre campo de experimentación práctica durante varias generaciones.

La presencia herética se menciona desde muy antiguo en Aquitaine y en Toulouse, donde la parsimoniosa documentación del siglo XI permite adivinar que se quemaron maniqueos en los mismos años de las pira de Orléans (1022) y de Monforte (1025). Más de un siglo más tarde, otros documentos nos permiten discernir una sociedad trabajada ya desde el interior, una nobleza risueña y que demuestra su anticlericalismo, una buena sociedad que empieza a buscar la conversión a la salvación cristiana en las manos de los herejes, de los establecimientos religiosos disidentes en los burgos, pero también un pueblo llano

sensible aún a los argumentos de los predicadores de la Iglesia romana: reconocemos aquí los datos sociológicos utilizables de la documentación que rodea la misión meridional de aquella legación pontificia, con predominio cisterciense, dirigida por Bernardo de Claraval y atropellada en el Albigeois, en el Toulousain, en Verfeil, en el verano de 1145. La mitad del siglo XII podría representar un eje en la implantación social del catarismo en el Albigeois y el Toulousain: para las clases dominantes y aristocráticas de los burgos, y para la oligarquía de las ciudades, el cristianismo disidente ha puesto ya las bases y los jalones de su futura expansión. Pero ¿hubo continuidad entre la presencia clandestina de los maniqueos del año loco y los herejes establecidos en el año 1145? No tenemos actualmente medios para responder a esa pregunta. Veinte años más tarde, en 1165, en Lombres, en el vizcondado Trencavel de Albi, un contradictorio encuentro entre obispos y prelados romanos y una delegación dirigida por el obispo cátaro del Albigeois —que probablemente sea ya Sicard el Cillerero— pone de relieve la tolerancia de hecho de la que se beneficia el clero herético: el encuentro es oficial y público, en presencia de los poderes religiosos y aristocráticos, pero tras la sesión nadie será molestado; mientras que en Lieja, en Colonia, desde hace treinta años se quema a los cátaros en hornadas regulares. Como máximo, las autoridades católicas consiguen recomendar a los caballeros de Lombres que dejen de apoyar a los herejes. Aquí, la relación de fuerzas ya no es la misma que en el resto de Europa.

Igualmente oficial y pública, dos años más tarde, hacia 1167, es la gran asamblea general de las Iglesias cátaros occidentales de Saint-Félix-en-Lauragais, en los confines de las tierras tolosanas y albigenses. El apoyo a la herejía de los vizcondes Trencavel, que dominan Carcassonne, Béziers, Albi y Limoux, se ha obtenido ya. En 1178, la vizcondesa Azalais, la misma hija del conde de Toulouse, planta cara en Castres al abad del Císter y legado papal Henri de Marcy y desafía su excomunión mientras su marido, Roger Trencavel, mantiene prisionero al obispo católico de Albi, bajo la custodia de su senescal Guilhem Peire de Brens, notorio buen creyente cátaro. Desde la generación Roger Trencavel-Azalais de Toulouse, los vizcondes de Béziers, Albi y Carcassonne no sólo se muestran tolerantes sino abiertamente favorables a los herejes. El conde de Toulouse Raimond V, por su parte, es un buen católico, pero reconoce tener las manos atadas; ése es, al menos, el sentido de la carta que dirige en 1177 al capítulo del Císter e, indirectamente, al rey de Francia, reclamando una intervención exterior: la totalidad de vasallos y vasallos de vasallos que habría podido convocar, en efecto, para que formaran la hueste contra los herejes, eran precisamente el más firme sostén de esos herejes. ¿Qué puede hacer un soberano contra la opinión de la mayoría de sus vasallos? La carta de Raimond V, aunque fuera una falsificación nacida en algún despacho cisterciense, confirma el arraigo nobiliario, amplio y precoz, del catarismo occitano. Al morir Raimond Ven 1194, el hijo que le sucede, el conde Raimond VI de Toulouse, se muestra, como su sobrino y vecino Trencavel, muy bien dispuesto para con los herejes; en todo caso, no dispuesto en absoluto a

perseguirles. El conde de Foix, Roger Bernard, acepta por su parte que su esposa Philippa le abandone para tomar las órdenes con las Buenas Mujeres, en Dun, y asiste personalmente en 1204, en Fanjeaux, a la ordenación de su hermana Esclarmonde, viuda del vizconde de la Isle-Jourdain, y de tres de sus compañeras, esposas de los coseñores del lugar, por Guilhabert de Castres, hijo mayor del obispo cátaro del Toulousain. Antes de que finalice el siglo XII, los tres grandes príncipes territoriales occitanos, los condes de Toulouse y de Foix y el vizconde Trencavel, así como el conjunto de sus vasallos, son favorables al catarismo.

La adhesión de los vasallos precedió claramente a la de los soberanos; en cierto modo la condicionó. El fenómeno de impregnación de la sociedad nobiliaria occitana, a partir de la pequeña aristocracia de los burgos y los *castra*, debió de comenzar a operarse, pese al silencio de los documentos, ya antes de mediado el siglo XII. La situación se había generalizado ya en la generación de los años 1180, cuando se nació inmerso en el catarismo desde la cuna, de acuerdo con la expresión de Michel Roquebert. Fue en esta generación de 1180 cuando los grandes príncipes se vieron arrastrados también, antes incluso por lo que se refiere a los Trencavel. ¿Por qué ese proceso no se produjo en el seno de las noblezas provenzal, flamenca o borgoñona? ¿Por qué, en cambio, un proceso de opción religiosa —es decir, cultural— en la casta aristocrática iba a producir, en Occitania y no en otra parte, no sólo la tolerancia más o menos forzada de los príncipes, sino también la adhesión duradera y profunda de una parte mucho más amplia de la población cristiana?

La feudalidad cristiana ofrecía, probablemente, especificidades en relación con el modelo septentrional que hicieron posibles estos procesos. Jerarquizada con menor solidez en manos de sus condes que la nobleza flamenca, por ejemplo, pudo desarrollar, en el seno de aquellos grandes clanes familiares que dominaban los pequeños señoríos rurales, una autonomía de opción religiosocultural que habría sido inimaginable en un sistema feudal centralizado a la flamenca o a la borgoñona. La autoridad condal no estaba en condiciones de imponer normas a sus teóricos e indisciplinados vasallos directos o vasallos de vasallos; no era éste, por lo demás, su modo de ser y de gobernar. Por otra parte, la red eclesiástica de establecimientos religiosos y parroquias tal vez era especialmente difusa en esas provincias meridionales, dejando brechas abiertas a las religiones no conformes.

Esta sociedad aristocrática feudal a la occitana, numerosa, populosa, que retoñaba en grandes clanes familiares, casi autónoma y liberada en su territorio del peso del príncipe, gobernaba colectivamente sus señoríos, ignorando un derecho de primogenitura que reservaba, por lo demás, la herencia del feudo sólo al hijo mayor. Aquí, coseñores e incluso coseñoras, en el alegre tumulto de un derecho consuetudinario de origen romano, se repartían, entre hermanos, primos y primos segundos, el señorío de los burgos. El más amplio grupo familiar era habitual y preeminente aquí más que en otra parte, y en el interior de ese grupo, al igual que en los grupos vecinos, se transmitían la palabra y las ideas. Si se añade que esta sociedad

se coloreaba con una pronunciada afición por el debate intelectual, por las modas de concepciones profanas algo libertinas, en torno al canto de amor, libre y codificado a la vez, de los trovadores, es posible comprender que las opciones religiosas de tal o cual bella dama pudieran extenderse al conjunto del clan —y de la sociedad de los clanes— de Fanjeaux a Laurac, de Puylaurens a Lavaur.

También en un plano de conjunto, la sociedad feudal meridional era muy permeable. Mientras que los tres órdenes de quienes oran, quienes combaten y quienes trabajan estaban, en las regiones septentrionales, estrictamente jerarquizados y físicamente separados entre el monasterio y su valle, el castillo y su colina y la aldea de bálago al pie de las glebas, en el sur europeo, de Italia a Gascogne por lo menos, se desarrolló entre los siglos XI y XIV un sistema de hábitat original que instaló frente a frente, en el interior de las mismas murallas, a nobles y campesinos. Me refiero aquí al fenómeno de *incastillamento* [encastillamiento], que coronó los altozanos y las colinas meridionales de hermosos pueblos fortificados que envolvían el núcleo de la vieja torre feudal (aldeas castrales) o de la iglesia (aldeas eclesiales). Los clanes nobiliarios de los señores y coseñores, que compartían ya parte de su poder con consulados burgueses, residían allí junto a la población de artesanos, tenderos y campesinos acomodados; paralelamente, y en una misma lógica, las casas religiosas cataras fueron también abriéndose poco a poco en las mismas callejas de los viejos burgos, de modo que el *castrum* occitano puede figurar como el lugar donde los tres órdenes de la sociedad estaban reunidos y podían encontrarse: coseñores y caballeros, artesanos y labradores, y finalmente religiosos; aunque los Buenos Hombres y Buenas Mujeres participaban a la vez en los órdenes de quienes oran y quienes trabajan.

Esta original configuración es una de las condiciones más abiertas que habría podido permitir el arraigo del cristianismo cátaro en el seno de una sociedad en cuyas capas superiores había germinado. Nadie duda de que un fenómeno de moda contribuyera, al comienzo, al atractivo que pudo suscitar la predicación de los Buenos Hombres. He dejado entender, con anterioridad, que el injerto tal vez había prendido precisamente porque no era realmente un injerto, es decir, la implantación de un cuerpo exterior y extraño en la carne de la realidad social de los burgos. En efecto, la casta aristocrática local dio el ejemplo. Las hermosas damas, Buenas Cristianas ya en su casa religiosa que daba a la plaza del *castrum*, fueron las mejores embajadoras y propagadoras de su fe: todas las mujeres del burgo tenían los ojos fijos en ellas, y su opción fue copiada indefinidamente. La sociedad occitana se empapó, con sus castas dirigentes a la cabeza, desde el interior. Los Buenos Hombres que mantenían izado el pabellón, los predicadores favoritos de las damas, eran así mismo, por lo general, miembros de la aristocracia, como Guilhabert e Isarn de Castres, hermanos entre sí y que fueron respectivamente obispo del Toulousain y diácono de Laurac, o Pierre Isarn de Fanjeaux, que fue el obispo de Carcassès, quemado en el año 1226 en Caunes Minervois.

Si la historia del catarismo occitano está dominada por la figura de las grandes damas convertidas en Buenas Cristianas: Blanche de Laurac y su hija Mabilia, Garsende del Mas-Saintes Puelles y su hija Gailharde o Esclarmonde de Foix; y grandes señores convertidos en Buenos Hombres como Pagan de Labécède o Guilhem Bernard Hunaud de Lanta, éste no fue, sin embargo, un fenómeno puramente elitista; de lo contrario, no se explicarían la urgencia de una cruzada por parte de la Iglesia ni la larga resistencia del cristianismo de los Buenos Hombres a lo largo de más de un siglo de sistemática persecución. Aristocrático de nacimiento, el catarismo occitano se popularizó profundamente, se convirtió en un verdadero hecho social que, cuando llegaron los tiempos negros, provocó fervientes compromisos y abnegaciones fieles. Cuando llegó la cruzada, proclamada por el Papa de Roma, el catarismo constituía en buen número de burgos y *castra* meridionales el marco de un cristianismo ordinaria y generalmente compartido.

Que se propagase a través de los *castra*, tolerado por la indiferencia benevolente y lejana de los grandes príncipes occitanos, dinamizado por la adhesión de los clanes nobiliarios rurales y especialmente de sus damas, apoyado por la limpidez cristiana de su mensaje de salvación y predicado por un clero visiblemente apostólico, se explica, se discierne y se adivina bastante bien. En cambio, preguntarse por qué, en un momento dado que se reveló históricamente significativo, fue escogido por buena parte de la casta ideológicamente dominante en las regiones occitanas, como un cristianismo mejor que el de los curas, los preladados y el Papa, es algo más difícil de resolver. El anticlericalismo secular de los señores feudales occitanos, su poca predisposición a doblegarse a las exigencias de una Iglesia romana que reclamaba sus diezmos, pudieron desempeñar su papel. Tal vez la adhesión de las damas se explique, sencillamente, por el atractivo de una vida auténticamente religiosa, que abría la esperanza en el más allá y significaba un desarrollo espiritual al final de una vida llena, pero sin real ruptura de un vínculo social y familiar. La privilegiada inserción de ese clero cristiano distinto en el tejido económico y social de los *castra* era facilitado, también, por su práctica de la casa religiosa en la aldea y del trabajo apostólico.

En las otras dos zonas europeas donde pudo gozar de la misma tolerancia relativa, el cristianismo cátaro se implantó de un modo casi análogo. En las ciudades italianas, se alió con la nobleza y la monarquía gibelinas; en el reino de Bosnia, fue apoyado, a menudo abiertamente, por los soberanos y los jefes de banato, y adoptado por algunas grandes familias de la aristocracia, y vivió apaciblemente en sus casas religiosas, dirigidas por ancianos y anfitriones (los *gosti*), como tercera Iglesia cristiana del país, junto al clero ortodoxo y las misiones franciscanas. Los jefes de banato utilizaron, a veces, dignatarios cristianos bosnios como diplomáticos para negociar pacíficamente con Ragusa o con grandes feudales rebeldes.

Apenas se conocen, en cambio, las realidades sociológicas de la implantación de los bogomilos, en el reino búlgaro y el Imperio bizantino. Los documentos del

siglo XI y comienzos del XII —especialmente *La Alexiada* de Ana Conmeno— permiten adivinar, sin embargo y una vez más, una adhesión privilegiada a las clases acomodadas y aristocráticas del Imperio, así como de los religiosos de los monasterios de Constantinopla. ¿El bogomilismo fue más tarde una religiosidad popular, portadora de esperanzas sociales para las clases desfavorecidas? De hecho, lo ignoramos casi todo.

En Occitania, en cualquier caso, el catarismo fue la Iglesia ordinaria de la población cristiana de los burgos y los *castra*, esas pequeñas ciudades-castillo cuyas élites aristocráticas y burguesas habían sido las primeras en permitirle la práctica de sus devociones y el cuidado de su salvación.

17.

¿QUÉ ES UN CASTILLO CÁTARO? ¿HUBO TAMBIÉN TEMPLOS CÁTAROS?



El castillo cátaro, entre mito y realidad... Si se acepta no imaginarlo como una «ciudadela del vértigo^[1]» suspendida en pleno cielo, una fortaleza esotérica que une las montañas sagradas con las más finas constelaciones, en resumen, un lugar de aislamiento propicio a la meditación trascendental o al ejercicio de ritos altamente secretos, sí, podemos reconocer que el castillo cátaro existió efectivamente. Pero se llamaba Fanjeaux, Laurac, el Mas-Saintes-Puelles. Por lo general era un burgo populoso, rodeado por murallas, que coronaba una suave colina con sus techos de hermosas tejas doradas dominados por una vieja torre feudal semiabandonada. Era un *castrum*.

La cuestión de los castillos cátaros se plantea, de hecho, por una doble razón. Las especulaciones esotéricas de tendencia comercial, que venden misterio cátaro desde hace algunos decenios, por una parte, y por la otra el turismo contemporáneo, han centrado su interés en la existencia, en la frontera sur de Occitania, de una línea de soberbias fortalezas —Quéribus, Peyrepertuse, Puilaurens, etc.—, para vincularlas a una memoria o incluso a un origen cátaro. Según las obras esotéricas, habrían sido los propios cátaros quienes las construyeron con misteriosos fines y de acuerdo con procedimientos inauditos, conjugando líneas de fuerza telúricas, orientaciones estelares y secretos heredados de los gigantes de la Atlántida; el turismo, con mayor prudencia, las relaciona con los acontecimientos de la Cruzada contra los albigenses, y las representa como plazas fuertes de los protectores de los herejes, lo que es, en verdad, casi falso, aunque mucho menos absurdo...

Los feudales occitanos de antes de la Cruzada contra los albigenses no vivían en fortalezas. Vivían en *castra*. La palabra del bajo latín «castrum» puede traducirse ciertamente por «castillo» en el norte de Europa, pero en Italia, en Provenza, en el Languedoc es más acertado traducirla por la expresión «pueblo fortificado».

Hablamos, pues, de un *castrum* occitano. En el corazón de este tipo de burgo el cristianismo cátaru implantaba sus casas y propagaba su buena palabra evangélica; en el nudo central de sus callejas circulares se erguía la vieja torre señorial, a partir de la que se había edificado la aldea en los siglos XI y XII. Por lo que se refiere a las familias señoriales y coseñoriales, a la populosa parentela, alquilaban a menudo casas en el pueblo, si el torreón primitivo no había sido bastante renovado y ampliado.

La mayoría de los vertiginosos y magníficos castillos que el turismo contemporáneo promociona llamándolos «castillos cátaros» son por lo general posteriores a los acontecimientos de la cruzada; son, incluso, consecuencia directa de la conquista. Fortalezas edificadas por el rey de Francia a lo largo de la frontera aragonesa a finales del siglo XIII, esas ciudadelas militares, lugares de guarnición y no de simple vida civil, fueron abandonadas en el siglo XVII, cuando la paz de los Pirineos, impuesta por el rey Luis XIV, desplazó hacia el sur la frontera entre Francia y España.

La arqueología medieval, disciplina reciente y hoy en pleno desarrollo, recupera a veces bajo los cimientos de los grandes castillos de piedra, o a su sombra, vestigios de antiguos hábitats, abandonados cuando el edificio fue lanzado hacia el cielo por los arquitectos reales. ¿Existía un *castrum* habitado por aldeanos, favorables, tal vez al catarismo y dominado por una familia señorial buena creyente, bajo el emplazamiento de Termes y de Puilaurens? (probablemente), ¿y de Peyrepertuse? (tal vez), ¿y de Quéribus? (sin duda, no). El ejemplo más extraordinario de verdadero castillo cátaru —en el sentido de *castrum* occitano, poblado probablemente por una fuerte proporción de Buenos Creyentes— enterrado bajo una fortaleza real nos lo ofrecen los recientes descubrimientos arqueológicos de Cabaret (Aude). En las altas tierras del Cabardès, región de Cabaret, dominando, en las laderas de la Montaña Negra, el emplazamiento de la ciudad de Carcassonne, tienen mucha fama turística «cuatro castillos de Lastours», cuyos nombres más o menos poéticos o ferozmente evocadores de Cabaret (de *Caput Arietis* = cabeza de carnero), Torre Regina, Flor de Espina (o Surdespine) y Quertineux, han hecho soñar a nostálgicas generaciones. ¿Quién no ha pensado en las damas, que «eran cuatro, en las cuatro torres que llevaban su nombre» (Maurice Magre), entre llamas de cipreses e iris silvestres, por encima de las ásperas soledades rocosas del Cabardès?

Lamentablemente, a los enamorados del paraje les había sido ya necesario abandonar a su naturaleza francesa uno de los cuatro castillos de la cresta que domina Lastours, Torre Regina la del claro nombre, manifiestamente Torre Real edificada por el poder capeto tras la conquista y la desaparición del vizcondado Trencavel en 1229. Hoy no cabe ya duda de que el conjunto estratégico de los cuatro pequeños castillos en la cresta es real y francés, incluido el falsamente epónimo castillo de Cabaret. Las excavaciones científicas realizadas desde hace diez años por la arqueóloga Marie-Elise Gardel^[2] han revelado, en efecto, bajo montones de despojos, la existencia de un gran pueblo hermosamente construido en piedra, con sus calles, sus caladas y sus

plazas, escalonado desde el arroyo de Grésilhou hasta media ladera y cuyos habitantes tuvieron que abandonarlo precipitadamente, dejando todo lo que poseían, incluso el pescado que se cocía en el hogar. Los objetos recogidos permiten fechar esta obligada deserción en los años 1230-1240, cuando los ingenieros reales transformaron el paraje en un campamento militar provisto de cuatro ciudadelas-miradores. Los aldeanos volvieron a instalarse algo más lejos (¿en el actual Lastours?) y el antiguo *castrum*, medio arrasado, cubierto por los siglos y las piedras que caían, quedó olvidado.

Insisto en este caso concreto de los «castillos cátaros» de Lastours porque es particular y magníficamente ejemplar para nuestro propósito. En efecto, la arqueología ha revelado la infraestructura del gran pueblo de piedra de los señores de Cabaret, al que el vizconde Trencavel de Carcassonne concedió, en 1165, un mercado dominical y en el que, desde finales del siglo XII, entre múltiples casas religiosas de Buenos Hombres y Buenas Mujeres, residían un diácono particular y, muy a menudo, el propio obispo cátaro de Carcassès. La excavación ha sacado también a la luz la homogeneidad de la planta y la construcción de las casas, claramente edificadas de acuerdo con un plan preconcebido a petición y con la ayuda de los señores, esas múltiples generaciones homónimas de Pierre-Roger y de Jourdain de Cabaret, varios de los cuales fueron Buenos Creyentes y defensores de los cristianos cátaros. Finalmente, brotó del suelo todo el conjunto de un auténtico castillo cátaro.

Los más recientes descubrimientos de Marie-Elise Gardel han establecido, en efecto, que no sólo el actual castillo mayor de Cabaret carece de elemento material fechable antes del siglo XIV, aunque sólo sean sus cimientos, sino también que el *castrum* anterior y abandonado se desarrollaba, por su parte y como cualquier *castrum* verdadero, alrededor del núcleo de un quinto castillo, mucho más antiguo que las cuatro torres reales de las crestas, probablemente el primitivo Cabaret que, bajo el tótem de la cabeza de carnero, había señalado, en la oscuridad de la más alta Edad Media, el dominio de una familia de guerreros sobre la región. De ese Cabaret primordial sólo quedan el paraje y algunas bases, una sala baja. Su emplazamiento, coronado por los dos flancos del pueblo, en la confluencia de los valles del Orbiel y del Grésilhou, es admirable. El propio castillo fue arrasado, naturalmente, cuando los arquitectos del rey de Francia decidieron fortificar preferentemente la cresta y levantar allí un flamante castillo mayor, no lejos de la nueva Torre Regina y de los dos parajes de Surdespine y de Quertinheux que, por su parte, debían soportar ya una torre de vigía del tiempo de los señores y que fueron reconstruidos al modo real.

El modelo del *castrum* occitano [castillo cátaro] de Cabaret es conmovedor, tanto por su vida como por su realismo: es posible imaginar, sin excesivos riesgos, que nuestros pies hollan, en el empedrado de las callejas, entre esas casas, bajo esa luz, las huellas del diácono Arnaut Hot, del obispo Pierre Isarn, de una multitud de Buenas Mujeres cuyo recuerdo han conservado los registros de la Inquisición. Pueden seguirse allí las coloreadas relaciones de las distintas clases de la sociedad de los

habitantes del pueblo: artesanos y campesinos tal vez más cerca del río, caballeros y parentela aristocrática en lo alto del burgo, en las terrazas superiores que rodean la pequeña roca y su mansión señorial. El paraje es elocuente, visible cuando se apartan las toneladas de restos que lo cubren, porque el pueblo fue abandonado brutalmente un día de 1230, aproximadamente, y en ese estado se adormeció hasta que la arqueología nos lo resucitó. En otra parte, en Fanjeaux, en Laurac, en Montréal, es preciso borrar con la imaginación las fachadas modernas y crudas, restablecer las murallas en las explanadas, colmar el surco de las grandes calles; hacer desaparecer, sobre todo, la silueta de las iglesias, en exceso vastas, de la reconquista católica, erigidas en lo alto de los viejos *castra*, en el emplazamiento de la antigua torre de su familia señorial feudataria, desposeída, comprometida con la herejía y cuyo recuerdo debía ser arrancado con las piedras.

En otra parte también, al azar de los paseos, entre caseríos que los registros de la Inquisición también nombran, la mirada se posa bruscamente en la curva de una colina, en exceso marcada, en un bosquecillo de cipreses o pinos en exceso atormentado, y se recompone un paisaje humano, cultivado, habitado, alrededor de la silueta de algunas casas escalonadas, presididas por una noble mansión de abierto porche. Nada impide, claro, buscar allí el viejo camino en el que se hundían los pasos de los hombres. Así eran, en Lauragais o Albigeois, en Lantarès, en Carcassès, más que en las ásperas soledades de las altas Corbières, los lugares de la vida humilde y laboriosa de los Pobres de Cristo, o apóstoles, o cristianos, llamados también Buenos Hombres o Buenas Mujeres, entre la población de sus creyentes. Aunque las moradas nobles se les abrieran al igual que las otras.

Es comprensible que el cristianismo cátaro no tuviera vocación alguna de aislarse en las cimas, por encima de la aventura humana, puesto que pretendía ser el germen de salvación de esa aventura humana. En el corazón de los populosos burgos, en Mirepoix, en Villemur, en Fanjeaux, deben buscarse las implantaciones de los establecimientos cátaros, y no en el desierto, donde es inútil predicar, como todo el mundo sabe. Los Buenos Hombres estaban allí donde había almas para salvar. No tuvieron más necesidad de construir lejanos castillos que de erigir capillas. Ejercieron todos los oficios, de la artesanía textil a la medicina, fueron braceros agrícolas, albañiles y carpinteros, pero limitaron a la más concreta necesidad alimentaria el significado de su encuentro con la materia y con los materiales, sin concederle ningún valor sagrado, ni siquiera simbólico. Trabajaron efectivamente con sus manos, construyendo una puerta en la muralla de Laurac, una casa de madera en el castillo de Lavelanet, o arrojando la lanzadera del tejedor en una casa religiosa de Fanjeaux o del Albigeois, pero sólo para asegurar su vida material y la de sus compañeros, nunca con el deseo de levantar un arco hacia Dios o de tejer su cuerpo de luz, como es posible leer, a veces, en extraños libros.

Se comprenderá, por todo lo que precede, que el catarismo, en plena Edad Media, en el «tiempo de las catedrales», fue un cristianismo sorprendentemente no

simbólico. Ciertamente, en un sentido simbólico se esforzaron los Buenos Hombres en extraer el «Espíritu del discurso» evangélico (cito a Juan de Lugio); interpretaron así como pan de la palabra divina la hogaza de la Última Cena y vieron en los milagros de Cristo simples indicaciones de su misión espiritual: los ciegos a quienes devolvió la vista sólo lo eran de corazón, los diablos que expulsó eran pecados, y sólo resucitó a los muertos para la auténtica vida. Este tipo de simbolismo puede calificarse de racionalista y puramente intelectual. Nunca los cristianos cátaros intentaron aprisionar una chispa de lo sagrado en un objeto visible, sino que proclamaron en voz alta que «la verdadera Iglesia de Dios no es de piedra ni de madera, ni de nada que esté hecho por la mano del hombre» (ritual occitano de Dublín) y que «en el corazón del hombre está la verdadera Iglesia de Dios» (predica de Guilhem Bélibaste).

Los Buenos Hombres no sólo no construyeron capillas sino que celebraron su culto, predicaron, bendijeron el pan o consolaron en cualquier parte: en sus propias casas religiosas cuando dispusieron de ellas, pero también en las casas de sus creyentes, en un pajar lleno de heno, tanto en la sala de un castillo como en un albergue, tanto en una cabaña como al aire libre en un claro del bosque. Bélibaste, con su sorprendente humor de Buen Hombre acosado, contó cierto día a uno de sus amigos que, a veces, acudía a la iglesia del pueblo para jugar al católico y burlar con ello las trampas de la Inquisición. «¡Bueno! —concluyó con una sonrisa—, se puede orar a Dios tanto en una iglesia como en cualquier otra parte^[3]».

Siempre se burlaron de las prácticas supersticiosas de la Iglesia romana, el culto a las reliquias, los objetos sagrados, las estatuas de santos, la cruz —que consideraban un instrumento de suplicio— e incluso de la tierra consagrada de los cementerios: aunque la necesidad les llevara, a veces, a disponer de cementerios particulares —porque el cura del pueblo no quisiera compartir el suyo o porque los hidalgüelos creyentes herejes del lugar no quisieran compartir el del cura—, tales cementerios nunca tuvieron el significado de «recintos sagrados». La única vocación de los cuerpos que allí se enterraban era la de pudrirse, sin aguardar una resurrección futura. Eran sólo prisiones carnales del Príncipe de este mundo, «polvo que volvía al polvo» tras haber entregado su alma divina. Los creyentes de la Iglesia de los Buenos Hombres no tenían que grabar símbolo alguno de su fe en la piedra de este mundo. Su fe sólo aguardaba la luz del Reino Celestial. No se advierte que tuvieran, con los despojos materiales, un cuidado particular que excediera del simple respeto humano, aunque ningún documento nos revela, claro está, la intimidad de los corazones^[4].

La cruz de brazos iguales, inscrita en un círculo, es un signo cristiano muy general, usado desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos; puesto que suele encontrarse en los monumentos de arte popular que constituyen las estelas discoidales, frecuentes en Lauragais (y también en toda Europa, desde Irlanda y Escandinavia), se ha querido asociarlo, muy a menudo y sin razón, con el catarismo. La «cruz cátera» es un invento moderno, como los absurdos significados solares que

se han querido prestar a las cruces de brazos iguales, tan corrientes en la Edad Media occidental. Por lo que se refiere a las estelas propiamente dichas, que a veces fueron mojones, algunas pudieron en efecto señalar sepulturas cristianas alrededor de pequeñas iglesias parroquiales. Pudo suceder, de vez en cuando, que un cuerpo de creyente cátaro fuera colocado debajo —la cosa no es imposible— en tiempos del libre culto, cuando ambos cristianismos se mezclaban pacíficamente en el seno de muchos pueblos y algunos curas pidieron ser, al mismo tiempo, Buenos Hombres. O en tiempos de persecución, por fraude o, al menos, mentira por omisión; en este caso, era muy grave el riesgo de que los huesos fueran exhumados y quemados por orden de la Inquisición. Pero por lo general, las estelas fueron banales piedras sepulcrales para cristianos sin problemas de los pueblos occitanos —y de otras partes— entre los siglos XII y XVII.

El catarismo fue cristianismo no simbólico. De haberlo sido, la Inquisición, que quemó incluso los cadáveres heréticos y arrasó las casas que hubieran albergado el menor *consolament*, habría eliminado de todos modos cualquier rastro visible de su paso por este mundo. Si hubiera existido un templo cátaro, habría sido destruido más seguramente que el templo de Salomón en Jerusalén. Pero no hubo templo cátaro, ni siquiera en Montségur.

18.

Y MONTSÉGUR: ¿TEMPLO O FORTALEZA?

*Victoribus arx,
Victis templum.*

Estos dos versos del poeta Joë Bousquet: «Fortaleza para los vencedores/templo para los vencidos», sitúan de buenas a primeras, en toda su grandeza y toda su belleza, el falso enigma de Montségur.

El 16 de marzo de 1244, al cabo de diez meses de asedio, la plaza fortificada de Montségur, probable enclave de soberanía tolosana en el dominio pirenaico de los condes de Foix, era entregada al ejército de sus vencedores, el Papa de Roma y el rey de Francia, por sus señores vencidos, Raimond de Péreille y Pierre-Roger de Mirepoix, en medio de su pequeña tropa de una decena de jinetes y unos treinta hombres de armas. Los doscientos veinticinco religiosos y religiosas cátaros que se habían reunido allí fueron quemados vivos en una gran pira colectiva, y la plaza fue entregada por el rey a uno de sus fieles, el «mariscal de la fe» Gui de Lévis, antiguo compañero de Simon de Montfort. Durante siglos, sobre el lugar cayó el olvido^[1].

Setecientos años más tarde, a mediados del siglo xx, cuando el dolido poeta escribía en su alcoba de Carcassonne, los espíritus y las miradas de los redescubridores del catarismo se volvían hacia la lejana línea de los Pirineos, hacia la señal de la doble cumbre de los picos Saint-Barthélémy y Soularac, que desde Minervois en Lauragais designan Montségur, como hacia una montaña sagrada. Desde hacía varios decenios, una poderosa e irracional pasión por el catarismo en general respondía al extraño atractivo ejercido por el alto lugar de Montségur, se alimentaba y se enriquecía allí: uno y otra tenían, de hecho, su origen en una obra única y muy concreta, la *Histoire des Albigeois* en tres volúmenes, más dos posteriores, que el pastor del Ariège Napoléon Peyrat había publicado entre 1870 y

1881.

En esa obra magnífica, aquel a quien se ha podido denominar el «Michelet del Midi» se convertía en iniciador de una popularización del catarismo, cuyo conocimiento estaba hasta entonces reservado a algunos sabios teólogos, y, sobre todo, iniciaba el tema de Montségur, que iba a rebrotar cada vez más enloquecido a lo largo de un siglo, por lo menos.

La interpretación teológica del cristianismo de los Buenos Hombres por ese teólogo protestante liberal del siglo XIX no carece de buenas intenciones^[2]. En cambio, la descripción e interpretación que da de las ruinas de Montségur, desconocidas por aquel entonces, perdidas en el fondo de varios siglos de olvido y de las que fue uno de los primeros visitantes, son perfectamente —y soberbiamente— fantasmagóricas. En verdad, el paraje de Montségur es tan hermoso en sí mismo, en la pureza de su paisaje, que el énfasis poético y los excesos líricos con que lo envolvió Napoléon Peyrat no habrían sido necesarios para que obtuviera, antes o después, la devoción del público. Pero algo del entusiasmo de Peyrat, de aquel pastor que tenía el sentido de una sacralidad cristiana y más que cristiana, incluso, sigue aún y seguirá siempre en el imaginario de Montségur.

Napoléon Peyrat inició el tema de Montségur como lugar sagrado; el tema de Esclarmonde, cuyos mil avatares siguen planeando aún alrededor del paraje^[3]; el tema de la necrópolis subterránea —que fue buscada por mil frenéticas palas—, el de los mil peldaños, el de los sarcófagos de los Puros; e incluso el tema del antiguo templo cantábrico del Sol, anterior al edificio medieval. De modo más anecdótico, a él le debemos también la mala ortografía de la palabra *pog* para referirse al *pech*, el *puy* de Montségur. Se había dado ya el tono. Ciertamente, nuestro pastor vio en Montségur lo que hay: un castillo, una morada fortificada. Conocía en exceso el cristianismo de los Buenos Hombres como para atribuirles la menor tendencia pagana a adorar el Sol; pero los autores que tras él tomaron la pluma carecían de su cultura teológica y de su honestidad intelectual. Desde comienzos del siglo XX, con el dramaturgo Gheusi y el gurú de secta Joséphin Péladan, Montségur tomaba ya el aspecto de un templo, templo del Graal o del Sol, eso no importa^[4]. Parsifal se mezclaba con Trencabel, el cachorro nazi Otto Rahn libaba en los años treinta la miel de las construcciones poéticas del grupo de los Polares y de Maurice Magre, al igual que de las aventuradas especulaciones de Antonin Gadal en el alto Ariège^[5]. Los Buenos Cristianos perseguidos por Roma se disfrazaban de paganos germánicos, y el digno Déodat Roché^[6], soñando con las luces del maniqueísmo antiguo, con la Pistis Sophia, con los secretos de los pitagóricos y los misterios de Mitra, lo avalaba todo con su indudable sinceridad.

Así, en los años cincuenta, cuando el muy racional ingeniero Fernand Niel publicó^[7] las medidas que había efectuado en el trazado arquitectónico del castillo de Montségur, el terreno estaba ya dispuesto para que se elevara el templo solar de

Montségur...

Y se elevó. Fernand Niel había establecido un plano del castillo de Montségur y calculado las orientaciones solares de la geometría de sus murallas, que forman una especie de zodíaco de piedra. Su descubrimiento más famoso fue el del rayo de luz que atraviesa, aproximadamente, las saeteras del torreón al amanecer en el período de mayor insolación, antes y después del solsticio de verano. Obras sensacionalistas retomaron interminablemente el tema, y eso bastó para convertir al claro y honesto Fernand Niel en un mago inspirado, la sala baja del torreón de Montségur en una capilla cátara y a los propios cátaros en adoradores del Sol. Al mismo tiempo, las mismas obras especulaban incansablemente sobre el tema conexo del tesoro de los cátaros que, a partir de ciertos testimonios medievales que hablaban de oro y plata evacuados durante el asedio, y de Buenos Hombres ocultos bajo el castillo la mañana del incendio, adquirió poco a poco las dimensiones de un objeto misterioso que se desvelaba a veces como el Graal y otras como un manuscrito inédito de Platón.

Hoy la calma ha regresado hasta cierto punto al palacio, aunque los visitantes acuden cada vez en mayor número. El fervor se ha redirigido, se ha fijado en realidades más simples, más graves, más hermosas, más fuertes y más intensas de la historia: la de una fe cristiana que aceptó el martirio, la de un poder político y religioso que impuso la muerte, la de una cotidianidad de valor, de generosidad y de miedo, la del horror de una pira de carne humana.

La historia y la arqueología han trabajado, en efecto, con los textos, los objetos, las estructuras del paraje y las de los documentos escritos. Los testimonios que se conservan de diecinueve supervivientes de Montségur, transcritos por los escribanos del inquisidor Ferrer y sistemáticamente examinados por los modernos historiadores, han aportado su explícito relieve a los resultados de las excavaciones arqueológicas, paciente y científicamente realizadas desde hace más de treinta años, en el suelo del castillo, de la cumbre y del conjunto del *pech* de Montségur. Todos los elementos concuerdan y hoy sabemos que los Buenos Hombres del siglo XIII, los que habitaron ese gran paisaje y tenían sus casas en lo más alto, los que sufrieron las angustias de un asedio a lo largo de un invierno de montaña, los que fueron quemados vivos por orden del Papa de Roma y del rey de Francia, como sus Buenos Creyentes que tuvieron que alejarse sin esperanzas de regresar mientras la humareda se espesaba, los «cátaros», nunca vieron, con sus ojos terrenales, el actual castillo de Montségur^[8].

Como Cabaret, como Termes, pero también como Laurac o Fanjeaux, Montségur, en tiempos de los cátaros, era un *castrum*, un pueblo fortificado cuyas casas se amontonaban a lo largo de estrechas callejas, de caladas y de escaleras; no un pequeño castillo de piedra. Pero era un *castrum* de montaña, cuyas terrazas, vertiginosamente colgadas por encima del vacío, sólo podían albergar casas pequeñas y sin comodidades, adosadas a la húmeda pared rocosa. No había fuente, sino dos o tres cisternas. No había terreno agrícola: los aldeanos eran en su mayoría religiosos y religiosas que vivían de la artesanía, o el séquito y los guardias del clan aristocrático;

se trataba de un simple *castrum*, edificado de cualquier modo, poco a poco, al ritmo de los embates de la guerra, por encima de los campos de batalla, en el provisional refugio de la montaña segura, alrededor de la casa noble de la familia de Raimond de Péreille y de los primeros establecimientos religiosos que se levantaron allá arriba, ya en los primeros años del siglo XIII^[9]. Ese *castrum* necesitó cuarenta años para desarrollarse alrededor de la cumbre del *pech*. Probablemente fue destruido con brutalidad en cuanto tomó posesión el mariscal de Lévis, por una simple sentencia de la Inquisición que condenaba a la demolición y al olvido los lugares malditos que habían albergado la pestilencia herética. Sólo la arqueología permite hoy reconstruir pacientemente, fragmento a fragmento, como el del Cabaret, el gran pueblo abandonado de Montségur, entregando a nuestra emoción humildes objetos de la vida cotidiana manejados antaño por las manos de los Buenos Creyentes.

A finales del siglo XII, puesto que la maldición inquisitorial lanzada sobre el lugar se había mellado, los sires de Lévis hicieron allanar, groseramente, la terraza de la cumbre del *pech*, cubriendo así las estructuras anteriores, y erigir en el punto culminante del emplazamiento del antiguo pueblo —a todo lo ancho— la hermosa y pequeña fortaleza actual que, sin duda, sólo se terminó a comienzos del siglo XIV. En tiempos de los cátaros, Montségur no fue un templo sino una aldea; en tiempos de sus señores franceses, fue simplemente ciudadela, pequeña obra maestra de la arquitectura militar, perfectamente concebida y terminada, pero que sólo albergó su guarnición durante algunos siglos, mientras el camino de España por el collado de la Peyre y el alto valle del Ariège siguió siendo relativamente estratégico.

Hay cierta ironía del destino en el hecho de ver hoy, al amanecer de cada solsticio de verano, a pequeños grupos de peregrinos que van a reavivar el fervor de su imaginación cántara en las ruinas de las murallas levantadas por los vencedores. El recuerdo de los Buenos Hombres está presente, para quien lo busque, a cualquier hora del día o de la noche, en cualquier estación del año —según el ilusorio ordenamiento del tiempo por el príncipe de este mundo—, como puede aureolar cada roca de esa montaña ante cualquier recodo del paisaje que sus ojos mortales contemplaron; sólo en el castillo, precisamente, no se les puede evocar en absoluto. El secreto que encierra la perfecta geometría de la fortaleza de los vencedores no es un secreto cántaro. El simbolismo de la orientación de las murallas hacia el Oriente de Tierra Santa es perfectamente católico. Mi viejo amigo Fernand Niel no se equivocó en sus cálculos. Los maestros de obra del castillo de Montségur, contratados por los poderosos señores de Lévis, fueron auténticos constructores medievales que utilizaban el astrolabio para efectuar sus observaciones del Sol en su cenit y cuidaban el plano de la obra y su construcción con toda su habilidad de constructores de catedrales. Si hay secreto arquitectónico en el arranque de las minas de Montségur, es un secreto de los orígenes masónicos.

Es preciso resignarse. Las palomas de Montségur no son, sin duda, realmente palomas, ni siquiera de Montségur, y aunque lo fueran nada permite vincularlas a la

Edad Media anterior a Lévis más que alguna procesión del cura católico del pueblo, a lo largo de los tiempos modernos^[10]. El Graal nunca fue, a finales del siglo XII y comienzos del XIII, más que un argumento de los clérigos para dirigir hacia las esperanzas celestiales la excesiva energía de los caballeros de este mundo; y para recordar a todos los creyentes que Cristo en cuerpo y alma, efectivamente, había muerto por ellos, había derramado su sangre, algo que los cátaros habrían contemplado como objeto de horror^[11]. Símbolo eucarístico, el Graal debe colocarse en el arsenal de la lucha contra la herejía. El tesoro de los cátaros, por su parte, simple banca de las Iglesias clandestinas, fue sin duda llevado hacia Italia ya en 1244 por los Buenos Hombres Hugo, Mathieu, Peytavi y Sabatier, para contribuir a la supervivencia de los Buenos Cristianos de Toulouse exiliados en Cremona. Los buscadores de ideal en forma de tesoro debieron trasladarse al paraje de Rennes le Château.

Que la luz y la paz caigan finalmente sobre el recuerdo de aquellos hombres y mujeres de gran fe, aquellos hombres y mujeres de buena voluntad, que vivieron y murieron en Montségur.

3.^{ER} JALÓN DOCUMENTAL: TEXTOS DE LA INQUISICIÓN



1. Declaración de Arnaude de Lamothe, de Montauban, hereje convertida. 1244. Extracto.

Manuscrito París, B.N. Doat 23, f.º 2r.º-49v.º. (Aquí: f.º 2v.º 4r.º y 4r.º-5v.º) Traducción (al francés) de Anne Brenon, inédita.

El Año del Señor 1244 y el tercer día de los Idus de agosto, Arnaude de Lamothe, de Montauban (hereje), convertida de la diócesis de Cahors, requerida de que debía decir la verdad, sobre sí misma y sobre los demás, vivos y muertos, acerca del crimen de herejía y valdensía, testigo que ha prestado juramento, dice que un día llegaron a Montauban a la casa de Austorgue su madre y dos mujeres herejes cuyo nombre ignora, y que dichas herejes predicaron allí. Asistieron a esta prédica la misma testigo, Peirone, su hermana, Austorgue, su madre, y Lombarde, mujer del difunto Isarn d'Aussac, su tío. Tras la prédica, las citadas Austorgue y Lombarde adoraron a dichas herejes hincando tres veces la rodilla ante ellas: y a cada genuflexión cada una de ellas decía para sí: «benedicid», y tras el último «benedicid», añadían: «dama, rogad a Dios por esta pecadora (que soy), que haga de mí una Buena Cristiana y me conduzca a un Buen Fin». Y las herejes respondían a cada «benedicid»: «Dios os bendiga», y añadían, en el último «benedicid»: «Roguemos a Dios para que haga de vos una Buena Cristiana y os conduzca a un Buen Fin». Tras lo que dichas herejes salieron de la casa y prosiguieron su camino.

Interrogada, dice que ni ella ni su hermana Peirone adoraron a las citadas herejes. Por lo que a la fecha respecta, fue hace unos treinta y cinco años y más (1208-1209, aprox.).

Ítem dice que (otro) día, Raimond Aymeric, diácono de los herejes de Villemur, y Bernarde de Lamothe, hereje, fueron a Montauban, a casa de su madre Austorgue, y predicaron allí. Asistieron a la prédica la misma testigo, su hermana Peirone y su madre Austorgue. Tras la prédica, la citada Austorgue, su madre, adoró a dichos herejes, como se ha explicado, luego les entregó a la testigo y su hermana, la susodicha Peirone, y los citados herejes (las) hicieron salir del *castrum* de Montauban y (las) llevaron a Villemur, a casa de la hereje Poncia y de sus compañeras herejes, que tenían públicamente su casa en Villemur; y allí, en dicha casa, la propia testigo y la citada Peirone, su hermana, permanecieron con las mencionadas herejes, e hicieron allí tres cuaresmas consecutivas. En aquel lugar, la citada testigo y la llamada Peirone, su hermana, comían con dichas herejes, en la misma mesa, el pan bendecido por ellas y todo lo que se servía; y a cada plato servido como en el primer trago de cada bebida escanciada, cada una de ellas decía para sí: «benedicid» y las herejes respondían cada vez: «Dios os bendiga». Y en aquel lugar, la citada testigo y su dicha hermana Peirone adoraron varias veces a las mencionadas herejes, tal como se ha explicado.

(... Añade que su madre Austorgue y su hermano Armand habían acompañado a las dos niñas hasta Villemur, y las habían dejado en casa de las herejes).

Cuando dicha testigo y su hermana Peirone hubieron pasado (así) tres cuaresmas, la llamada Poncia y su compañera hereje, con quienes moraban, condujeron a la propia testigo y a la dicha Peirone a la casa del citado Raimond Aymeric, diácono de los herejes, que tenía públicamente casa en Villemur, y allí consolaron a la dicha testigo y a su hermana, la citada Peirone, del modo siguiente: en primer lugar, los herejes (les) preguntaron si querían rendirse a Dios y al Evangelio, y (ellas) respondieron que sí. Luego, a petición de dichos herejes, prometieron que en el porvenir no volverían a comer carne, ni huevos, ni queso ni nada que fuera graso, sólo aceite y pescados, y que juraron que no volverían a mentir ni se entregarían a placer carnal alguno en todo el tiempo de su vida, y que no abandonarían la secta de los herejes por miedo al fuego, al agua o a cualquier otra clase de muerte.

Tras ello, los dichos herejes posaron las manos y el libro sobre la cabeza de la propia testigo y la de su hermana Peirone, y leyeron, y (les) hicieron decir la plegaria del padrenuestro según su rito; y esos herejes hicieron varias veces la genuflexión ante dicha testigo y su hermana Peirone, y oraron (les) dieron la paz con el libro y con el hombro, luego ellas se besaron del mismo modo dos veces en el rostro. Asistieron al citado *consolament* varios herejes, hombres y mujeres. Tras ello, la llamada Poncia y sus demás compañeras herejes devolvieron a su casa a la mencionada testigo y a su hermana Peirone, y allí (ellas) permanecieron, manteniéndose en la secta herética durante un año, aproximadamente, comiendo, orando, ayunando, bendiciendo el pan, aparellándose cada mes, adorando a los herejes y haciendo todo lo que los herejes, hombres o mujeres, solían hacer. Fue hace treinta y cinco años o más.

Ítem, dice que en el tiempo en que ella y su hermana Peirone vivían como herejes en Villemur, el citado Raimond Aymeric, diácono herético, predicaba allí, y que iban a escuchar el sermón de dicho hereje, ella misma, que era hereje, y otros herejes hombres y mujeres, y hombres y mujeres de Villemur cuyo nombre ignora, pues no conocía a nadie en la ciudad. Fue en la misma época.

Ítem dice que, en los tiempos en que permanecieron un año entero en Villemur, los cruzados fueron a la región y, por temor, el citado Raimond Aymeric, diácono hereje, abandonó el *castrum* de Villemur con todos los herejes hombres y mujeres de dicho *castrum*.

2. Sentencias de individuos difuntos en la herejía, 1312

Sentencias de la Inquisición de Bernard Gui, edición Philippe en Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, pp. 162, 164 y 165. Sentencia del 23 de abril de 1312, Toulouse.

Traducción (al francés) de Anne Brenon, en: Anne Brenon, Pierre-Jean Ruff, *Le Christianisme des Bons Hommes*, París, Editions de l'Eglise réformée de la Bastille, 1995, pp. 91-93.

En nombre de nuestro Señor Jesucristo, Amén. Dado que nos, susodicho inquisidor y vicario del reverendo Padre en Cristo el Señor obispo de Toulouse... hemos establecido por investigación, como resulta en nuestro juicio de testigos legalmente oídos que [...].

Ítem, que Raimond de Lantar, del mas de los Rougiers (en Montclar-en-Quercy), en una confesión que hizo antaño de hechos por él cometidos en materia de herejía, no vaciló en sustraer al juicio de la verdad en numerosos hechos, cometidos tanto por él como por otros; Ítem, que tras confesión hecha y abjuración por él efectuada de cualquier herejía ante el tribunal, se sumió de nuevo en la herejía, protegiendo a los herejes y recomendándolos a otras personas, y fue recibido en la condenada secta de los herejes durante su postrera enfermedad, de la que murió, por Pierre Authié el hereje, y murió condenado en su secta...

Ítem que Bernarde, su mujer... Ítem que Bernard de Lantar, su hijo... Ítem que Pierre de Lantar, su hijo... Ítem que Arnaut de Lantar, su hijo... Ítem que Guillaume el joven, hijo de Pierre...

[...] Tras haber citado y llamado a los hijos, herederos, parientes y usufructuarios de los bienes de dichos difuntos y difuntas individualmente en su propio domicilio, expuesto edictos públicos y en sus iglesias parroquiales el tiempo requerido, y perentoriamente asignado, por nos, inquisidor de Toulouse, los hijos, herederos, parientes y usufructuarios de los bienes de dichos difuntos y difuntas, para su defensa, si querían o podían defenderlos, y no habiéndose presentado ningún legítimo defensor de estos difuntos y difuntas que quisiera defender a esos difuntos o a uno de ellos, al

menos...

(*Oída la causa y observado el derecho*).

Habiendo requerido el consejo de gente experta en derecho, en el día de hoy y en sesión definitiva, dado que el crimen de herejía por su monstruosidad y su enormidad merece ser castigado por rápida sentencia, no sólo en los vivos sino también en los muertos teniendo a Dios ante los ojos y los sacrosantos cuatro Evangelios puestos ante nos, para que nuestra sentencia ascienda de la propia faz de Dios...

Reunidos en tribunal para dictar sentencia definitiva, decimos y declaramos a dichos difuntos y difuntas haber sido herejes, como impenitentes de la herejía, y haber muerto en la herejía; y condenamos a dichos hombres y a dichas mujeres, por nuestra sentencia aquí escrita, que en señal de su perdición sus huesos —siempre que se consiga distinguirlos de las demás osamentas católicas— sean exhumados de la tierra sagrada de los cementerios y sean quemados en la abominación de tan detestable crimen.

3. Sentencia contra su casa. Misma fecha.

Sentencias de Bernard Gui, en *ibid*, p. 168.

Traducción (al francés) de Anne Brenon, inédita.

En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. Dado que nos susodichos inquisidores y vicarios de la legítima Inquisición hemos descubierto, y que resulta de la declaración de testigos jurados en nuestro juicio, que en el cammas y en la casa de Raimond de Lantar de los Rougiers, cerca de Montclar, fueron heretizados el citado Raimond y su mujer Bernarde y Pierre, y Arnaut y Bernard, hermanos entre sí e hijos de dicha pareja, y Guillaume, hijo natural del dicho Pierre, por Pierre Authié el hereje [...]. Nosotros, susodichos inquisidores y vicarios, considerando la constitución apostólica establecida por estos hechos, así como el carácter reciente y la enormidad de estos hechos; oído sobre todo ello el consejo de hombres sabios y expertos; por la autoridad que nos fue impartida, pronunciamos en este escrito como definitiva sentencia, y ordenamos que dichas casas con sus dependencias sean destruidas y demolidas hasta los cimientos; y que por nuestra decisión, sus materiales sean quemados o recuperados para usos piadosos. Que en el porvenir ninguna morada, reconstrucción o cerca sea allí posible, sino que el lugar permanezca siempre inhabitable, inculto y abierto a todos los vientos; por haber sido receptáculo de perfidia, que sea en adelante lugar de mancilla. Y a quien pueda tener la presunción de contradecir o de rebelarse contra esta sentencia, y de reconstruir o cercar dichos lugares, o incluso prestarse conscientemente a aconsejar o a obedecer eso, lo encadenamos por estos escritos, con el nudo de la excomunió.

4. Prédica de Pierre Authié. Comienzos del siglo XIV.

Extracto de la declaración de Pierre Maury antes Jacques Fournier, 1321.

Texto latino en: Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, 1313-1325*, t. III, Toulouse, 1965, pp. 123-125.

Traducción (al francés) de Anne Brenon, en: René Nelli, *Écritures cathares*, op. cit., pp. 329-330.

Entonces dicho hereje (Pierre Authié) me tomó de la mano e hizo que me sentara a su lado. Raimond Peyre se sentó ante nosotros. Dicho hereje me dijo entonces:

«Pierre, eso me complace mucho. Me han dicho, en efecto, que serás un buen creyente, si Dios lo quiere, y te pondré en el camino de la salvación de Dios, si quieres escucharme como Cristo hizo con sus apóstoles, que no mentían ni engañaban. Nosotros tenemos este camino, y voy a decirte la razón por la que nos llaman herejes: lo hacen porque el mundo nos odia, y no es sorprendente que el mundo nos odie (I Jn 3, 13), puesto que sintió odio por Nuestro Señor y lo persiguió, al igual que a sus

apóstoles. Y sienten odio por nosotros y somos perseguidos a causa de su Ley que observamos con firmeza, y quienes son buenos y quieren guardar su fe con constancia se dejan crucificar y lapidar cuando caen en poder de sus enemigos, como hicieron los apóstoles, y se niegan a renegar de una sola palabra de la sólida fe que mantienen.

»Y es que hay dos Iglesias: la una huye y perdona (Mt 10, 22-23), la otra posee y despelleja; la que huye y perdona mantiene el recto camino de los apóstoles; no miente ni engaña. Y esa Iglesia que posee y despelleja es la Iglesia romana...».

QUINTA PARTE.
LA PERSECUCIÓN DEL CATARISMO



19.

¿A QUIÉN CORRESPONDIÓ LA INICIATIVA DE LA REPRESIÓN DEL CATARISMO?



Los herejes se definieron a sí mismos como aquellos a quienes el mundo odiaba y perseguía: «Voy a decirte la razón por la que nos llaman herejes: lo hacen porque el mundo nos odia, y no es sorprendente que el mundo nos odie (1 Jn 3, 13), puesto que sintió odio por Nuestro Señor y lo persiguió, al igual que a sus apóstoles»: así predicaba, como acabamos de leer, el Buen Hombre Pierre Authié. Pero ¿qué fue primero? ¿La herejía o su denuncia? La respuesta es menos evidente de lo que parece^[1].

La gran Iglesia puso la herejía en la historia al denunciarla. La herejía sólo aparece ante nuestros ojos al ser denunciada por la Iglesia dominante. Podemos decir incluso que la denuncia no sólo hace visible la herejía, sino que la hace existir; que la herejía sólo aparece ante nuestros ojos al ser denunciada por la Iglesia dominante. Podemos decir incluso que la denuncia no sólo hace visible la herejía, sino que la hace existir; que la herejía sólo existe denunciada y condenada. La historia de la herejía se confunde forzosamente con la de su represión. No conocemos más herejía que la reprimida. Si no es denunciada, si no es condenada, sólo es una aspiración religiosa. Intentaremos discernir aquí por medio de qué andadura jurídica, cultural y política fue condenada, reprimida luego y por fin eliminada la herejía denunciada.

Denunciada por la aguda pluma de los clérigos y los cronistas, por las solemnes sesiones de justicia eclesiástica del año 1000, que vieron a los obispos mitrados — Jéboin de Châlons, Roger de Cambrai— afirmando su autoridad religiosa y su ciencia de las Escrituras sobre la imprudencia teológica de un Leutard o de un grupo de burgueses de Arras, la herejía, designada como error ante los ojos de la muchedumbre, sólo fue reprimida primero indirectamente, a través de esta misma

muchedumbre o del poder político. Leutard, según dicen, se suicidó; la primera pira de la historia fue encendida por el capeto Roberto el Piadoso en Orléans, en 1022; la de Turín, que abrasó al grupo hereje de Monforte, fue impuesta por la oligarquía de la ciudad contra la voluntad del arzobispo Aribert, que sin embargo había hecho detener a los herejes.

Aun en la primera mitad del siglo XII, clérigos y religiosos parecen vacilar con respecto a la actitud que conviene oponer a los herejes —¿persuasión o coerción?— y cargan en la cuenta de muchedumbres con un exceso de celo las piras que, un poco por todas partes, eliminan a los herejes, tanto en Soissonnais como en Renania. Pero el tiempo ha hecho ya su obra. El espíritu de cruzada, nacido con el aliento de la Reforma gregoriana y reavivado en el siglo XII por el Císter, Bernardo de Claraval y las órdenes militares —templarios, hospitalarios—, ha inculcado en las conciencias cristianas el tema de la violencia justa y de la guerra santa. Si es lícito ensartar al infiel para complacer a Dios, si es cierto que Dios lo quiere, probablemente Dios quiera también que se haga callar al hereje. De buen grado o por la fuerza.

El propio san Bernardo susurra que la fuerza será, sin duda, necesaria. Y va a emplearse, efectivamente. Las piras renanas de la segunda mitad del siglo XII son de autoridad episcopal y están bajo la mayor caución religiosa: la de Hildegarde de Bingen, del monasterio de Schönau, y la de los teólogos e intelectuales renanos. Ya en 1157, en el Concilio de Reims, el papado encargaba oficialmente a los obispos la persecución de los herejes, de los *Piphles* a los que en otra parte se llama tejedores o arrianos, o también *catiers*, que Eckbert convertirá en cátaros. La segunda etapa en la elaboración de los procedimientos de la represión religiosa se sitúa en 1184, con la publicación conjunta, por el papa Lucio III y el emperador Federico Barbarroja, de la Decretal de Verona, que, por primera vez, prevé medidas a escala europea contra los herejes.

El arzobispo de Reims había hecho ya quemar algunos cátaros en Arras en 1172 y también en Reims, en 1180; otros grupos eran eliminados por el fuego en Vézelay, en 1167, en Flandes, masivamente a partir de 1182, en Bourgogne también, a finales del siglo XII y en los albores del siglo XIII; en Nevers, donde el decano del capítulo catedralicio fue detenido por catarismo, mientras su sobrino Guillaume Thierry, canónigo y archidiácono, huía hacia la libertad del Languedoc con su colega Baudouin; en la Charité sur Loire, donde el desmantelamiento de las comunidades heréticas iba a exigir más de veinte años. Pero en adelante, la ortodoxia pasa a la ofensiva bajo la autoridad de un Papa de gran fuerza y estatura; la cristiandad se arma contra la herejía.

Con el nombre de Inocencio III, Lotario Conti di Segni accedía al papado en 1198. Este brillante teólogo y jurista de la teocracia pontificia se afirmó, durante sus dieciocho años de reinado, con más fuerza que sus predecesores, como «jefe de Europa». Considerando que «la dirección del mundo le estaba principalmente confiada», proclamó la «plenitud del poder» de la Santa Sede sobre los soberanos. A

partir de 1204, tras haber impuesto definitivamente su poder en la propia Roma, intervino para reorganizar a su guisa, en Europa, la cristiandad, lo que le valdría algunas oposiciones, en especial la del sólido capeto Felipe Augusto. Su sueño era una cruzada. No pudo llevar a cabo la que proyectaba en Tierra Santa; su nombre quedará vinculado a la cruzada contra los albigenses, primera cruzada en tierra cristiana.

Su primera medida contra el crimen de herejía fue notable; ya en 1199, por la decretal *Vergentis in senium*, declaraba a los herejes merecedores de los procedimientos y castigos previstos por el derecho romano para el crimen de traición. Quedaba abierto el camino para la cruzada en tierra cristiana y para la introducción, en el derecho público, de medidas de gran envergadura contra los herejes.

Sin embargo, en el propio seno de la Iglesia, algunas palomas intentaban resistirse a los halcones, cuyo primer representante era el propio Papa. En los primeros años del siglo XIII, mientras Inocencio III preparaba el combate, mientras sus legados cistercienses lanzaban en el Languedoc sus sentencias de excomunión contra los príncipes y señores sospechosos de tolerar la herejía, mientras las misiones de contrapredicación de esos mismos preladados provocaban abucheos, la Iglesia se abría sin embargo a nuevas espiritualidades y recuperaba algunas de las recientes formas de religiosidad que daban fuerza a la herejía. Algunos valdenses convertidos — Durand de Huesca, Bernard Prim— se lanzaban a su vez a la reconquista espiritual, con el argumento de su pobreza evangélica. Así se desarrolló lo que he llamado en otra parte la «oportunidad perdida de Domingo^[2]».

A partir del verano de 1206, el canónigo Domingo de Guzmán y su obispo Diego de Osma comenzaron, efectivamente, a prestar asistencia a los legados y preladados cistercienses Pierre de Castelnau, Arnaud Amaury y Raoul de Fontfroide, desgraciada y perfectamente ineficaces en la misión de contrapredicación que el Papa les había confiado en el Languedoc. Domingo y Diego, con el mismo espíritu que los antiguos valdenses, se empeñaron en enfrentarse a los herejes en los debates públicos, en utilizar sus procedimientos y argumentos evangélicos, incluso en seguirles en su modelo de vida apostólica y pobre. Del desarrollo de estos debates públicos —en Servian, en Carcassonne, en Montréal, en Pamiers y en otras partes— sólo conocemos informes católicos, pero no parece que hayan obtenido grandes resultados: cada cual, campeón teólogo en la mesa de las justas o cristiano de base en los bancos del público, se mantuvo en sus trece; nadie duda, sin embargo, que ese tipo de encuentros contribuyera a relajar la atmósfera, crispada por los anatemas cistercienses.

En diciembre de 1206, Domingo fundó cerca de Fanjeaux la comunidad de Prouilles, destinada a recoger a las mujeres herejes que él convirtiera; se le unieron algunos compañeros, formando el embrión de la futura Orden de los Dominicos, hermanos predicadores consagrados a la contrapredicación de la herejía. En julio de 1210, por su parte, llegaba a la curia romana el joven Francisco de Asís para solicitar

del Papa autorización para fundar una fraternidad pobre. Algo estaba germinando, por inspiración de lo mejor del ejemplo herético, para renovar poderosamente, desde el interior, la institución religiosa romana. Pero la oportunidad perdida de Domingo —si no la de Francisco, cuya vocación personal no era predicar contra la herejía— fue la irrupción de la guerra, el inicio de la cruzada contra los albigenses, que él consintió y que arruinó la pureza de su tentativa de conversión de los extraviados sólo por la fuerza de la convicción y la persuasión.

Desde hacía muchos años, Inocencio III intentaba imponer la idea de una cruzada contra los grandes príncipes occitanos culpables de tolerar y proteger la herejía: esencialmente Raimond VI, conde de Toulouse, y su sobrino Raimond Roger Trencavel, vizconde de Carcassonne, Albi, Béziers y Limoux. Felipe Augusto, que veía con malos ojos esa intervención de la autoridad pontificia en los asuntos internos de los grandes vasallos de su corona, no consintió. El cerrojo saltó tras el asesinato de Pierre de Castelnau, el cisterciense legado del Papa, en enero de 1208, cuando el conde de Toulouse, a quien acababa de excomulgar otra vez, fue acusado de instigar el crimen. El Papa lanzó una solemne y vibrante llamada a la cruzada. El rey de Francia tuvo que autorizar a algunos de sus barones a tomar la cruz.

Consumación del concepto de guerra santa que germinaba, crecía y florecía desde el siglo XI, la primera cruzada en tierra cristiana presentó como presa las tierras de los príncipes excomulgados y prometió indulgencias plenarias a los caballeros y soldados que participaran en ella; como si arrancar a punta de espada dominios en tierra tolosana equivaliera a liberar la tumba de Cristo. Tendremos oportunidad de hablar más detalladamente de estos acontecimientos. La primera fase de la guerra, entre 1209 y 1215, que podemos definir como una «cruzada de los barones», vio emerger en el dolorido Languedoc una nueva dinastía por derecho de conquista, la de los Montfort. En 1215, Simon de Montfort era vizconde de Carcassonne y conde de Toulouse. Inocencio III podía considerar el Languedoc pacificado —devuelto al orden que Dios quería— y pensar ya en reorganizar la cristiandad que tenía en sus manos.

A esta obra se consagró el IV Concilio Ecuménico de Letrán, reunido en aquel año de 1215. Se legalizaron las conquistas de los barones y se avalaron los nuevos títulos de Simon de Montfort sobre Toulouse y Carcassonne, anulando los derechos de los herederos de los príncipes caídos: Raimond Trencavel, que sólo era un niño, y el «joven conde», futuro Raimond VII de Toulouse, que sólo era un adolescente. Pero Inocencio III planteó allí, sobre todo, la definición de la pertenencia a la comunidad de los fieles, fuera de la cual sólo se extendían las tinieblas de la exclusión y la herejía.

Se trazó primero el marco de la parroquia y se delimitó como obligatorio. En el interior de cada parroquia, cada fiel debería, en adelante, confesar y comulgar por lo menos una vez al año, en Pascua, so pena de que se le impidiera entrar en la iglesia y no tuviera sepultura cristiana. Los propios obispos fueron llamados al orden: desde el

Concilio de Reims de 1157, se encargaban de la persecución de los herejes. El Concilio de Letrán de 1215 les incitaba a visitar el conjunto de su diócesis una o dos veces por año, para investigar sobre los herejes y los descarriados. Finalmente, el concilio trabajó en materia dogmática para definir estrictamente un canon de la ortodoxia, insistiendo de modo especial en los misterios eucarísticos: la transustanciación tomó valor de dogma, para distinguir con mayor claridad la herejía, que se burlaba de ella. Se dictaron los rígidos términos del credo. Al margen de la parroquia y del credo, no había salvación. Fuera de la comunidad de los fieles, no había sino exclusión religiosa, social, vital.

El Concilio de Letrán de 1215 fue la gran obra de Inocencio III. Marcó un primer estadio en la conclusión de los procedimientos de exclusión y normalización religiosas que iban a desarrollarse y codificarse aún a lo largo del siglo XIII, encerrando cristianismo y cristiandad en un corsé de dogmas, prohibiciones, obligaciones y culpabilización. Inocencio III murió en 1216, sin ver realizado su sueño de una cruzada en Tierra Santa; sin ver, tampoco, cómo el orden que había impuesto en el Languedoc se hacía pedazos bajo los embates de la reconquista de los jóvenes príncipes occitanos: en 1224, Amaury de Montfort había perdido todo lo que su padre había conquistado, pero cedía al rey de Francia sus derechos virtuales, y el rey de Francia, hijo de Felipe Augusto, iba a intervenir. En 1226, la cruzada real de Luis VIII significó, de nuevo y definitivamente, un cambio en la suerte de las armas a favor del brazo armado de la Iglesia.

Fue la Iglesia quien deseó la guerra y quien la declaró; fue el rey de Francia quien la ganó. Pero la Iglesia obtuvo de ella el inmenso beneficio de tener las manos libres para actuar, en un escenario limpio ya, con el fin de eliminar definitivamente la herejía en el Languedoc y asegurar su imperio espiritual y moral sobre un pueblo cristiano bien encuadrado. Y también las nuevas órdenes, dominicos y franciscanos, los mendicantes nacidos del gran aliento de «Evangelio y Pobreza», se convirtieron en auxiliares del papado en la puesta en marcha de la Inquisición.

20.

¿A QUIÉN BENEFICIÓ REALMENTE LA REPRESIÓN?



La represión sólo fue real y eficaz gracias a la alianza de los capetos y del papado que, a lo largo del siglo XIII, iba a significar la reorganización de Europa y la vuelta al orden de la cristiandad.

La cruzada de los barones, vasallos del rey de Francia y del emperador germánico, que descendió por el valle del Ródano a comienzos del verano de 1209 al mando del legado del Papa, Arnaud Amaury, abad del Císter, hubiera podido ser una aventura sin futuro^[1]. Durante casi quince años, de julio de 1209 a 1224, labró y dañó profundamente la región, entre las matanzas de Béziers y de Marmande. Se tomaron castillos, el joven vizconde Trencavel fue eliminado por traición, grandes piras colectivas consumieron comunidades enteras de Buenos Hombres y Buenas Mujeres, en Minerve, en Lavaur, en Carcassès y en otros lugares; numerosas dinastías locales de pequeños señores de castra fueron desposeídas en beneficio de caballeros franceses; el rey de Aragón, Pedro, que era católico, fue derrotado por Simon de Montfort en Muret, en septiembre de 1213, y el mismo Simon de Montfort fue consagrado vizconde de Carcassonne y conde de Toulouse por Inocencio III en el Concilio de Letrán de 1215; pero un nuevo sentimiento germinó del valle del Garona al corredor del Ródano y, con el nombre de *Paratge*^[2], unió al pueblo con sus príncipes para operar una verdadera reconquista que devolvió los *castra* a los señores feudales o sus hijos, Raimond VI y el joven conde en Toulouse, el niño Raimond Trencavel en Carcassonne.

Las Iglesias cátaras, diezmadas por las matanzas, se reconstituyeron, se renovaron, se reorganizaron por el impulso de grandes personajes como Guilhabert de Castres, obispo del Toulousain, o su hijo mayor, Bernard de Lamothe. Un quinto obispado occitano, el de Razès, iba incluso a crearse en 1226, desmembrándose del

de Carcassès.

Tras quince años de guerra y represión, todo parecía haber regresado al orden anterior. Amaury de Montfort, vencido, se había llevado con él, a Île-de-France, el cuerpo de su padre Simon, muerto en 1218 ante los muros de Toulouse. Las casas de los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres volvían a abrirse en las callejas de los burgos y *castra*, nuevas vocaciones religiosas germinaban sobre el recuerdo de los quemados. Una simple guerra no podía acabar con una fe bien arraigada en una sociedad.

Todo iba a cambiar con la entrada en liza del rey de Francia, Luis VIII. Su cabalgata de 1226 sembró el espanto en Occitania. Sin duda debemos ver, con Michel Roquebert, en la rápida y poco explicable sumisión de buen número de feudales meridionales —entre ellos el gran guerrero que era el mismo Raimond VII de Toulouse— una consecuencia del prestigio que rodeaba al capeto, el rey taumaturgo, consagrado en Saint Denis y precedido por la oriflama de Montjoie. En 1229, en Meaux y luego en París, el conde de Toulouse firmaba con la Corona de Francia una paz bendecida por el legado del Papa. La Corona de Francia estaba por aquel entonces, en nombre del niño rey Luis IX, el futuro san Luis, en manos de la regente Blanca de Castilla y de sus inclinaciones en favor de la Santa Sede. Para la realeza francesa, fue una hábil política jugar la carta del papado, entre el rey de Inglaterra y el emperador germánico. Para el Midi occitano y su cristianismo herético o tolerante fue la señal irreversible de la tempestad y la caída.

La fecha de 1229 pone fin al largo episodio de las cruzadas contra los albigenses, cruzada de los barones y, luego, cruzada real. Veinte años de guerra y todo queda trastornado. El vizconde Trencavel ya no existe, un senescal del rey se instala en Beaucaire-Nîmes y otro en Carcassonne-Béziers, mientras el joven Trencavel regresa a su exilio aragonés. En Toulouse, el conde sometido se compromete entonces a perseguir la herejía. Desarma castillos y plazas fuertes y, sobre todo, da en matrimonio a su única hija Juana al hijo más joven de la regente de Francia, Alfonso de Poitiers, uno de los numerosos hermanos menores de san Luis. De la infantil pareja dependerá el porvenir del condado. Raimond VII se ha comprometido también a que Juana y su marido hereden, aunque él tenga un hijo, ya que si Juana y su marido murieran sin descendencia, el rey de Francia heredaría directamente el condado de Toulouse...

Mientras las Iglesias y comunidades de los Buenos Hombres y Buenas Mujeres, eliminados o sometidos sus protectores naturales, entran en la clandestinidad, mientras el papado instala, en la región sometida, el tribunal de la Inquisición, el conde de Toulouse intenta en vano cambiar lo ineluctable que ha consentido. De 1230 a 1244, procura establecer alianzas políticas contra el dominio francés y contraer esponsales con la esperanza de engendrar un heredero varón que ponga en cuestión la herencia de Juana. Pero naturalmente el papado, cuyo mejor brazo armado es la dinastía capeta, se interpone siempre para impedir cualquier posible alianza, por

razones de consanguinidad no canónica u otras cualesquiera. Y Raimond VII, solitario, consigue sin embargo levantar un poderoso edificio político y militar contra la realeza francesa. Apenas Raimond Trencavel, su sobrino, tras un frustrado intento de recuperar Carcassonne, ha cruzado de nuevo los Pirineos, en 1240, consigue reunir contra el rey francés a su tío el rey de Inglaterra y a los condes de la Marca y de Lusignan. En 1242, desde Montségur se da la señal de la guerra del conde de Toulouse.

Desde 1232, el *castrum* de montaña de Montségur, que albergaba algunas casas religiosas cátaras en torno a la mansión señorial de Raimond de Péreille y su familia, se había convertido en un doble polo de resistencia. Intocable todavía por encima del escenario de la guerra, gracias a su posición estratégica y a la protección, más ambigua, del conde de Toulouse, Montségur albergaba, en efecto, delegaciones de la alta jerarquía de las Iglesias cátaras del Toulousain, del Agenais y de Razès, y toda una caballería de feudales insumisos al rey. Desde Montségur, la Iglesia prohibida reorganizaba su pastoral clandestina, procedía a sus ordenaciones y se encargaba del cuidado de las almas, esperando días mejores; el conde de Toulouse sabía que podía contar, en Montségur, con un núcleo de fieles armados alrededor de Raimond de Péreille y de su yerno Pierre Roger de Mirepoix^[3].

En mayo de 1242, apeló a esos guerreros. La señal de un verdadero levantamiento popular fue dada en Lauragais, en Toulousain, en el país de Mirepoix, con la ejecución en Avignonnet, donde se hallaban con su séquito, de los dos inquisidores que recorrían entonces la región, el dominico Guillaume Arnaud y el franciscano Etienne de Saint-Thibéry. El comando armado procedía de Montségur y allí regresó. Pero la esperanza popular que tan alto había hablado, pronto quedó decepcionada. «Creíamos que el país sería liberado», testimoniaron algo más tarde algunos aldeanos occitanos, convocados ante el tribunal. Sin embargo, los aliados del conde de Toulouse fueron derrotados en las lejanas marcas del Oeste por el ejército real francés, en Saintes y en Taillebourg, y el conde de Toulouse tuvo que someterse de nuevo a Francia en 1243 por la paz de Lorris. Dejaba Montségur designado, a los ojos del Papa de Roma y del rey de Francia, como la «hidra que debe decapitarse».

El asedio y la toma de Montségur, entre mayo de 1243 y marzo de 1244, por un gran ejército de cruzada convocado por los obispos meridionales y al mando del senescal real de Carcassonne, significaron el fin de las últimas esperanzas políticas del conde de Toulouse. ¿Realmente intentó, como sus enviados permitieron esperar a los sitiados, que el emperador Federico, el gran enemigo de la Santa Sede, con quien se entrevistó precisamente en Provenza, en la primavera de 1244, se interesara por su causa y la de Montségur? Los últimos años del reinado de Raimond VII, sin esperanzas ya, fueron sombríos. Cuando murió en 1249, Juana y su marido fueron conde y condesa de Toulouse. Y cuando murieron sin hijos, con pocas semanas de diferencia, en 1271, el condado de Toulouse se convirtió en un senescalato del reino de Francia. La maquinaria puesta en marcha en 1229 había funcionado a la

perfección.

Mientras, las Iglesias cátaras occitanas, privadas de su jerarquía y de sus fuerzas vivas por el gran auto de fe del 16 de marzo de 1244 en Montségur, eran entregadas a la larga travesía del desierto que iba a deshilarlas, sin remedio, entre el exilio en Italia, la abjuración y la desesperación; fueron tiempos de caza del hombre, de acoso y delación erigidos en sistema, tiempos de piras públicas en los atrios de las catedrales, tiempos de una gris burocracia que desgarraba las familias y los vecindarios con el terror del interrogatorio, la cárcel, la confiscación de los bienes y la vergüenza. La alianza de los capetos y el papado había conseguido poner el Languedoc en manos del rey de Francia, vencedor de las guerras. Y el rey de Francia sometía el Languedoc a la normalización de la Iglesia. El nuevo orden internacional se instalaba en toda Europa: brazo armado de la Iglesia, la dinastía capeta lo fue también contra las fuerzas imperiales, en Italia. En Italia, durante toda la primera mitad del siglo xii, la guerra de los gibelinos, partidarios del emperador, contra los güelfos, partidarios del Papa, había valido a los herejes, aliados objetivos de los gibelinos, una paz precaria pero apreciable. El emperador Federico II Hohenstaufen, que tenía corte en Palermo, murió en 1250; muy pronto, el papa Clemente IV, en nombre de la vieja connivencia capeta, apeló a uno de los hermanos menores de san Luis, Carlos de Anjou, para investirle con el reino de Nápoles y de Sicilia en 1265. La intervención del capeto condujo, en 1268, a la eliminación de los dos herederos potenciales de Federico, Manfredo y Conradino; pese a las Vísperas Sicilianas (1282), que acantonarían a Carlos I en el reino de Nápoles, y a su fracaso en la cruzada contra Aragón, el apoyo capeto al Papa en Italia aseguró el triunfo definitivo de los güelfos, lo que dejó a la Iglesia las manos libres para instalar, también en las ciudades italianas, sus procedimientos de eliminación de la herejía. Y los inquisidores, en cuyas narices cerró Florencia orgullosamente sus puertas en 1245, abrieron sus grandes libros de declaraciones obligatorias y sentencias ante las poblaciones italianas, sólo una o dos generaciones más tarde que en Occitania.

De la alianza entre el papado y los capetos, ambas partes salieron vencedoras y reforzadas. Ciertamente, pronto los tiempos iban a cambiar, el capeto Felipe el Hermoso ganaría por la mano al Papa, a la espera de los cortejos de miserias de la baja Edad Media; pero de momento, la cruzada del Papa contra la herejía había dado el Languedoc al rey de Francia y un destino italiano a la dinastía, y el apoyo del brazo armado del rey había entregado los herejes a la Iglesia. Esta sometió los territorios pacificados a la normalización religiosa, por el radical medio de la Inquisición de corazón y riñones, la contraofensiva de la pastoral de las órdenes mendicantes y los nuevos instrumentos dogmáticos del tomismo y la escolástica aristotélica.

Mientras por toda Europa, y especialmente en las regiones de fuerte implantación del catarismo, se hacía callar del modo más perentorio a los predicadores heréticos y las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— ocupaban el terreno, desde el Concilio de Letrán de 1215, que avalaba las conquistas meridionales de Montfort y

sus barones, Domingo y sus primeros compañeros habían sido reconocidos como predicadores oficiales, especialmente en el obispado de Toulouse. La fundación de una verdadera orden de hermanos predicadores fue aceptada por Inocencio III, y su sucesor Honorio III aprobó su regla y sus constituciones. Cuando Domingo murió, en 1221, sus predicadores, que se armaban teológicamente en las mejores universidades, París o Bolonia, se estaban ya convirtiendo en punta de lanza de la reconquista religiosa contra la herejía. Por lo que se refiere a Francisco de Asís, que se había rodeado desde 1209 de compañeros de pobreza y evangelización, consiguió hasta su muerte —en 1226— impedir que su fraternidad se deslizara hacia el orden religioso. Pero a su muerte, y a pesar de su testamento bastante amargo, su comunidad recibió una regla de tipo dominico y se constituyó en orden de menores, los franciscanos, que el papado uniría a los predicadores hasta en el ejercicio de la Inquisición.

Menores y predicadores tomaban, de los herejes, dos principios religiosos indiscutiblemente innovadores: el de los conventos en la ciudad —e incluso en la aldea—, que iban a multiplicarse y a asegurar una renovada presencia religiosa, y el de la predicación en un tono directo, con historietas ilustradoras —los *exempla*— y límpidos fundamentos escriturales, que los dominicos perfeccionarían particularmente. Ciertamente es que, llevando su acción pastoral por las roderas de los carros de la Inquisición, los predicadores no pudieron hacer la prueba que Domingo había buscado, la de una posible conversión del hereje sólo por la fuerza del argumento y la persuasión. Obispos y curas dominicos fueron nombrados en Occitania y, mientras la pastoral cátara era reducida al silencio, la contrapredicación dominica iba a renovarse con el trabajo intelectual en teología de sus maestros.

Trabajo y estudio sobre los argumentos de la herejía, en primer lugar. Y la mitad del siglo XIII fue tiempo de elaboración de las grandes Sumas de la heresiología dominica, especialmente en Italia, que iban a desembocar en una codificación de la herejía con el fin de refutar más fácilmente sus argumentos y mejor desenmascarar a sus pastores clandestinos. El trabajo culminó finalmente en el Manual del Inquisidor, la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, inquisidor en Toulouse de 1307 a 1323. Pero se había incrementado con la enorme elaboración doctrinal de la *Suma teológica* escrita entre 1266 y 1273 por el dominico Tomás de Aquino, maestro en teología y doctor de la Iglesia. Renovando la escolástica por un más sistemático recurso a Aristóteles y una lógica menos intuitiva, y haciendo más rígida la ortodoxia en el plano doctrinal, el tomismo iba a poner las nuevas bases del cristianismo romano por varios siglos, sumiendo al catarismo en las profundidades de las tinieblas de las religiosidades arcaicas.

La particular aportación de Francisco y de los menores a la renovación del cristianismo medieval iba a ser muy distinta de la dogmática dominica, aunque perfectamente complementaria. La mística franciscana iba a dominar, en efecto, la conmoción espiritual del siglo XIII, centrada en la humana y sufriente persona de Cristo, en una reacción directa contra el «monofisismo» desencarnado que predicaban

los cátaros. El dogma de la transustanciación en la eucaristía, como los estigmas de Cristo ensangrentando las palmas de Francisco, los besos a los leprosos y, muy pronto, las procesiones de flagelantes, lograron que el austero cristianismo de los Buenos Hombres pasara de moda en la conciencia religiosa de aquel tiempo.

Cierto es que en Occitania, en Italia, la voz de los Buenos Hombres, acosados por la Inquisición, ya sólo se dejaba oír en la soledad de los apriscos montañoses o al abrigo de un pobre hogar fiel todavía en los arrabales de las bastidas. La alianza de los Capetos y el papado había establecido el orden.

21.

¿QUÉ PENSAR DE LA INQUISICIÓN: MAQUINARIA PARA DESTROZAR CONCIENCIAS O PROGRESO JURÍDICO?



La Inquisición no fue en cualquier caso, en el Languedoc, el instrumento de un genocidio, ni Bernard Gui el «tigre sediento de sangre» que se describe en cierta literatura. La Inquisición mató poco; no era ése su papel. En la historia de la represión de la herejía constituyó, sin duda, un progreso jurídico, pues por primera vez ofreció ciertas garantías básicas al acusado; y por la eficacia de su sistema de funcionamiento, moderno y burocrático ya. Los resultados fueron elocuentes. En menos de un siglo, la Inquisición alcanzaba el objetivo que le habían fijado: la erradicación de la herejía, en el Languedoc por lo menos. Pero sólo es posible comprender cómo ocurrieron las cosas si se descartan, deliberadamente, las ideas preconcebidas, para poder examinar, con sus sutilezas y precisiones, el modo real de funcionamiento de esa institución, más banal y más terrorífica, al mismo tiempo, de lo que suele imaginarse^[1].

La persecución —búsqueda y enjuiciamiento— de los herejes pertenecía, desde siempre, a la competencia del tribunal ordinario de cada obispo en su diócesis, al que se denominaba simplemente el Ordinario. Hemos visto ya en acción a esta Inquisición episcopal, como puede calificarse, en las grandes sesiones de justicia solemne en las que un Gérard de Cambrai, un Aribert de Turín o un Jéboin de Châlons hacían comparecer a los herejes desenmascarados para refutar en público sus argumentos, probablemente ante la catedral, y decidir sobre su suerte. Si en el siglo XI esa justicia episcopal intentaba recuperar las ovejas extraviadas para edificación del pueblo cristiano, el siglo XII vio proliferar las piras de autoridad eclesiástica, las primeras de las cuales se encendieron, probablemente, en Lieja en 1135. El Concilio de Reims reforzó las armas de la Inquisición episcopal y llegó a ser acuciante para los

obispos, a fin de que actuaran con el mayor vigor y firmeza. El Concilio de Letrán de 1215, tras el de 1179 y las medidas de las decretales de 1184 y 1199, volvió por última vez sobre la cuestión del celo de los obispos en su personal combate contra la herejía.

Existía efectivamente un problema. Que el Papa se cuidara de recordar, de nuevo y siempre, a los obispos que la caza de los herejes era expresamente de su incumbencia, no impedía que, en la práctica, esos prelados no se sintieran tentados a considerar con cierta indulgencia los manejos de la sociedad en la que estaban implicados, con mayor razón aun cuando se trataba de familias de la nobleza, de la sociedad con la que trataban y de sus iguales. Existieron casos extremos, como el del obispo católico de Carcassonne que depuso la cruzada en cuanto la ciudad fue tomada: Bernard Raimond de Roquefort, originario de una familia noble de la Montaña Negra, era en efecto hijo de Buena Mujer, hermano de un Buen Hombre y de otras dos Buenas Mujeres que tenían casa en Puylaurens. Por muy sincera que fuese su fe católica, y no hay razón alguna para dudar de ello, es comprensible que no se mostrase excesivamente diligente en hacer detener y juzgar a los amigos de su familia. Pero nos equivocáramos si generalizáramos ese caso. Los obispos meridionales de finales del siglo XII y comienzos del XIII nunca fueron sospechosos de herejía, ni siquiera forzosamente vinculados a un entorno herético: lo que no impide que su implicación en la buena sociedad de la diócesis les imposibilitara ser, al modo de ver del papado, los instrumentos claros y cortantes que exigía para eliminar la herejía. Las destituciones y sustituciones de obispos a lo largo de la cruzada en nada cambiaron, en el fondo, el problema. Ciertamente, un Folquet de Marsella, obispo cisterciense de Toulouse, no vaciló en oponerse al conde, a los capítulos y a una parte de la población de la villa con su celo anticátaro; más tarde, los obispos dominicos serán también, naturalmente, irreprochables. Pero el Papa tenía un designio de más estricta eficacia. Se trataba de confiar el encargo de investigar y dictar sentencia, en materia de herejía, a agentes de la más total neutralidad en el plano local, y que sólo dependieran de la sede apostólica. Los primeros intentos de semejantes delegados papales no fueron, sin embargo, concluyentes. Y no es que se mostraran ineficaces, muy al contrario.

Conrado de Marburgo, en territorio germánico, de Renania a Erfurt, y Roberto el Bribón en Francia, de Champagne a Bourgoigne y a Flandes, fueron así comisionados por el Papa a partir de 1129 y de 1233. Su celo, su severidad, su crueldad incluso, escandalizaron y horrorizaron, hasta el punto de que el primero acabó asesinado y el segundo encarcelado por orden del propio Papa. Pero, mientras, las piras habían ardido con fuerza, destruyendo lo que podía quedar de las Iglesias cátaras germánicas y francesas. En los países alemanes, Conrado no vaciló en considerar sospechosos de herejía a miembros de la alta nobleza imperial. En Francia, Roberto el Bribón la emprendió primero con Bourgoigne: grandes piras de cátaros se encendieron de nuevo en La Charité sur Loire desde 1233; pasó luego a Flandes y ardieron los *catiers*,

regidores incluidos, en Douai, Lille, Asq y Cambrai; en Champagne, «la consumación de esta locura asesina» —tomo estas palabras de Jacques Berlioz^[2]— fue la gran pira del Mont Ainé de 1239, que quemó en aquel lugar del poder condal y ante el propio conde Thibaut de Champagne a 183 herejes, según afirma el cronista Abry de Trois-Fontaines. Los cátaros de Champagne habían sido detenidos en una gran redada que había cubierto toda la región, hasta en la feria de Provins; tal vez fuera el final de aquella Iglesia de Francia, de la que Robert d'Épernon era el obispo reordenado por Nicetas en 1167, aunque un tal Guillaume Pierre iba a aparecer todavía en Sirmione, en el norte de Italia, hasta 1270, como obispo de Francia, junto al obispo del Toulousain, en el exilio de Verona.

En aquellos mismos años 1232-1233, la situación en el Languedoc se prestaba a la normalización religiosa, puesto que los poderes políticos no estaban ya en condiciones de oponerse a ello. Toda una Iglesia herética de las sombras se había lanzado al maquis, apoyada, protegida, ocultada y alimentada por una población de creyentes. ¿Cómo dismantelar las redes clandestinas? ¿Cómo destruir las organizaciones de la herejía? ¿Cómo devolver las conciencias a la verdadera fe? En Toulouse, en los medios de los juristas del derecho romano, fue donde se elaboró la verdadera Inquisición, la Inquisición «tolosana» cuya partida de nacimiento fue la Bula *Ille humani generi* que el papa Gregorio IX promulgó el 8 de febrero de 1232. Un tribunal itinerante, que sólo dependía del propio Papa, y confiado desde 1233 a las jóvenes órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, recibía el encargo de realizar la investigación y dictar sentencia en materia de herejía, por encima de la competencia del Ordinario de los obispos meridionales. Esta nueva institución tomaba el título de *Inquisitio Hereticae Pravitatis*: procedimiento de investigación sobre la depravación herética. Por este hecho, el tribunal itinerante debía cumplir dos funciones complementarias: una función penitencial y otra policíaca.

Instancia religiosa, animada por el celo y la competencia religiosa de los clérigos regulares, debidamente acreditados por la Santa Sede, la Inquisición era primero un gran confesionario itinerante. De pueblo en pueblo, convocando y escuchando al conjunto de la población adulta (hombres de más de catorce años, mujeres de más de doce años), los dominicos y los franciscanos tenían la tarea de confesarles a todos, para darles la absolución que les devolviera a la comunidad de los fieles, tal como había sido definida por el Concilio de Letrán. Todos los crímenes y pecados en materia de herejía y valdensía debían ser confesados, recibir su justa penitencia y, finalmente, ser absueltos; y toda la población del Languedoc, regresar legítimamente al seno de la Iglesia, tras haber abjurado definitivamente de cualquier herejía. Era, es cierto, un hermoso ideal. Pero los juristas, el propio Papa, así como los hermanos encargados del oficio, eran lo bastante pragmáticos para comprender que no bastaba con rociar de agua bendita una población para desarraigar una herejía antigua y profundamente implantada en su seno.

La segunda función de la Inquisición, directamente vinculada a la primera, era

policíaca. Por lo demás, la palabra «inquisitio» significa «investigación». Cada confesión servía, con toda naturalidad, como base de información, y eran posibles todas las comparaciones con las demás confesiones o declaraciones con el fin de hacer brotar el reconocimiento de culpabilidad que se demoraba, de sacar a la luz la red clandestina que protegía, en sus graneros o sus claros del bosque, a determinado grupo de herejes en fuga; de descubrir las mentiras, las responsabilidades, las reticencias, de quebrar las solidaridades. Se hizo un solemne llamamiento a la delación. Para que se hiciera la luz y poder acabar con la pestilencia herética, la vecina debía denunciar al vecino, el padre al hijo y el hijo al padre, el enamorado a su prometida y el cura a toda su parroquia. La denuncia suponía, claro está, la indulgencia para las faltas personales del denunciante.

Con estos fines de investigación, las confesiones-declaraciones-denuncia fueron cuidadosamente consignadas en un registro por los notarios del tribunal; en el margen de esos verdaderos ficheros aparecían nombres y lugares que servían para atar cabos. Las comparecencias se convirtieron en verdaderas sesiones de interrogatorio, y los propios interrogatorios se codificaron en formularios que catalogaban los distintos grados de culpabilidad de los antiguos creyentes heréticos, por orden: haber creído que los herejes eran Buenos Hombres y Buenas Mujeres y que a través de ellos era posible salvarse (¿y durante cuánto tiempo?); haberles visto en el exterior o, peor aún, haberles recibido en la propia casa (dar los nombres de las personas presentes); haberles dado algo para ayudarlos en su clandestinidad; haber escuchado su predicación; haberles adorado (es decir, saludado con el *melhorier*); haber comido pan bendecido por ellos; finalmente, haber asistido a un *consolament*, y peor aún en su propia morada (y también aquí, nombres). Las penitencias que valían la absolución de los jueces religiosos y la reconciliación con la Iglesia se tarifaban en función de la gravedad de las faltas cometidas, pero también del carácter espontáneo o más o menos forzado de la confesión: puesto que tu vecino había podido denunciar tu participación en una ceremonia herética que, en principio, habías callado, una segunda comparecencia te habría obligado a confesar, aunque algo tarde para esperar la clemencia de los jueces.

Esas penas fueron, al principio, bastante leves para los simples creyentes, escalonándose entre peregrinaciones (al Puy, a Rocamadour, a Roma, a Santiago de Compostela, a Tierra Santa incluso) y la adopción de cruces de tela amarilla, sencillas o dobles, que debían coserse en la ropa. Tras el atentado de Avignonnet, que tuvo las repercusiones imaginables, las penas se agravaron con la confiscación de los bienes y la cárcel. Para los propios herejes, es decir, los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres capturados gracias a las denuncias, había sólo dos salidas posibles: salvar la vida en la penitencia de un calabozo, para aquellos que abjuraban y se reconciliaban así con la Iglesia, al tiempo que salvaban su alma; y el abandono al brazo secular para los impenitentes o los relapsos, como señal de su perdición. Es decir, la muerte en la pira, antecámara de la condenación eterna.

Tras el atentado de Avignonnet, también, el tribunal religioso dejó de funcionar de modo itinerante, de parroquia en parroquia. Los inquisidores se fijaron en las ciudades catedrales: Toulouse, Carcassonne, Albi, Narbona, y convocaron allí a pueblos enteros. Los grandes inquisidores de comienzos del siglo XIV, especialmente Bernard Gui en Toulouse, iban a extender incluso la noción de relapso a los simples creyentes: buen número de esos infelices, que habían prometido a un primer inquisidor abjurar definitivamente de cualquier simpatía por la herejía y se habían dejado sorprender, luego, diez o quince años más tarde, en compañía de un Buen Hombre acosado por un vecino y potencial denunciante, fueron entregados al brazo secular y solemnemente quemados ante la catedral de Toulouse o la de Carcassonne.

El funcionamiento de los tribunales de Inquisición fue rodándose, engrasándose y perfeccionándose así a lo largo de los casi cien años, en los que actuaron con la intención de eliminar el catarismo. Vestida y encorsetada de derecho romano, la Inquisición representaba, es cierto, un considerable progreso en comparación con los métodos ancestrales de la justicia religiosa, que solía recurrir al juicio de Dios y a la ordalía por el agua o el hierro al rojo vivo. El derecho romano sustituía, afortunadamente, al derecho germánico. Ante el tribunal de la Inquisición, el penitente-declarante, convertido en sospechoso o mencionado por las declaraciones-denuncia del resto del pueblo, podía defenderse y no se veía entregado a lo arbitrario. Se le daban a conocer las acusaciones que pesaban sobre él, de las que nada le impedía lavarse, si podía. Sólo se le ocultaba el nombre del denunciante o los denunciantes, y se le advertía que la denuncia de otros hechos de herejía, cometidos por otras personas a las que conociera, le valdría la indulgencia de los jueces. Muy pronto se llegó a alentar más aún la delación, entregando al delator parte de los bienes confiscados que habían pertenecido al denunciado, cuando éste era considerado culpable y condenado. Como se puede ver, es conveniente poner las cosas en su lugar: la Inquisición no fue en absoluto la institución sanguinaria que muchos han denunciado. Si se pretendiera esbozar, como se ha hecho ya, un absurdo estudio estadístico, nos hallaríamos ante cifras sin ningún significado real. Es evidente que la Inquisición sólo condenó a muerte a una ínfima parte de los detenidos que desfilaron ante ella: a los herejes impenitentes más algunas decenas de relapsos. Su función no era matar; fue infinitamente más concreta y perniciosa. Su objetivo era hacer desaparecer una Iglesia herética, y lo logró con su trabajo de investigación policíaca a gran escala y con grandes medios, decapitándola lenta y minuciosamente de todos sus pastores clandestinos uno tras otro, denunciados, descubiertos, detenidos, sometidos a la abjuración o la muerte. Su objetivo era también devolver una sociedad al camino de salvación de la ortodoxia: lo consiguió con la fuerza de su sistema de delación y de sospecha generalizadas. Consiguió desestructurar una sociedad tradicional, destruyendo sus redes de solidaridad, de amistad, de fidelidad, de confianza e incluso de organización social. El mundo cristiano no fue ya el mismo tras instituirse la Inquisición.

Naturalmente, existieron resistencias; algunos movimientos de rebelión popular pusieron a veces a la Inquisición en dificultades, si no en peligro: tenía el apoyo de las dos mayores potencias de su tiempo, el Papa de Roma y el rey de Francia, lo que la ponía a cubierto de muchas aventuras. Desde 1235, en Narbonne y Albi, se produjeron levantamientos; los de Toulouse, en 1236, fueron los más graves. Las sentencias pronunciadas contra los muertos, las exhumaciones de cadáveres, parecieron especialmente insoportables a la población. La pira de una anciana dama agonizante, arrojada al fuego con su cama el mismo día de la canonización de santo Domingo, dio la señal de la revuelta: el pueblo de Toulouse, con los capítulos a la cabeza y el asentimiento del conde, se dirigió contra el convento de los Predicadores y les expulsó de la ciudad, a la que iban a regresar, naturalmente, al año siguiente. El levantamiento popular que siguió a la ejecución de Avignonnet de 1242 —con la destrucción de los registros policíacos del tribunal— dio la medida del resentimiento que las poblaciones meridionales podían albergar contra los inquisidores. La institución de autoridad pontificia conoció también otras crisis, más solapadas, que la opusieron especialmente al episcopado, deseoso de hacer valer los derechos de su ordinario. En ciertos momentos, como en 1250, la Inquisición fue confiada a los obispos. Pero la desgracia de los dominicos nunca duró demasiado.

Las crisis más graves se situaron a finales del siglo XIII, a partir de 1285, en Albi, en Limoux y en Carcassonne, cuando la institución inquisitorial había adquirido el peso de una burocracia que se involucraba, a su vez, en los asuntos del lugar y del siglo. La oposición popular reclamando justicia recibió el apoyo de una fracción extremista de los franciscanos, que permanecían fieles a Francisco y a su ideal de pobreza y de no violencia, los franciscanos llamados «espirituales», que protestaban contra las derivaciones conventuales de su orden: posesión de bienes muebles e inmuebles, que contradecía la «costumbre pobre» de Francisco, y sobre todo la participación en el oficio de Inquisición junto a los dominicos. En Carcassonne, la revuelta de la población de los burgos, conocida con el evocador nombre de «rabia carcasonense», adquirió grandes dimensiones, puesto que se apeló al propio rey y a sus oficiales contra las exacciones de los inquisidores. El asunto concluyó con el ahorcamiento de los dirigentes populares o burgueses, el de quince cónsules en Limoux y con el arresto del franciscano Bernard Délicieux; se nombró en Carcassonne un nuevo inquisidor, Geoffroy d'Ablis, en 1305; otro, Bernard Gui, en Toulouse, en 1307; dos grandes juristas y teólogos, dominicos íntegros y capaces de devolver a la institución tanto su crédito moral como su eficacia policíaca.

Fueron efectivamente ellos, seguidos por Jacques Fournier, obispo e inquisidor de Pamiers a partir de 1318, quienes concluirían la eliminación del catarismo en Occitania. En abril de 1310, Bernard Gui hacía quemar ante la catedral de Toulouse al Buen Hombre Pierre Authié que, durante diez años y a pesar de su avanzada edad, se había mostrado como el infatigable predicador de un renacimiento del catarismo entre los Pirineos y Quercy; en 1321, la Inquisición de Carcassonne entregaba al

brazo secular del arzobispo de Narbona —que lo hizo quemar en su castillo de Villerouge-Termenés— al último Buen Hombre occitano mencionado en los textos, Guilhem Bélibaste. Luego ya sólo tuvo que quemar a creyentes relapsos, y a franciscanos espirituales. Se había hecho el silencio. Y sin embargo...

Y sin embargo, gracias al celo policíaco de los tribunales de Inquisición, investigadores, agentes y notarios, gracias a la extraordinaria documentación ofrecida por sus registros-ficheros, la historia pudo, a partir de mediados del siglo XIX, comenzar a encontrar el rastro de los cátaros, una memoria de estas poblaciones que está normalizándose. Sin los registros de la Inquisición, hoy casi no sabríamos nada de Montségur, salvo las pocas líneas de un cronista. No sabríamos nada de lo que fue la implantación real y el significado religioso del cristianismo de los Buenos Hombres en la sociedad de los *castra*. Del propio catarismo sólo conoceríamos el eco de los debates teológicos de otros tiempos. Los registros de la Inquisición, paradójicamente, nos han conservado el rostro humano del cristianismo de los Buenos Hombres.

22.

¿CÓMO DESAPARECIÓ EL CATARISMO DE OCCITANIA?



El catarismo occitano no murió de muerte natural. ¿Tuvo una buena muerte? En cualquier caso, su desaparición no estaba forzosamente programada por la genética: la Iglesia de los Buenos Cristianos tenía vocación de vivir y salvar las almas. Mostró probablemente, a partir de mediados del siglo XIII, caracteres de arcaísmo que ralentizarían su dinamismo, y que vamos a analizar. No hablaremos de nuevo del revisionismo de ciertas alegaciones, más o menos directamente heredadas de la vieja tesis de Arno Borst sobre el carácter suicida o no viable de un catarismo que sufría una tara original, aborto malformado, retoño muerto casi al nacer, religión irreal e irrealizable, condenada de antemano a una rápida degeneración. La historia muestra que el cristianismo de los Buenos Hombres había conseguido empapar ciertas zonas de la sociedad cristiana occidental, sin condenarlas a la utopía ni a la esclerosis. Probablemente no sin razones, el papa Inocencio III, a su vez, se alarmó ante los progresos de una contraiglesia cuyas tendencias se mostraban ya dos veces seculares en la cristiandad occidental, y convocó la cruzada y la represión contra ella; no sin razones, probablemente, Gregorio IX elaboró la modernísima y burocrática Inquisición. La herejía pudo dar, en cierta medida, buenos pretextos a la teocracia pontificia y a los apetitos franceses. Pero sigue siendo cierto que, para hacer desaparecer el catarismo de las más importantes zonas de su desarrollo, fue necesaria la alianza de la dinastía de los Capetos y de la Santa Sede, nada menos. Y además, estaba tan realmente implantado en esa sociedad que fue necesario más de un siglo de persecuciones para terminar con él. El catarismo fue eliminado de la historia. El rey, la Iglesia y la Inquisición terminaron con él.

Planteadas estas evidencias, quedan naturalmente por analizar de modo histórico y crítico, es decir, claro y desapasionado, los engranajes del proceso de eliminación del catarismo del Occidente cristiano. Para hacerlo, es conveniente posar en los

hechos una mirada laica y considerar, sin convertirlo en un drama personal, el hecho de que una represión tuvo lugar, en efecto, durante nuestra Edad Media, que una Iglesia cristiana eliminó a otra. Intentar, a toda costa, acallar o minimizar en los límites de lo verosímil las responsabilidades de la Iglesia católica medieval en el asunto no es una actuación histórica. Reprochárselo a la Iglesia católica actual lo sería menos aún. La historia de las sociedades y las instituciones humanas es, muy a menudo, implacable y cruel. Chorrea sangre, lágrimas e injusticia. Las categorías mentales evolucionan con la historia; la crueldad y la muerte, no. Nuestro siglo xx es, probablemente, mucho más implacable y pernicioso en el horror que la Edad Media, aunque la conciencia de los hombres parezca más sensible. Aceptemos ser testigos, pero no jueces y menos aún parte. En cuanto a mí, espero profundamente no herir la sensibilidad de colegas o lectores católicos. Mi propósito es, sencillamente, hablar de lo que fue, sin desdeñar, como se ha hecho demasiado a menudo, el punto de vista de aquellos a quienes se hizo desaparecer de la historia, esos herejes que ya sólo disponen de algunos escritos que de ellos se han conservado, para defender lo que fue su razón de vivir. Que se me perdonen estas justificaciones, que me parecen especialmente importantes pues el terreno es muy delicado y sensible, y que se intente seguir con mirada abierta y humana el relato de la muerte del catarismo occitano^[1].

Tardó un siglo en morir. La caída de Montségur en la primavera de 1244, tras el tratado de Lorris, puso fin a las esperanzas políticas y militares del conde de Toulouse. En adelante, la suerte estaba echada. El vizcondado Trencavel quedaba ahogado bajo dos senescalatos reales franceses; el condado de Toulouse sólo sobreviviría ya, artificialmente, hasta la muerte de Juana de Poitiers.

Tras la pira del 16 de marzo de 1244, el catarismo occitano entró en una irreversible decadencia. Había perdido ya, definitivamente, cualquier apoyo público. La jerarquía y las fuerzas vivas de lo que quedaba de las Iglesias del Toulousain, Razès y, sin duda, Agenais, habían sido consumidas. En adelante, la clandestinidad de los últimos Buenos Hombres y Buenas Mujeres, errantes todavía, no tenía ya sentido ni esperanza. Las grandes campañas de investigación inquisitorial de los años 1242 a 1247 en Lauragais, en Albigeois, en Toulousain y en el condado de Foix destrozaron las parroquias. Una oleada de desesperación, abjuraciones y exilios en Lombardía marcó la generación cátara, tanto herejes como creyentes, de mediados del siglo XIII.

Entre 1250 y 1260, las Buenas Mujeres desaparecieron de los testimonios. Capturadas, quemadas vivas o convertidas, una tras otra, no se renovaron. Las mujeres de los burgos y las aldeas, buenas creyentes a menudo más valerosas y fieles que sus maridos, se consagraron cuanto pudieron a apoyar en secreto a los errantes: Buenos Hombres y pandillas de feudatarios que lo habían perdido todo y recorrían la campiña para sobrevivir. La única esperanza que quedaba, costosa y arriesgada, era la de pasar a Italia. Algunos conductores decididos y bien pagados mantenían a duras penas el vínculo entre las comunidades de exiliados y las comunidades que

permanecían en el país. En Italia se había reconstituido una pequeña estructura de organización eclesial, que mantenía una enseñanza teológica básica y un linaje de ordenaciones, un *orden*. La victoria de Carlos de Anjou en beneficio del triunfo de los güelfos fue la señal de una represión sistematizada también en Italia.

Una redada realizada en Sirmione, a orillas del lago de Garda, en 1277, permitió a la Inquisición capturar buena parte de las comunidades de las Iglesias italianas, albanistas y garatistas que compartían la misma clandestinidad, sin pensar ya en sus antiguas diferencias. Fueron quemados juntos, a centenares, en las arenas de Verona, en 1278. Pero las Iglesias occitanas del exilio, maduras tras una experiencia larga ya de persecución, pasaron por las mallas y escaparon de la última gran pira colectiva de la historia del catarismo. Al final del siglo XIII, mientras escasos Buenos Hombres aislados, Guilhem Prunel y Bernard Tilhol en Lantarès y Toulousain, o Guilhem Pagès en Carcassès y Cabardès, escapaban todavía del cerco inquisitorial, un orden occitano (diáconos, Hijos, un obispo tal vez) se mantenía aún, si bien en la sombra, en Italia, en Lombardía y en Sicilia. ¿Las miradas y las esperanzas se volvían acaso, por encima del Adriático, hacia Bosnia, que había permanecido al margen de las persecuciones pese a algunas misiones franciscanas? Hacia Italia se volvieron dos hermanos, dos notables occitanos, dos notarios de la ciudad de Ax, en el alto condado de Foix: Pierre y Guilhem Authié. Su familia era notoria y antiguamente creyente de herejía, lo que no le impedía seguir enarbolando el pabellón. Pierre era un gran personaje. Notario y familiar del conde Roger Bernard de Foix, se había encargado de la redacción del acta de *paratge* de Andorra, entre el conde de Foix y el obispo de Urgel. Sabemos que Enrique IV, heredero de los Foix-Béarn, transmitió ese derecho a la Corona de Francia, de la que pasó a los presidentes de la República francesa; hace muy poco tiempo que el acta escrita por Pierre Authié perdió su vigencia. En los últimos años del siglo XIII, Pierre era ya de edad avanzada. Tenía todavía esposa, que le había dado siete hijos, así como una amiga y, al menos, dos hijos naturales. Su hermano Guilhem, más joven, estaba casado con una Benet de Montailhou, y era padre de dos muchachos.

Antiguos amigos contaron que, cierto día, en aquellos últimos años del siglo XIII, Pierre y Guilhem abrieron un libro de la biblioteca cátara de su familia y, leyéndolo, comprendieron que les era necesario hacer algo para salvar su alma y colaborar en la salvación de la de los demás. Impulsados por esta súbita y sincera vocación, donaron y vendieron parte de sus bienes y partieron hacia Italia, en 1295 o 1296, para recibir allí enseñanza y ordenación de la Iglesia occitana en el exilio. La doble conversión no quedó en un acto privado, un fenómeno anecdótico: en efecto, el regreso al país, en el invierno de 1299, de Pierre y Guilhem Authié, ordenados Buenos Cristianos, entre un pequeño grupo de compañeros —Amiel de Perles, Prades Tavernier, Pierre Raimond de Saint-Papoul— pondría de relieve, durante diez años, qué vivo estaba todavía el catarismo, cómo podía resistirse a la muerte. Era, en efecto, una verdadera reconquista espiritual de todo el dominio del catarismo occitano lo que el viejo

notario de Ax quería realizar. Estuvo a punto de conseguirlo.

El pequeño grupo se arraigó, primero, en el alto condado de Foix, donde podía contar con el apoyo del gran clan Authié, que había distribuido notarios y médicos en todo el valle alto del Ariège, entre Ax y Tarascón, gracias a sus amigos, sus familiares, sus deudores, sus clientelas y sus relaciones en la buena sociedad. A partir de 1301, Pierre ordenó a su propio hijo Jacques, con su amigo Pons Baille, de Ax. Luego, el pequeño grupo, para mayor seguridad y mayor eficacia, se dividió en varios equipos de dos Buenos Hombres, y el propio Pierre Authié se dirigió hacia Toulouse. Antes, probablemente, había consolado en su lecho de muerte al conde Roger Bernard de Foix, en su castillo de Tarascon sur Ariège. La acción de los últimos pastores del catarismo occitano nos es parcialmente conocida por lo que queda de los archivos de los grandes inquisidores que se levantaron contra ellos: un fragmento de la investigación de Geoffroy d'Ablis, inquisidor de Carcassonne, en el condado de Foix (1308), el libro de las sentencias de Bernard Gui, inquisidor de Toulouse (1307-1323) y, finalmente, el registro de las declaraciones escuchadas por Jacques Fournier en su diócesis de Pamiers diez años después de la destrucción de la pequeña iglesia de los hermanos Authié (1318-1325).

Si las investigaciones realizadas en el condado de Foix por Geoffroy d'Ablis y Jacques Fournier centran naturalmente el interés sobre la actividad de los herejes en la zona pirenaica —y especialmente en Montailou^[2]—, el registro de las sentencias de Bernard Gui es directamente pasmoso, pues nos muestra un catarismo popular todavía y presente, de un modo difuso pero efectivo, entre Lauragais y Bas Quercy. Los Buenos Hombres clandestinos y acosados con quienes se había reunido incluso, entre 1305 y 1307, en Toulouse, una última Buena Mujer, pudieron contar con el fervor y la complicidad de numerosos hogares, humildes o acomodados, en las aldeas, burgos o villas del antiguo vizcondado Trencavel, del antiguo condado de Toulouse y del condado de Foix. Los predicadores clandestinos soplaban, era evidente, en brasas muy vivas todavía. Entonces, los Buenos Hombres y los inquisidores se entregaron, durante aquel primer decenio del siglo XIV, a una verdadera y dramática carrera.

La pequeña Iglesia cuya alma y cuyo motor fue, indiscutiblemente, Pierre Authié, aunque nunca tuvo sin duda otro rango que el de anciano —un diácono, Bernard Audouy, regresó fugazmente de Italia a Toulouse hacia 1306—, era una Iglesia de pleno derecho. Desde el punto de vista de los propios Buenos Hombres, era la Iglesia y sabían que su obispo estaba en Italia o en Bosnia. Había conservado el sacramento, y el poder de atar y desatar, del linaje espiritual de los apóstoles. Sus fieles, pese al terror y los peligros, albergaban y apoyaban a los ministros acosados, reclamaban el Buen Fin para salvar su alma y formaban una potencial reserva de vocaciones. Pues la Iglesia, por intacta y encerrada en sí misma que estuviera, se había fragilizado infinitamente por el tenue carácter de su clero. Fueron como máximo, en total, una decena los que recorrieron el territorio de dos regiones actuales para predicar,

consolar, seguir huyendo como siempre de los agentes de la Inquisición, pero intentando mantener viva la fe de los creyentes. Pierre Authié y los suyos quisieron, desesperadamente, ampliar la Iglesia, suscitar vocaciones, enseñar y ordenar novicios: de ello dependía el porvenir de su tentativa. Pero cuanto más lograban, a costa de largos esfuerzos y despreciando el peligro, hacer nuevos Buenos Hombres —Philippe d'Alairac, Pons de Na Richa, Pierre Sans, Raimond Fabre, Guilhem Bélibaste, Arnaut Marty, Sans Mercadier—, más capturaba la Inquisición antiguos o nuevos miembros de su equipo, sin aflojar su presión sobre las redes de solidaridad de los creyentes.

De este desigual combate, claro, salió victoriosa la Inquisición. Las investigaciones siguieron su curso. Agentes y sabuesos seguían los pasos de los clandestinos. Detenidos sus creyentes vivos, exhumados y quemados los muertos, pueblos enteros —como Verdun sur Garonne, Le Born o Montailou— transferidos a Carcassonne o a Toulouse por los soldados de la Inquisición, para comparecer ante Geoffroy d'Ablis o Bernard Gui... Todos los Buenos Hombres, o casi, fueron detenidos. En 1309, Jacques y Guilhem Authié eran quemados en Carcassonne, Amiel de Perles y Raimond Fabre en Toulouse. En 1310, Arnaut Marty era también quemado en Carcassonne y el propio Pierre Authié, en Toulouse. Guilhem Bélibaste y Philippe d'Alairac cruzaron los Pirineos, pero Philippe volvió sobre sus pasos y lo detuvieron. Fue quemado. Se ignora la suerte de Pierre Sans, que tal vez pudo llegar a Gascogne, así como la de Pons Baille. Por lo que se refiere a Guilhem Bélibaste, iba a ser descubierto por un agente doble en Morella, en Aragón, donde sobrevivía en el seno de una pequeña comunidad occitana exiliada. Devuelto al condado de Foix, fue capturado por los agentes de la Inquisición, interrogado en Carcassonne y quemado luego en Villerouge Termenés por su señor secular, el arzobispo de Narbonne, en 1321.

Así desapareció la última Iglesia cátara occitana. El día en que el último Buen Hombre fue eliminado por el fuego, afirma Jean Duvernoy, «aunque la fe estuviera muy viva, la Iglesia había muerto». Pues con el último revestido por el Espíritu, desaparecía el *orden de santa Iglesia*, el vínculo que unía a los Buenos Hombres presentes con la Iglesia de los apóstoles. Y el vínculo no podía reconstituirse artificialmente, por numerosa y ferviente que pudiera mostrarse la comunidad de creyentes, pues quedaba sin pastores. Por eso, en primer lugar, murió el catarismo: por su estructura de Iglesia, compleja, rígida, frágil, por completo inadecuada a la clandestinidad y en la que no podía nacer ninguna vocación espontánea.

Como simple movimiento de reforma o de revuelta, hubiera podido doblegarse y atravesar las turbulencias de la clandestinidad, sobrevivir a la caza del hombre. Como Iglesia, sólo pudo intentar ocultarse, dificultada y entorpecida por la frágil rigidez de sus estructuras, y terminó quebrándose. El movimiento valdense consiguió superar la Edad Media inquisitorial. En 1533, había aún comunidades valdenses vivas y religiosamente motivadas para adherirse, solemnemente, a la Reforma protestante en

el sínodo de Chanforans. Pero cuando el valdense Raimond de la Côte fue quemado vivo ante la catedral de Pamiers hacia 1320, cuando las llamas consumieron las ataduras que sujetaban sus manos y cuando hubo extendido aquellas pobres manos ante sí, para rogar a Dios y bendecir a la muchedumbre desde la hoguera, la muchedumbre rugió. De aquella muchedumbre, entonces, cualquier hombre apasionado por la justicia podía levantarse, clamar que el hombre al que quemaban era un buen cristiano y un hombre santo y partir, a su vez, por los caminos retomando su mensaje de evangelismo. «Cualquier justo, incluso el laico, incluso la mujer, tiene derecho a predicar y a conferir los sacramentos, más que un sacerdote indigno», reivindicaban, en efecto, los valdenses. Y el movimiento laico de los Pobres sobrevivió a la persecución.

La Iglesia estructurada de los Buenos Hombres no sobrevivió. Cuando Pierre Authié fue quemado en público, ante la catedral Saint-Etienne de Toulouse, ello de abril de 1310, se cuenta que declaró que, si le dejaban predicar a la muchedumbre, la convertiría por completo a su fe. Es muy posible, nunca lo sabremos. Había predicado mucho tiempo: «Hay dos Iglesias, la una huye y perdona, la otra posee y despelleja». Se ha conservado el texto de su sentencia, por Bernard Gui:

«Tú, Pierre, has afirmado [...] que hay dos Iglesias; la una benigna, tu propia secta, que tú afirmas que es la Iglesia de Jesucristo y ostenta la verdadera fe en el mundo, y sin la que nadie puede salvarse; y la otra, en verdad, la malvada Iglesia romana, de la que desvergonzadamente dices que es madre de fornicación, basilisco del diablo y sinagoga de Satán, cuyos grados, órdenes, ordenamientos y estatutos insultas calumniosamente, llamando en cambio herejes y errantes a quienes siguen su ley; y declaras de modo tan impío como criminal que nadie puede salvarse en la fe de la Iglesia romana^[3]».

Ante la pira de Pierre Authié, la muchedumbre podía gruñir sordamente, apretar los puños en sus bolsillos, tal vez un fiel enjugó sus lágrimas, pero nadie podía levantarse y tomar por propia iniciativa, espontáneamente, el camino de los Buenos Hombres. Para recuperar la quebrada predicación, hubiera sido necesario conocer y recorrer, con grandes peligros, un escalafón clandestino no dislocado todavía por la Inquisición, hallar un Buen Hombre fugitivo aún, ganarse su confianza, permanecer a su lado, sufriendo la caza del hombre, mientras durara una enseñanza teológica suficiente y, por fin, recibir el sacramento de ordenación. El proceso de eliminación práctica —casi mecánica— del catarismo se inició en cuanto su clero se vio dificultado, en su renovación, por la persecución.

El proceso fue posible, claro, por la derrota militar de sus protectores «naturales», y ampliado por la elaboración de todos los instrumentos de la represión y de la reconquista católicas. Es difícil evaluar la importancia real que tuvo la «nueva pastoral» de las órdenes mendicantes en la reconquista espiritual de las poblaciones meridionales porque, al mismo tiempo, los predicadores heréticos eran apartados artificialmente. Pero no cabe duda de que el nuevo modo de predicar la ortodoxia,

inspirado en el ejemplo herético y más adaptado a los oídos populares que el distante verbo de los antiguos cistercienses, contribuyó mucho a popularizar las nuevas normas del cristianismo. De hecho, el proceso de la definitiva desaparición del catarismo occitano pudo ser iniciado por la Inquisición, a comienzos del siglo XIV, pese a la loca y brillante empresa de la pequeña Iglesia de los hermanos Authié, y pese a un arraigo popular muy vivo aún, porque el catarismo europeo, desde hacía un siglo, había entrado en regresión.

Su dinámica se había cortado en seco a comienzos del siglo XIII por la irrupción de la cruzada en tierra cristiana y los nuevos instrumentos normativos y represivos elaborados por el papado. En el marco de este siglo de normalización religiosa, la herejía fue erradicada con bastante rapidez, gracias a los nuevos medios, de los territorios en los que no había arraigado aún profundamente: Francia, los países germánicos. En las regiones occitanas, el freno a su expansión lo echaron las grandes piras colectivas de 1209-1211; con la reconquista occitana del año 1220, la Iglesia cátara podía restablecerse todavía, recuperar sus posiciones y vendar sus heridas; la sumisión del conde de Toulouse y la implantación real francesa en el Languedoc a partir de los años 1230, así como la creación de la Inquisición, por fin, supusieron su irreversible declive, confirmado una generación más tarde por la victoria de los güelfos y de un Capeto en Italia. El catarismo se puso a la defensiva, se encogió y resistió tanto como pudo, y sobrevivió sólo por la fidelidad de los compromisos de sus poblaciones creyentes. El modelo de sociedad que podía recibir y tolerar el cristianismo cátaro, en el que podía inscribirse y fluir, no tuvo porvenir histórico. Más grave aún, tal vez: intelectual, teológica, religiosamente, su clero y sus predicadores no podían ya aportar ni proponer nada, nada mejor, nada nuevo, mientras alrededor de todos ellos, que se ocultaban, el mundo iba transformándose.

Entre mediados del siglo XII y los primeros años del XIII, el catarismo había participado indiscutiblemente en la vida intelectual de su tiempo; su reflexión teológica sobre las Escrituras y acerca del problema del mal había permanecido variable, evolutiva, es decir, viva. Antes de mediados del siglo XIII, mientras el mundo se encerraba a su alrededor, mientras la *Iglesia del mundo* a la que se oponía iba convirtiéndose, definitivamente, en represiva para con ella, esta reflexión teológica cátara alcanzaba, con el trabajo escolástico de Juan de Lugio, una especie de punto sin retorno: la teología de los dos principios parecía la conclusión intelectual última de varios siglos de elaboración de un dualismo racionalizado. ¿Qué más podía imaginarse, qué otra novedad, para proseguir la búsqueda espiritual de la bondad infinita de Dios? En lo que concierne a sus prácticas de Iglesia, el catarismo sólo podía predicar, todavía y siempre, la absoluta fidelidad al modelo de los apóstoles y el gesto litúrgico de la salvación por el Buen Fin en manos de los Buenos Hombres. El modelo cátaro sólo valía por su ejemplaridad apostólica. Cualquier innovación lo habría desnaturalizado. El catarismo murió también por este inmovilismo.

A su alrededor, en torno de su consumada búsqueda espiritual, de sus arcaicas

Iglesias encerradas en sus problemas de supervivencia, el mundo iba cambiando. La renovación profunda de la religiosidad cristiana, que trastornó el siglo xiii e hizo que la Edad Media entrara en los tiempos modernos, se llevó a cabo sin el catarismo, se llevó a cabo contra el catarismo. El agente renovador no fue Juan de Lugio, que cerró brillantemente un ciclo; fue Francisco de Asís, que inició uno nuevo. La nueva mística franciscana produjo, en efecto, un arraigo espiritual y profundo de la teología eucarística y encarnacionista, que centró a partir de entonces en la persona humana y sufriente de Cristo las esperanzas de salvación cristiana. Espiritualidad de carácter monástico y románico muy pronunciado, el catarismo fue relegado al olvido por las jóvenes religiosidades góticas, concretas y carnales. La teología del ser luminoso y lejano del Padre, de la salvación por el Espíritu Santo, desapareció tras el omnipresente personaje del Hijo, y la eucaristía de su cuerpo en carne y sangre.

Estos fueron los elementos cuya conjunción desembocó en la eliminación del catarismo de sus regiones históricas, principalmente de Occitania, pero también del resto de Europa. ¿Qué pensar de ello? ¿Podemos aventurar alguna hipótesis de historia ficción, preguntándonos qué habría ocurrido si una de las causas de la desaparición del catarismo hubiera faltado? ¿Habría sido, de todos modos, condenado a muerte por la evolución natural de la historia de las espiritualidades si, concretamente, la Inquisición no lo hubiera ejecutado cuidadosamente? Por mi parte, no lo creo. Sin ser perseguido, verosíblemente sólo habría sido condenado al declive. Sin duda habría acabado esclerotizándose por sí mismo, es probable que hubiera perdido su posición ideológicamente dominante en Occitania, pero sin duda habría sobrevivido, como todas las religiones no definitivamente perseguidas postuladas a lo largo de la historia. Tal vez incluso, en ciertos lugares, en ciertas épocas, habría encontrado nuevos semilleros —aunque fuera provisionalmente— favorables. Existen todavía mandeos, coptos, nestorianos, mormones, cuáqueros, hermanos moravos, ¿por qué no podrían existir cátaros si no hubieran matado al catarismo?

23.

¿Y DEL RESTO DE EUROPA?



Cierto es que el catarismo no fue un simple fenómeno occitano. La conjunción de factores que determinaron su desaparición del Midi de la actual Francia, ¿desempeñó el mismo papel en el resto de Europa? Es conveniente distinguir lo general de lo particular.

Sólo en Occitania, en los condados de Toulouse y de Foix, y en el vizcondado Trencavel, el catarismo encontró las condiciones de sociedad —sociales, pues, pero también culturales y políticas— adecuadas para arraigar. En la sociedad feudal de características muy particulares de los *castra* occitanos, pudo implantarse y extenderse. Cuando se produjo el brutal frenazo de la cruzada, probablemente estaba aún en plena dinámica de expansión, y es posible imaginar que hubiera podido obtener hacia el este, hacia el Languedoc oriental, posiciones que comenzaba a ocupar ya alrededor de Béziers o Servian. Los grandes príncipes eran los mismos: vizconde Trencavel y conde de Toulouse hasta Beaucaire o Aubenas. Los particulares matices de la sociedad feudal: hábitat castral, coseñorío, florecimiento de los consulados urbanos, etc., eran análogos. El catarismo podía empaparlos progresivamente, o al menos nada impide creerlo. Ahora bien, esta sociedad, estas formas de poder a las que unió su destino, de las que fue parte importante, no tuvieron porvenir ante la historia. Estaban en falso ante los cambios que se producían y de los que fue motor la realeza francesa.

En el resto de Europa, sólo encontró impermeables sociedades feudales, y ya hemos visto que el catarismo septentrional resistió mucho menos. Por ello, sólo conoció una implantación social comparable a la de Occitania en ciertas zonas meridionales: Italia, Bosnia. En Italia especialmente, tanto en la oligarquía de las ciudades como en el seno de la aristocracia rural de los *castra*, la sociedad feudal presentaba muchos desgarrones con respecto al modelo centralizador septentrional.

La herejía de los cátaros o patarinos unió su suerte a la de los gibelinos, quienes apoyaron, contra el papado, al partido del emperador Federico. No se advierte, sin embargo, que desempeñara, en igual medida que en Occitania, el papel de cristianismo ordinario o especialmente distinguido de una *intelligentsia* aristocrática. Debe decirse que en Italia los movimientos de contestación religiosa eran secularmente diversos y poderosos, y que los Buenos Hombres no tenían la exclusiva del debate teológico. No es sorprendente que fuera en ese crisol, en ese laboratorio de nuevas ideas de Italia, bajo el permanente aguijón de la presencia de los distintos grupos heredados de las exigencias espirituales y morales de Arnaut de Brescia, de los Humillados, de los Pobres Lombardos, de los valdenses y, muy pronto, de todas las categorías de joaquinitas y de franciscanos espirituales y apostólicos, donde la reflexión religiosa cátara se convirtiera en querrela teológica entre facciones rivales, garatistas y albanistas. No es sorprendente que en semejante contexto de intenso debate intelectual, Juan de Lugio, en la provisional calma de su Iglesia de Desenzano, elaborara su teología de los dos principios.

Italia no estuvo ciertamente sometida a la misma normalización política que la Occitania convertida en francesa, pero la victoria de los güelfos significó, tanto en un lugar como en el otro, terreno libre para la Inquisición y la normalización religiosa. La Inquisición operó allí, pues, con la diferencia de una o dos generaciones que hemos subrayado ya. La marginalización del catarismo, clandestino y perseguido, masivamente eliminado en la gran pira de Verona de 1278, fue, por otra parte, activada por la virulencia de las convulsiones religiosas que agitaron la península durante los mismos decenios, y que lanzaban contra la Iglesia de Roma una contestación infinitamente más violenta y radical que la muy evangélica y teológica de los Buenos Hombres. Por la destrucción pura y simple del poder pontificio clamaban los apostólicos, Gerardo Segarelli de Parma (quemado en 1300) y, luego, fra Dolcino de Novara (quemado en 1307), que profetizaban que un nuevo emperador Federico haría que su caballo comiera en el derribado altar de la basílica de San Pedro de Roma^[1].

Los cátaros no participaron en esa nueva y poderosa oleada de contestación religiosa, que tenía en cuenta la aportación de la mística franciscana y de las profecías de Joaquín de Flore, para predicar la organización revolucionaria de una sociedad nueva, de justicia y de paz social, en esta tierra, gracias a la emergencia de una nueva Iglesia más pura y más evangélica que la Iglesia romana: una *Iglesia espiritual* que, sin embargo, nada tenía que ver con la reivindicada por los Buenos Hombres, de los apóstoles renanos a Pierre Authié. La Iglesia cátara no tenía vocación de predicar la esperanza en una justicia terrenal: su papel fue siempre, inmutablemente, salvar las almas en vistas a su regreso a la patria celestial. La tierra no dejó de ser, para los Buenos Hombres, el terreno de la manifestación del mal, el reino ilusorio del príncipe de este mundo. Los paroxismos italianos fueron reprimidos entre violencias. Pero no dejaron de representar una levadura de porvenir, anunciando los grandes

movimientos de contestación religiosa con matiz social: el de los lolardos de Wycliff en la Inglaterra del siglo XIV, así como la primera Reforma husita en Bohemia, en el siglo XV, en la que los valdenses, por su parte, no dejarían de participar.

Italia pudo representar hasta comienzos del siglo XIV, a pesar de la omnipresente Inquisición, un precario refugio para los últimos exiliados occitanos. El embrión de una jerarquía se mantuvo allí a duras penas. Luego, las miradas y las esperanzas se volvieron más al este, hacia Bosnia, que había permanecido al margen de las persecuciones. Los archivos de la Inquisición italiana dejan entrever en Giaveno (1335) y luego también en Pignerone y en Turín (1388-1389), la existencia de inculpados capaces de negar la encarnación y la real presencia en la eucaristía, y de hablar de un «gran dragón creador de la tierra y señor del mundo». Algunos recordaban incluso el bautismo del Espíritu por imposición de las manos. En los últimos años del siglo XIV, un tal Giacomo Bech, de Chieri, declaraba ante la Inquisición haber sido, sucesivamente, apostólico, cátaro y valdense. Durante su fase cátara, había intentado pasar a Bosnia para recibir enseñanza y ordenación. Las últimas sentencias de la Inquisición italiana concernientes a probables cátaros datan del año 1412, cuando fra Giovanni de Susa ordenó, aún, quemar a tres^[2].

Es posible que algunos fugitivos de las Iglesias cátaras italianas se hubieran refugiado, en el siglo XIV, entre las comunidades valdenses que se habían implantado ya en los altos valles de los Alpes costeros, a los que pronto iba a llamarse los «valles valdenses». La existencia, en el seno de las comunidades valdenses europeas, de un fragmento de ritual cátaro claramente copiado por los valdenses a finales del siglo XIV —el ritual occitano de Dublín— tiende en último término a indicarlo. En este caso concreto, los refugiados cátaros procedían claramente de la antigua Iglesia de Concorezzo, la de los garatistas^[3].

En el postrer refugio, Bosnia y el Imperio bizantino, no fueron las reorientaciones políticas y la normalización religiosa de la cristiandad medieval lo que acabó con el bogomilismo. En la propia Bosnia, es decir, en la cristiandad latina aún, la Iglesia cátara local, la de los cristianos bosnios, nunca fue perseguida por largo tiempo. Presente desde mucho tiempo atrás —el más antiguo referente que se conserva de su existencia es un fragmento de ritual de finales del siglo XII, recopiado en el siglo XV—, permaneció «pasiva al margen de los grandes movimientos cátaros de los siglos XII y XIII», y nunca mostró «esos (predicadores) evangélicos tan persuasivos cuyo ascetismo y cuya elocuencia permitieron el notable éxito del catarismo e iban a influir tanto en el curso de la historia del catolicismo». Tomo estas conclusiones del erudito inglés Malcolm Lambert, a quien debemos la más reciente y crítica actualización de la cuestión^[4].

Carecemos, de hecho, de documentos originales sobre esta Iglesia bosnia, que fue denunciada como hereje y cátara por sus dos vecinas, la Iglesia serbia ortodoxa y la Iglesia romana representada por su vicariado franciscano. En los siglos XIV y XV,

parece muy bien implantada en la sociedad del siglo, dirigida por una especie de preladados —los *gosti*/anfitriones— como Rabin o Milutin, que llevaban vida de grandes señores y eran capaces de legar, a su muerte, importantes sumas de dinero a distintas comunidades religiosas de su país, la suya y las demás. Algunos de estos dignatarios desempeñaron un papel en la diplomacia, especialmente entre el soberano bosnio y su poderosa vecina Ragusa (Dubrovnik), lo que no deja de recordar la función de jueces de paz que, a veces, realizaban los Buenos Hombres en el *castrum* occitano. De ese modo, esta curiosa Iglesia bosnia puede parecer representativa de un catarismo no perseguido, respetado pero abandonado al peso de la inercia de los siglos que pasaban. Lenta y continua degeneración que acabó sumiéndolo en el océano de la conquista turca.

Tras la caída del reino búlgaro, en los últimos años del siglo XIV, los soberanos bosnios buscaron sin embargo la ayuda de la Santa Sede y del ejército húngaro contra el peligro turco. El rey Esteban Tomás se convirtió al catolicismo a mediados del siglo XV y, para complacer a sus aliados, inició una nueva represión contra los cristianos bosnios, obligados a exiliarse en 1460. Pero la conquista turca les alcanzó a todos. El apoyo del ejército húngaro y del Papa no tuvo efecto alguno: en 1463, Bosnia era musulmana y ya nunca se volvió a hablar de los cristianos bosnios.

Los bogomilos se ahogaron también. Tirnovo, capital del segundo reino búlgaro, había caído en 1393. La propia Constantinopla fue conquistada en 1453, señalando así para nuestras escuelas el fin de la época medieval. Y debe reconocerse que disponemos de muy pocas informaciones, tanto sobre los destinos del bogomilismo en Bulgaria y en el imperio bizantino tras la gran oleada de represión y de elaboración de documentos del siglo XI y comienzos del XII, como sobre las modalidades de su absorción por el islam tras la conquista turca. Los historiadores del antiguo Este europeo analizaron generalmente a los bogomilos como un fermento prerrevolucionario, un movimiento popular implantado en el subproletariado de las grandes propiedades rurales. La Iglesia ortodoxa puede alardear de no haberles perseguido, de no haber imaginado nunca una Inquisición. Una arqueología sometida hoy a duda les atribuyó los grandes monumentos funerarios de estilo arqueocristiano. La República búlgara les concedió dos grandes salas de su Museo Nacional, como dignos representantes de su auténtica Iglesia medieval, entre el yugo bizantino y el yugo turco. Una piedra grabada del siglo XII proclama: «Yo, el monje Fulano, he maldecido a los herejes. Tú, transeúnte, maldíceles a tu vez, y si no les maldices, sé maldito». Bien. Pero en cualquier caso maldición no es Inquisición.

24.

¿EXISTEN TODAVÍA CÁTAROS?



El valeroso lector que haya llegado al final de los veintitrés primeros capítulos en forma de pregunta-respuesta de este pequeño libro, no se sorprenderá en absoluto de que esta última respuesta sea franca, clara y negativa: no, hoy ya no existen cátaros. Pero sin embargo la pregunta se plantea. Se plantea incluso con una insistencia tan tozuda y una pizca de secreta esperanza, muy poco secreta, al final de cada debate y conferencia públicos dedicados al catarismo, que desarrollar aún, por escrito, una respuesta desoladora es, probablemente, algo necesario.

Ya no hay cátaros hoy porque el catarismo fue eliminado de la historia antes de que finalizara la Edad Media. Porque la religión cátara fue erradicada y la Iglesia cátara decapitada y no puede imaginarse catarismo ideal alguno sobreviviendo a su Iglesia.

En Occitania, el lugar europeo de su más dinámica y acabada implantación social, de sus más fervientes vínculos humanos, el orden de su Iglesia fue cortado en seco en el primer tercio del siglo XIV. Poco importa que el último Buen Hombre verdadero fuera Guilhem Bélibaste, a pesar de sus patéticos extravíos, en su catalogada pira de 1321, o el más digno Pierre Authié, quemado en Toulouse en abril de 1310, o quizás un tal Pierre Sans, olvidado en las lagunas de los archivos medievales. Poco importan su rostro y su nombre. Si seguimos la lógica interna del catarismo, cierto día el último apóstol desapareció de este mundo y el linaje de filiación del Espíritu desde la primera Iglesia de Cristo se vio irremediablemente quebrado. La vía italiana se había cerrado. Los propios creyentes italianos tuvieron que intentar pasar a Bosnia para recibir el orden, y la frágil vía bosnia acabó siendo sepultada por el islam conquistador. En Occitania, el libro de las sentencias de la Inquisición de Carcassonne nos revela aún el nombre de la última creyente conocida: Guillelme Tournier, quemada como relapsa en 1325 por haber hablado bien y en voz demasiado

alta, incluso en su mazmorra, de los Buenos Hombres desaparecidos; y también los nombres de los últimos creyentes: Adam Baudet, de Conques sur Orbiel, Guilhem Serre, de Carcassonne, e Isarn Raynaud, de Albi, que fueron quemados en 1329.

Los creyentes, sin ministros de su culto, no podían mantener por sí solos la Iglesia cátara. ¿Siguieron reuniéndose, por algún tiempo, entre sí, de familia segura en familia segura, para recordar el tiempo en que la voz del Bien se dejaba oír todavía? El peligro era grande. Sin duda, la cosa no valía la pena. Probablemente, en el fondo de las conciencias, como recuerdo del catarismo y de la persecución —de las sentencias de expropiación, de demolición y de incendio de las casas, de exhumación de cadáveres—, quedó un amplio y profundo anticlericalismo silencioso contra la Iglesia dominante, capaz de alimentar la memoria de varias generaciones meridionales hasta la eclosión de la Reforma protestante^[1]. Los archivos de la Inquisición posteriores a 1330, por desgracia, se han perdido. Sólo se salvaron algunos jirones, y un inventario, en exceso lapidario, que data del siglo XVII. Estos restos bastan, sin embargo, para informarnos de que los procesos «por herejía» no se interrumpieron en 1329, que fueron todavía numerosos a lo largo del siglo XIV y sólo cedieron, realmente, su lugar a los procesos «por brujería» a comienzos del siglo XV. Lo poco que se dice de la «herejía» de los condenados del siglo XIV indica, sin embargo, suficientemente, que mantenían el recuerdo del catarismo. En efecto, lo que se les reprocha esencialmente es que nieguen la humanidad de Cristo, su muerte en la cruz, su presencia real en la eucaristía^[2].

En 1422, diez años después de las últimas declaraciones italianas registradas por el inquisidor fra Giovanni de Susa y los últimos quemados italianos, un tal Dominique de Berris había asegurado todavía, ante la Inquisición de Carcassonne:

«Que era un mal creer que (Jesucristo) hubiera sufrido y muerto por la redención del género humano; que Jesucristo no se había encarnado ni había nacido de la Virgen María; y otras herejías que sostuvo, por mucho que se le amenazara con que sería quemado^[3]».

Los creyentes de la muerta Iglesia de los Buenos Hombres le sobrevivieron, sin duda, durante cierto tiempo, transmitieron a duras penas lo que habían comprendido y recordaban de la predicación de los desaparecidos —y el docetismo cátaro parece haber estado mejor arraigado que su dualismo, lo que no es sorprendente—, pero tras la pira de Bélibaste no se menciona ya, en texto alguno, a un solo Buen Hombre que viviera y actuara; los creyentes han quedado abandonados a sí mismos.

Una fe viva aún, valiera lo que valiese, pero una Iglesia muerta, decía Jean Duvernoy. Veamos, exclamaron algunos, ¿y si...?

¿Y si algún Buen Hombre hubiera conseguido escapar de la red y ocultarse perdurablemente, Pierre Sans en Gascogne, Pons Baille Dios sabe dónde? ¿Y si...? A menudo es fuerte la tentación de imaginar no sé qué vínculo secreto, qué microiglesia de las sombras, ocultando su frágil pero tenaz linaje de *consolament* del Espíritu,

manteniendo obstinadamente su vía de Justicia y de Verdad en las profundidades de alguna aldea olvidada por el mundo y la persecución. Técnicamente, claro, eso no hubiera sido imposible en absoluto. Pero de haber sido así, no podríamos ignorarlo. Hablando en plata: se sabría. El catarismo no era una sociedad iniciática, consagrada al egocentrismo de unos pocos elegidos. Era Iglesia, tenía conciencia y voluntad de ser la Iglesia de Cristo, encargada de la salvación de las almas en este mundo. Su vocación habría sido la de reaparecer para recuperar su misión universalista en cuanto las circunstancias se hubieran prestado de nuevo a ello. Ninguna Iglesia cátara reapareció jamás.

Cuando la ventolera de la Reforma agitó el Languedoc, cuando Pierre Hunaud de Lanta, descendiente de tantos Buenos Hombres y Buenas Mujeres quemados en el siglo XIII, ocupó las calles de Toulouse a la cabeza de sus hugonotes, en 1562, ningún cátaro salió de las sombras. Cuando la Revolución francesa decretó, por fin, la libertad de los cultos religiosos, ninguna Iglesia cátara se presentó para retomar una pastoral pública.

Muy recientemente, después de que el posromanticismo popularizara el catarismo, es decir, como muy pronto desde finales del siglo XIX, algunas sectas intentaron, claro, apoderarse de él, reclamar la herencia espiritual de los quemados. Por desgracia, lo hicieron con un desconocimiento tan total de lo que era realmente el catarismo, esforzándose por asimilarlo a sus propias fantasías, pobladas de Atlántida, de misterios de Osiris, de cultos luciferinos o de mitos hiperbóreos, que demostraron así la inanidad de sus pretensiones. Nadie, que yo sepa, se ha atrevido a reivindicar nunca el verdadero catarismo, el...

«... de los herejes que se llamaban Buenos Hombres, que no mienten, que no matan, que no conocen carnalmente a las mujeres; que, cuando son golpeados en una mejilla presentan la otra; si les arrebatan la túnica, ofrecen el manto; que dicen también que había dos Iglesias, la una benigna, la otra maligna: siendo la benigna aquella en la que estaban los Buenos Hombres y las Buenas Mujeres^[4]...».

Cierto es que esto se llama, sencillamente, cristianismo. Es muy simple, muy aburrido, muy banal. No hace soñar y nunca se venderá bien, hermanos míos...

25.

¿Y SI DIÉRAMOS LA ÚLTIMA PALABRA AL CATARISMO?



Naturalmente, se la daremos, es lo menos que podemos hacer. Nada más normal, al final de un itinerario a través de lo que los documentos medievales nos permiten entrever de su historia y de su modo de ser, que intentar transcribir en términos de hoy lo que los Buenos Hombres, en su fugaz paso por nuestra Edad Media, pudieron dejar como eco de voz humana audible todavía. En el interior de la gran familia del cristianismo, la suya fue una religión muy medieval, marcada por caracteres muy particulares, actitudes físicas y mentales que nos parecen hoy tan extrañas como la voluntad de inquisición de sus adversarios. Pero fue también una forma de cristianismo que rechazaba la violencia con especial fuerza evangélica, lo que impide colocarlo definitiva y totalmente entre las religiosidades superadas. Pero no cometamos el anacronismo de considerar el catarismo como una filosofía o un humanismo: fue simplemente Iglesia.

¿Quién piensa hoy en salvar el alma? Entonces era la preocupación esencial del pueblo cristiano, y lo que aseguró a los Buenos Hombres un éxito tan real en las zonas donde el poder político les dejó predicar públicamente fue la seguridad, con respecto a la validez de su fórmula de salvación cristiana, que daba la visible santidad de su vida. «Sí, creí que esos herejes eran Buenos Hombres y Buenas Mujeres, y que tenían el gran poder de salvar las almas», confesaron las poblaciones del Lauragais, del Toulousain, del Albigeois, ante el tribunal de la Inquisición. Para la población cristiana de los *castra* occitanos, esa salvación que aseguraban los Buenos Hombres no se oponía, realmente, a las fórmulas y a los gestos litúrgicos de los curas en sus capillas: venía a complementarlos, como suplemento, era la consumación última de una vida frágil, precaria, alimentada por creencias irracionales, apoyada por gestos de piedad y vuelta por entero hacia las perspectivas del más allá.

Nos es difícil hoy compartir plenamente este único y dramático deseo de

salvación de las almas. Como difícilmente podemos contener una sonrisa al imaginar los gestos de los Buenos Hombres, sus múltiples prosternaciones y genuflexiones, sus perpetuas letanías de *Adoremus*, de *Pater* y de *benedicite*. Su ascetismo al límite de lo soportable, su ayuno de pan y agua un día de cada dos, su negativa al menor contacto físico con una persona del otro sexo, la implacable rigidez de su regla de vida... todo eso nos parece absurdo e inútil, repugnante incluso. La religiosidad se ha renovado. De entre nosotros, los que hoy son creyentes rechazarían probablemente la frágil rigidez de su camino de salvación por gesto sacramental obligatorio, al igual que la teocracia medieval católica. La gran apertura de las esperanzas religiosas, desde hace algunos siglos, cuando Lutero quebró la calcificada ecolástica medieval, permite ya a cada cual buscar su propio camino en el espíritu —y no bajo el corsé de la letra— del Evangelio. Si se me permite esquematizar así, de modo amplio, nociones que continúan siendo para mí, lo confieso, muy ajenas.

¿Cómo intentar contemplar honestamente, desde nuestro siglo xx, el catarismo medieval? ¿Convertirlo en campeón de la tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento sin caer en el anacronismo, sin refugiarse en un catolicismo estrecho que no está ya en vigor, e intentar con todas las fuerzas marginalizar y minimizar el alcance del fenómeno, caricaturizar a los herejes y limitar las responsabilidades de la Iglesia romana en su persecución, como si la Iglesia y las buenas conciencias de hoy pudieran considerarse aún responsables? ¿Cómo elevar el debate para situarlo en el único lugar digno que existe?

Peligroso ejercicio. Sólo puedo ofrecer mi propia respuesta, valga lo que valga. La de un ser humano cualquiera, del siglo xx, que sabe bastante latín o antiguo occitano para descifrar, sin excesivos errores, los textos medievales, pero que sólo cree, por lo demás, en la fuerza de la duda. Que nuestro motor sea una infatigable necesidad de justicia y de verdad. Y eso nos lleva a nuestros Buenos Hombres, que sólo pedían esto^[1].

Por todas partes leemos que acusar a la Iglesia romana medieval de intolerancia es un falso proceso. Que la noción de tolerancia nada tiene de medieval. Es cierto. Incluso hay un texto de comienzos del siglo XIII que habla de un «pecado de tolerancia», del que se habría hecho culpable la población católica de Béziers al negarse a entregar a sus herejes y en cierto modo lo habría expiado al sufrir la masiva matanza del 22 de julio de 1209^[2]. Es evidente que sería absurdo posar sobre el concepto de cruzada o el de Inquisición la mirada anacrónica de nuestro humanismo, convertido en humanitarismo a final del milenio. Y sin embargo, la intolerancia no es del todo ajena a nuestro entorno, como la tolerancia no estaba realmente excluida de cualquier contexto medieval.

Creo que si el catarismo tuviera aún algo útil que decirnos hoy, sería, muy alejado de una prédica sobre la caída de los ángeles o la naturaleza divina de Cristo, seguir repitiéndonos su estribillo sobre las dos Iglesias. Se quiera o no, independientemente de cualquier juicio de valor, en nuestra historia medieval se opusieron dos modelos de

Iglesia, una de las cuales admitía la violencia y la otra no: por lo tanto, fue eliminada. Una reflexión sobre estos dos tipos posibles de concepciones religiosas estaría, probablemente, de actualidad aún. Y hoy lo está de modo especialmente urgente. Existían, y corremos el peligro de que sigan existiendo durante mucho tiempo aún, si no tenemos cuidado, Iglesias que huyen y que perdonan e Iglesias que poseen y despellejan. La advertencia del viejo Pierre Authié debiera resonar más duramente que su acta del *paratge* de Andorra.

Hubo innegablemente, en la lectura cántara del Nuevo Testamento, de acuerdo con el espíritu de un discurso que no era sino el postulado de la bondad infinita de Dios, el germen de una esperanza cristiana más abierta que el sombrío maniqueísmo del cristianismo romano, que suspendía el devenir de las almas de un Juicio Final que podía excluir en una condenación eterna. La reflexión teológica cántara, a pesar de su gran inestabilidad y su gran imprecisión dogmática, desarrolló lentamente, en una negativa del infierno eterno, el germen de esta esperanza cristiana distinta, confiada en la infinita capacidad de perdón de Dios. Ciertamente, todos los cántaros, entre los siglos x y xv, desde las riberas del mar del Norte al Asia Menor, no la formularon de modo tan perentorio. La noción de salvación universal era, sin embargo, la conclusión lógica del paciente y permanente trabajo investigador de los cristianos cántaros sobre las Escrituras. Los albanistas y los amigos de Juan de Lugio llegaron ahí. Lloraron hasta ahí. Nuestros Buenos Hombres occitanos también.

«Pierre Authié decía que después del fin del mundo, todo este mundo visible estaría lleno de fuego, de azufre y de pez y sería consumido; es lo que llamaba el infierno. Pero todas las almas de los hombres estarían entonces en el paraíso, y habría en el cielo tanta felicidad para un alma como para otra; todas serán uno, y cada alma amaré a cualquier otra alma tanto como a la de su padre, de su madre o de sus hijos^[3] ...».

Esta certidumbre gozosa de la salvación en Dios, en un tiempo en el que la Iglesia romana lanzaba anatemas y excomuniones y amenazaba a los tibios con el infernal caldero, daba indiscutiblemente a los predicadores heréticos una especie de lúcida bonhomía, que los colocaba por encima de los demás. Eran severamente perseguidos, es cierto. Sus cuerpos, vivos o muertos, eran sometidos a la destrucción por el fuego, no realmente por motivos sanitarios (sanear la cristiandad de la pestilencia o la lepra de la herejía era, efectivamente, vocabulario inquisitorial), sino con un designio mucho más preciso: la Inquisición reducía los cuerpos a cenizas como signo de la condenación eterna de las almas. Los herejes impenitentes quedaban excluidos de la resurrección de la carne, que debía abrir las tumbas católicas el día del Juicio, para que el Hijo del Hombre, llegando sobre su nube, pudiera juzgar a los vivos y los muertos. Los herejes impenitentes ya no tenían que ser juzgados por el Hijo del Hombre, habían sido condenados por el inquisidor a la maldición eterna. Eran almas sin esperanza. Casos desesperados.

Mientras los inquisidores facilitaban así la tarea al Hijo del Hombre cuya Iglesia

aguardaba el Juicio, librándolo de los casos desesperados, esos herejes que no tenían ya nada que esperar, esos mismos herejes, humildemente, confesaban a sus creyentes que no estaban seguros de salvarse al final de su presente vida de tribulaciones, pues era muy posible que abjurasen de su fe por miedo al fuego, y les sería necesario en otra vida, entonces, reemprender el camino de Justicia y de Verdad. Pero en cambio, esos clérigos romanos y esos inquisidores que les perseguían...

«... estaban ciegos y sordos, pues no veían ni oían la voz de Dios por el momento. Pero por fin, aun a regañadientes, llegarían a la inteligencia y al conocimiento de su Iglesia, en otros cuerpos en los que reconocerían la verdad^[4]».

No había naturalmente, para los Buenos Hombres, razón alguna para que las almas de los inquisidores quedaran excluidas de la salvación universal de las almas de Dios. No existían, para ellos, casos desesperados ante la infinita capacidad de perdón y amor del Padre. En el fondo del ser del peor criminal se ocultaba la pequeña chispa divina que despertaría, algún día, y le conduciría a la santidad y a la salvación. En el fondo de todos nosotros hay un hombre bueno que se ignora, que tal vez no haya despertado todavía, pero al que es posible despertar, alentar... ¿Utopía? Claro, pero ¿acaso no es precisamente por su capacidad de utopía por lo que puede evaluarse una andadura humana?

En el plano práctico, los Buenos Hombres contemplaron con una ironía algo amarga las poco evangélicas iniciativas católicas de su tiempo. Acerca de las cruzadas precisamente —se trataba en concreto de la cruzada que el Papa convocaba contra la realeza de Aragón, culpable de enfrentarse a su aliado Carlos de Anjou, en Italia—, un registro de la Inquisición ha conservado la sombría crítica que de ella hizo, cierto día, el Buen Hombre Philippe d'Alairac, al oír que un clérigo romano prometía indulgencias a quienes se enrolaran: «¡Eh! He aquí que unos hombres consiguen su salvación matando a otros hombres^[5]». Pierre Authié, por lo demás, había explicado a uno de sus creyentes que la única cruz con la que convenía cargarse para seguir a Cristo —en función de la Palabra: «Toma tu cruz y sígueme» (Mt 16, 24, etc.)— era «la cruz de las buenas obras, y de la auténtica penitencia, y de la buena observancia de la palabra de Dios». No la roja cruz de la sangre derramada^[6]. Incluso en la Edad Media cristiana, podían levantarse frases críticas —heréticas, naturalmente— sobre la legitimidad cristiana del concepto de cruzada...

Tras el arcaísmo de sus rituales y la rigidez sacramental de su fórmula de salvación cristiana, el catarismo medieval está, sin duda, bien situado para dar a través de la historia la humana lección de una Iglesia no coercitiva. Desde su posición de Iglesia cristiana perseguida, tiene el derecho de criticar, de modo muy agrio a veces, las posiciones de la Iglesia cristiana perseguidora. Más aun cuanto que ninguna hipótesis de historia-ficción, que coloque el catarismo en posición dominante con respecto a una Iglesia romana minoritaria, podría poner en sus manos, en modo alguno, ningún medio de coerción. El catarismo, utilizando los medios del mal, las armas de este mundo, habría dejado de ser lo que reivindicaba como su razón de ser:

el árbol bueno de Cristo que se reconoce por sus buenos frutos. Por lo demás, en Bosnia, no perseguido hasta mediados del siglo xv, adoptado por buen número de familias dominantes, el cristianismo de los gosti se degradó lenta, blanda y seguramente, pero nunca aprovechó su posición favorable para intentar un mal proceso a sus vecinas las Iglesias serbia ortodoxa y católica franciscana.

El cristianismo cátaro no dio ningún valor redentor a los sufrimientos de Cristo. Posó en su Pasión, como en las persecuciones que sufrieron los apóstoles, una mirada inversa, en cierto modo, a la de la interpretación romana, que hace hincapié en lo sufrido. Denunció el gesto que impone el sufrimiento. Denunció la acción de ese mundo malvado «que sintió odio por Nuestro Señor y lo persiguió al igual que a sus apóstoles» (Pierre Authié, acerca de I Jn 3, 13). El sufrimiento, en sí mismo, no aporta nada a su entender, no tuvo ningún resultado benéfico, ningún significado. No pudo ser deseado por Dios, responder a ningún designio de Dios, a ningún plan cósmico. Pero la violencia que estuvo en su origen, la persecución y la raíz de la persecución, eran del Maligno. Al reconocerse perseguidos, los cristianos cátaros denunciaron la persecución, por el príncipe de este mundo, sus pompas y sus obras, de «quienes son buenos y quieren guardar su fe con constancia» (Pierre Authié). Pactando con los medios del mundo, la Iglesia de los Buenos Hombres se habría convertido en Iglesia del mundo, hubiera dejado de ser la Iglesia de Cristo.

Se interprete o no el concepto de tolerancia como medieval, debe reconocerse que el catarismo fue, en plena Edad Media, contra cualquier cruzada, contra cualquier Inquisición, un cristianismo que afirmó en voz alta haber leído, en el Evangelio, que no es posible servir una buena causa con los medios del mal, que se atrevió a afirmar que incluso sus más violentos adversarios, algún día, y sin violencia, llegarían a la salvación, que no puede pretenderse servir a Dios actuando por el mal. En plena Edad Media, propuso un modelo de Iglesia que rechazaba definitivamente la violencia.

«He aquí lo que dice Cristo (Mt 12, 33): “O haces el buen árbol, y su fruto es bueno, o haces el mal árbol, y su fruto es malo”. Por esta razón la Iglesia de Dios quiere actuar de modo que todo su fruto sea bueno, para parecerse a su buen maestro y pastor Jesucristo^[7]...».

Ciertamente, el interés de ese pequeño mensaje es de orden muy general, desborda con mucho al simple catarismo; muchos cristianos y no cristianos se reconocerían en él. Es importante que pueda seguir dejándose oír hoy aún, cuando ciertas Iglesias predicán de nuevo la violencia o la coerción, como si confesaran un Dios violento. Es la pequeña y modesta piedra que las Escrituras cátaras pusieron en la cultura humana. Una piedra depositada por manos torturadas que nunca torturaron. Hay dos Iglesias, una que huye y perdona, otra que posee y despelleja.

BIBLIOGRAFÍA



- ABELS**, Richard y **HARRISON**, Ellen, «The Participation of Women in Languedocian Catharism», *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute old Mediaeval Studies, 1979, vol. XLI, pp. 215-251.
- BERLIOZ**, Jacques, *Tuez-les tous, Dieu reconnaitra les siens*, Toulouse, Loubatières, 1994.
- BONNASSIE**, Pierre y **LANDES**, Richard, «Una nouvelle hérésie est née dans le monde», *Les sociétés méridionales autour de l'An Mil, répertoire des sources et documents commentés*, París, CNRS Éditions, 1992, pp. 435-459.
- BORST**, Arno, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953.
- BOZOKY**, Edina, *Le livre secret des cathares. Interrogatio lohannis, apocryphe d'origine bogomile...*, París, Beauchesne, 1980.
- BRENON**, Anne, *Le vrai visage du catharisme*, Toulouse, Loubatières, 1998.
- , *Les femmes cathares*, París, Perrin, 1992.
- , *Montségur, 1244-1994: Mémoire d'Hérétique*, Toulouse, Loubatières, 1994.
- , *Petit précis de catharisme*, Toulouse, Loubatières, 1996.
- , «Les hérésies de l'An Mil: nouvelles perspectives sur les origines du catharisme», *Héresis*, n.º 24, 1995, pp. 21-36.
- CLÉDAT**, Léon, *Nouveau Testament du XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare...*, París, 1887.
- COULIANO**, Ioan P., *Les gnosés dualistes d'Occident*, París, Plon, 1990.
- DONDAINE**, Antoine, O. P., «La hiérarchie cathare en Italie. I, De heresi catharorum in Lombardia», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1949, XIX, pp. 280-312.
- , «La hiérarchie... II, Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie», *AFP*, 1950, XX, pp. 236-324.
- , *Un traité néo-manichéen du x^{nte} siècle. Le liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de Rituel cathare*, Roma, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, 1939.

- DOSSAT**, Yves, *Saisimentum comitatus tholosani*, París, B.N., Documents inédits sur l'Histoire de France, 1996.
- DOUAIS**, Mgr. C., *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, t. II, París, 1900 (Registre du greffier de l'Inquisition de Carcassonne, 1250-1257).
- DUVERNOY**, Jean, *Dissidents du Pays d'Oc (Cathares, Vaudois, Béguins)*, Toulouse, Privat, 1994.
- , *Guillaume Pelhisson, Chronique (1229-1244)*, París, CNRS Éditions-IRHT, Sources d'Histoire médiévale, 1994.
- , *Guillaume de Puylaurens, Chronique (1203-1275)*, París, CNRS-IRHT, Sources d'Histoire médiévale 7, 1976.
- , *Le catharisme: La religion des cathares*, Toulouse, Privat, 1976.
- , *Le catharisme: L'histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1979.
- , «Le catharisme: l'unité des Eglises», *Heresis*, n.º 21, 1993, pp. 15-27.
- , *Le registre de Bernard de Caux. Pamiers, 1245-1246*, publicación de la Société ariégeoise des Arts, Sciences et Lettres, 1990.
- , *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*. Texte latin, 3 vols., Toulouse, Privat, 1965.
- , *Registre de Jacques Fournier, inquisiteur de Pamiers (1318-1325)*, 3 vols. París-La Haya, Mouton, 1977-1978.
- , «Le registre des parfaits convertis (1254-1270)», *Heresis*, n.º 3, 1984, pp. 5-34.
- Effacement du catharisme? Cahiers de Fanjeaux*, n.º 20, Toulouse, Privat, 1985.
- Europe et Occitanie: les Pays cathares*, Actes de la 5^e session d'Histoire médiévale du CEC, Carcassonne, colección «Heresis», 1995.
- GRIFFE**, Chanoine Elie, *Le Languedoc cathare*, 4 vols., París, Letouzey et Ané, 1971-1979.
- HAGMAN**, Ylva, «Le catharisme, un néo-manichéisme?», *Heresis*, n.º 21, 1993, pp. 47-59.
- , «Le rite d'initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles», *Heresis*, n.º 20, 1993, pp. 13-31.
- HAMILTON**, Bernard, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, Londres, Variorum Reprints, 1979.
- Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, II^e-13^e siècles*, Actes du Colloque de Royaumont de 1962, Mouton/École Pratique des Hautes Études, 1968.
- Heresis. Revue internationale d'hérésiologie médiévale. Édition de textes, recherche*, Carcassonne, Centre d'Études Cathares, 1983-1995.
- Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*, n.º 14, Toulouse, Privat, 1979.
- JAS**, Michel, *Braises cathares*, Toulouse, Loubatières, 1992.
- LAMBERT**, Malcolm, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford, Blackwell, 1992 [La herejía medieval,

Madrid, Taurus, 1986].

LANDES, Richard, «La vie apostolique en Aquitaine en l'An Mil. Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques», *Annales ESG*, 46^e année, n.º 3, mayo-junio de 1991.

La persécution du catharisme, Actes de la 6^e session du CEC, 1993, Carcassonne, colección Heresis, 1996.

Les cathares en Languedoc. Cahiers de Fanjeaux, n.º 3, Toulouse, Privat, 1968.

Les cathares en Occitanie, obra colectiva (J. Duvernoy, P. Labal, R. Laffont, P. Martel, M. Roquebert), París, Fayard, 1984.

LIMBORCH, Philippe, *Historia Inquisitionis. Registre des Sentences de Bernard Gui (1307-1321)*, Amsterdam, 1692.

LOBRICHON, Guy, *La religion des laïcs en Occident, xi^e-XV^e siècles*, París, Hachette, 1994.

—, «Le clair-obscur de l'hérésie au début du xi^e siècle en Aquitaine», *Essays on the Peace of God; the Church and the People in Eleventh Century France... Historical Reflections*, Ontario, University of Waterloo, n.º 14, 3, 1987, pp. 467-511.

MANSELLI, Raoul, *L'eresia del Male*, Nápoles, 1963.

—, «Évangélisme et mythe dans la foi cathare», *Heresis*, n.º 5, 1986, pp. 5-17. *Montségur, la mémoire et la rumeur, 1244-1994*, Actes du Colloque de Foix, 21-23 de octubre de 1994, Foix, A.D. de l'Ariège, 1995.

MOORE, Robert, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987. [*La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989].

MUNDY, John H., *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, Pontifical Institute, 1990.

—, *The Repression of Catharism at Toulouse. The royal Diploma of 1279*, Toronto, Pontifical Institute, 1985.

NELLI, René, *Écritures cathares*, París, Le Rocher, 1995.

—, *Écritures cathares. L'ensemble des textes cathares traduits et commentés*, París, Denoal, 1959.

—, *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au xiii^e siècle*, París, Payot, 1975; Toulouse, Privat, 1988.

—, *Le phénomène cathare*, Privat, PUF, 1964.

—, *Les cathares*, París, Culture, Art, Loisirs [Los cátaros, Barcelona, Martínez Roca, 1989].

—, *Les cathares et le problème du mal*, en colaboración. *Les cahiers du Sud*, n.º^{os} 387 y 388, 1966.

OBOLENSKY, Dimitri, *The Bogomils. A Study in Balkan NeoManichaeism*, Cambridge, 1948.

- PALÉS-GOBILLIARD**, Annette, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*, París, CNRS, 1984.
- PEYRAT**, Napoléon, *Histoire des Albigeois*, 3 vols., París, 1870-1872, más 2 vols., 1880-1881.
- POUPIN**, Roland, «Esquisse d'une histoire de la théologie du catharisme», *Heresis*, n.º 19, 1992, pp. 31-40.
- , «Le problème du mal, les développements démonologiques et le dualisme du christianisme médiéval», *Heresis*, n.º 21, 1993, pp. 75-99.
- PUECH**, Henri-Charles y **VAILLANT**, Adolphe, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, París, 1945.
- RICCHINI**, Fr. Thomas, *Moneta Cremonensis adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, Roma, 1743.
- ROQUEBERT**, Michel, *L'épopée cathare*, 4 vols., Toulouse, Privat, 1971-1989.
- RONQUETTE**, Yves, *Cathares*, Toulouse, Loubatières, 1991.
- ROY LADURIE**, Emmanuel Le, *Montaillou, village occitan*, París, Gallimard, 1976.
- RUNCIMAN**, sir Steven, *The Medieval Manichee...*, Cambridge, 1947.
- SANJEK**, Franjo, O. P., *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare, XII^e-XV^e siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1976.
- , «Raynerius Sacconi O. P. Summa de catharis», *AFP*, n.º 44, 1974, pp. 31-60.
- SCHMIDT**, Charles, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou Albigeois*, París, Ginebra, 1848.
- SÖDEBERG**, Hans, *La religion des cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, 1949.
- THOUZELLIER**, Christine, *Catharisme et valdéisme en Languedoc á la fin du x^{le} et au début du XII^e siècles*, París, PUF, 1969.
- Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, París, Le Cerf, 1973.
- , *Rituel cathare latin. Introduction, texte critique, traduction et notes*, París, Le Cerf, 1977.
- , *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos...*, Lovaina, 1961.
- , *Une somme anti-cathare: le Liber contra Manichaeos de Durand de Huesca*, Lovaina, 1964.
- VAUCHEZ**, André, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII^e-XII^e siècles*, París, PUF, 1975 [La espiritualidad del Occidente medieval, Madrid, Cátedra, 1985].
- VENCKELEER**, Théo, «Un recueil cathare inédit: le manuscrit A 610 de Dublin», *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. 38, 1960, pp. 815-834 y t. 39, 1961, pp. 759-792.
- WAKEFIELD**, Walter, L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, Londres, 1974.

WERNER, Ernst y **ERBSTÖSSER**, Martin, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben in Hochmittelalter*, Berlín, Union Verlag, 1986.



ANNE BRENON 14 de noviembre de 1945. Escritora e historiadora francesa, Anne Brenon es conocida por sus estudios sobre las herejías medievales —en especial la cátara— y la zona de Carcasona.

Diplomada en Ciencias Religiosas por la École des Hautes Études, Anne Brenon trabaja actualmente como conservadora jefe del patrimonio de Francia, y desde 1982 está destinada al Centro de Estudios Cátaros de Carcasonne que alberga la Casa Joë Bousquet. Además de su trabajo como paleógrafa, Brenon ha publicado numerosos artículos sobre las herejías medievales y ha participado en la redacción de la revista *Heresis*, una publicación semestral dedicada a las creencias religiosas heterodoxas durante el medievo. *La verdadera historia de los cátaros* (1996) es el resultado de un curso de Historia Medieval que impartía en la Universidad de Montpellier. Anne Brenon es autora, además, de obras como *Las mujeres cátaras* (1992) o *Los cátaros* (1997).

Notas

[1] Esencialmente dos tratados y tres rituales. Todos ellos traducidos en la obra de René Nelli *Écritures cathares*, nueva edición actualizada y aumentada, París, Le Rocher, 1995. <<

[2] Señalemos aquí, simplemente, pues iba a desempeñar un gran papel en el desarrollo de los trabajos sobre el catarismo, la publicación por Jean Dubernoy del *Registre de Jacques Fournier, inquisiteur de Pamiers (1318-1325)*, 3 vols., Toulouse, Privat, 1965; y su traducción francesa en otros tres volúmenes, publicada en París-La Haya, Mouton, 1976-1978. <<

[3] La obra precursora y fundamental se debe al mismo Jean Dubernoy: *Le catharisme: La religion des cathares*, t. I; *Le catharisme: L'histoire des cathares*, t. II, Toulouse, Privat, 1976 y 1978, reed. 1990. <<

[1] Evoco aquí la «escala de las virtudes» de Abbon, abate de Fleury. Para más detalles, nos remitimos a la obra de Georges Duby: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978. <<

[1] Véase a este respecto una reciente puntualización, en el innovador artículo de André Vauchez: «Diablos y herejes: las reacciones de la Iglesia y de la sociedad en Occidente frente a los movimientos religiosos disidentes, de finales del siglo X a comienzos del siglo XII», *Settimane di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1989, pp. 573-601. <<

[2] Traducción al francés y excelente comentario de este texto en la reciente obra de Guy Lobrichon *La religion des laics en Occident, XI-XIV siècles*, París, Hachette, 1994. <<

[3] Se trata precisamente, aquí, de un sermón inédito sobre la eucaristía, publicado por Pierre Bonnassie y Richard Landes, en un documento de interés muy excepcional: «Una nueva herejía ha nacido en el mundo», en *Les sociétés méridionales autour de l'An Mil, répertoire des sources et documents commentés*, París, CNRS Editions, 1992, PP. 435-459. <<

[4] Véase a este respecto el artículo de Richard Laudes «La vida apostólica en Aquitaine en el Año Mil. Paz de Dios, culto de las reliquias y comunidades heréticas», en *Annales ESC*, año 46, n.º 3, mayo-junio de 1991. <<

[5] La explicación detallada de esta cuestión general aparece en mi artículo «Las herejías del Año Mil: nuevas perspectivas sobre los orígenes del catarismo», *Heresis*, n.º 24, 1995, pp. 21-36. <<

[6] El inventor y editor es Guy Lobrichon, en 1987. Traducción francesa y comentario de este texto en el documento de Pierre Bonnassie y Richard Landes «Una nueva herejía...», op. cit. <<

[7] El manuscrito quedó dañado en el incendio de la Biblioteca municipal de Chartres por los bombardeos de 1944. Afortunadamente había sido publicado en el *Recueil des Historiens de la France*, vol. x, pp. 535-539. Jean Duvernoy cita largos extractos en su obra *L'Histoire des cathares*, op. cit., PP. 85-88. <<

[8] Citado y comentado por André Vauchez, «Diablos y herejes...», op. cit., p. 577.

<<

[1] Véase a este respecto la puntualización de Ylva Hagman, «El rito de iniciación cristiana entre los cátaros y los bogomilos», *Heresis*, n.º 20, 1993, PP. 13-31. <<

[2] Me refiero aquí a la fórmula que se encuentra frecuentemente en los registros de la Inquisición del siglo XIV al haber sido predicada por el Buen Hombre Pierre Authié y sus compañeros: «Hay dos Iglesias: la una huye y perdona, la otra posee y despelleja». Volveremos a encontrarla en este libro. <<

[3] Son los sermones 65 y 66 de san Bernardo sobre el cantar (Cant 2,15: «Cazadnos las raposas, las raposillas pequeñas, que destrozan las viñas...»). Utilizo aquí el innovador trabajo de Berverly M. Kienzle, «Tending the Lord's vineyard: Cistercians, Rhetoric and Heresy. Bernard of Clairvaux, the 1143 Sermons and the 1145 Preaching Mission», Heresis, n.º 25, 1996. <<

[4] Véase la obra fundamental de Robert Moore, *The Birth of Popular Heresy*, 1975, reed. University of Toronto Press, 1995, pp. 88-94. <<

[5] Balance de la cuestión en el artículo de Pilar Jiménez-Sánchez, «Releyendo la Carta de Niquinta. 1.º Origen y problemática de la Carta», *Heresis*, 22, 1994, pp. 1-25; «2.º Sentido y alcance de la Carta», *Heresis*, n.º 23, 1994, pp. 1-28. <<

[6] El conjunto de estos textos ha sido traducido al francés y comentado por René Nelli en *Écritures cathares*, *op. cit.* Véase nota r, p. 16, «Introducción». <<

[7] Fue publicado por su descubridor, el filólogo belga Théo Venckeleer, en la «Revista belga de Filología y de Historia», t. 38, 1960, pp. 815-834 y t. 39, 1961, pp. 759-792. He escrito una traducción al francés y un comentario en la reedición de la obra de René Nelli, *Écritures cathares*, *op. cit.* <<

[8] Véase nota 1, p. 17, «Introducción». <<

[1] Esta controversia se prolongó en el siglo xx, entre René Nelli y Christine Thouzellier. Véase la puntualización de Giovanni Gonnet, «Acerca del Nichil, una controversia antañona pero cortés», *Heresis*, n.º 2, 1984, pp. 5-14. Por lo que se refiere a las versiones y traducciones bíblicas, véase mi artículo «Supervivencias cátaras en los manuscritos valdenses del siglo xv», en *Effacement du catharisme*, *Cahier de Fanjeaux*, n.º 20, 1985, pp. 135-156. <<

[1] Sir Steven Runciman, *The Medieval Manichee...*, Cambridge, 1947. <<

[2] Resumen de esta cuestión en el artículo de Ylva Hagman, «El catarismo, ¿un neomaniqueísmo?», *Heresis*, n.º 21, 1943, pp. 47-59. Utilizo aquí muchos de sus detalles y elementos precisos. <<

[3] Véase a este respecto la publicación y el comentario crítico, muy ilustrador, de este texto por Edina Bozoky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Johannis, apocryphe d'origine bogornile*, París, Beauchesne, 1980. <<

[4] Jean Duvernoy, *La religion des cathares*, *op. cit.*, p. 42. <<

[5] Ylva Hagman, *op. cit.*, p. 59. <<

[1] Esencialmente por la obra del teólogo luterano Charles Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Albigeois ou cathares*, París, 1848. <<

[2] Ese leitmotiv en la prédica de los últimos Buenos Hombres aparece varias veces en el Registre de *Jacques Fournier, inquisiteur de Pamiers*, *op. cit.*, Jean Duvernoy. Véase también el «3.^{er} Jalón documental» en este libro, p. 166. <<

[3] Georges Duby, *Le Moyen Âge. Adolescente de la Chrétienté Occidentale, 980-1140*, Ginebra, Skira, 1995, p. 73. Véase también, sobre este tema, el artículo citado de André Vauchez: «Diablos y herejes...». <<

[4] Es la tesis que mantiene, aún, la obra de Arno Borst, que sentó cátedra durante mucho tiempo: *Die Katharer*, Stuttgart, 1953. <<

[5] Balance de esta cuestión en mi artículo: «El falso problema del dualismo absoluto», *Heresis*, n.º 21, 1993, pp. 61-74. <<

[1] Edición del texto en Franjo Sanjek, O.P., «Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n.º 44, 1974, pp. 31-60. Traduzco yo misma. <<

[2] La misma edición y la misma traducción. <<

[3] Registro de Inquisición de Jacques Fournier. Traducido al francés por Anne Brenon en la obra de René Nelli, *Écritures cathares*, *op. cit.*, reed. 1995, p. 335. <<

[1] Sermón valdense sobre las tribulaciones. Véase mi artículo «Cristianismo y tolerancia en los textos cátaros y valdenses de la baja Edad Media» en *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI-XVIII s. Bicentenaire de l'édit des non-catholiques (1987)*. Actes du V Colloque Jean Boisset, Universidad de Montpellier, 1988, pp. 19-36. <<

[2] Registro de Inquisición de Jacques Fournier, traducción ya citada de Anne Brenon, pp. 335-336. <<

[3] Tratado cátaro anónimo, traducción francesa de René Nelli, en *Écritures cathares*, *op. cit.*, p. 195. <<

[4] *Ibid.*, p. 197. <<

[1] Traducción (al francés) de Jean Duvernoy, *Registre de Jacques Fournier... op. cit.*, vol. III, p. 932. <<

[2] Ritual latino de Florencia, traducción (al francés) de René Nelli, *Écritures cathares... op. cit.*, pp. 243-244. <<

[3] Declaración de Pierre Maury ante Jacques Fournier, traducción citada, pp. 10-11.
Véase Anne Brenon, *Les femmes cathares*, París, Ed. Perrin, 1992, p. 368. <<

[4] Declaración de Raimond de Péreille ante el inquisidor hermano Ferrer, abril-mayo de 1244. París. B.N., Fondo Doat, t. 22, f.º 2224v.º-225r.º. La traducción (al francés) es de la autora. <<

[5] Ritual latino, traducción (al francés) de René Nelli en *Écritures cathares*, *op. cit.*, pp. 239-240. <<

[6] Véase, anteriormente, «2.º Jalón documental», p. 101. <<

[7] Ritual occitano de Lyon, traducción (al francés) de René Nelli, *Écritures Cathares*, *op. cit.*, pp. 231-232. <<

[8] Ritual latino, traducción al francés de René Nelli, *Écritures cathares*, *op. cit.*, p. 257. <<

[9] Ritual latino, traducción de René Nelli, *Écritures cathares*, *op. cit.*, p. 258. <<

[10] El ritual occitano de Lyon da en latín el texto de este modo, lo que indica perfectamente su carácter sacramental. La propia autora traduce al francés. Véase René Nelli, *ibid.*, p. 234. <<

[11] Véase sobre este punto el artículo de Ylva Hagman «El rito de iniciación cristiana entre los cátaros y los bogomilos», citado anteriormente en nota a pie de página (p. 50) correspondiente al apartado «Las fuentes anticátaras del siglo XII». <<

[12] Podemos citar, por ejemplo, extraídos de los registros de la Inquisición meridional de mediados del siglo XIII, el caso de Arnaude de Lamothe ordenando a su compañera Jordano Noguier, o el de la madre de Raimond Raseire de Cambiac ordenando a su propia hija. Véase mi libro *Les femmes cathares, op. cit.*, pp. 50 y 270. <<

[13] Para más detalles, véase mi artículo: «La función sacramental del *consolament*», Heresis, n.º 20, 1993, PP. 61-74. <<

[14] Estas nociones, bastante complejas, se analizan y desarrollan en mi artículo: «La Iglesia del Espíritu Santo. Estudio sobre la noción de Espíritu en la teología cátara», *Heresis*, n.º 17, 1992, pp. 17-33. <<

[1] Esta cita y todo lo que sigue se ha extraído del registro de la Inquisición de Jacques Fournier. Traducción citada, p. 135. <<

[2] Véase a este respecto el estudio de André Vauchez, «El rechazo del juramento entre los herejes medievales», en *Le Serment II. Théories et devenir*, París, CNRS Éditions, 1991, pp. 257-263. <<

[3] Puntualizaciones sobre el tema en la magistral obra de Georges Duby *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, op. cit. <<

[4] Acerca de estos movimientos religiosos medievales preñados de esperanzas sociales, puede consultarse la obra, muy general, de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, París, Payot, 1983. Véase también, más adelante, capítulo 23. <<

[5] Véase especialmente, a este respecto, en la abundante obra de Michel Roquebert, su artículo «Un ejemplo de catarismo ordinario: Fanjeaux», en *Europe et Occitanie, les pays cathares*, Carcassonne, «Heresis», 1995, pp. 169-211. <<

[6] Puede encontrarse el relato de la fuga cátara de la joven Guillelme Maury en mi libro *Les femmes cathares, op. cit.*, pp. 373-382. <<

[7] André Vauchez, «Los orígenes de la herejía cátara en el Languedoc según un sermón del arzobispo de Pisa Federico Visconti (1277)», en *Società, Istituzioni, Spiritualità...*, Spoleto, 1994, pp. 1023-1036. <<

[8] Véase el detalle de estas citas —y otras muchas más— en mi libro *Les femmes cathares, op. cit.*, pp. 353-370. <<

[1] Arno Borst, *Die katarer*, Stuttgart, Hiersemann, 1953. <<

[2] Véanse, a este respecto, unos excelentes desarrollos en la obra de Georges Duby, *Le chevalier la femme et le prêtre*, París, Hachette, 1981. <<

[3] Jean Duvernoy, *La religion des cathares*, *op. cit.*, pp. 164-170. <<

[4] Estos ejemplos se citan en mi libro *Les femmes cathares, op. cit.*, pp. 327-332. Se trata aquí del Buen Fin de Hugua, la joven esposa del doncel Philippe de Larnat. <<

[1] Naturalmente, debo remitirme aquí a mi obra general sobre la cuestión, *Les femmes cathares, op. cit.* La mayoría de las precisiones que doy en este capítulo se desarrollan y referencian allí. <<

[2] En *Le chevalier, la femme et le prêtre*, op. cit. <<

[3] Véase «1.^{er} Jalón documental», p. 43. <<

[4] San Bernardo, sermón 65 sobre el cantar. Citado por Beverly M. Kienzle, «Tending the Lord's Vineyard: Cistercians, Rethoric and Heresy, 1143-1229...», *Heresis*, n.º 25, 1996. <<

[5] Traducción (al francés) de René Nelli, en *Écritures cathares*, *op. cit.*, p. 232. <<

[6] Declaración de Arnaud Sicre, de Ax. Traducción (al francés) en: Jean Duvernoy, *Registre de Jacques Fournier...*, *op. cit.*, vol. III, p. 774. <<

[7] Véase el apartado 4: «¿Cómo se reconocen?», p. 33. <<

[8] Declaración de Pierre Maury. Traducción (al francés) de Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier...*, *op. cit.*, vol. III, p. 999. <<

[9] El estudio fue realizado por Richard Abels y Ellen Harrison: «The participation of Women in Languedocian Catharisme», en *Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Instituto, vol. XLI, 1979, pp. 215-251. De los 719 ministros heréticos citados, 318 son mujeres. <<

[10] Véase en nuestro «3.^{er} Jalón documental» (p. 166) el testimonio de Arnaud de Lamothe. <<

[11] Declaración de Marquèsia de Pauligne, manuscrito París, B.N. Doat 23, f.º 100a.
La traducción (al francés) es de la autora. <<

[12] Es el título de una comunicación con la que participé en el 66.º Congreso de la Federación de historiadores de Languedoc-Roussillon, en 1994: *La mujer en la historia y la sociedad meridionales*, *Actas...*, *op. cit.*, Montpellier, 1995, pp. 103-116.

<<

[1] Es el poético título de una antigua obra de Michel Roquebert, ilustrada con hermosas fotografías en blanco y negro. Toulouse, Privat, 1996. <<

[2] Véase: Marie-Elise Gardel, «El *castrum* de Cabaret (Lastours). Primeras interpretaciones y perspectivas de investigación», *Heresis*, n.º 12, 1999, pp. 105-126.

<<

[3] Declaración de Arnaut Sicre, que, de hecho, era un falso amigo, puesto que vendió al Buen Hombre a la Inquisición. Traducción (al francés) de Jean Duvernoy, *Registre de Jacques Fournier, op cit.*, vol. III, p. 777. <<

[4] Sobre esta cuestión concreta, véase el artículo de Walter L. Wakefield, «Burial of Heretics in the Middle Age», *Heresis*, n.º 5, 1985, pp. 29-32, que hace un análisis perfecto. <<

[1] Para la historia *histórica* de Montségur, una suma: Michel Roquebert, «Mourir à Montségur», 4.º tomo, 1989, en *L'épopée cathare*, Toulouse, Privat, 1971-1989. <<

[2] En diciembre de 1995, en Foix, se dedicó un coloquio a Napoléon Peyrat, poeta, teólogo e historiador: *Cathares et Camisards, l'oeuvre de Napoléon Peyrat*, en las ediciones Max Chaleil, Montpellier, Presses du Languedoc, publicado en 1996. <<

[3] Krystel Maurin dedicó un hermoso libro al tema y el mito de Esclarmonde: *Les Esclarmonde*, Toulouse, Privat, 1995. <<

[4] Dos importantes publicaciones, resultado de dos coloquios, ilustran y hacen balance de toda esta cuestión. Nos remitiremos a ellas para el conjunto de este capítulo. Se trata de *Montségur, la mémoire et la rumeur, 1244-1994*, Archivos dep. de l'Ariège, 1995, y *L'édifice imaginaire du catharisme*, 8.^a sesión del CNEC, publicado en 1995. <<

[5] Sacó de ello dos libros imbuidos de ideología nacionalsocialista y desprovistos de cualquier interés histórico o poético: *La cruzada contra el Graal* (1993) y *La Corte de Lucifer* (1935), muy reeditados hoy aún. <<

[6] Fundó, en 1949, la Sociedad de Estudios y del Recuerdo cátaro, que publicó durante mucho tiempo los *Cahiers d'études cathares*. <<

[7] Fernand Niel, *Montségur, la montagne inspirée*, París, 1957; *Montségur, le site, son histoire*, Grenoble, 1962. <<

[8] Sobre los resultados de la arqueología del *castrum* de Montségur, el balance lo expone el responsable de las excavaciones, André Czeski, «Aspectos de la vida cotidiana en Montségur, revelados por los testimonios arqueológicos», en *Montségur, la mémoire et la rumeur, op cit.*, pp. 65-86. <<

[9] Véase mi librito *Montségur, mémoire d'hérétique*, Toulouse, Loubatières, 1994. <<

[10] Balance en mi artículo «La arqueología imaginaria de Montségur, intento de estratigrafía», en *Montségur, la mémoire et la rumeur, op cit.*, pp. 255-265. <<

[11] Balance en la obra de Michel Roquebert *Les cathares et le Graal*, Toulouse, Privat, 1994. <<

[1] Léase a este respecto la muy pertinente obra de Robert Moore, *La persécution, sa formation en Europe, 950-1250*, París, Les Belles Lettres, 1991. El autor argumenta con mucha convicción y consistencia que la propia sociedad cristiana occidental, en su progresiva afirmación como *sociedad de la persecución*, necesitó del hereje — como del judío o del leproso— como objeto de exclusión. Nos remitiremos provechosamente a ella en el conjunto de este capítulo. <<

[2] Anne Brenon, *Le vrai visage du catharisme*, Toulouse, Loubatières, 1988, pp. 238-243. <<

[1] El objetivo de este libro, consagrado a la religión cátara, no es estudiar detalladamente los acontecimientos militares y políticos de la cruzada contra los albigenses, bien conocidos, por otra parte. Para eso nos remitiremos, provechosamente, a la colección de Michel Roquebert, *L'épopée cathare*, 4 vols., Toulouse, Privat, 1971-1989. <<

[2] En traducción literal: paridad en la (alta) cuna. Valor cortés, literario y político que celebraba la generosidad de corazón de los tolosanos, de cualquier origen social, contra la avidez egoísta de los cruzados. Tema clave en la Canción de la Cruzada contra los albigenses. <<

[3] Para la historia de Montségur nos remitiremos al tomo 4.º de *L'épopée cathare* de Michel Roquebert: «Mourir á Montségur», *op. cit.*, y a mi libro *Montségur, mémoire d'hérétique*, *op. cit.* <<

[1] Un pequeño libro hace balance de la cuestión: Jacqueline Martin-Bagnaudez, *L'Inquisition, mythe et réalités*, Lille, Desclée de Brouwer, 1992. <<

[2] En «L'Histoire», diciembre de 1995. Dossier sobre el catarismo. <<

[1] Para detallar los acontecimientos mencionados en el conjunto de este capítulo puede recurrirse a la última parte de mi libro *Les femmes cathares, op. cit.*, y especialmente a las pp. 274-353. <<

[2] El excelente libro, de interés más etnológico y sociológico que propiamente histórico, de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, París, Folio, 1976, basado en el registro de Jacques Fournier contribuyó, paradójicamente, a atribuir al último catarismo una imagen algo folclórica, justificada sin duda en la alta montaña diez años después de la desaparición de los últimos Buenos Hombres, pero que no debe generalizarse. <<

[3] Texto latino en: Philippe Limborch, *Historia Inquisitionis*, *op. cit.*, pp. 92-93.
Traducción (al francés) de Anne Brenon, *Les femmes cathares*, *op. Cit.*, p. 343. <<

[1] Para más detalles sobre esta nueva forma de herejía de la baja Edad Media, el lector puede remitirse a la obra de Norman Cohn *Les fanatiques de l'Apocalypse*, *op. cit.* Una visión de conjunto, más rápida, en mi libro *Le vrai visage du catharisme*, Toulouse, Loubatières, 1988, pp. 305-314. <<

[2] Anne Brenon, *Le vrai visage...*, *op. cit.*, pp. 300-302. <<

[3] Más detalles en la nota que precede mi traducción de este ritual en: René Nelli, *Écritures cathares, op. cit.*, pp. 263-273. <<

[4] Malcolm Lambert, «El problema de los cristianos bosnios», *Heresis*, n.º 23, 1994, pp. 29-50. <<

[1] Se profundiza en la cuestión en el excelente libro de Michel Jas, *Braises cathares*, Toulouse, Loubatières, 1992. <<

[2] Detalles precisos en mi artículo «Muerte y desaparición del catarismo», en *Études théologiques et religieuses*, Facultad de Teología protestante de Montpellier, t. 69, 1994, pp. 67-69. <<

[3] *Ibid.*, p. 78. <<

[4] Inventario de los archivos perdidos de la Inquisición de Carcassonne, «Muerte y desaparición del catarismo», en *Études théologiques el...*, *op. cit.*, p. 76. <<

[1] A este peligroso ejercicio se entregó antes que yo —y conmigo— mi amigo Pierre-Jean Ruff, pastor protestante liberal, que intentó extraer una perspectiva teológica de los elementos históricos medievales del catarismo. Analizó así el catarismo como un cristianismo de apertura. Véase: Anne Brenon, Pierre-Jean Ruff, *Le christianisme des Bons Hommes...*, París, Iglesia reformada de la Bastilla, 1995. <<

[2] A este respecto, véase el excelente libro de Jacques Berlioz *Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens*, Toulouse, Loubatières, 1994. <<

[3] Declaración de Sibylle Peire ante Jacques Fournier. Traducción (al francés) de Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition...*, *op. cit.*, vol. II, p. 573. Véase Anne Brenon, *Les femmes cathares*, *op. cit.*, p. 373. <<

[4] Declaración de Sibylle Peire ante Jacques Fournier. Traducción (al francés) de Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition...*, *op. cit.*, p. 579. <<

[5] Declaración de Pierre Maury ante Jacques Fournier, en Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition...*, p. 1012. <<

[6] Detalles en mi libro *Les femmes cathares*, *op. cit.*, p. 366. <<

[7] Ritual occitano de Dublín. Traducción (al francés) de Anne Brenon, en René Nelli, *Écritures cathares, op. cit.*, p. 282. <<