

PAUL LABAL

**LOS CÁTAROS:
HEREJÍA Y CRISIS SOCIAL**

Traducción castellana de
OCTAVI PELLISSA

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:

L'EGLISE DE ROME FACE AU CATHARISME (del volumen de Robert Lafont, Paul Labal, Jean Duvernoy, Michel Roquebert, y Philippe Martel, LES CATHARES EN OCCITANIE, Libraire Arthème Fayard, París, 1982).

Cubierta: Enric Satué

© 1982 Libraire Arthème Fayard, París

© 1984 de la traducción castellana para España y América: Editorial Crítica, S.A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34

ISBN: 84-7423-234-1

Depósito legal: B.19.629-1984

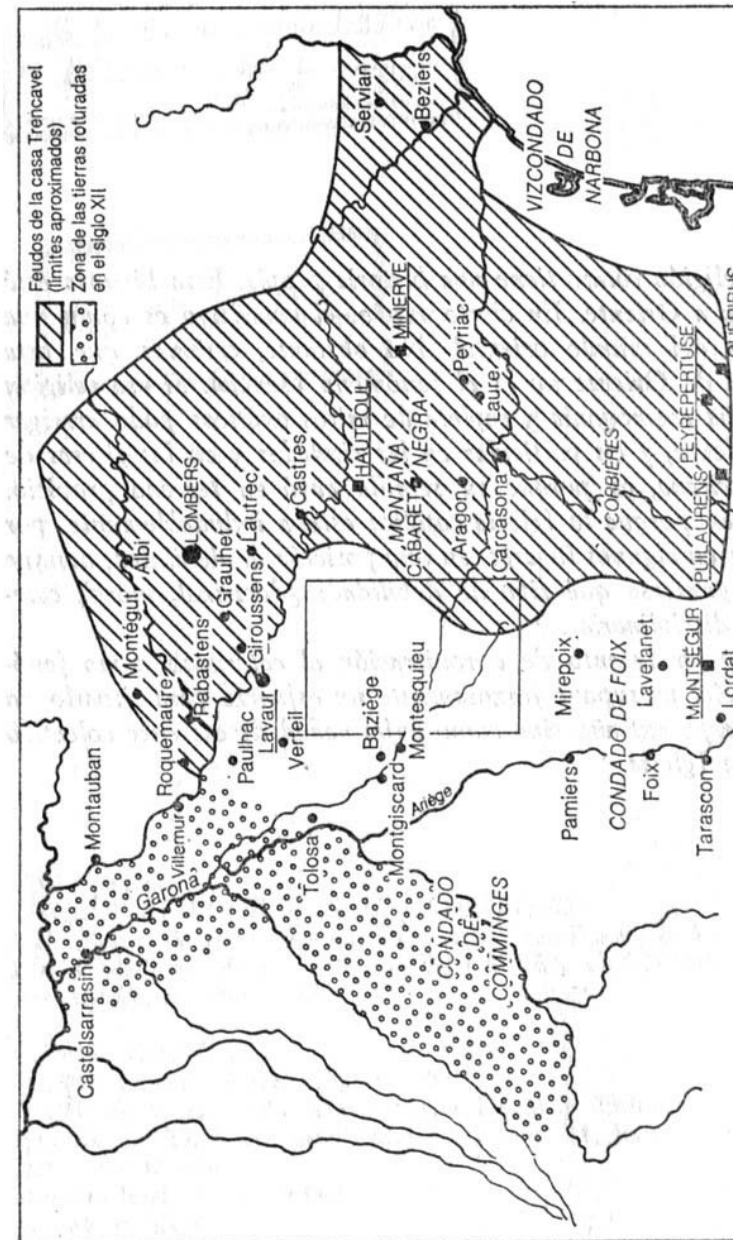
Impreso en España 1984. -HUROPE S.A., Recaredo, 2, Barcelona-5
Serie General Estudios y Ensayos, 129.

La religión cátara tiene una historia propia. Esta historia está vinculada a Oriente. En cierto modo, el catarismo es como una provincia del mundo oriental. No obstante, creemos que esta presencia de Oriente no es el fenómeno esencial. Si esa religión de extraña cosmogonía y repleta de mitos exóticos pudo arraigar en Occidente, y en particular en las ciudades y en las tierras de habla occitana, es porque su semilla cayó en terreno propicio. Y también porque la Iglesia católica estaba indudablemente, por lo menos en algunos lugares, en una posición de debilidad, aunque cabe preguntarse qué tipo de debilidad: ¿doctrinal, moral, catequética, disciplinaria...?

Cualquier intento de aproximación al catarismo como fenómeno social presupone forzosamente un esfuerzo para situarlo no como cuerpo extraño sino como enfermedad de ese ente colectivo que es la Iglesia.



MAPA 1. Implantación del catarismo occitano antes de la Cruzada



MAPA 2. El Lauragais, centro geográfico del catarismo. Detalle del cuadrilátero interior contenido en el mapa 1, que abarca el conjunto del territorio de implantación del catarismo.

CAPÍTULO 1 UN FIN DE SIGLO CREPUSCULAR

LOS HIJOS DEL ESPÍRITU DE LAS TINIEBLAS SE LANZAN AL ASALTO DE LA CRISTIANDAD

En su ermita de Calabria, en las postrimerías del siglo XII, un monje alucinado, Joaquín de Fiore, denuncia la presencia, todavía enmascarada, aunque a punto de manifestarse abiertamente, del Anticristo. La hora de esta terrorífica revelación aún no ha llegado pero el visionario hace febrilmente acopio de indicios premonitorios.

A partir del siglo II, los glosadores del Apocalipsis y de las Epístolas de san Juan han moldeado esta figura del Anticristo, expresión de sus obsesiones y de sus fantasmas. Cada gran crisis de Occidente, como la quiebra del imperio romano en el siglo III, la peste del siglo VI o la irrupción en el mundo carolingio de los piratas del norte, de los sarracenos y de los devastadores húngaros, ha despertado el Monstruo. La idea de que el mundo envejece y que el Anticristo emergerá en la tierra con su horrible cortejo de desastres y de desolaciones no es nueva.

Sin embargo, Joaquín de Fiore trabaja de manera diferente a sus predecesores. Propone una lectura original del mundo y resitúa los grandes acontecimientos del pasado y los que anuncia en una visión panorámica. Para él la humanidad está al borde de sufrir una especie de mutación. El signo visible de esta incubación es la acción y el empuje de un «nuevo tipo de herejes», la «hez de los herejes»... vulgarmente conocidos en Italia por los «patarinos» y que en otros lugares llevan otros apelativos. Joaquín no nos los menciona, pero nosotros los conocemos: en 1163, Eckbert, monje de Schönau en Renania, habla de los «cátaros» en Germania, de los «*piphles*» en Flandes, de los «*texerant*» en la Galia; en 1179 el tercer concilio de Letrán evoca a los «publicanos», junto a patarinos y cátaros; la expresión «albigenses» no aparece hasta 1183;

más tarde, y por comodidad, se impondrá el término «cátaro» para designar el conjunto de estos movimientos heterodoxos en la medida que tengan su fundamento en una visión dualista del mundo y de la religión: en el enfrentamiento entre el Bien y el Mal. Esta diversidad de vocabulario traduce por lo demás una cruel verdad. En estas postrimerías del siglo XII, la herejía es multiforme y omnipresente.

Joaquín se consagra a descifrar esta verdad. Esos hombres «pestíferos», los nuevos herejes, se encuentran sembrando el error, diseminados por toda la tierra. Es fácil reconocerles: niegan la encarnación de Cristo, dicen que la carne es obra del Diablo... Y Joaquín cita la primera epístola de san Juan para demostrar, Escrituras en mano, el anuncio de los acontecimientos que le conmueven:

Queridos, no confiéis en cualquiera que parezca inspirado, sino examinad el espíritu que les lleva para ver si los envía Dios, porque muchos falsos profetas recorren el mundo. Un signo para conocer el Espíritu de Dios es éste: quienes confiesen que Jesucristo se ha hecho realmente hombre están inspirados por Dios; mas quienes no lo reconocen no están inspirados por Dios, sino por el Anticristo. Habéis oído decir que iba a venir, pues bien, ya está en el mundo (I Juan, 4, 1-3).

Los «hijos del Espíritu de las Tinieblas» se quitan la máscara. Anuncian al que vendrá, su maestro, el Anticristo. Estos hombres son «reptiles», «escorpiones» siempre en pos de nuevas víctimas a las que intentan infectar con su veneno. Quieren ganarse a quienes «codician las delicias del mundo».

Si ven a un pobre hombre correr jadeante tras la riqueza, al principio fingen compadecerle y tener piedad de él; luego, denuncian a los cristianos ricos y principal-

mente a los sacerdotes y al clero quienes, deberían, dicen, observar la vida apostólica y aliviar las miserias del pobre y del indigente para que no haya indigentes en la religión cristiana puesto que ninguno había en la iglesia primitiva... Por último aparentan ser hombres que conservan la fe apostólica en toda su integridad de tal suerte que nadie entre ellos carece de recursos y que el pobre que se acerca a ellos se enriquece, dicen, al instante... Si quieres ser creyente de esta fe, serás rico en este siglo, y en el otro poseerás la vida eterna.

Joaquín afirma haber reunido varias confesiones de arrepentidos. Interesante testimonio puesto que asocia el éxito de la nueva doctrina a la seguridad material que brindaría la comunidad de bienes practicada en la secta.

El eremita de Calabria reconoce, al propio tiempo, a esos enemigos de Cristo por su menosprecio de la vida temporal: «Aquellos de los suyos que perecen ardiendo en llamas por orden de los católicos, en su opinión son los príncipes de su secta, coronados en el cielo de gloria y de honor».

Todo el mundo sabe que algunos de ellos son «perfectos» que practican íntegramente la doctrina mientras que otros son simples «creyentes». Joaquín se ha sentido impresionado por los métodos de predicación de los perfectos. Los ha visto y los ha oído; imponen su doctrina a través de repeticiones lancinantes de ciertas palabras proferidas con voz ronca. Se trata de forzar la memoria del auditorio más que de convencerle mediante razonamientos. Nuestro visionario parece impresionado de la eficacia de esta técnica que se asemeja a las formas modernas de la publicidad y de la propaganda política.

Confiesan tener un jefe supremo al que todos obedecen. De este modo se prepara la gran ofensiva del Espíritu del Mal contra la Iglesia de Cristo. Esta ofensiva no es sólo espiritual sino también física. Joaquín afirma haber recogido en Mesina, en 1195, el testi-

monio de un ex-prisionero de los sarracenos: una embajada habría sido enviada a Alejandría y concluido una alianza. De modo que se habría establecido una «comunidad» entre quienes atacan a la Iglesia desde el exterior y quienes tratan de minarla.

Joaquín de Fiore expresa una inquietud bastante extendida en el mundo cristiano de Occidente en las postrimerías del siglo XII. En 1163, el papa Alejandro III, huyendo de Italia ante la hostilidad del emperador Federico Barbarroja, desembarca en las costas del condado de Tolosa, en Maguelone. El conde de Tolosa, Raimundo V, el vizconde de Béziers y de Carcasona, Raimundo Trencavel, la vizcondesa Ermengarda de Narbona, se trasladan a Montpellier para recibirle. Sin duda le describieron en términos alarmantes la situación religiosa en sus tierras. En efecto, se reunió un primer concilio en Montpellier antes que el papa emprendiera la ruta del norte y, algunas semanas después, Alejandro III presidió otro concilio en Tours al que asistieron varios obispos del Mediodía y en particular el arzobispo de Narbona, Pons d'Arse. Ahora bien, el canon 4 del concilio, sin nombrar ni describir la herejía, precisa que se extiende a partir «del país de Tolosa» y que «alcanza cual cáncer las regiones vecinas: la Gascuña y otras provincias donde ya ha contaminado a muchas personas. Puesto que avanza como las serpientes, devasta la viña del Señor atacando las almas simples, de un modo tanto más eficaz cuanto más oculto». El tercer concilio de Letrán ratificaría esta constatación. Los contemporáneos también citan las ciudades del Norte de Francia, de la antigua Lotaringia y de Renania: Reims, Lieja, Colonia, etc. Pero en Italia el peligro ha alcanzado mayores dimensiones. Un texto de 1190, de un tal Buonaccorso de Milán, expresa su desolación porque las «ciudades, los suburbios, los dominios y los castillos están llenos a rebosar de estos falsos profetas». Lombardia, Toscana, el propio patrimonio de san Pedro, con Orvieto y Viterbo se hallan afectados por el mal... y naturalmente Calabria de donde nos llega el testimonio de Joaquín.

EL ADVENIMIENTO DEL PAPA INOCENCIO III

La oleada ascendente de la herejía suscita un profundo malestar, que no sólo afecta a los hombres de la Iglesia. El hereje es un insurrecto que pone en riesgo el orden político; al rebelarse contra la autoridad de la Iglesia, amenaza cualquier autoridad. Los detentadores del poder temporal se sienten sacudidos por esa desgarradura del tejido social. Los esfuerzos de reconciliación del papa y del emperador se explican por el temor que comparten al ver que la herejía hace peligrar la estabilidad de las instituciones.

Desde hacía veinte años, el papa y el emperador, el *Regnum* y la *Ecclesia* se enfrentaban violentamente, porque cada uno de los poderes pretendía detentar la *auctoritas* es decir, el poder supremo. Al parecer, ahora, ambos adversarios parecen reconocer que su rivalidad ha permitido a la herejía desarrollarse en las ciudades italianas. Las dos «espadas» de la cristiandad, la temporal y la espiritual, parecen decididas a renunciar a sus querellas y actuar de común acuerdo para restablecer el orden de la fe, de la sociedad y de las normas morales. En 1184, el papa Lucio III y el emperador Federico Barbarroja se reunieron en Verona. La terrible noticia de la toma de Jerusalén por los sarracenos en 1187 consolidó la reconciliación de los dos poderes pero la preparación de la tercera cruzada y sus trágicas consecuencias motivaron el aplazamiento del proyecto de una acción conjunta contra la herejía. Doce años más tarde, el sucesor de Federico, su hijo Enrique VI, propuso al papa Celestino III, el 15 de mayo de 1196, emprender una política común. Se trataba de organizar a la vez una cruzada contra los sarracenos de Tierra Santa y la lucha contra los herejes. Pero la muerte se interpuso en la realización de este programa; Enrique VI falleció el 28 de septiembre de 1197 y el papa le seguía el 8 de enero de 1198.

Esta doble pérdida abre las puertas a la angustia tanto en Alemania como en Italia. Los cronistas alemanes prodigan lamentos y previsiones desesperadas.

Antes de morir, Celestino III había recomendado al Sacro Colegio un viejo cardenal. Pero los electores del papa desobedecen y elevan al solio de san Pedro, el mismo día de la muerte de Celestino, a un joven prelado, el cardenal Lotario de Segni, de treinta y siete años, que toma el nombre de Inocencio III. Esta desobediencia póstuma no es fruto del azar. Se conocían las virtudes de inteligencia y de carácter que adornaban a Lotario de Segni. Se apreciaba también su menosprecio de las riquezas, el ardor de su fe y su extraordinaria capacidad de trabajo. Los cardenales saben que ponen al frente de la Iglesia a un docto jurista, a un hombre de acción y a un espíritu de poderosa envergadura. Para guiar la nave en la tempestad, se necesita un capitán de mucha calidad y, en este final de siglo, los príncipes de la Iglesia tienen miedo.

La barca de san Pedro será conducida por manos firmes. Pero el recién elegido no peca de engreimiento. Conoce mejor que nadie la situación de la Iglesia. A él también le atenaza la inquietud. Acaso la duda... El 11 de julio de 1206, quiso enviar una petición urgente a la abadía de Citeaux para que las ardientes oraciones de los monjes le ayudaran a mantener el timón de la cristiandad sorteando las violencias y los fragores de la tempestad que asolan el Mediodía de Francia. Cien años después del advenimiento de Inocencio III Giotto pintaría sobre los muros de la nueva basílica de Asís, dedicada a la memoria de san Francisco, el sueño que el papa tuvo en 1209; el mismo año en el que lanzó sobre las tierras del vizconde de Béziers y de Carcasona el huracán de hierro y de fuego de la cruzada; el papa horrorizado vio San Juan de Letrán, la catedral de Roma, su catedral, agrietarse, tambalearse hasta casi llegar a hundirse...

LA SITUACIÓN MORAL DE LA CRISTIANDAD

El surgimiento de la herejía no es, a decir verdad, el único germen de angustia. El mundo cristiano está sacudido por catástrofes.

El 2 de octubre de 1187, tras el sangriento desastre de Hattin, Jerusalén ha vuelto a caer en manos de los musulmanes. Los acontecimientos son el lenguaje a través de los cuales Dios se expresa: la caída de Jerusalén es percibida como un signo terrible. Si los cristianos no han sabido conservar la ciudad santa, es porque no eran dignos de ella. ¡Cuán grave es el pecado de los hombres!.. Las secuelas, sin embargo, son todavía más inquietantes. Del drama se pasa al escándalo. Siguiendo el llamamiento del papa, los tres principales soberanos de Occidente organizan la tercera cruzada. El emperador Federico Barbarroja perece ahogado en un torrente de Asia Menor en 1190. El rey de Francia Felipe Augusto y el rey de Inglaterra Ricardo Corazón de León se pusieron más o menos de acuerdo para arrebatarse a los sarracenos el puerto de San Juan de Acre (12 de julio de 1192) pero en seguida se separaron. Felipe regresó a Francia con el firme propósito de aprovecharse de la ausencia de su rival. Ricardo no logró recuperar el santo sepulcro: en dos ocasiones debieron detenerse a unos veinte kilómetros de Jerusalén. Cuando el nuevo papa es investido de sus poderes, los dos soberanos de regreso a Europa han vuelto a sus viejas disputas amadas. Decididamente, el orgullo y la codicia guían la acción de los soberanos cristianos: *superbia* y *avaritia*, los pecados capitales que los escultores románicos y góticos han representado tan a menudo en sus capiteles o en sus bajorrelieves...

El sucesor de Federico, su hijo Enrique VI, preparó una nueva expedición. Los primeros contingentes desembarcaron en Tierra Santa en 1197. Pero la noticia de la muerte del emperador dispersó las tropas; el cronista alemán de la cruzada relata que todos, o casi todos iban atenazados por la ambición, por los temores; uno pensaba en la pérdida de su cargo, otro de su beneficio, un tercero de su patrimonio...

Inocencio III conocía la situación. Desde el mismo instante de su advenimiento escribe a los obispos. Una de estas cartas, fechada el 11 de agosto de 1198, está dirigida a los prelados y a los laicos de la provincia de Narbona, es decir, la provincia más afectada por la contaminación herética. Es evidente que para él, la derrota militar frente a los sarracenos y la derrota religiosa ante los cátaros son síntomas de un mismo mal:

Ellos [los reyes y los príncipes] no tienen en cuenta que, durante este tiempo, los paganos nos insultan y nos dicen: «¿Dónde está vuestro Dios que no es capaz de arrancaros de nuestras manos? He ahí que hemos profanado vuestros santuarios, saqueado los objetos que veneráis, invadido violentamente los santos lugares... y vuestros reyes y vuestros nobles, que hace tiempo expulsamos de la tierra de Oriente, regresaron para ocultar su miedo en esas guaridas a las que ellos llaman sus reinos. Prefieren pelear entre ellos que medirse con nosotros. Sólo nos queda, tras pasar a cuchillo a los defensores que dejaron en Siria, invadir la tierra cristiana y destituirla hasta que se pierda la memoria de vuestro nombre».

En la misma España se ha cerrado el ciclo de los éxitos cristianos. El 19 de julio de 1195, en la batalla de Alarcos, cerca de Ciudad Real, castellanos y aragoneses han sufrido una dolorosa derrota. A partir de entonces, bajo la dinastía de los almohades, se establece una dominación única que comprende todo el Magreb hasta el Norte de la Península Ibérica. Los últimos cristianos del Norte de África se han visto obligados a elegir entre la matanza y la conversión. Occidente es una fortaleza asediada.

Los propios elementos participan en la ofensiva: de 1194 a 1196, lluvias devastadoras provocan inundaciones catastróficas. El sol

se enoja. No hay sal. Los ricos acaparan las escasas cosechas. Los precios del trigo aumentan enormemente. Como siempre ocurre en tales casos, a la epidemia sigue el hambre y 1197 es un año terrible; 1198 puede ser todavía peor. Los príncipes intentan manifestarse: el conde de Flandes arbitra medidas contra la especulación; el conde de Champaña organiza la asistencia; Felipe Augusto urge a los obispos para que intervengan. Pero la miseria es más poderosa. Por todas partes crece la multitud de los pobres. En los caminos, millares de errabundos roan; tienen un clima de inseguridad y de violencia. Las abadías más sensibles a esta aflicción universal apenas si alcanzan a entreabrir sus puertas: ni siquiera vendiendo sus tesoros, como hicieron los monjes de Saint-Benoît-sur-Loire que se desprendieron de un magnífico crucifijo de plata, pueden hacer frente todas sus necesidades. Se muere de hambre ante las puertas de los monasterios. ¡Escándalo! Escándalo explotado, por lo menos en Calabria, por los patarinos, de hacer caso al testimonio de Joaquín de Fiore.

Escándalo que aviva viejas llagas que supuran desde hace dos generaciones. Los mercenarios, la usura, el odio social: males expuestos a plena luz.

A partir de mediados del siglo XII se ha visto surgir en Occidente, especialmente en Francia, cuadrillas de bandidos, carne de horca, desalmados, gente sin hogar, reclutados y pagados, más o menos bien, por los príncipes para servirse de ellos en sus disputas.

Cuando los reyes y los grandes señores feudales, como el conde de Tolosa, el conde de Champaña o el conde de Flandes, mediante portazgos, derechos sobre los montes y protección acordada a los mercaderes, pudieron ejercer una exacción monetaria sobre los recursos del comercio renaciente, el dinero pasó a ocupar un primer plano en el juego político y los mercenarios encontraron trabajo. No faltaron voluntarios: «aragoneses», «vascos», «navarros», «galos», pobres diablos que bajaban de sus montañas de los confines del mundo donde ni Roma ni Cristo jamás habían lle-

gado a penetrar. «Brabanzones» que plantean una cuestión distinta: proceden, al parecer, de esos arrabales construidos a toda prisa alrededor de los nuevos centros de la actividad mercantil e industrial, en Brabante pero también en Flandes; hombres duros de los arrabales que ofrecen su fuerza física al mejor postor: a los mercaderes para la protección de sus caravanas o a los príncipes... En todo caso, gente que vive en la marginación, a los que las reglas del combate caballeresco y las trabas morales impuestas por la Iglesia les tienen sin cuidado. De modo que cuando sirven a sus patronos, mucho más todavía cuando las treguas reducen a cero la paga, matan, violan y saquean; iglesias y monasterios son sus blancos privilegiados y es posible ver a sus prostitutas ataviadas con la vestimenta sacerdotal sustraída de las iglesias bebiendo de los copones hasta embriagarse...

Los obispos lanzan invectivas contra esa vergüenza permanente: en el tercer concilio de Letrán, en el concilio de Montpellier en 1195, los mercenarios son condenados al mismo tiempo que los herejes. Los reyes y los príncipes deben renunciar a servirse de ellos, pero el mal está presente en todas partes, principalmente al sur del Loira. Aunque la Iglesia los equipare a los herejes, nosotros no podemos considerarlos como tales. Sin embargo, con sus violencias, las bandas de forajidos del siglo XII contribuyeron a desestabilizar las sociedades: así abrieron el camino de la herejía que encontrará, por lo demás, en el espectáculo de la maldad desencadenada una justificación a su dogma fundamental.

La acción de las cuadrillas de forajidos es inseparable del poder terrible, insidioso y corruptor del dinero. En las postrimerías del siglo XII, la codicia, la *avaritia*, le arrebató el primer lugar al orgullo en la representación de los siete pecados capitales. Una revolución moral y económica se inscribe en la piedra mientras que en el campo y en los suburbios de las nuevas ciudades hallamos su ilustración concreta y escandalosa en los progresos de la usura. En períodos de inseguridad o de malas cosechas, epidemias y cuadrillas de forajidos contribuyen a la penuria, y el recurso al

préstamo con interés es, con demasiada frecuencia, una necesidad.

Desde la antigua Roma a la China premaoísta, la usura ha sido la principal plaga de las sociedades tradicionales; aunque la condena canónica de la usura, referida en las Escrituras, y renovada por los capitulares carolingios, había intentado proteger a los campesinos de esta lepra. Por eso en épocas de penuria los monasterios solían hacer préstamos a bajo interés a los señores y a los campesinos de su distrito; esos préstamos para el sustento se hacían casi siempre en especie.

Pero a partir de mediados del siglo XII, el dinero vuelve a ser de uso corriente. Los beneficios del comercio inflan capitales que manejan hábiles traficantes: los judíos, prestamistas sobre prendas, pero sobre todo los «lombardos», astutos financieros italianos que se establecieron en diferentes ciudades de Francia y de los Países Bajos, y los «cahorsinos» que se aprovecharon de su papel de intermediarios entre el Mediterráneo y el Atlántico. Los préstamos, generalmente concedidos contra la garantía de las tierras, proporcionaban elevados intereses que alcanzaban un 30 o un 40 por 100. La forma más escandalosa era la prenda no amortizable (*mort-gage*) que comportaba la renuncia al goce del bien dado en prenda, con todos sus frutos, sin deducirlo de la deuda, haciendo ilusoria de este modo la esperanza de un reembolso. Pero el escándalo es todavía mayor cuando es un monasterio el que practica esta forma de préstamo.

El tercer concilio de Letrán de 1179 intentó combatir los abusos, lo que también hizo el concilio provincial de Montpellier en 1195. Pero esas condenas, aun siendo en teoría muy violentas, no parecen encontrar demasiado eco. ¿Es posible, por otro lado, afirmar que los padres de los concilios intervinieran con toda su deseable eficacia en sus prohibiciones? El maestro parisiense Pierre le Chantre, muerto en 1194, da a entender que ciertos padres del concilio de Letrán limitaron el alcance del anatema al haber aludido únicamente a los «usureros notorios», a los que todos cono-

cen, a aquellos que alardean de serlo, en una palabra, concluye, «a quienes se pasean con un palo que en el extremo lleva colgando el dinero de su usura». Uno de sus viejos discípulos, Pierre de Blois (muerto en 1204), secretario de Aliénor de Aquitania vitupera con vehemencia la actitud de Richard de Wanneville, obispo de Lisieux, que, hacía 1193, especula con el hambre. La literatura en lengua vulgar introduce el tipo de usurero sórdido en la *chanson d'Aiol* en la que aparecen el carnicero Haguenel y su mujer Hersant llegando a Orleans desde Borgoña «entecos y pidiendo limosna»: tras cinco años de préstamos usureros «amasaron una fortuna... comprando en todas partes hornos y molinos y desheredando a todos los hombres libres».

La usura es ciertamente una llaga que aviva el desasosiego de las postrimerías del siglo. Cuando se ve en la imposibilidad de pagar las deudas, al campesino con el agua al cuello sólo le queda el recurso de «desaparecer». Así ocurrió en 1197 con los viticultores de Champaña y de Picardía que habían contraído empréstitos sobre la cosecha en ciernes; la cosecha fue mala, de modo que fueron a engrosar en los caminos la cohorte de los errabundos...

A finales del siglo XII, en las ciudades y en los campos, maduran Las uvas de la ira. Esta cólera todavía se adorna con el manto religioso. Revuelta social y esperanza religiosa se confunden. Algunos movimientos ilustran muy bien esta tendencia. El primero tiene por marco la Francia central. Parte del Puy y su héroe es un pobre carpintero llamado Durand. Este hombre vulgar pretende haber recibido de la Virgen del Puy la misión de hacer sermones sobre la paz. Trabajo no le faltará puesto que las cuadrillas de forajidos asolan el país. Con el permiso de su obispo, crea una cofradía cuyos miembros llevan como distintivo una capucha, prestan un juramento colectivo, se prometen caridad mutua. Rápidamente el movimiento se extiende por Auvernia, Berry, Borgoña, Aquitania y Provenza. A medida que se extiende se va radicalizando. Los «encapuchados», que se han armado, se enfrentan a los bandidos e incluso logran una victoria contra uno de sus capita-

nes; la cabeza del bandido es triunfalmente llevada al Puy. Luego los numerosos documentos, todos de origen eclesiástico, que refieren el acontecimiento, denuncian a los necios que se excedieron. La iniciativa de ese «pueblo imbécil y rebelde» es un acto de «engreimiento demente». La crónica de los obispos de Auxerre no se refiere a este hecho inaudito: la igualdad, según ellos, es un hecho natural, se remonta a Adán y Eva... La crónica de Laon les atribuye un manifiesto que exigía a los señores que se conformasen con las rentas tradicionales...

«De este modo quedaba destruida la disciplina política o católica creada para dispensarnos la paz y la salvación. De este modo crecía el número de herejías que se aprovechan de la derrota de la Iglesia para instaurar el reino de la carne...» Entonces, el obispo Hugues de Noyers recluta mercenarios -¡es el colmo!- y dispersa a los rebeldes. Se restablece el orden... como así ocurrirá en seguida en Béziers y en Carcasona de la mano de las cuadrillas de forajidos de la cruzada.

La aventura de Guillaume Longuebarbe es, si cabe, todavía más dramática. El cronista Guillaume de Neubourg la relata. Nos encontramos en Londres en 1196. Este extraño personaje dice ser el «procurador de los pobres» y predica a una muchedumbre de artesanos pobres:

Vosotros pobres que conocéis la mano dura de los ricos bebed en mi manantial las aguas de la doctrina de la salvación, y hacedlo con gozo. Puesto que ha llegado la hora en la que seréis visitados. Separaré el pueblo humilde y fiel del pueblo soberbio y pérfido. Separaré los elegidos de los réprobos como la luz de las tinieblas...

Para alcanzar esta redención no bastan las simples plegarias, Longuebarbe predica la revuelta. Se trata de entrar a saco en las mansiones de los ricos londinenses. Pero será ahorcado...

No hay duda de que la atmósfera está cargada cuando Inocencio III sube al trono de san Pedro en 1198.

Tres heridas... Para calificar a los responsables de tales males la Iglesia sólo dispone de una palabra: «¡Herejes!»... Esta confusión no facilita el trabajo de quien quiere resituarse en su contexto, para intentar comprenderla, la auténtica herejía; confesión reveladora, sin embargo: para los clérigos de las postrimerías del siglo, la irrupción de la violencia, el escándalo de la usura, el desorden social son a un tiempo expresión y causa de un mal profundo que corroe el cuerpo social en su conjunto. El pecado se abre paso en el mundo: la derrota, la muerte, el sufrimiento, la rebelión son los signos de un desorden que el hombre ha introducido con su impiedad. El contagio herético es el síntoma más inquietante de una enfermedad perniciosa. La indignidad humana parece haber acabado con la paciencia de la bondad divina. ¿Acaso Dios dará la espalda a ese mundo de pecados? «El mundo envejece», constata Rigord, biógrafo de Felipe Augusto, haciéndose eco de lo que escribía Lotario de Segni antes de su advenimiento:

...La miseria es el destino del hombre. Modelado en tierra, concebido en el pecado, nacido para el castigo, hace el daño que debería evitar... Todos los siglos no le han bastado a la medicina para descubrir los diferentes males a los que está expuesta la fragilidad del hombre. La naturaleza humana cada día está más corrompida. El mundo es nuestro cuerpo envejecido...

Miseria física, miseria moral y miseria espiritual se entremezclan. Rigord observa que los niños nacidos después de la toma de Jerusalén por el Infiel sólo tienen veintidós dientes en lugar de treinta y dos. Para los escritores de la Iglesia este siglo que acaba tiene color de cenizas y un olor a muerte.

¿EL ALBA DE UNA NUEVA ERA?

Una visión pesimista, en suma, que, sin embargo, contradice todo cuanto, por otra parte, sabemos del siglo XII, un siglo que, como decía Joseph Bédier, vio nacer la primera vidriera, la primera ojiva, la primera canción de gesta y, añadamos, con Marc Bloch, las primeras autonomías urbanas vinculadas a la multiplicación del número de hombres y al progreso de las roturaciones... Fue entonces cuando un vasto, un poderoso movimiento sacudió el Occidente cristiano; una extraordinaria transformación que en Europa abrió el campo hacia futuros progresos.

Es, sin duda, lo que da valor y dimensión simbólica a la extraña empresa de Joaquín de Fiore.

Advierte, lo hemos visto, los hechos más sombríos e insiste en la función profética de los nuevos herejes. Pero, al propio tiempo, anuncia una gran, una hermosa transformación del mundo.

Según él, tres edades imprimen su cadencia a la historia, cada una de ellas presidida por una persona de la Santísima Trinidad. Hubo la edad del Padre y del Antiguo Testamento; la edad de Hijo y del Nuevo Testamento; la tercera edad deberá ser la del Espíritu Santo, la culminación de la historia humana, marcada por el «Evangelio eterno». Si la primera edad estuvo dominada por el temor, la segunda por la fe y la sumisión, la tercera será la del amor, del gozo y de la libertad. No habrá riqueza ni pobreza; desaparecerá el poder, sustituido por una comunidad en libertad de seres perfectos. Dios se revelará directamente en el corazón de los hombres; el clero, los sacramentos y la Biblia carecerán de sentido. Pero todas las edades van precedidas de una transición, de un período trágico con sus dificultades, sus tensiones, sus catástrofes. En el momento en que escribe Joaquín se está entrando en este período. El Anticristo se acerca. Probablemente ya esté aquí. El advenimiento del Espíritu todavía tardará algún tiempo: los cálculos de Joaquín lo fijan en torno a 1260.

Este extraño libro iba a tener una larga descendencia; portadora, a su vez, de herejías diversas: la esperanza de una edad de oro, más que su nostalgia, no ha dejado, en modo alguno, sobre todo en momentos de crisis, de asediar el corazón de los hombres.

En el siglo XIII, tras el cuarto concilio de Letrán (1215) los discípulos de Joaquín levantarán sospechas de herejía... Nada de ello sucede ahora: en 1184, Joaquín mantiene una entrevista con el papa Lucio III; a instancias del papa Urbano III., comienza a transcribir sus revelaciones en 1186; Clemente III, en 1188, le reitera su apoyo y le escribe para que termine cuanto antes algunas de sus obras; a su paso por Sicilia en 1190-1191, Felipe Augusto y Ricardo Corazón de León le interrogan sobre el destino que aguarda a su cruzada; Joaquín murió en 1201 en olor de santidad: Inocencio III le tuvo en muy alta estima... Cuatro papas le tuvieron la consideración de un profeta. Es probable que encontrarán en ese texto fogoso, en esa fulgurante visión, una explicación de sus tormentos, un antídoto a sus vacilaciones y un estímulo a su acción.

Inocencio III no es un hombre que se deje llevar por una actitud fatalista. Si la lucha se avecina, hay que afilar las armas. La lucha será dura. Se orientará forzosamente contra los enemigos visibles de la Iglesia: los cátaros y los sarracenos -el peligro interior y el peligro exterior- pero deberá dirigir también sus golpes contra el mal moral que aqueja a la misma sociedad cristiana. La voluntad de reforma no se separa de la acción armada. El movimiento cátaro sólo pudo haber surgido en un cuerpo enfermo: sin duda habrá que extirpar el tumor y cuidar al propio tiempo el cuerpo para evitar cualquier recaída... Entretanto, la angustia es verdadera, aunque se oculte tras los colores de la esperanza...

CAPÍTULO 2 EL PRIMER CONTAGIO HERÉTICO

Los papas tardaron bastante en sentirse inquietos ante la marea ascendente de la herejía: en la segunda mitad del siglo XII, cuando contra la Iglesia de Roma, se estaba perfilando una auténtica contra-Iglesia.

Y sin embargo la ofensiva herética del siglo XII no surge por generación espontánea. El Occidente cristiano, y especialmente la vieja Galia y la Italia del norte, sufrieron por lo menos dos crisis. La reflexión en torno a esas tentativas, a partir de los pocos documentos de que disponemos, es necesaria si pretendemos comprender el movimiento cátaro tal como lo observamos en su edad adulta en las postrimerías del siglo XII.

La primera historia la relata el cronista borgoñón Raoul le Glabre. Sucedió en Venus, cerca de Châlons-sur-Marne en el año mil. Un campesino llamado Leutard labraba su tierra cuando tuvo una revelación. Al regresar a casa, echa a su mujer para vivir en castidad «de acuerdo con los preceptos bíblicos», luego entra en la iglesia de su pueblo y «rompe la imagen del Salvador». Ello provoca una gran conmoción entre los campesinos que lo toman por loco, pero su elocuencia les rebasa: estos hombres «de espíritu débil» se dejan convencer con tanta más facilidad cuanto que les estimula a no pagar el diezmo. Inquieto, ante los progresos este movimiento, el obispo de Châlons, Jébuin, hace aprehender de Leutard y éste, convicto de herejía, se suicida.

El cronista aquitano Adhémar de Chabannes evoca de modo más sucinto la presencia de herejes en Aquitania entre 1017 y 1022. Desde sus «escondrijos, corrompen a cuantos hombres y mujeres se ponen a su alcance». Niegan el bautismo y la cruz, se abstienen de tomar alimentos y «fingen castidad». Algunos de ellos han sido descubiertos en Tolosa y han sido «exterminados», es decir, expulsados. Adhémar precisa que «esos mensajeros del Anticristo» surgían en «diferentes lugares de Occidente».

En 1022, en Orleans, un escándalo de gran repercusión es referido por distintas fuentes: Raoul le Glabre y Adhémar de Chabannes, pero también la comunicación del monje André de Fleury y un

informe de Paul, monje de Saint-Père de Chartres, del sínodo reunido en Orleans en esta ocasión. Dos sacerdotes eminentes, célebres hasta la fecha por su sabiduría y su santidad, Lisois, canónigo del capítulo de la catedral, y Étienne, miembro de la colegiata Saint-Pierre y confesor de la reina Constanza, enseñan que Cristo no pudo haber nacido de la Virgen María y niegan la pasión; transmiten los dones del Espíritu Santo que permiten comprender el «sentido profundo de las Escrituras» mediante la imposición de manos.

Fueron arrojados a la hoguera junto con sus principales discípulos, hasta un total de catorce, por orden del rey Roberto el Piadoso.

En 1025 el centro de interés se desplaza hacia Arras. Este año, Gérard de Cambrai, obispo de Arras y de Cambrai, presenta ante un sínodo reunido en la catedral a los herejes que acaban de ser arrestados. El obispo oye a los sospechosos, luego pronuncia una larga arenga. Enumera los errores que han ido apareciendo en el interrogatorio y los refuta punto por punto. De este modo llegamos a saber lo esencial de la fe de estos hombres. La salvación no puede emanar de gestos administrados por sacerdotes indignos y a través de la intercesión de cosas materiales, como el agua del bautismo, el óleo de la ordenación, el pan y el vino de la eucaristía. En estas condiciones, la cruz no es más que un pedazo de madera y las iglesias unos montones de piedras; el culto de las reliquias es ridículo; la jerarquía eclesiástica carece de valor. Los niños no pueden sacar ningún provecho del bautismo porque no tienen uso de razón: ¿Qué valor puede tener un sacramento que no ha sido deseado? Por lo demás, la purificación de los hombres procede de la justicia de Cristo sin la ayuda del sacramento. Esta doctrina se inscribe en una práctica estricta: los herejes de Arras no admiten el matrimonio, practican la no violencia y viven de su trabajo en comunidades igualitarias.

La última de estas características la volvemos a encontrar en Italia, en el año 1028, en Monteforte cerca de Asti. En esta ocasión

es un discurso del jefe de la secta lo que nos ha llegado a través de un cronista de los últimos años del siglo, Landulfo. Este personaje es un tal Gerardo que dirige una comunidad cuyos miembros se llaman hermanos y a la que pertenece el señor del lugar, una condesa. Ante Heriberto, arzobispo de Milán, los herejes rechazan, como los de Arras, la eucaristía y la misa; niegan la Trinidad y la utilidad del bautismo. Como los de Orleans, no admiten los sacramentos administrados por sacerdotes indignos. Aunque su argumento más original es su actitud respecto a la carne: «Enaltecemos la virginidad»... («¡Primer error!» anota el escribano con tinta roja al margen de la declaración) «nunca hacemos uso de la carne como alimento»; «nadie hace uso de nuestra hermana carnalmente». Ciertamente nadie está obligado a echar a su mujer como lo hizo Leutard de Vertus, pero los esposos en lo sucesivo deben vivir en amor fraterno. Cristo, por lo demás, no se hizo cuerpo carnal: «nació de las Santas Escrituras». Una María incorpóral se encuentra, por consiguiente, identificada en el Evangelio. Cristo es el «alma del hombre, bienamado de Dios» («Animus est hominis a Deo dilectus»). Esa aversión a la materia, a los cuerpos, al mundo terrestre, conduce al miembro de la secta a esperar la muerte con gozo, incluso a ir a su encuentro.

Los últimos ejemplos de herejía en el siglo XI se refieren a la mitad del siglo. Entre 1043 y 1048, nos hallamos de nuevo en la diócesis de Châlons, a poca distancia del pueblo de Leutard. Algunos campesinos se reúnen en secreto, rechazan el matrimonio y son vegetarianos porque, dicen, el Antiguo Testamento prohíbe matar «a los animales». Inquieto, el obispo Roger II de Châlons escribe a Wason, obispo de Lieja que tuvo en su propia diócesis herejes de este tipo: ¿Cómo evitar que una «mala semilla» pueda «cromper a la masa»?

Dos concilios, uno en Reims en 1049, bajo la presidencia del papa León IX, otro en Tolosa en 1095 bajo la presidencia del papa Víctor II, abordan el problema de la herejía. «Nuevos herejes surgen de todas partes en Francia», dicen en Reims, mientras que en To-

losa se amenaza con la excomunión a «aquellos que tratan o se asocian con los herejes». Por último, en la navidad de 1052, en Goslar (Alemania), el emperador Enrique III condena a la horca a gente procedente de Lorena por negarse a matar animales (el obispo les había «condenado a matar un pollo»). Entonces parece que la herejía se ha yugulado por un período de medio siglo.

¿UN MAL QUE LLEGA DE OTRA PARTE?

La herejía del año mil no es un simple fuego fatuo, un acceso de fiebre rápidamente superado. Percibimos una inquietud: los analistas observan los focos de contagio; se interesan por los tránsitos de una región a otra. Según Raoul le Glabre, fue «una mujer llegada de Italia» la que contaminó a los sacerdotes de Orleans (pero es cierto que Adhémar de Chabannes pretende a su vez que «su descarrío fue obra de un campesino del Périgord»). Gérard de Cambrai detiene a los herejes de su diócesis en el momento en que se disponen a huir, sólo logra retener a personajes de segunda fila: el verdadero jefe de la secta, Gandulfo, un italiano, ha desaparecido. Poco después, Gérard escribe a uno de sus colegas, el obispo Réginard de Lieja, para indicarle que los predicadores de la herejía eran originarios de su propia diócesis; de igual modo como aparece probada en 1052 una relación entre Goslar, en Sajonia, y la Lorena, esto es la Lotaringia de la época de Carlomagno: la cuenca del Mosa y del Mosela. De suerte que se perfila una zona herética septentrional cuyos puntos principales de referencia podrían ser Orleans, Arras, Châlons y Lieja y que mantendría relaciones, por un lado, con Aquitania y, por otro lado con la Italia septentrional.

La aparición repentina de estas sectas podría inducir a pensar en una estrategia general. Un mal que llega de otra parte.

Si se acepta, a partir de rasgos comunes en Orleans y en Arras, la hipótesis de una evangelización procedente de Italia, ¿por qué no ampliar algo más el campo de contagio? Italia siempre mantuvo

relaciones con el Oriente bizantino. ¿Por qué no situar el origen de los gérmenes heréticos en las sectas balcánicas? Este es el planteamiento de la cuestión bogomila.

Tenemos conocimiento, en efecto, por un texto del año 972, «El discurso contra la herejía de los bogomilos de Cosmas el Sacerdote», de la implantación en el siglo X entre los habitantes de las montañas eslavas de Macedonia, en el reino de Bulgaria de una herejía predicada por un cura de pueblo llamado Bogomil. En este texto aparecen semejanzas turbadoras entre los miembros de la secta de Bulgaria y nuestros herejes de Arras o de Monteforte. La misma proscripción del bautismo; el mismo horror a la carne, el mismo rechazo de la cruz; la misma condena del matrimonio («llaman servidor de Mammon a los hombres que se casan y viven en el mundo»). Tanto en Bulgaria como en Châlons se rechaza el derramamiento de sangre.

Y, no obstante hay una gran diferencia: la herejía de los bogomilos es típicamente dualista, es decir, que para ellos, el Diablo -Sathanaël- es el creador del mundo material

Todo cuanto en la tierra está marcado por la muerte, dotado o privado de alma, lo atribuyen al Diablo; puesto que, oyendo en el Evangelio al Señor relatar la parábola de los dos hijos, consideran que el hijo mayor es Jesucristo, y el más joven, el que se descarría lejos de su padre, según ellos es el Diablo.

Sathanaël es identificado como el creador del Génesis. El Antiguo Testamento es un libro diabólico. Abraham, David, el propio Juan Bautista han servido al Diablo y descienden al infierno. El mensajero de Dios es Jesús que sólo se hizo hombre en apariencia. De hecho es una doctrina que se asemeja mucho a la fe «cátara» de Occidente de los siglos XII y XIII.

Pero ¿qué ocurre con los herejes del siglo XI? Los herejes de Monteforte declaran ante el arzobispo de Milán que «adoptan el

Antiguo y el Nuevo Testamento... leyéndolos a diario». También sabemos que los miembros de la secta de Châlons se apoyan en el Antiguo Testamento para justificar su renuncia a matar. Únicamente Leutard parece rehusar una parte del Antiguo Testamento («dos profetas refirieron en parte cosas útiles, en parte cosas en las que no había que creer») aunque de ello no pueden sacarse demasiadas consecuencias. Las actas del sínodo de Orleans, la homilía de Gérard de Cambrai y el relato de Landulfo de Milán siguen una argumentación, precisa y metódica; si los herejes hubieran atribuido la creación del mundo a Satán, no cabe duda que lo hubieran destacado. En cuanto a la imposición de manos para hacer donación del Espíritu Santo, documentada en Orleans y en Châlons es un poco apresurado assimilarla al *consolamentum* de los bogomilos, más tarde de los cátaros: es un gesto muy frecuente en la Iglesia.

Por lo demás no poseemos ningún indicio de contactos entre los herejes balcánicos y los de Occidente antes de mediados del siglo XII.

La herejía del año mil es muy probablemente indígena. Las semejanzas reales entre el movimiento búlgaro y las expresiones heréticas occidentales, si no son fortuitas, pueden tener una explicación que nada tenga que ver con una transferencia.

¿O DE ÉPOCAS PASADAS?

El mapa de la herejía sugiere otra hipótesis. Las ciudades del norte de la Galia, donde en mayor o menor grado, prendió la herejía, fueron los principales centros en los que floreció el «renacimiento carolingio». ¿Podría existir algún vínculo entre la herejía y este movimiento?

Bajo el impulso de Carlomagno, de Ludovico Pío y de Carlos el Calvo, sabios como Alcuino, Teodulfo o Rabano Mauro presidieron una vasta empresa de recuperación del doble legado intelectual de la Antigüedad y del cristianismo. Este vigoroso esfuerzo

promocionó hombres, difundió manuscritos, creó vínculos de unión. Carlomagno reclutó en toda la geografía de Europa «un pequeño estado mayor de hombres cultivados» (Ph. Wolff) procedentes de la Bretaña anglosajona, de la España visigoda, de la Italia lombarda o de la blanda celta. Aunque en definitiva quienes más se aprovecharon de este «despegue» fueron las escuelas y los *scriptoria* del norte de la Galia. Fue, en efecto, en el norte de la Galia donde se erigió la fortaleza intelectual de la Europa carolingia. A partir del siglo X es ahí donde se educan gran número de obispos y, en especial, obispos del Norte de Italia; tal es el caso de Rathier del que sabemos que estudió en el monasterio de Lobbes, cerca de Lieja, que residió en Laon, Lieja y Namur antes de ser obispo de Verona en la segunda mitad del siglo. De todas maneras, distinguimos una comunidad intelectual occidental, basada sobre las relaciones de un cierto número de grandes centros monásticos y episcopales, en torno a lo que podríamos llamar un eje lotaringio entre Lieja y Milán. Pero a despecho de la apresurada conclusión que podríamos sacar de una lectura de Raoul le Glabre, el impulso viene del norte: en la atmósfera silenciosa de sus *studia* de Laon, de Auxerre, de Chartres, de Reims, de Orleans, de Fleury-sur-Loire o de Lieja, pequeños grupos de monjes o de canónigos volvieron a copiar, a menudo sin comprenderlos, los textos rescatados del gran vendaval de las invasiones germánicas o recientemente importados del Oriente bizantino.

Entre estos textos, algunos gozan del doble prestigio de la santidad y de la rareza. Nos referiremos a los textos griegos. Textos de Orígenes, que escribía en Alejandría en el siglo III, algunos de cuyos manuscritos los hallamos en Lyon, en Italia y en España. Textos principalmente del Pseudo-Dionisio el Areopagita, un sirio del siglo V, pero que los contemporáneos de Ludovico Pío confundieron, a la vez, con san Dionisio, el primer obispo de París, y con un discípulo inmediato de san Pablo. El Areopagita fue traducido al latín -al mismo tiempo que dos padres griegos, Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa- por el más grande de los pensadores del

renacimiento carolingio, el irlandés Juan Escoto, llamado Escoto Eriúgena. El Eriúgena utilizó, por lo demás, sus traducciones, para edificar su propia filosofía en una obra capital, *De divisione naturae*, que fue leída, releída y meditada a lo largo de toda la Edad Media. A estas obras hay que añadir los escritos y cartas apócrifas atribuidas a san Pablo, san Andrés o a sus discípulos, de las que se conservaban en Orleans y en Manns un cierto número de ejemplares. Este florilegio griego, más o menos bien traducido, bien o mal entendido, pero que los clérigos ávidos de ciencia y santidad se esforzaban en rescatar de sus escondrijos, alimentó las reflexiones y los sueños de cristianos exigentes a partir del siglo X.

De modo que es fácil extraer de este corpus documental, común al Occidente ilustrado, ideas y mitos de donde pudo haber surgido la herejía. Los griegos, de los que se trata, eran neoplatónicos. Su formación filosófica les encaminaba a imaginar el alma humana en un proceso migratorio, arrastrada hacia el error, hacia lo carnal, o, por el contrario, transportada hacia lo absoluto, lo divino. Adaptando esta visión a las ideas básicas cristianas, tendieron a considerar las almas humanas como espíritus acogidos, desde el origen, a la contemplación divina como si se tratara de ángeles. Pero el hombre pecó y este pecado tiene como consecuencia la división del hombre en sexos:

Si el hombre no hubiera pecado, nadie nacería de la copulación de los dos sexos ni por inseminación; mas como la naturaleza angélica, que es una, se multiplica en miríadas infinitas sin dilaciones de tiempo de un golpe, así la naturaleza humana, si hubiera querido respetar el designio inicial, haría eclosión de un único y mismo golpe conservando el número conocido del único creador. (Juan Escoto.)

Felizmente, el destino del hombre es regresar a Dios. Al término del viaje recobrará su dignidad primigenia en el Cristo resucitado donde «la carne es exaltada y convertida en alma razonable» (Juan Escoto). Pero sólo podrá consumir esta «conversión» después de haber recorrido el camino de la fe, de haber llegado al fondo con la ayuda de la inteligencia de las verdades que fundamentan esta fe, de haber pasado por el trance de la muerte carnal, de haber recobrado su condición de espíritu puro. En definitiva, el hombre consume su naturaleza en la vida contemplativa antes de ser transportado hacia Dios.

Esta visión que encuentra su expresión más completa en Juan Escoto, es lo suficientemente compleja, lírica, poética para que de ella puedan derivarse interpretaciones, lecturas diferentes. Puede, en toda caso, enfocarse hacia un horror de la sexualidad. Si el sexo va unido al pecado de Adán, si es la consecuencia de este pecado, acaso el pecado en sí, ¿no existe el riesgo, en una lectura apresurada, de adoptar la fórmula simplista: la vía de la perfección comporta la ruptura brutal con la vida sexual? De este modo podemos comprender la decisión de Leutard, de los discípulos de Gandulfo y de Gerardo de Monteforte, sin necesidad de recurrir a la influencia de los bogomilos, poco probable en el siglo XI. De otro lado se ha observado en los apócrifos, cuyos manuscritos se encontraban en Orleans, el modelo de parejas de amor fraterno, como el caso de santa Tecla, una virgen que repudió el matrimonio carnal después de haber oído predicar a san Pablo sobre el tema de las bienaventuranzas:

Bienaventurados los que tienen el corazón limpio, porque verán a Dios.

Bienaventurados los que conservan sus cuerpos castos, porque sus almas serán el templo de Dios.

Bienaventurados los que practican la abstinencia porque Dios les dirige la palabra.

Bienaventurados los que han renunciado al mundo, porque complacerá a Dios.

Bienaventurados los que tienen esposas como si no las tuvieran, porque heredarán la Vida.

Bienaventurados los que temen a Dios, porque se convertirán en ángeles.

Esta aversión del sexo puede rápidamente derivarse en una aversión del cuerpo... ese cuerpo expuesto a todas las tentaciones, verdadero obstáculo en el camino de la pureza; llegar a alimentar el cuerpo con lo mínimo, excluyendo la carne, es un régimen que los herejes no fueron los únicos que lo adoptaron. La visión hiperespiritualista de los griegos y de Juan Escoto puede también implicar una tendencia de raíz iconoclasta, es decir, a la negación al culto a las imágenes. Dos obispos contemporáneos, cuyas obras todavía se leían en el siglo XI, Agobardo de Lyon y Claudio de Turín, han ilustrado esta tendencia. Este último, sobre todo, fue muy duro. Ordenó que las imágenes fueran retiradas de las iglesias de su diócesis: no son más que ídolos que entorpecen la plegaria y obligan al orante a inclinarse ante la materia; la cruz, este instrumento de suplicio, es un escándalo: Jesús nunca dijo que hubiera que adorarla, sino que le ayudaran a llevarla... y si se alega que Jesús fue crucificado en ella, por la misma razón se podrá adorar al asno que montó para entrar en Jerusalén...

Se puede considerar finalmente, que el doloroso espectáculo de la indignidad del mundo que se revuelca en el estupro y el lucro, incita a los espíritus más aguijoneados por la angustia del más allá una condena de la sociedad del momento, y esta condena debe aplicarse en primer lugar a los que pretenden ejercer entre Dios y los hombres una función de intermediarios. La norma del celibato de los sacerdotes todavía no estaba sólidamente establecida; numerosos sacerdotes todavía vivían con su mujer: los escritos de la época a eso lo llaman «nicolaísmo». ¿Es razonable que hombres de Dios acepten «mancillarse»? El «nicolais-

mo» suele ir acompañado de otro vicio: «la simonía», el comercio de objetos sagrados, es decir, el propio hecho de que en el siglo XI un sacerdote, incluso un obispo, comprara su función a un príncipe o a un señor laico... de forma que las dos grandes lacras del siglo son el oro y el sexo. En estas condiciones de abominación ¿es concebible que los sacramentos administrados por sacerdotes indignos tengan validez ante Dios? Esta cuestión los herejes, por lo menos, la plantearon en Arras y ya podemos imaginar que la respuesta negativa les condujo en definitiva a una actitud de rechazo de los propios sacramentos.

Una vez planteadas ciertas premisas se desencadena una lógica de la herejía. Partiendo de textos antiguos, que podían paladear a sus anchas en el aislamiento de sus celdas, clérigos de las siglos X y XI soñaron con una Iglesia liberada de las concupiscencias carnales, del peso de los intereses materiales y de la seducción de la violencia; una Iglesia cuyos fieles habrían roto deliberadamente con el mundo y con la carne; en la que el culto no se aferraría a imágenes vanas. Esta exigencia y esta intransigencia, sin embargo, no constituyen aún la herejía; por lo demás, sobre la eucaristía, sobre la penitencia, sobre la vida de los clérigos, sobre el matrimonio mismo, la Iglesia está indecisa. Se siguen proponiendo diversas formulaciones para resolver los problemas del dogma y de la disciplina: sobre bastantes puntos subsisten las suficientes veladuras y contradicciones, como para permitir interpretaciones diversas; el culto a las imágenes es rechazado por algunos, aceptado por otros; para algunos el matrimonio de los laicos es una concesión a la debilidad humana, para otros ya es una institución deseada por Dios; acerca de la nulidad de los sacramentos administrados por sacerdotes predicadores, hombres como Pedro Damiano en Italia o como el cardenal Humbert de Moyenmoutier -cuyas obras serían el arsenal de la reforma llamada gregoriana, emprendida y llevada a buen término por los papas de la segunda mitad del siglo-, escribieron frases que, sin duda, los herejes del año mil no hubieran desaprobado... En alguna medida, esos herejes participan de este

modo en un vasto movimiento de renovación que sacude las estructuras de la Iglesia del siglo XI.

¿En qué momento, pues, la herejía se convierte en un riesgo? ¿No será, en definitiva, cuando el sacerdote sale de su capilla? ¿Cuándo estima que debe aportar al pobre mundo doblegado bajo el peso del pecado la esperanza de la otra sociedad que él ha imaginado en el silencio de su claustro? ¿Cuándo, en cierto modo, se despoja de su condición de clérigo, de hombre separado, distinto... para ir al encuentro de la innumerable muchedumbre de los «hombres sencillos»? El escándalo estalla cuando una reflexión teológica compleja, y sin duda mal asimilada, pasa a manos de ciertos clérigos ávidos de proselitismo, estalla entonces en fórmulas endurecidas, a las que hinca el diente un laico inquieto o exigente que quiere traducirlas inmediatamente en actos, a menudo, brutales.

A este respecto la historia de Leotard es ejemplar:

...habiendo quedado dormido por la fatiga, ve que un gran enjambre de abejas le entra en el cuerpo por la vía natural que se oculta; volviendo a salir por la boca con mucho revuelo, le exasperaban picándole una y otra vez y, tras haberle exasperado un buen rato, parecieron hablar y ordenarle hacer muchas cosas que no están al alcance de los hombres. Se despierta, fatigado, se dirige a su casa, se separa de su mujer repudiándola, siguiendo un precepto del Evangelio. Sale como si quisiera ir a rezar, entra en la Iglesia, y, apoderándose de la cruz y de la imagen del Salvador, las hace trizas...

El gesto es violento. Es evidente que Leotard es un exaltado. Debió de haber oído sermones que le estremecieron y le insuflaron una pasión iconoclasta que al principio debió de tomarse por locura. Pero Raoul le Glabre se equivoca: el iniciador de la herejía no es Leotard y la prueba de ello está en el extraño medio de comunicación entre el hombre y el más allá que aquí aparece. Raoul nos lo

describe con la intención de denigrarlo. Pero ignora que nos hallamos ante una vieja tradición literaria de origen griego, fomentada con avidez por los padres de la Iglesia. Las abejas son portadoras de un doble mito: en primer lugar el de la elocuencia. Pero también de un mito de pureza sexual: según san Ambrosio, Isidoro de Sevilla y Alcuino, las abejas gozan del privilegio de reproducirse *sine coitu* y, cuando el arzobispo de Milán le pregunta a Gerardo de Monteforte cómo haría el género humano para poder procrear si todo el mundo practicara los preceptos de la secta, Gerardo contesta: «Si todo el género humano se uniera sin corrupción, se reproduciría sin coito, como las abejas».

Es revelador que Leotard echara de casa a su mujer contando su historia de abejas. La historia no la inventó Raoul. Tampoco Leotard. Es evidente que Leotard es el portavoz torpe de un predicador ilustrado, formado, muy probablemente, en las escuelas de Châlons o de Reims.

El asunto de Orleans, sin embargo, permite aprehender la herejía en sus orígenes. Nos encontramos aquí en un círculo de hombres de letras, en una ciudad célebre ya en la época carolingia por la fama de su *studium*. Cuando el rey Ludovico Pío sorprendió las actividades de la secta, tras la denuncia de un clérigo normando, ésta todavía no había tenido tiempo de rebasar el ámbito clerical y aristocrático de la ciudad de Orleans; pero nuestros documentos, aunque bastante prolijos, no nos permiten entrar en la lógica intelectual de los herejes...

En Monteforte, en cambio, tenemos la fortuna de poder oír al jefe de una secta que ya se ha constituido. Pero no nos habla de él. Sólo podemos deducir de su sermón que se trata de un clérigo que parece haber «forjado él mismo la doctrina que enseña» (H. Taviani) a partir de una cultura literaria tal como se imparte en las escuelas italianas del siglo XI; un clérigo itinerante también de los que tantos había en el siglo XI... ¿pudo haber sido italiano? («Esos miserables, que ni siquiera saben desde qué parte del munda llegaron a Italia...», escribe Landulfo.)

En cualquier caso, la herejía toma cuerpo y llega a ser un problema cuando la inquietud religiosa infunde voluntad de conversión. En este momento es cogida por sorpresa, identificada, juzgada... ¿Quién es entonces el destinatario de la palabra herética? ¿Por qué determinadas personas aceptan el riesgo de la ruptura con el resto del cuerpo social? En consecuencia nos interesa el terreno social en el que va a germinar el pensamiento herético. El principio de la herejía, acaso, llega de otros lugares...; probablemente se basa en viejas visiones...; pero desemboca aquí, en Occidente, y ahora después del año mil, en un movimiento popular...

AQUÍ Y AHORA: UN MOVIMIENTO POPULAR

La herejía, en el sentido que los teólogos dan a esta palabra, es una opción. Dentro del cuerpo homogéneo de la doctrina, el entendimiento disocia tal o cual elemento, lo examina apasionadamente, lo erige en el móvil central de su fe. La herejía, en suma, es una verdad teológica vista desde una distancia demasiado corta y, por ello, pervertida y descarriada. Ante las reacciones de la comunidad, cuyo capital ideológico pone en tela de juicio, el hereje se obstina -es «pertinaz», toma conciencia de que la ruptura se ha consumado, la acepta, luego alardea de ella. En este momento se plantea el problema de la sanción.

Hasta más o menos el año mil en Occidente se solían vanagloriar de haber exterminado las herejías llegadas de Oriente. El obispo Liutprando de Cremona se precia de ello ante el emperador de Oriente: «Todas las herejías han nacido en vuestras tierras, han triunfado en vuestras tierras: nosotros los occidentales las hemos yugulado, les hemos asestado un golpe de muerte...».

En efecto, doctrinas desviacionistas habían afectado a ciertos medios clericales en los siglos precedentes. Pero se trataba entonces, pura y simplemente, de falsas interpretaciones a cargo de clérigos mal instruidos en la lectura de las Escrituras, o de

doctrinas eruditas efectivamente llegadas de Oriente, pero que se mantuvieron confinadas en círculos reducidos de gente ilustrada. No hay escándalo público. Todo se resuelve con el arrepentimiento de los clérigos convictos de herejía o dejándoles consumir en el fondo de sus celdas. Antes del año mil la herejía no sale de las capillas. El substrato intelectual todavía es poco firme: para que el «renacimiento carolingio» del siglo IX deje notar sus verdaderos efectos es necesario que dos o tres generaciones hayan tenido tiempo suficiente para meditar sobre sus aportaciones; es preciso ante todo que la época sea propicia a la meditación. De modo que, metidos en las tribulaciones de las invasiones húngaras, normandas y sarracenas, de los siglos IX y X, es lógico que los monjes, atosigados por la necesidad de huir y de esconder sus tesoros, no les sobre el tiempo para soñar con una sociedad religiosamente armónica.

Es necesario sobre todo que haya un pueblo dispuesto a acoger las nuevas doctrinas.

Hasta comienzos del siglo XI, la vida de los campesinos sigue moldeada y estructurada por la rutina técnica y social: desde la época neolítica, todavía no se había producido ninguna innovación que diera un vuelco a su manera de cultivar la tierra; estaban aprisionados en las redes de una sociedad estática donde los lazos de la sangre, de la vecindad y de la esclavitud procuraban una relativa seguridad. El horizonte se cerraba en torno a los calveros de tierra ligeras cultivadas desde los orígenes de la agricultura; los intercambios no rebasaban los límites del mercado local: «Occidente era un gran cuerpo formado por múltiples células que mantienen intercambios frágiles, intermitentes, organizados en redes escuálidas...» (R. Boutruche); el gran comercio carolingio se reducía a un tráfico de lujo reservado a una clase dirigente poco numerosa, rutinaria e ignorante. Un mundo casi inmóvil.

Pero, he ahí, que en torno al año mil, suceden grandes cosas. Cuando por fin se apacigua el largo tormento de las invasiones, los hombres se multiplican desahogadamente, vigorosas genera-

ciones, engrosadas por ese empuje demográfico, se sienten asfixiadas en sus viejos calveros. Se roturan nuevas tierras; se introducen nuevas técnicas; se perfecciona el arado y el tiro de las caballerías; se fundan ciudades. Raoul le Glabre emplea una bella fórmula para describir esa primavera del Occidente cristiano: «Era como si el mundo mismo se hubiera desperezado y, tras despojarse de su vetustez, hubiera cubierto toda su cuerpo con un vestido blanco de Iglesia».

Surgió un pueblo nuevo. Con sus inventores y sus innovadores. Con sus aventureros y sus marginados también. El comercio se aviva, impulsado por aquellos a los que Pirenne, recurriendo a una fórmula inglesa, llama "pies polvorientos». Los itinerarios cobran vida, proliferan ahora caminantes, mercaderes, carreteros, bodegoneros, vagabundos, peregrinos... todo un cosmos viajero; un medio anárquico, al margen de las sociedades cerradas, portador lógicamente de ideas nuevas. Orleans, Lieja, Châlons, Tolosa, Turin y Milán son villas intelectuales, pero también encrucijadas de mercaderes.

Esta población nueva que surge de la penumbra de los albores del segundo milenio se encuentra envuelta en conflictos sombríos. Muchos campesinos abandonan el campo sobrepoblado y van a establecerse en las ciudades renacientes, o mejor dicho, en sus arrabales, donde constituyen grupos inquietos y turbulentos, mal integrados en la vida urbana. En el campo, el cambio de siglo está marcado por la instauración de un sistema de explotación de la tierra y de los hombres. Pequeños grupos de combatientes a caballo, esto es, los *miles*, los «caballeros», dirigen ahora contra los campesinos las armas que blandieron contra las piratas. Estos profesionales de la guerra y de la violencia, embebidos de técnicas de combate minuciosamente elaboradas, recorren los campos dentro del *sauvement* o «distrito» del castillo de su señor: se trata de predisponer a los campesinos a que acepten pagar sin refunfuñar demasiado las «exacciones» convertidas en «costumbres», que el señor fija desde la alto de su forta-

leza. La violencia brota ahora más que nunca del corazón de la vida rural. Acompaña a la instauración del nuevo orden señorial. A veces los campesinos oponen resistencia, incluso se rebelan: el poeta Wace dio renombre a la rebelión de los campesinos de Normandía del año 997, alzados contra los malos usos en nombre de la igualdad: «nosotros somos hombres como lo son ellos...». Pero este documento es una excepción, como también lo es el bajo relieve de la catedral de Módena donde se ve a un campesino que se enfrenta a un caballero... La revuelta de los campesinos carece de interés para el pequeño grupo de personas que escriben. En cambio, disponemos de mejores instrumentos para comprender las rivalidades desencadenadas por el reparto de las nuevas fuentes de beneficio. Fijación de los límites que dividen las castellanías, esto es el territorio de exacción dependiente de las castillos. Querellas también sobre el reparto de estas exacciones: para defenderse de los piratas, los abades y los obispos antaño habían ido en busca de protectores laicos, *avoués* a *vidames*; una vez pasado el peligro, esos protectores siguen en su sitio y continúan haciéndose pagar sus eventuales prestaciones pasadas; pero los clérigos empiezan a protestar y quieren liberarse de esta tutela laica fastidiosa y onerosa a la vez. Ello crea una situación difícil, «una fase belicosa que gira en torno a la rivalidad para obtener beneficios del nuevo poder, que alcanza su paroxismo entre 1020 y 1030» (G. Duby).

En una palabra, en torno al año mil, el rostro de la sociedad ha sufrido grandes trastornos. Una vida profunda surge de todas partes. El movimiento, sin embargo, va acompañado de frustraciones, de inquietud y de ansiedad.

¿En qué medida la herejía es la expresión de esos sentimientos? Aunque una relación entre los bogomilos de Bulgaria y los herejes de Francia no haya sido probada, por lo menos en el siglo XI, es, sin embargo, posible establecer un paralelismo entre las dos sociedades. En efecto, en el siglo X, los campesinos eslavos de Bulgaria sufren la dominación opresiva de una casta de señores, los

«boyardos», vinculados al poder del rey. Cosmas el Sacerdote refiere que muchos se lamentaban: «¿Por qué permite Dios que el Diablo acose a los hombres?». Observa también que mucha gente busca amparo en los monasterios. No obstante, añade: «El rey y los boyardos han sido designados por Dios». De su lectura se desprende que la Iglesia de Bulgaria hacía el juego a los opresores poniendo todo su empeño en persuadir al pueblo de que las instituciones políticas son perfectas y sancionadas por Dios. Sucede entonces que, volviendo la espalda a las Iglesias de sus mayores, los campesinos búlgaros adoptan la herejía, cuyo dogma tiene el mérito de la simplicidad y permite responder a una cuestión lacerante: «¿Cómo es posible que un Dios bueno sea el creador de todas las cosas malas?» y en definitiva justifica el repudio de una sociedad opresora, vivo reflejo de la voluntad de Sathanäel... De ahora en adelante, los bogomilos pueden holgadamente denigrar a los ricos, injuriar al gobierno, odiar al rey. Los gérmenes del dualismo fueron introducidos en Tracia en el siglo VIII por los emperadores bizantinos que deportaron a esta provincia a los «paulicianos», adeptos asiáticos de una herejía que ya se basaba en el conflicto entre el principio del Bien y el principio del Mal. Pero el pensamiento religioso de estos hombres no encontró verdadero eco entre los campesinos búlgaros antes de que en el siglo X se estableciera el nuevo régimen. La lección búlgara es meridiana: la herejía se propagó cuando cambiaron las condiciones sociales del país; el clima interior tuvo mayor importancia que la contaminación llegada del exterior para explicar el nacimiento y la expansión del movimiento.

Esta lección acaso sea demasiado elemental si pretendemos aplicarla a Occidente. Hay que desconfiar de cualquier razonamiento simplista que pretenda que, en última instancia, radica en las «infraestructuras» la explicación de un fenómeno tan complejo como la herejía. Nuestros analistas, empero, subrayan la acogida que la reflexión herética encuentra entre el pueblo. Las doctrinas saltan las bardas de las comunidades de religiosos que dan vueltas so-

bre tal o cual frase mal traducida del Pseudo-Dionisio o sobre tal idea de Juan Escoto. Estas doctrinas salen al encuentro de los hombres. De modo que ahí reside el escándalo: los herejes hablan al pueblo.

Leutard se dirige a los hombres de su aldea que pronto se dejan seducir «puesto que los campesinos eran de inteligencia endeble». En esta seducción, no nos quepa duda, la reflexión sobre el diezmo juega un papel importante. Ello no quiere decir que Leutard sea un revolucionario social: «el diezmo es superfluo e inútil», afirma, no dice que sea injusto, pero los campesinos lo que probablemente retienen de este sermón es que a partir de ahora ya no tienen la obligación de pagarlo. La reprobación de las exacciones que pesan sobre el trabajo de los campesinos y la condena de un clero comprometido con la riqueza se confunden. La confluencia del sueño de clérigos exigentes con la reacción de campesinos abrumados suscita la inquietud de los poderes.

En Arras se dice que los predicadores se han diseminado por los bosques, las encrucijadas y los lugares sórdidos (las «letrinas» refiere el texto). La herejía evita los lugares habituales del culto. Probablemente porque estos lugares ya están ocupados por sacerdotes corrompidos, pero también porque los herejes prefieren hablar con el pueblo allí donde su vida transcurre, en sus puestos de trabajo, en los puntos habituales de encuentro, incluso en sus propias casas.

La propuesta de los herejes de Arras y de Monteforte de organizar comunidades de iguales donde cada uno se gane la vida «con el trabajo de sus manos» ejerce auténtica atracción sobre hombres y mujeres que se hallan confrontados a una sociedad que está entrando en un rápido proceso de estructuración y jerarquización. Arnulfo precisa que el arzobispo Heriberto de Milán «se lamentaba temeroso de que la gente de esta parte de Italia estuviera contaminada por la herejía». Este temor parece justificado: cuando los herejes llegan a Milán, a pesar de estar estrechamente vigilados, siembran el error «entre los campesinos que habían acudido a la

ciudad para verles». Imaginemos un día de mercado, los campesinos curiosos llegan del campo; curiosos pero también seducidos por esos hombres que hablan de justicia («seducen a la plebe», dice Adhémar de Chabannes hablando de los herejes de Aquitania). Mas el sentido profundo de las inquietudes de los obispos se sitúa en un plano distinto del que llamamos orden social. Los herejes son gente inquietante porque subvierten los «órdenes», la distribución de los cristianos en categorías según sus funciones. Esta distribución es providencial, es parte integrante del plan divino. En la época carolingia, se distinguía entre clérigos, monjes y laicos. A comienzos del siglo XI se esboza otra disposición ternaria, que Gérard de Cambrai detalla en sus sermones a los herejes:

Demostró que desde el origen, el género humano se encuentra escindido en tres partes, entre los que se consagran a la oración (*oratoribus*), los cultivadores (*agricultoribus*) y los que se dedican a la guerra (*pugnantoribus*); aporta la prueba inequívoca de que cada uno es objeto por parte de uno y otro de una atención recíproca.

Georges Duby acaba de demostrar que esta división trifuncional de la sociedad corresponde a las ideas de los clérigos de principios del siglo XI. La declaración de Gérard de Cambrai es la primera expresión coherente de ello. El escándalo herético ha sido el pretexto que la ha propiciado. El hereje es un laico que pretende prescindir del clero en sus oraciones y en su trato con Dios: los ritos son tan inútiles como el diezmo. Piensa y se propone actuar como si ya hubiera llegado el tiempo de la gozosa libertad de los hijos de Dios. Siendo inminente el regreso de Cristo, quiere vivir tal como imagina la vida en la Jerusalén celeste. De modo que deben desaparecer las distinciones entre los hombres. La sociedad de los herejes no es una sociedad revolucionaria, es una sociedad de mutación: consume su mutación en Dios.

Es de todo punto necesario hacer descender a la realidad a esos dulces soñadores. Está en juego el equilibrio de la Iglesia y de la sociedad laica. El retorno de Jesús aún no ha acontecido y, en la espera, cada uno debe asumir su función providencial: los caballeros combatir (y dominar), los clérigos rezar (y administrar los sacramentos) y los campesinos trabajar (pagar sus diezmos y usos). En la proclamación trifuncional se produce una confluencia solidaria entre el obispo y los laicos que detentan el poder. Pero esta proclamación debe ser espectacular: al escándalo de la herejía debe oponerse la majestad del orden.

LA REPRESIÓN

Entonces comienzan -con la mayor naturalidad- a instituirse los ritos terribles que volveremos a encontrar en el momento de la cruzada contra los albigenses: las excomuniones, las confesiones públicas, las primeras hogueras.

Todo el mundo debe quedar deslumbrado por el poder irrecusable de la ortodoxia; es necesario un fastuoso espectáculo púdico. Un drama... en el que el pueblo es introducido paso a paso hasta convertirse en actor: debe asociarse a la sentencia; en última instancia es él el que la pronuncia, e incluso su brazo ejecutor. Los primeros procesos de herejes son una especie de *happening*. De este modo se restablece el orden que se ha visto momentáneamente comprometido. La teatralidad de la representación confirma muy a las claras el miedo al peligro social que se suponía agazapado tras la herejía.

La confesión, esto es, el reconocimiento por parte del culpable de su indignidad, es la meta que hay que alcanzar recurriendo a todos los medios. Es el nudo del drama. Una vez se ha conseguido arrancar la confesión, la sanción cae por su propio peso.

Releamos el proceso de Leutard que siendo, sin duda, el primero es también el mejor. El obispo Jébuin, habiéndose enterado de «que arrastraba a una parte nada despreciable de la población»,

«ordena que sea conducido ante él». Le interroga. En una primera fase, Leutard intenta defenderse: «Oculta el veneno de su maldad». Incluso invoca las Escrituras «aunque jamás llegó a aprenderlas». Le resulta muy fácil «al doctísimo obispo» desmontar los argumentos de esta pobre defensa: «Las influencias que pesaban sobre él eran tan indecorosas como peligrosas». Decididamente Leutard es un tremendo impostor. Este hombre es un loco pero un loco inspirado por el Diablo. A partir de ahora Jébuin se dirige al pueblo que le rodea: «aplacando la locura del pueblo parcialmente embaucado lo reintegró enteramente a la fe católica». En adelante al hereje se le excluye, se le margina, se le abandona a la inseguridad de la soledad, entonces «viéndose derrotado, y privado de la asistencia de la muchedumbre, se tiró a un pozo y pereció en él».

Nos damos perfecta cuenta del contenido terrible de una sentencia de excomunión. La seguridad emana de la vida en grupo: en el siglo XI se pertenece a una mesnada, a una «familia» de siervos estrechamente asociados a su patrono, a un linaje o a una compañía vasallática, más allá de la condición de campesino o de caballero, siempre se es, en mayor o menor medida el «hombre» de alguien...; hay elementos tribales en la vida social: el pan se comparte siempre con cofrades, con iguales. De manera que lo verdaderamente propio de la sentencia de excomunión, pronunciada con toda la pompa necesaria, con los símbolos más terribles -se apagan antorchas profiriendo sortilegios- es la disolución de los lazos invisibles que unen al individuo con el grupo. Y, a partir de este momento, en el sentido propio del término se ha «exterminado» al excomulgado, es decir, se le ha excluido, proscrito, aherrojado más allá de los límites del territorio de la comunidad humana a la que pertenece. No le queda otra salida que la muerte. Eso es, al menos, lo que se desprende de las palabras de Raoul le Glabre. Y esa muerte equivale a una confesión. A través de su suicidio el excluido firma su indignidad y de este modo restablece la cohesión del grupo cristiano que su predicación había relajado.

La desaparición de Leutard es un modelo. El obispo tomó el asunto en sus manos antes que el hereje dispusiera de tiempo para formar un curtido grupo de discípulos. En Arras la situación es completamente distinta: el grupo existe, de ahí que el obispo se vea obligado a escenificar el drama social de la condenación y de la reconciliación.

El obispo encierra en un lugar secreto a los detenidos durante tres días. El texto del sínodo de Arras no menciona si han sido torturados, sin embargo, a través de la carta de Gérard de Cambrai a Réginard de Lieja nos enteramos que se les infligieron suplicios. Los más débiles, esto es, los recién convertidos, cedieron y pudieron finalmente exponer «en parte» la doctrina de su secta, o, al menos lo que de ella habían llegado a saber. Llega el tercer día. Es domingo. A los inculpados, desasistidos y abandonados a su suerte, se les impone el monumental espectáculo de la jerarquía clerical con toda su pompa y su gloria. El obispo aparece:

Revestido de sus atributos ornamentales, provisto de cruz y de evangelarios, rodeado de toda la muchedumbre de clérigos y de pueblo... toma asiento en su sede, en su consistorio, mientras que, a un lado y a otro, ocupan sus puestos los abates, los monjes, los archidiaconos y todos los demás según el orden de su dignidad.

El proceso se desarrolla con un rigor implacable. Interrogatorio. Homilía del obispo que denuncia los errores. Luego una exhortación: el docto obispo confiesa la verdad, describe el orden del mundo querido por Dios. La intención de la providencia no se refleja en la igualdad sino en la jerarquía; los ángeles están jerarquizados; con mucha mayor razón los hombres. Nacen iguales en derechos pero unos están subordinados a otros en función de sus méritos. Finalmente llega la proclamación de la trifuncionalidad... los herejes guardan silencio... Sólo falta condenar solemnemente sus errores y hacerles reconocer la derrota: la sentencia es leída,

luego traducida en lengua vulgar y los desdichados, uno a uno, firman con una cruz el texto que les ha sido presentado... El orden ha sido restablecido.

Los procesos de Orleans y Monteforte acaban mal. En este caso han comparecido los jefes de la secta. Los herejes se niegan a aceptar su condena. Es preciso, sin embargo, que su derrota sea patente, fulgurante y que el germen de la herejía sea totalmente destruido... De manera que se levantaron las primeras hogueras. Los eruditos pusieron todo su empeño para encontrar a este suplicio antecedentes en Roma y en las leyes germánica. Todo sucede, no obstante, como si el rey Roberto el Piadoso hubiera sido un verdadero innovador. Tras la ejecución, Jean de Fleury escribe: «Sabed que es cierto, el rey Roberto ha hecho quemar vivos, etc.». O sea que, en realidad, se trata de un acontecimiento extraordinario, al que se ha asociado estrechamente al pueblo, puesto que Raoul le Glabre pone todo cuidado en precisar que el suplicio fue decidido con el consentimiento popular.

«Fueron totalmente reducidos a cenizas, de tal suerte que no quedó ni rastro de sus cuerpos», precisa Adhémar de Chabannes, y a continuación añade que el cuerpo de un canónigo de la catedral muerto tres años antes, fue exhumado y echado a un vertedero. Está muy claro el sentido del suplicio: imponer a un crimen público un castigo a la vez terrible y teatral, impresionar a los espectadores con un terror santificado, y hacer desaparecer cualquier vestigio susceptible de convertirse en reliquia.

La iniciativa parte de la autoridad laica. Este hecho volvemos a encontrarlo en Monteforte. El arzobispo Heriberto llega a Turín «acompañado de numerosos fieles clérigos y de una muchedumbre de valientes caballeros». Arenga «al obispo y al clero de la ciudad y al pueblo de toda la villa». Hay que afirmar la solidez del basamento social y ello es tarea que corresponde al arzobispo. Mas cuando, tras el proceso de los herejes, se manifestó que persistían en sus errores, dando que hablar en exceso, en los subur-

bios de Milán, «los dirigentes laicos de la villa», contra la voluntad de Heriberto, «encendieron una pira gigantesca» y obligaron a los herejes a elegir entre la abjuración y el suplicio. Decididamente el fuego es una purificación colectiva presidida e impuesta por la autoridad laica, una especie de linchamiento que restablece en pleno horror la estabilidad de las instituciones. El orden se defiende. La mujer debe obedecer al hombre, el campesino al señor, el laico al clérigo, el clérigo al obispo y todos a Dios.

¿Y LUEGO?

Durante medio siglo aparentemente se ha acabado con el movimiento herético.

Aparentemente: Champaña, Flandes, Italia del norte y la región tolosana serán las principales zonas contaminadas por la herejía cátara a comienzos del siglo XII. Cuando san Bernardo llega a Tolosa en 1145, quedará muy sorprendido al enterarse de la existencia de herejes de origen antiguo que los clérigos de la región llamaban los «*ariani*». En 1239 se quemará a 184 cátaros en el monte Aimé, en Champaña, a cuatro kilómetros de la aldea de Leutard... Todo sucede como si los gérmenes heréticos hubieran llevado, en ciertas ocasiones, una vida latente, vegetativa, hasta que fueron reactivados a mediados del siglo XII por los predicadores cátaros. La historia de este primer acceso de la herejía pone de manifiesto la debilidad principal de la Iglesia: todavía no ha aprendido realmente a hablar al pueblo. Ahora bien, este pueblo que se lanza a la conquista ansiosa y apasionada de un mundo nuevo irrumpe en esta nueva vida con exigencias espirituales, aspirando a una religiosidad distinta. La herejía parece momentáneamente responder, en ciertos lugares, a esta demanda. Pero la Iglesia sigue expresándose sólo a través de su pompa y de su violencia.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo, con el papa León IX y principalmente con Gregorio VII, las condiciones cambian. Los propios papas encabezan un vasto movimiento de purificación.

Adoptan una actitud ejemplar en la lucha contra la riqueza, las malas costumbres, los abusos de poder de los laicos. Se trata de la «reforma gregoriana» que supo ganarse a las exigentes fuerzas que daban su apoyo a la herejía.

De forma que en Italia la primera «pataria» milanesa se dirige contra la riqueza y la concupiscencia del poder del alto clero lombardo; en ella se puede percibir el eco de los discursos de Gerardo de Monteforte y es lo que Landulfo, que escribe a finales del siglo, quiere sugerir acerca de los acontecimientos de 1028; los patarinos asaltan las mansiones de los clérigos simoníacos y concubenarios, arrojan a la calle a sus mujeres, se niegan a recibir los sacramentos que ellos administran... pero los patarinos de los años setenta del siglo IX no son declarados herejes, al menos por el momento: el papa Gregorio VII basa en parte sobre esas pasiones populares el movimiento de renovación de la Iglesia que está dirigiendo...

Otro ejemplo confirma esta impresión: en Cambrai, en 1077, un grupo de campesinos y de artesanos de ambos sexos, acaudillados por un tal Ramirhd, niegan violentamente la autoridad de los sacerdotes simoníacos. Al hilo de los acontecimientos de los albores del siglo, el obispo interviene y Ramirhd acaba en la hoguera con sus fieles. Pero en esta ocasión el papa interviene pidiendo el castigo para los autores del escarmiento. No cabe duda de que el papa en esos movimientos sólo quiere advertir lo que hay en ellos de exigencia espiritual, de aspiración a un estilo de vida evangélico.

El ardor de los grandes papas del siglo XI, Gregorio VII y Urbano II, ha despertado en todas partes no sólo una exigencia de rigor sino que también ha desencadenado energías militantes. Este pueblo nuevo del segundo milenio es entonces deliberadamente captado, orientado, por los jefes de la Iglesia. Los sacerdotes simoníacos son destituidos; un intenso movimiento de construcción de monasterios y de colegiadas da como resultado las grandes obras maestras del arte románico, donde en imágenes se conde-

na, para uso y provecho del pueblo fiel, la *avaritia*, la *superbia* y la *luxuria*, la concupiscencia del oro, del poder y de la carne; y la fuerza oculta, que los papas conjuran en lugar de contener, se orienta hacia el extraordinario movimiento de la primera cruzada. El silencio de la herejía a lo largo de medio siglo confirma de este modo lo que se desprende del análisis: más que dogmática, la herejía es búsqueda de una nueva vida basada en el ideal evangélico.

CAPÍTULO 3 NACIMIENTO DEL CATARISMO

TIEMPO DE PREDICADORES VAGABUNDOS

La conmoción de la que el papado se ha convertido en inspiradora agita los ánimos, aviva nuevas exigencias, hace soplar sobre el Occidente cristiano aires de lucha.

Entonces reaparece el tema de la pobreza.

En la primera mitad del siglo XI, el tipo de laico buen cristiano todavía era el rico que tiende a empobrecerse por su inclinación a dar limosna, construir edificios para el culto, a ser generoso con las iglesias, pero que conserva su *status* social. Éste sería el fundamento, según su biógrafo, el monje Helgaud, de la santidad del rey Roberto el Piadoso.

En los albores del siglo XII, sin embargo, el ideal del cristianismo se centra en la imagen del hombre que se despoja de todo: de sus riquezas materiales pero también de su arrogancia y de la seguridad ligada al poder y de la cálida pertenencia a un grupo humano muy solidario. Este ideal se encarna en el ermitaño, el rudo solitario que huye de los núcleos habitados para alimentarse de frutos silvestres en los «desiertos» boscosos y que no vacila en trabajar la tierra, «acarreando estiércol y leña». El ermitaño, empero, no tiene por qué ser forzosamente sedentario. Rehúye los grupos de discípulos que se aglutinan a su alrededor. Está buscando siem-

pre un nuevo refugio. Pero, al propio tiempo, divulga el Evangelio en las regiones que atraviesa. Mueve a inquietud y enseña a los hombres y mujeres que le escuchan que en este mundo ellos sólo son peregrinos que dirigen sus pasos hacia la Jerusalén celeste. Su palabra de fuego provoca estremecimientos. ¿Acaso no contraponen la pobreza voluntaria, única forma a su entender de vivir el Evangelio, a la riqueza material en la que se abisma la Iglesia establecida, sobre todo después de que la reforma gregoriana ha permitido recuperar en provecho de obispos y abadías los derechos sobre la tierra y los hombres que los señores laicos habían acaparado de la borrasca del siglo X? La reforma gregoriana dio un nuevo impulso al irreductible conflicto entre el ideal y las realidades, provocó en algunos la amargura del escándalo. Una nueva oleada de herejes, encrespada por esos andariegos de Dios, surgirá de esa amargura y se alimentará del escándalo.

Algunos de esos ermitaños y predicadores itinerantes fueron, no obstante, utilizados por los papas. Como el famoso Pedro el Ermitaño, un auténtico orador popular, que en 1095 hace estremecer a una vasta región, que va desde Chartres pasando por Colonia hasta Tréveris, que lanza a muchedumbres enteras a los trágicos derroteros de la cruzada «popular» que acaba siendo aplastada por los turcos; o como Robert d'Arbrissel, ese ermitaño del Poitou, al que Urbano II ordena predicar en Angers pero al que también vemos en la región tolosana en 1098 y en 1114, donde funda, al norte de la villa, el priorato de Lespinas y ejerce su influencia sobre Raymond Gayraud, canónigo de Saint-Sernin. Este último ha popularizado la imagen del pobre Lázaro lamido por los perros (este tema aparece por primera vez en el portal de los condes de Saint-Sernin, volviendo a aparecer más tarde en Sant Climent de Taüll en Cataluña y en el pórtico de Moissac).

De modo que no fueron los cátaros los primeros que imaginaron una predicación nómada basada en el ejemplo de la pobreza evangélica. Un buen número de estos predicadores, sin embargo, sentaron la cabeza y aceptaron fundar nuevas comunidades reli-

giosas, alejadas de los lugares habitados y sometidas a la obediencia de una regla. De esta forma entraron dentro del orden establecido. «Roma tuvo el genio de recuperar un movimiento que corría el riesgo de escapársele de las manos, incorporando francotiradores en el ejército regular», según escribe Étienne Delaruelle. Así fue fundada la cartuja por san Bruno; la abadía de Grandmont en el Lemosín por Étienne de Muret; la abadía de Fontevrault en los confines de Poitou, Anjou y Turena, por Robert d'Arbrissel, y Cîteaux en Borgoña por Robert de Molesme.

Mas otros predicadores errantes eran irrecuperables. En seguida empezarán a brotar de sus labios imprecaciones anarquizantes.

Hay personajes estafalarios como un tal Tanchelm que hace su campaña de agitación por tierras de Flandes a principios de siglo y para el cual la Iglesia es un auténtico «burdel». O como Eudes de l'Etoile cuyas prédicas suscitan un singular revuelo en Bretaña. Tanto el uno como el otro, ebrios de su propia palabra, rayan en la enajenación mental; llegan al extremo de creer que son Cristo, o, al menos su emanación. Cuando Eudes comparece ante los padres del concilio de Reims todos rompen a reír.

Hay otros, sin embargo, que no hacen reír a los jefes de la Iglesia. Suscitan inquietud y cólera. Tal es el caso de Pierre de Bruis, un cura del Delfinado que recorre el sur de Francia durante la primera mitad del siglo XII. El abate de Cluny, Pierre le Vénérable, no considera que sea indigno de él escribir, hacia 1138, todo un tratado contra las fechorías de sus discípulos. Nos describe el ensañamiento del agitador: profanando las iglesias, derribando los altares, quemando las cruces, golpeando a los sacerdotes, rebautizando a la gente del pueblo. Sus labios vuelven a pronunciar las negaciones heréticas del siglo XI: la eucaristía, el bautismo de los niños, los lugares habituales del culto. Acabaría siendo linchado y quemado cerca de la abadía de Saint-Gilles. Pero uno de sus discípulos, un monje que colgó los hábitos, posiblemente cluniacense, conocido bajo el nombre de Enrique de Lausana, toma el relevo. Este hombre despliega una extraordinaria actividad: expulsado

de Lausana, se advierte su presencia en Mans, en Poitiers, en Burdeos. Hacia 1135 conoce a Pierre de Bruis y adopta sus métodos. Pronto encuentra un terreno propicio para la predicación y para la acción en la región occitana: se le puede oír sin ningún tipo de cortapisas en la zona de Albi y de Tolosa en el año 1145.

1145. La fecha es importante. Es en este momento, en efecto, cuando el abate de Claraval, la luz de la Orden del Císter, el terrible, elocuente y prestigioso san Bernardo, se interesa por las múltiples formas de la herejía. Siguiendo el llamamiento del papa Eugenio III, que había sido monje de Claraval, sale de su monasterio para combatirla. De ahora en adelante la importancia del personaje determina nuestros conocimientos: alrededor y tras los pasos del santo abad surgen documentos, y a través de ellos nos cabe la suerte de poseer una imagen de la herejía en pleno siglo XII, antes de que cristalizara en las formas que sembraron inquietud entre Inocencio III y sus contemporáneos.

LAS NOVEDADES DE MEDIADOS DEL SIGLO XII

En 1144, Evervin, prepósito de los premonstratenses de Steinfeld, en Renania, escribe a san Bernardo para hablarle de los herejes de la región de Colonia que acaban de ser detenidos. Antes de perecer en la hoguera, afirmaron el origen antiguo de su Iglesia «oculta hasta nuestros días desde el tiempo de los apóstoles». Grecia y otros países fueron ese lugar de refugio desde donde su culto se lanzaría hacia la conquista del mundo. También averiguamos que tienen su jerarquía: la comunidad renana tiene un obispo asistido por un «acólito». Incluso se hace referencia a un «papa»... El mismo año, otra carta, dirigida al papa por los canónigos de Lieja, le informa de la existencia en esta ciudad de una Iglesia herética jerarquizada. Sabemos finalmente que en 1145, en el curso de su viaje a Tolosa y a la comarca de Albi -del que volveremos a hablar- san Bernardo tuvo la sorpresa de encontrar, junto a gente turbada por la predicación de Enrique, a otra catego-

ría de herejes empedernidos, los «tejedores que se llaman arios». Este término volvemos a encontrarlo a finales de siglo como sinónimo de cátaro: el primer obispo cátaro de Tolosa, Bernard Raymond, que antes de morir se volvió a convertir de la mano de un canónigo de Saint Sernin, era llamado «el ario»... Respecto al término «tejedor», san Bernardo lo encontró en el norte: en Lieja, en Colonia... sobre todo en Reims; los herejes solían trabajar como tejedores, sin duda queriendo imitar a san Pablo que vivía de sus manos.

De modo que a partir del siglo XII reunimos algunos hechos significativos. Esos herejes de un nuevo tipo aparecen en torno a las ciudades anteriormente afectadas por los movimientos del siglo precedente -¿rebrotos o vida latente? Nueva distinción entre aquellos que se limitan a creer en las ideas de la secta y los «apóstoles» (más tarde se les llamará «perfectos») que llevan su compromiso hasta sus últimas consecuencias. Separación, ahora evidente, entre los miembros de la secta que, siendo partidarios de una visión radicalmente diferente del cristianismo, se organizan como Iglesia jerarquizada, y los más tradicionales que, siguiendo el llamamiento de los predicadores errantes, quieren cambiar la Iglesia católica desde dentro partiendo de las exigencias del Evangelio. En suma, se advierte una característica absolutamente original: la negación del juramento («todo juramento es un crimen», se dice en Lieja), cuya consecuencia es la impugnación de los mismos cimientos de la sociedad feudal.

Se necesitarán unos pocos años para que el proyecto se concrete. En 1163 Eckbert de Schönau -que ha asistido a la muerte en la hoguera de los jefes de la secta de Colonia tras haberse entrevistado con ellos- escribe en uno de sus sermones: «Este nombre, vuestros primeros maestros lo adoptaron de suerte que se llamaban... "cátaros", esto es "puros"».

Al tiempo que parece afianzarse a través de este nombre de origen griego una filiación oriental, el proselitismo de la secta es subrayado por los testigos que intentan comprender, como en el si-

glo XI, los itinerarios: según los liejeses, el lugar desde el cual la herejía « se extendió a todos los países» sería el monte Aimé, en Champaña; los misioneros de Colonia descubiertos en 1163 procedían de Flandes y, en 1165, una treintena de alemanes de lengua y nacimiento desembarcaron en Inglaterra donde, por lo demás, su predicación fue un fracaso.

Cabe en este momento suscitar las cuestiones que se plantearon en relación al primer contagio herético. ¿Origen oriental e influencia bogomila?

En esta ocasión, no hay la menor duda. Disponemos de un texto que permite probarlo. Texto algo tardío, puesto que nos referimos al *Tratado sobre los herejes* del inquisidor italiano Anselmo de Alejandría que escribió hacia 1260-1270. Pero muy diáfano. Oigámosle:

La herejía había ido ganando terreno en Bulgaria... Griegos de Constantinopla, tras tres jornadas de viaje hasta los confines de Bulgaria, llegaron a este país por razones comerciales; como de regreso a su tierra se habían multiplicado, nombraron allí un obispo al que se conoce como obispo de los griegos... Franceses (*francigenae*) con ánimo de conquista llegaron a Constantinopla, descubrieron esta secta, se adhirieron a su doctrina y se multiplicaron hasta el punto de fundar una Iglesia autóctona con un obispo latino... Más tarde esos franceses abandonan Constantinopla, regresan a su país donde comienzan la predicación, propagan sus errores y, dado su número, pronto instituyen un obispo de Francia ... puesto que los elementos de esta Iglesia francígena fueron primero contaminados en Constantinopla por los búlgaros, en toda Francia, estos herejes reciben la denominación de búlgaros. Sus vecinos los provenzales (*provinciales*) atraídos por su predicación abrazan sus errores y organizan en el Mediodía los

obispados de Carcasona, Albi, Tolosa y Agen. Siempre desde Francia enjambra en Lombardía un grupo cátaro que se instala en el Piamonte en Roccavione, cerca de Cuneo bajo la dirección de un obispo muy meticuloso, para penetrar después en la región napolitana...

El relato es coherente. En efecto, las cruzadas determinaron un incesante movimiento de hombres entre Occidente y Oriente. Incluso antes de la cuarta cruzada que, en 1204, debía provocar la caída de la vieja capital oriental en manos de los occidentales, un buen número de cruzados, llegados separadamente o en pequeños grupos, pasaban a Constantinopla. Algunos regresaron a su tierra siendo portadores de ideas nuevas. Se advierte, por otro lado, que las regiones de donde partieron el mayor número de cruzados -Francia, Renania, Aquitania, Lombardía- son aquellas en las que tomó cuerpo, a mediados de siglo, el movimiento hereje. Esas influencias orientales se consolidaron todavía más cuando el rey de Francia Luis VII y el emperador Conrado III pasan por Constantinopla conduciendo un poderoso ejército (1147) y son tan mal recibidos por el emperador que algunos, a partir de esta fecha, piensan que habría que apoderarse de la ciudad... El primer obispo «francígeno» (en realidad el segundo obispo occidental porque desde 1143 hay un obispo de Colonia) parece que, en efecto, tuvo su sede en el monte Aimé... En relación con los obispos meridionales, el primero que aparece con toda seguridad es un albigense: en 1165 justamente en Lombers, al sur de Albi, el obispo de Albi convoca a una especie de asamblea de juristas, un tribunal de justicia, a aquellos que se hacen llamar «*bonshomes*» (*boni homines*); el jefe de esta «secta de herejes de Lombers» es un tal Sicard Cellerier y su defensor se llama Olivier. El único resultado de esta reunión fue una condena puramente teórica. Mas Constancia, esposa repudiada del conde de Tolosa y hermana del rey de Francia Luis VII, ha asistido al coloquio antes de reincorporarse a la corte de su hermano. Es muy probable que, a

partir de este momento y a través de su interpretación, en Île-de-France empezara a designarse a esos herejes meridionales con el nombre de «albigenses». El término «búlgaro» (*burgari* o *bugari*) sólo comienza a aparecer en las crónicas en los primeros años del siglo XIII, aunque su deformación popular *bougres* es, sin duda, más antigua.

O sea que, entre 1140 y 1165, el espacio de una generación, se conjugan las influencias, se comunican los focos aislados; un río cátaro nace de fuentes diversas.

En esta geografía del catarismo, lo que los autores eclesiásticos llaman la «Provincia», esto es la antigua «provincia» romana, la Narbonesa, nuestra Occitania, no es ni el lugar de origen ni el centro más antiguo. Los cátaros de Occitania guardaron el recuerdo de sus orígenes septentrionales. De tal modo que cuando un archidiácono de Nevers, llamado Guillaume, se pasa al catarismo en los últimos años del siglo y se refugia cerca de Béziers, donde le visitaría santo Domingo en 1206, los herejes eran felices de tener entre ellos un hombre venido de «Francia», es decir de las regiones situadas al Norte del Loira, «donde se encuentra el origen de la ciencia y de la religión cristiana».

En el curso de estos años los responsables de la Iglesia comienzan a inquietarse. Hacen cuanto está en su mano, ya lo hemos visto en el caso de Eckbert de Schönau, para establecer un censo de los nombres con los que los herejes se suelen designar y de los apodos con los que el pueblo los nombra. También buscan en la historia de la Iglesia hechos que les permitan comprender mejor lo que en estos momentos está aconteciendo; se descubren así viejos términos: «ario», pero sobre todo «maniqueo», que ya había utilizado en el siglo XI Adhémar de Chabannes y que san Bernardo, que lo había encontrado en san Agustín, recupera para designar a sus nuevos adversarios. Comienzan a organizarse comicios para discutir de ello: primer concilio de Reims en 1148; segundo concilio en 1157; concilio de Tours en 1163, del que ya hemos hablado al principio de este libro, donde se describen los sín-

tomas (está claro que ahora se trata de una herejía dualista basada en el enfrentamiento entre el Bien y el Mal) y se prepara la contraofensiva.

Es, sin embargo, 1167 la fecha que cierra lo que podríamos llamar la prehistoria del catarismo y el lugar es Occitania: Saint-Félix de Caraman en las lomas del Lauragais, frente a la Montaña Negra, a unos cuarenta kilómetros de Tolosa.

EL CONCILIO DE SAINT-FÉLIX DE CARAMAN

Este acontecimiento sólo lo conocemos a través de un único texto y además tardío. Se trata de la copia de un escrito, visto en el siglo XVII por un historiador de Carcasona, Guillaume Besse, el cual afirmaba haberlo recibido directamente de un sacerdote tolosano. La autenticidad del documento ha sido puesta en duda, pero el padre Antoine Dondaine, tras un meticuloso estudio, ha llegado a la conclusión de que es auténtico y la mayor parte de los eruditos han adoptado sus conclusiones.

Este documento es un eslabón imprescindible en la cadena de los hechos.

En el mes de mayo de 1167, en el castillo de Saint-Félix de Caraman «una gran multitud de hombres y mujeres de la iglesia de Tolosa y de otras iglesias vecinas» (Albi, Carcasona, Agen) se reunieron para recibir el *consolament* (esto es, el bautismo de los cátaros)* de manos del «papa» Nikétas venido especialmente de Oriente para organizar la Iglesia de Tolosa según el modelo de las «siete Iglesias de Asia». También participan en la reunión Robert d'Épernon, «obispo de la Iglesia de los franceses», y Marcos, obispo de Lombardía.

Los personajes presentes reciben el *consolamentum* y seis obispos son ordenados: Robert d'Épernon, Marc, Sicard Cellierier (obispo de Albi), Bernard Raymond (obispo de Tolosa), Guiraud

*Véase Jean Duvernoy, «La religion cathare en Occitanie», en Roben Lafont et al., *Les cathares en Occitanie*, Fayard, París, 1982.

Mercier (obispo de Carcasona), Raymond de Casals (obispo de Agen, el texto dice «Aranensis», pero es poco probable que se refiera al Valle de Arán).

Tras estas ceremonias se constituyeron comisiones para delimitar los territorios de las diócesis de Tolosa y de Carcasona.

El documento es breve. Pero es considerable su importancia histórica.

Conocemos al «papa» (*papas* = *abbas*) Nikétas, al que se alude en documentos italianos. Es obispo de Romanía, es decir de Constantinopla. Antes de dirigirse a Occitania visitó Lombardía y entrevistó con Marc.

La reunión de Saint-Félix es de capital importancia. A ella acuden los dignatarios de las comunidades cátaras de Occidente. Se trata de organizar la Iglesia cátara de manera estructurada. Ya se ha puesto fin a las iniciativas dispersas, anárquicas. El catarismo se convierte ahora en una contra-Iglesia. Se ha lanzado un desafío mortal a Roma.

Esta Iglesia tiene también un dogma con sus reglas fijas. Nikétas no ha emprendido un viaje tan largo por una mera cuestión de delimitación territorial y de disciplina. Se ha planteado un problema de creencia del que se tiene poca noticia en Francia pero que ha agitado el Oriente y que seguirá envenenando en el siglo XIII la vida de las Iglesias cátaras y «patarinas» de Italia. Entre los cátaros de Occidente el Espíritu del Mal se veía como un espíritu rebelde enfrentado al Dios único. Nikétas ha combatido en Oriente y en Italia contra este dualismo «mitigado» y ha querido sustituirlo por un dualismo «absoluto». Satán sería de hecho una divinidad que rivaliza con el Dios bueno. Ahora bien, los dignatarios y los perfectos de Occidente habían recibido el *consolament* de manos de los perfectos de la Iglesia basada en la interpretación del adversario. De modo que había que volver a empezar la ceremonia. En este punto es cuando interviene Nikétas. El texto de Besse no hace ninguna referencia a esta cuestión. Esta historia comporta una parte de hipótesis, pero esta hipótesis tiene su lógica si la re-

situamos en un contexto geográfico vasto. En todo caso, la intervención de Nikétas no parece haber suscitado en los medios cáta-ros de Francia una verdadera oposición. Insistamos al respecto que en Francia, y de modo especial en Occitania, el dogma importa poco. La esencia del catarismo debe buscarse en una actitud general ante la vida, la muerte y la sociedad.

Tengamos en cuenta, finalmente, el lugar de la conferencia. En 1167, los cáta-ros de la Francia del Norte, acorralados, perseguidos, saben que en el Mediodía su culto se ejerce más o menos libremente. Y el Lauragais es el centro de gravedad de esta Iglesia de los *bons-hommes*.

La reunión se lleva a cabo en la región tolosana sin que ni el conde de Tolosa, ni el obispo de Tolosa, ni los obispos de Albi y de Carcasona se creyeran obligados a intervenir.

Así es como en 1167 se plantean las cuestiones esenciales. En el norte las autoridades reaccionan rápidamente. ¿Por qué esta celeridad? En el Mediodía no hay comparecencia. ¿Por qué esta incomparecencia?

CAPÍTULO 4

¿POR QUÉ SURGIÓ EL CATARISMO?

La historia del primer contagio herético del siglo XI nos ha ayudado a plantear algunas cuestiones: ha coincidido con una conmoción económica, social y cultural a la vez que con una cierta inadaptación de la Iglesia a su tiempo.

De ahí que aislar la historia del catarismo de la historia de la Iglesia, aislar la historia religiosa de la historia general y aislar el Mediodía occitano del resto del Occidente cristiano creemos que sería el mejor camino para llegar a no comprender nada. Los diversos movimientos espirituales que confluyeron en el catarismo no son una simple sucesión de azares. Si los predicadores cáta-ros encontraron eco en las ciudades del Norte de Francia y a orillas del Rin, incluso antes de que este eco alcanzara las riberas del

Garona y del Tarn, es porque un cierto tipo de lenguaje, una determinada actitud moral, una cierta exigencia espiritual podían ser percibidas y, sin duda, porque respondían a auténticas necesidades.

UNA FISURA: LA EVANGELIZACIÓN DE LOS LAICOS

Como en el siglo XI, prevalece una impresión. Lo que los clérigos reprochan de entrada a los cáta-ros es el haber sido predicadores, misioneros: el haberse dirigido a lo que llaman los «simples».

«La secta muy impura de los maniqueos se propone la perdición de las almas simples», se dice en el concilio de Reims en 1157.

«Causa estragos en la viña del Señor atacando las almas simples tanto más peligrosa cuanto que trepa de manera más oculta», se dice en Tours en 1163.

«Consiguen sus adeptos entre los simples y los débiles», repite el tercer concilio ecuménico de Letrán en 1179.

¿Quiénes son esos «simples»? ¿Los imbéciles? ¿Los tontos del pueblo? En absoluto: en el lenguaje eclesiástico de la época, el simple es aquel que no puede «aprovechar las sutiles enseñanzas de las Escrituras», según palabras de Hugues de Fouilloi, un canónigo de 1153. El simple es el que no ha sido ordenado: es un laico.

O sea, que si la acción predicadora de los cáta-ros hace mella en Renania y en el Norte de Francia y triunfa en Occitania hasta el punto de tener inquietos a los padres conciliarios, es porque explota una fisura de la Iglesia: los clérigos de mediados del siglo XII han perdido el sentido de la palabra eficaz. Todavía a comienzos de siglo, ya lo hemos visto, los ermitaños que sabían ser portavoces de Cristo a la vez que caminantes de Dios podían dirigirse a las muchedumbres incultas: todo el mundo les comprendía. Pero, a continuación, en el momento en el que los herejes recobran la ofensiva, la elocuencia sagrada se ha embotado: a excepción de san Bernardo (y tampoco está totalmente exento de este mal), los

predicadores, cuyos sermones han llegado hasta nosotros, nos ofrecen discursos pretenciosos, enfáticos, ampulosos, colmados de alegorías que pretenden ser eruditas; en el mejor de los casos, una retórica fría, que despide olor a santos óleos. En realidad parecen discursos confeccionados lejos de las agitaciones y de las angustias del mundo: en la atmósfera enrarecida de los *studia* claustrales. En efecto, se impuso la costumbre de encargar la redacción de sermones a monjes cistercienses en tanto que equipos de copistas distribuían el texto entre aquellos que debían pronunciarlos: los sacerdotes en contacto con el «mundo», con la sociedad profana. Ahí se acaba la inspiración espontánea, la emoción personal: los oradores se basan en la ciencia de los tecnócratas del discurso sagrado.

Realmente se ha hablado mucho de la función catequizante del arte. Esculturas y pinturas equivaldrían a los libros de los simples. Pero también se ha advertido que en Moissac, por ejemplo, los temas de más fácil comprensión se encuentran en el claustro, destinados a la distracción de los monjes (en sus imprecaciones contra el arte de Cluny a san Bernardo le asistía alguna razón...) mientras que en el tímpano se impone una ciencia más elaborada, de intenciones teológicas profundas que rebasan ampliamente el contenido de una predicación ordinaria. La comprensión de una obra de este tipo implicaba una explicación en profundidad. Retornamos así al problema precedente.

El mal está, de hecho, en la diferencia entre clérigo y laico, una simple distinción en el origen que en el siglo XII tiende a convertirse en separación. ¿No es en esta época en la que se cierra el trascoro intercalado entre el coro y la nave, separando los canónigos de los fieles? En toda esa ruptura de la unidad del pueblo de Dios hay que ver una consecuencia de la reforma gregoriana. Cuando los papas del siglo XI se armaron de su «espada» espiritual para despojarse de la tutela de los emperadores, liberar junto a ellos a sus hermanos de episcopado en las potencias laicas, no llenaron sus alforjas de argumentos complicados. Según Gregorio

VII, se trataba de trabajar por una Iglesia sin mácula, emancipada, de una vez por todas, del imperio satánico. En el fondo su política procedía de una visión dualista y desembocaba, como lo escribió Elisabeth Magnou-Nortier, en la transformación de la Iglesia en una institución «encargada de apacentar el rebaño de Jesucristo. Ella ya ha dejado de ser este rebaño...».

Esta separación se traduce rápidamente, por la palabra y la acción, en un menosprecio, en el mejor de los casos en una conmisericordia contrita, de los desdichados que viven en el «siglo», en el «mundo», abandonados al pecado, sometidos al imperio del placer... La auténtica vida cristiana, la única que Dios contempla con pleno agrado, es la vida del claustro. El propio clero secular se encuentra en una situación degradada respecto al monje. Era, en el siglo XI, la visión de los cluniacenses. En el siglo XII, los cistercienses consideran su abadía como el auténtico refugio, la tierra prometida, Jerusalén... Para Pedro Damiano, un italiano del siglo XI contemporáneo de la reforma gregoriana, el «siglo» es un lugar de exilio, un Egipto, una noche. Los laicos se dejan arrastrar por el desenfreno de sus placeres: perjurios, incendiarios, incestuosos, adúlteros... ¿Quién de entre ellos no merece la excomunión? ¿Con qué asamblea de seculares podría entrar en contacto un monje? De cualquier contacto saldría mancillado.

Y sin embargo la vida laica es necesaria... hacen falta hombres para combatir y para trabajar... éstos pueden casarse; así está escrito en el decreto de Graciano, compilación del derecho canónico, redactado hacia 1140:

Se les permite poseer bienes materiales, pero solamente para cubrir sus necesidades de uso. Nada hay, en efecto, tan miserable como menospreciar a Dios por causa del dinero. Están autorizados a casarse, a dirimir querellas mediante juicio, a defender su causa ante los tribunales, a hacer ofrendas ante el altar, a pagar diez-

mos: también pueden ser salvados, si son capaces de evitar los vicios haciendo el bien.

Así pues la vida laica es a la vez una concesión y un compromiso. De hecho, nadie ha afirmado que aun siendo laico no exista la posibilidad de llegar a Dios. ¡Mas cuán difícil es! Un canónigo alemán, amigo de san Bernardo, Gerhoh de Reichesberg (1093-1169), hace un magnífico resumen de esta inferioridad del laico:

De modo que, exceptuando los que obligados por los vínculos del matrimonio, disfrutaban de este mundo como sin disfrutar de él, compraban como si no poseyeran, gozaban como quien no goza ... exceptuando a éstos que cabe comparar con las mujeres que seguían al Señor a distancia, únicamente se unieron plenamente a Cristo con sus discípulos y merecían este título por excelencia, aquellos que supeditados a las leyes de la continencia, han entregado de una vez por todas sus bienes al señor ...

¿Y LA MUJER?

Se advierte tras esas opiniones la turbación, la obsesión por la perversidad del sexo. La vida laica apesta a sexo. «El matrimonio es una inmundicia» (*ordes*) de la que san Pedro sólo pudo purificarse por la sangre del martirio; el coito en sí mismo es una mancha ... sólo es concebible al servicio de la reproducción (Pedro Damían).

Según Bernardo el Cluniacense, autor de un poema sobre el «Desdén del mundo» a mediados del siglo XII, el empuje demográfico que constata en su tiempo es el fruto de un pueblo ebrio incapaz de dominarse... Todo ello conduce al espeluznante desdén de la mujer, del que Bernardo el Cluniacense llega a ofrecernos una extraordinaria letanía en uno de sus poemas: origen de todos

los crímenes y de todas las impiedades, engaña e induce al mal mediante sus gestos, sus actos, sus artificios. Toda ella es carne; su gozo, su imperio, su luz, es la noche. No soporta el pudor, engendra sin orden ni concierto... esclava del dinero, hermosa podredumbre, dulce veneno, más que viciosa sepulcro de concupiscencia, es el vicio en persona, la perfidia, lo dañino, incluso el crimen, etc. No hay duda de que estamos ante la expresión extrema de esta teoría que convierte a la mujer en el instrumento mismo del Mal. ¿No traduce la escultura románica este horror a la mujer? La lujuria siempre se representa, en los baquetones del portal de Moissac por ejemplo, como una mujer desnuda devorada por serpientes o por demonios con garras. El tema de la tentación de san Antonio es también una mujer que el diablo expone a la concupiscencia del santo ermitaño; y cuando, en los frescos de la bóveda de Saint-Savin, nos encontramos con la sorpresa de ver representados a Adán y Eva antes de la caída como seres asexuados pero barbudos ambos, no es posible eludir la idea de que el sexo, en el siglo XII, sigue siendo, sin lugar a dudas, la famosa manzana del pecado original. Esta misoginia clerical trasciende incluso en el monaquismo femenino. La vida de san Benito por Ardon de Smaragde, su discípulo, venero de *exempla* a menudo citados para edificación de fieles, refiere al respecto una historia interesante: los religiosos encargados de cuidar los rebaños habían construido un pequeño oratorio en el monte; pero un día después de que los monjes abandonaran el lugar, acude un grupo de mujeres y comienzan a elevar sus plegarias. Ardon sólo ve en ello una parodia casi diabólica del oficio divino, le causa indignación, y relata que esas mujeres recibieron por su audacia el castigo de una enfermedad que les provocaba temblores, de la que, sin embargo, fueron curadas por san Benito. Todo sucede como si la mujer, incluso cuando quiere intervenir en las cosas santas, estuviera cuando menos aquejada de torpeza. Necesita que se le guíe, que se le oriente, de manera que, al margen de la extraña doble fundación de Robert d'Arbrissel en Fontevrault (donde la comunidad masculi-

na se halla sometida desde su fundación a la autoridad de la abadesa...), las comunidades religiosas femeninas eran una especie de anexos de las comunidades de hombres, sin autonomía y sin estatuto propio. Además de que esas comunidades parecen reservadas a las hijas de la aristocracia.

LA POBLACIÓN DE LAS CIUDADES: UNA BABILONIA

Los desdichados laicos son presa fácil de los demonios que suscita la vida sexual, pero esas tentaciones, junto a todas las demás, alcanzan su punto álgido, especialmente la violencia y la *avaritia* -el gusto y la pasión del dinero-, en un lugar de perdición: la ciudad.

El auge urbano y su corolario, la expansión comercial, es la gran novedad económica y social del siglo. La generación de 1140 a 1165, la que vio la ofensiva cátara, fue también la que vivió en su punto de máxima intensidad el gran movimiento de las roturaciones. En unos pocos años se transformó el aspecto rural de Europa. Esta fantástica extensión de los espacios cultivados, a la par de una mejora sensible en los rendimientos agrícolas, desembocó en la constitución de excedentes negociables. La vida de las nuevas ciudades o de las antiguas en pleno crecimiento se alimentó de esos excedentes. Y puesto que al propio tiempo los mercaderes de Occidente remataban a costa de los musulmanes, al amparo de las cruzadas, la conquista del Mediterráneo, he ahí que la vida mercantil, alentada a comienzos del siglo XI, se encuentra estimulada, activada. La moneda vuelve a ser de uso corriente. En las plazas y en los puentes aparece la silueta familiar del cambista... En determinadas ciudades se organizan ferias en lechas fijas. Las de Champaña, auténticas encrucijadas económicas de la época, son las más célebres pero las hay también en otros lugares y especialmente en las riberas del Rin y en el condado de Tolosa.

Ahora bien, este florecimiento de las ciudades, esta expansión del comercio, coge desprevenida a la Iglesia, la sorprende con la guardia baja.

Desde la época carolingia, la Iglesia se acostumbró a la sociedad rural, caballeresca y feudal. Intentó convertir la caballería en una institución de paz basada en una ideología del servicio y del sacrificio: la defensa de los débiles, la lucha por la justicia. Sacralizó el homenaje y se adaptó a la economía señorial. Todo ello tiende ahora a aparecer como un hecho providencial: una aplicación del plan divino sobre el hombre... Cambie, pues, el mundo -¡y cambia velozmente!- y los cambios serán condenados en nombre de la verdad.

Durante y después de las invasiones, la vida de la Iglesia se desenvolvió encogida dentro de las viejas ciudadelas romanas encorsetadas en las murallas construidas a toda prisa tras las destrucciones del siglo III. En torno a la catedral una pequeña población vivía al servicio de los clérigos. De manera que el obispo, en la mayor parte de los casos, era considerado como el principal señor de la ciudad aun cuando estuviera obligado a compartir derechos con un poderoso laico... Y, por lo tanto, cuando los habitantes de los nuevos barrios de mercaderes, que emergían alrededor de la antigua ciudadela, se agruparon en asociaciones de ayuda mutua para intentar obtener de sus señores el reconocimiento de los nuevos derechos, tales como administrarse justicia según sus normas, se juzgó intolerable esta pretensión. Así que el movimiento «comunal» del Norte de Francia chocó con la hostilidad del poder tradicional de la Iglesia. Los escritores de la Iglesia no gastan remilgos a la hora de expresar su rencor ante esta escandalosa novedad surgida de los burgos de mercaderes: «Comuna, nombre nuevo, nombre detestable», ruge a comienzos del siglo XII Gilbert, abad de Nogent-sous-Coucy, mientras que un siglo más tarde, Jacques de Vitry (que llegaría a ser uno de los predicadores de la cruzada contra los albigenses...) proclama:

Si se fuerza a los ladrones y a los usureros a restituir el producto de sus fechorías, cómo no se habrá de obligar a devolver los derechos robados a esas comunas brutales y pestilentes que no sólo se limitan a abrumar a los nobles imponiéndoles su vecindad, sino que además usurpan los derechos de la Iglesia...

En una palabra, la Iglesia se crispa, se envara, frente a un movimiento que le coge por sorpresa y arremete contra lo que ella considera su derecho. Tal como escribe el padre Chenu, muchos preladados «no poseen la inteligencia del hombre nuevo que está naciendo». Para ellos, la ciudad tal como emerge de las transformaciones del siglo XII es la expresión misma del orgullo del hombre que pone en cuestión el orden del mundo: es signo de desorden y matriz de violencia.

La ciudad es también todo lo que la imaginación confiere a esos nuevos barrios construidos a toda prisa, con sus carreteros, sus «pies polvorientos» llegados quién sabe de dónde, con sus desarraigados inquietos e inquietantes... como sus cuchitriles y sus burdeles.

Es, en definitiva, y tal vez por encima de todo, la irrupción de una nueva riqueza y de una nueva pobreza. En la ciudad, el dinero circula rápidamente. Algunos son verdaderos expertos en; manejarlo, prestarlo e invertirlo. Se hacen fortunas velozmente: a menudo basta con una o dos generaciones. Véase el caso, por ejemplo, de los Capdenier en Tolosa. Bernard, el padre, nació en una aldea a pocos kilómetros de la ciudad; emigra a la ciudad en 1161, pero cuando muere en 1198, lega a su hijo Pons un considerable número de casas; Pons sigue sus huellas y continúa enriqueciéndose con la especulación... en el momento de su muerte, Pons teme por su salvación y lega una fortuna de diez mil sueldos a las iglesias. Pero si la riqueza se puede obtener rápidamente, la pobreza puede ser total. En el campo, el pobre es sustentado por la comu-

nidad a la que pertenece; en la ciudad, sin embargo, se hallan desvalidos, desamparados, sin recursos.

Es comprensible que los monjes, cuyo origen es rural, construyeran, en el silencio de sus celdas, una ideología antiurbana. Tal es el caso de un cluniacense alemán, Rupert, abad de Deutz, que traza un grandioso fresco histórico inspirado en la Biblia: el Mal empieza con Caín, origen de la perdición: el autor de la primera ciudad, enfrentado a Abel, el justo, cuidador de rebaños... y sigue a continuación: Jericó, Sodoma y Gomorra, la torre de Babel. A Dios no le gustan las ciudades ni la gente de ciudad... tal es también la opinión de san Bernardo y de los cistercienses: «¡Oh, París, embeleso y desencanto de almas! Los lazos que tienden tus vicios, las trampas de tus males, las flechas del infierno pierden los corazones inocentes...» (Pierre de Celles). «Huid del ambiente de Babilonia, huid y salvad vuestras almas ... Hallarás más cosas en los bosques que en los libros. Los bosques y las piedras te enseñarán más que cualquier maestro...» (san Bernardo).

¿QUIÉN SE SALVARÁ?

«Salvad vuestras almas...» He ahí la cuestión decisiva, el interrogante crucial a partir del cual podemos comprender cómo se inserta el movimiento herético del siglo XII en la propia historia de la Iglesia.

La visión de los monjes es declaradamente pesimista; partiendo de que su elección -el aislamiento- es la mejor, llegan a considerarla casi como la única posible. ¿Cuántos se salvarán? se pregunta san Bernardo. El pecado triunfa, la salvación es muy difícil... En los albores del siglo, un monje benedictino, conocido bajo el nombre de Honorio de Autun -extraño monje puesto que recorre el mundo a pesar de la *stabilitas loci* impuesta por san Benito-, ya se planteó la cuestión en un libro, el *Elucidarium*, que tuvo una gran acogida dado que de él nos han llegado más de ochenta manuscritos. ¿Los caballeros? Poca es su esperanza pues se trata de

hombres orgullosos entregados al saqueo; sobre ellos cae la cólera de Dios, Honorio lo demuestra citando algunos versículos de las Escrituras. Entre los laicos únicamente los campesinos tienen asegurado el paraíso: «La mayor parte de ellos se salvarán porque viven en la sencillez y con su sudor alimentan al pueblo de Dios».

Se retorna al ideal de un mundo sin ciudades... respecto a los hombres de las ciudades, mercaderes, artesanos, son condenados casi sin remisión: «¿Cabe alguna esperanza para los mercaderes? Es muy menguada porque todo lo que tienen lo adquieren mediante fraude, perjurio y lucro...».

¿Son las tinieblas exteriores el destino de la mayor parte de los laicos: el del caballero arrojado al infierno con su caballo, símbolo de su orgullo... y el del mercader colgado de su bolsa, signo de su *avaritia*, como aparece en el tímpano de Conques?

A decir verdad se abren dos posibles puertas.

La primera, es la cruzada... Desde el principio, bajo Urbano II, la cruzada es el gran perdón, absuelve los pecados y cuando, en 1146, san Bernardo, al regreso de su misión meridional donde se ha reunido con los «arios» y los discípulos de Enrique, predica la segunda cruzada, la describe como una manifestación de la misericordia divina. La cruzada es un inmenso jubileo que puede conducir al camino de la salvación. Inocencio III también piensa y trabaja guiado por este espíritu. ¡Que los caballeros que se sientan pecadores se dirijan a la conquista del Reino de Dios hacia Tierra Santa, y, muy pronto, hacia Carasona y Tolosa! Mas si la primera cruzada había movilizado hombres y mujeres de todas las categorías sociales (hasta el punto de sorprender a Urbano III), en las expediciones siguientes, los predicadores se dirigen preferentemente a los militares... ¡hay que ser eficaces! De modo que la cruzada como itinerario que conduce al cielo tiende a privilegiar a los elegidos de la fortuna.

La segunda es la «buena muerte». Consiste en, cuando se siente que el fin está cerca, desprenderse de armas, tierras y familia;

despojarse de la riqueza, del orgullo y del linaje... y encaminarse a cualquier monasterio y vestir, como penitente, la cogulla del cluniacense o del cisterciense. Guillermo de Orange, personaje legendario pero también histórico, que acabó sus días en Saint-Guilhem-le-Désert, es, al respecto, la figura ejemplar... mas esta puerta es estrecha. Sólo los más nobles son aceptados y tampoco es deseable que sean muy numerosos porque tal como sugiere Guibert de Nogent llevan el pecado pegado a la piel: han gozado del amor antes de ser recibidos...

En todo caso, ambas salidas están cerradas para el hombre de las ciudades. Es pues comprensible que a él le asalte una angustia específica. El mundo urbano sufre, los ricos tienen mala conciencia. «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos...» Algunos, entre los más jóvenes y los más exigentes, rompen con su familia a la que juzgan con severidad y se escandalizan de las riquezas de las que se sirven algunos clérigos para envilecer al pueblo... En cuanto al pueblo, también busca la esperanza, y, a veces, una justificación a su rebelión... A finales de siglo, la aventura de Pierre Valdo y de sus discípulos es, al respecto, ejemplar. Este hijo de un rico mercader de Lyon, conmovido el 15 de agosto de 1173, por el canto de un ministril que evocaba la vida de san Alejo, decide consagrarse al ideal evangélico: «Si quieres ser perfecto...», distribuye el producto de la venta de sus bienes ofreciendo, una parte a su mujer, una parte para resarcir a aquellos a los que había explotado a través de la usura, una parte a los pobres. Resuelto a vivir de limosnas, constituye rápidamente un grupo de discípulos, encarga la traducción de las Escrituras en lengua vulgar y empieza a predicar. Pero es condenado por el obispo de Lyon y esta excomunión es ratificada por el papa en 1184. El movimiento de los «valdenses» se disgrega en pequeños grupos que, a despecho de la prohibición, se dirigen a predicar a las ciudades. Se les encuentra en el Mediodía tolosano en lucha con la Iglesia católica y confundidos con los cátaros por la gente del norte bajo el epíteto de «albi-

genses»... aunque enfrentados a esos mismos cátaros acerca de la interpretación del Evangelio y de la forma de la Iglesia que debían promover...

La historia de Pierre Valdo, sobre todo si se la compara a la de san Francisco de Asís, cuyo origen es parecido, aunque no el destino, muestra bien a las claras hasta qué punto la Iglesia de finales del siglo XII sufre de inadaptación. Esta Iglesia está sumida en contradicciones aparentemente insuperables. Contradicción entre el sueño de una sociedad rural sosegada y constituida según sus funciones providenciales y la realidad de una sociedad en movimiento, ruidosa, inestable, febril, inquieta... Contradicción entre una naturaleza incognoscible en la que el hombre, subordinado a Dios, no se encuentra realmente insertado, y una naturaleza modelada, transformada por el hombre... Contradicción entre la referencia a un Dios bueno y la inexorable amenaza de una precipitada caída a las tinieblas exteriores...

LA PREDICACIÓN DE LOS CÁTAROS

En lo sucesivo se comprenderá mejor el sentido de la predicación de los cátaros, las razones de su relativa eficacia y ciertos motivos de inquietud de la Iglesia. Podemos reconstruir el estilo y las maneras de los predicadores cátaros a través de lo que nos dicen de ellos los polemistas católicos del siglo XII y de lo que se trasluce de los interrogatorios de la Inquisición.

El principal valor de los perfectos están en la dignidad personal de su vida. Sus actos y sus palabras concuerdan absolutamente. Los que les escuchan no pueden acusarles de hipocresía. Tienen la habilidad de aparecer como auténticos *bonshommes*, «buenos cristianos». Everwin de Steinfeld atribuye el siguiente discurso a los cátaros de Colonia:

Llevamos una vida dura y errante; huimos de una ciudad para dirigirnos a otra ciudad; igual que ovejas entre

lobos; sufrimos persecución como los apóstoles y los mártires y, sin embargo, nuestra vida es santa y austera; transcurre de abstinencia en abstinencia, consagrada a la oración, a los trabajos de los campos que nada interrumpe, mas todo nos resulta fácil, porque no somos de este mundo...

Los perfectos llevaban una vida austera; aunque su Iglesia fuera rica en el Mediodía (volveremos sobre ello), no se les podía acusar de abrumar a los laicos por la ostentación de su lujo ni por su actitud desdeñosa*. Trabajan: algunos eran médicos, otros tejedores, otros trabajadores agrícolas... En el ejercicio de sus funciones podían entrar en contacto con el pueblo «creyente» al que había que alentar y preparar para el bautismo «cátaro», el *consolament*. Entre los perfectos y el mundo objeto de evangelización no había separación, ni barrera alguna. Su predicación podía apoyarse en la experiencia vivida de la gente, en el taller del tejedor, en el campo que se siega en común, en el curso de un encuentro fortuito o aprovechando la oportunidad de un momento de ocio. Así Raymond de Vals, de Fanjeaux, referirá ante la Inquisición que hacia 1207 estuvo todo un día pescando en compañía del perfecto Pierre Raymond Rigaud y de otro perfecto y que ambos aprovecharon la ocasión para explicarle su doctrina... Un vecino de Garanou, de la zona de Ariège, encontró a dos herejes cerca de un puente a la salida de Tarascón; caminando con ellos hasta Château-Verdun, le contaron lo que era «el nuevo cielo y la nueva tierra ...». Guilhelme Lombarde recuerda que, siendo niña, llevaba tramas de hilo (*caneles*) a los tejedores cátaros de Fanjeaux, éstos le daban nueces y aprovechaban la ocasión para enseñarle el rito de la «adoración» que consiste para el «creyente» hereje en hacer tres reverencias ante el perfecto, etcétera.

*Véase J. Duvernoy, «Religion cathare», en Roben Lafont et al., *Les cathares en Occitanie*, Fayard, París, 1982.

Esta predicación se sirve del Evangelio traducido en lengua vulgar y, en consecuencia, accesible a todos, interpretado además en sentido literal, de forma clara e inteligible. Sabe, a la vez, utilizar todos los contrastes perceptibles de la realidad: ¿Qué hay de común entre la luz y las tinieblas, lo bello y lo feo, el bien y el mal? ¿Cómo es posible que un Dios bueno haya sido el creador del gusano, la pulga, el sapo y todo cuanto nos incomoda?

El catarismo parece dar respuesta a las cuestiones dejadas pendientes por la Iglesia católica. Insiste en las espantosas denuncias de los monjes e incluso las amplía; pero al mismo tiempo propone una explicación y una solución. El mundo es eminentemente desdiable... No podía ser de otro modo ya que es obra del Diablo. Esta tierra es el infierno. El acto sexual es diabólico... puesto que es un medio a través del cual el hombre y la mujer participan en la perversa empresa de ir metiendo, generación tras generación, almas en cuerpos de barro... Existe, sin embargo, la posibilidad de rebasar el círculo infernal. Basta con recibir el *consolament* a la hora de la muerte. Este sacramento puede administrarse en cualquier lugar y cualquier hombre o mujer, sea la que sea su vida pasada y su condición social, puede recibirlo. Se ha escrito, por supuesto, que por ahí los cátaros abrían las puertas al relajamiento: ¿a qué imponerse una vida moral difícil si basta con ser «consolido» a la hora decisiva? También puede afirmarse que el catarismo libera a los mercaderes de las obligaciones que les impone la legislación canónica sobre la usura... Mas a la vista de los documentos ¿cabe asegurar que las regiones indemnes al catarismo han gozado de más alta moral que las que han sufrido la conmoción de las predicaciones de los perfectos?

Añadamos que el problema particular planteado por las mujeres también estaba resuelto. La mujer, por supuesto, en el pensamiento cátaro es el instrumento de la caída de los espíritus celestiales: una mujer embarazada no tiene derecho a adorar a un perfecto. Pero también ahí el bautismo borra la mácula del sexo; la mujer consolada se encuentra en cierto modo liberada de su sexo;

las perfectas son rigurosamente iguales a los perfectos y, si bien es cierto que entre ellas no se conoce que hubiera obispos, ni tan siquiera «diáconos», debe subrayarse que esas distinciones no eran una jerarquía de dignidades sino de funciones: los hombres eran obispos y diáconos porque por naturaleza eran más aptos para soportar la vida vagabunda y peligrosa. Las mujeres en la Iglesia cátara tenían encomendado un papel que jugaron plenamente en el Mediodía. Volveremos a hablar de ello.

Es cierto, en definitiva, que más allá del esquema argumental, la Iglesia cátara poseía una especie de prestancia que se manifestaba en sus ritos impresionantes dentro de su desnudez. Por otro lado, casi nada de su ritual podía herir la sensibilidad del católico ordinario: la lectura de los versículos del Nuevo Testamento; el rezo del padrenuestro; unos pocos gestos sencillos...

Se comprende, por lo tanto, el peligro que el catarismo podía representar para el catolicismo... Esta herejía que *ab bel semblan*, induce al hombre al error, dice el trovador Peire Vidal, comparando a su dama que le ha engañado a las artimañas del hereje (*l'eretge*). Lo sorprendente en el fondo no es el éxito del catarismo, sino que su triunfo no haya sido mayor.

FUERZA Y RESISTENCIA DE LAS IGLESIAS DEL NORTE

De hecho el catarismo no se consolidó en el Norte.

Tres factores pueden explicar este hecho.

En primer lugar, igual que en el siglo XI, la intervención del pueblo. Grupos amotinados arrastran hasta la hoguera a esos temibles marginados cuya sola presencia puede desencadenar la terrible cólera de Dios. En Soissons dos campesinos que habían fundado una pequeña secta fueron encarcelados por el obispo a la espera de ser juzgados. Pero la muchedumbre forzó las puertas de la cárcel y quemó a los herejes fuera de la ciudad... Escena de linchamiento muy parecida a la de Colonia en 1144 y sobre todo a la de Vézelay en 1167: en este año el abad de Vézelay encargó a un

concilio el estudio de las respuestas dadas por un grupo de herejes y fue de nuevo la muchedumbre la que exigió el suplicio del fuego («¡A la hoguera!... ¡A la hoguera...!»). Por el contrario en Lieja en 1144 los herejes detenidos pudieron librarse de este destino. En cuanto a los de Colonia, en 1163, fueron quemados, tras haber sido juzgados: Eckbert de Schönau se entrevistó con ellos, el tribunal del arzobispo los entregó al «brazo secular», probablemente los magistrados de Colonia, y fueron arrojados a la hoguera. De modo que el fuego se convierte en el suplicio específico de los herejes. El suplicio es un espectáculo. Sadismo colectivo; religiosidad salvaje; violencia espontánea de hombres y mujeres recientemente desarraigados en las ciudades todavía poco acogedoras...

El segundo factor guarda relación, sin duda, con la calidad de los adversarios de la herejía. Cuando irrumpe en Renania, al instante se ve alzarse contra ella a las abadesas, tanto más ardorosas en la acción cuanto que no ignoran la atracción que las nuevas teorías podrían ejercer sobre las mujeres: Hildegarde de Bingen y Elisabeth de Schönau. Hildegarde zahiere al clero de Colonia, culpable según ella de abandonar a los laicos a los que debería instruir y guiar; mujer cabal, se emancipó de la tutela masculina de la abadía colindante; visionaria y propagadora de profecías, sus intervenciones reclaman la atención tanto del emperador y el papa, como del propio san Bernardo. En cuanto a Elisabeth, convenció a su hermano Eckbert el cual, a través de sus escritos y de sus actos, sembrará el desorden y la desesperación en una Iglesia dualista que todavía se encuentra en fase de organización... La Iglesia francesa a su vez está saturada de fuertes personalidades unidas a menudo por vínculos de sangre a la dinastía de los Capetos o a las grandes dinastías feudales. Sin duda hay que ver en ello una consecuencia del compromiso con el que se cerró en el norte la crisis gregoriana: la designación de los obispos y de los abates es el resultado de transacciones entre los capítulos y el rey sobre el cual recae, en cualquier caso, la investidura «temporal» de las

iglesias; esos debates pueden ser duros, incluso conflictivos, mas cuando se trata de discutir sobre los candidatos, la calidad de estos últimos es imposible que no sea tenida en cuenta. Calidad moral y social. Y también calidad intelectual.

Los obispos han sufrido la influencia del gran movimiento de investigación y educación protagonizado por las escuelas catedrales y colegiales del siglo XII. Estas escuelas reanudan en los mismos lugares de antaño el trabajo interrumpido del renacimiento carolingio: Chartres, Laon, Reims, Autun, Orleans son centros de intensa vida cultural. Al iniciarse la segunda mitad del siglo, París instaurará su supremacía en esta geografía de la intelectualidad anclada en el semillero urbano del norte de Francia. Frente a esa concentración, el sur parece un desierto escolar. De forma que en el norte se aprende a conocer mejor las Escrituras; se descubren sus múltiples sentidos; se establecen paralelismos con lo que ha quedado a salvo de la cultura antigua; se discute a fondo con gente que acude de todos los horizontes de la Europa cristiana. Paulatinamente se van fijando los métodos. En París el héroe de esta aventura intelectual, abierta a la novedad, a lo imprevisto, es Abelardo, que se adentra por caminos no trillados... en oposición a san Bernardo que encarna la tradición monástica todavía preponderante.

El balance de esta reflexión proporciona mejores armas intelectuales a los cuadros de la Iglesia francesa contra la herejía. A san Bernardo le pareció que la dialéctica de Abelardo ponía en peligro la ortodoxia... ¿Era menor el peligro frente a los razonamientos cátaros?

El tercer factor es la estrecha solidaridad que existe en el norte entre poderes religiosos y civiles. Las casas de los reyes y de los grandes señores feudales abundan en clérigos instruidos y activos; el alma de cancillerías y tribunales son hombres que en su mayoría han pasado por las escuelas de las que acabamos de hablar. Ayudan a los «magnates» laicos a reflexionar acerca de las bases de sus poderes, a utilizar todos los resortes del derecho

feudal y también las armas que puede proporcionar la Iglesia. El papel de Suger, abad de Saint-Denis, cerca de Luis VI y Luis VII, es el ejemplo más evidente. Gracias a su labor el rey pudo aparecer como la clave de bóveda de la feudalidad, a la vez que como guardián de las iglesias y protector de la paz de Dios, ese movimiento que ya había sido desatado a comienzos del siglo anterior por las iglesias meridionales para defender sus derechos y los de sus fieles contra los señores saqueadores. He ahí que ahora el rey se siente de nuevo capaz de hacer sentir el peso de su autoridad: puede representar (junto a grandes señores feudales como el conde de Flandes) el «brazo secular» del que la Iglesia tiene necesidad para reprimir a los perturbadores del orden.

Luis VII y Felipe Augusto dirigen varias expediciones en Borgoña y Auvernia contra los señores que saquean los bienes de la Iglesia. Les gusta recordar en sus privilegios que les corresponde de esta forma «tomar venganzas y restablecer la paz». No está en su ánimo regatear esfuerzos en su apoyo a las iglesias, éstas, a su vez, no cesan de propiciar ocasiones para provocar la intervención en tierras de vasallos. En nombre de un derecho superior, tienden a aparecer como una fuerza de unidad entre los hombres. Es precisamente en esta época cuando comienza a perfilarse la noción abstracta de «corona» como símbolo del orden del mundo. Ahora bien, la perturbación provocada en la Iglesia por los herejes es peor que la de los saqueadores laicos, puesto que la de los herejes compromete gravemente el orden social y parece una guerra dirigida contra el mismo Dios. El rey se cree obligado a intervenir siguiendo el ejemplo de Roberto el Piadoso. Y así vemos a Luis VII apoyar la acción de su hermano, el arzobispo de Reims, contra los cátaros de su diócesis. El conde de Flandes, por su lado, acusa a los herejes de sus dominios.

A los *pipholes*, *texerants*, maniqueos, etc., dualistas de todas suertes, en estas condiciones, en el norte de Francia, se les obliga a una clandestinidad cada vez más difícil. Son y mantienen su marginalidad... Y, cuando la presión de la autoridad se va haciendo

progresivamente más insoportable, no queda lógicamente más recurso que la emigración hacia las regiones donde el poder es menos opresivo. Así debía sentirse en Servian, cerca de Béziers, un canónigo de Nevers convertido al catarismo y que alcanzó la categoría de «perfecto»: huía de la persecución, pues su tío, el caballero Evrard de Châteauneuf, ya había sido quemado en 1201 por orden del conde de Nevers. De modo que el Mediodía occitano (también la Lombardía, por otras razones que no es nuestro propósito mencionar ahora) es lugar de acogida privilegiada para el catarismo. Allí goza de libertad, está en plena actividad, lleno de vida... Ha llegado el momento de volver a su encuentro.

CAPÍTULO 5 LOS ALBIGENSES

EL PAÍS DE LOS CÁTAROS

Ben avet tug auzit coment la eretgia
Era tant fort monteia...
Que trastot Albiges avia en sa bailia
Carcasses, Lauragues tot la majour partia*.

Guillermo de Tudela es el único de los cuatro cronistas de la cruzada albigense que ha intentado situar geográficamente la herejía antes de 1209. Su testimonio ha sido confirmado por los informes de la Inquisición. En efecto, cuando este tribunal inicia sus audiencias en 1243, los instructores pedían a sus testigos que se remontaran en sus recuerdos hasta donde alcanzara su memoria, ello traducía, a la vez, el deseo de situar y una preocupación histórica. Este trabajo tropezó, lógicamente, con la imprecisión de las memorias a las que se requería que rememoraran hechos que habían transcurrido treinta o cuarenta años atrás, pero el resultado tie-

*La herejía había hecho tantos progresos / que se enseñoreaba ya / de toda la región de Albi / y de la mayor parte del Carcassès y del Lauragais.

ne valor de prueba porque muchos recuerdos se entrelazan. Gracias a la erudición atenta y vigilante del canónigo Griffé, que al precio de un ingente esfuerzo ha examinado a fondo todos los expedientes de la Inquisición, especialmente las copias de la colección Doat conservadas en la biblioteca nacional, y el manuscrito 609 de la biblioteca municipal de Tolosa, es posible fijar sobre un mapa el impacto de la herejía. Pero debe tenerse en cuenta una limitación: los expedientes de la Inquisición que hemos conservado sólo se refieren a la región de Tolosa, la diócesis de Carcasona y a la comarca de Pamiers; hemos perdido los archivos de la región de Albi, y de los del Quercy sólo nos ha llegado una recopilación de condenas fechadas en 1241-1242.

La implantación de la herejía se observa primero al sur de Albi y al este de Tolosa, en lo que el canónigo Griffé llama «el abanico cártaro tolosano». Ahí hay una región de suaves colinas molásicas, surcadas de valles de anchas vaguadas llanas orientadas hacia el sureste y hacia el noroeste; valles bajos del Tarn, valles del Tescou, del Agout, del Girou, del Hers Mort; hacia los que confluyen vallecillos de formas suaves. Por sí solo, cada valle constituye un pequeño mundo agrícola: en la cumbre, tierras profundas, el *terrefort*, aptas para el cultivo; en las laderas, las zonas boscosas que ocultarán las ceremonias heréticas en los momentos de persecución... Aquí y allá, algunas aldeas apiñadas alrededor de la iglesia y de una plaza central, tales como Verfeil, Lanta, Caraman; algunas dominadas por un castillo como en Lombers. Junto a los grandes ríos, pequeñas ciudades fortificadas vigilando puentes o vados: Brens, Gaillac, Rabastens y Villemur a orillas del Tarn; Giroussens, Lavaur, Saint-Paul-Cap-de-Joux a orillas del Agout... Estos campos han sido cultivados desde el amanecer de la agricultura. Los nombres en «ens» han dado pie a pensar en roturas en la época visigoda, en el siglo V. Pero en esencia los lugares que llevan un nombre son testimonio de un asentamiento mucho más antiguo. O sea un país antiguo. Un país de historia inmóvil, se podría escribir si, precisamente, la presencia del cataris-

mo no implicara una desestabilización a la que pronto habría de seguir el paso brutal de los cruzados.

Hacia el sureste, bajo capas de molasa, surgen cimientos calcáreos que se detienen bruscamente formando una línea de repechos calcáreos frente a la mole de la Montaña Negra. Entre esta franja de calizas que sobresalen y las pendientes de la montaña, una amplia depresión excavada en las arcillas: la llanura de Revel (aunque esta pequeña ciudad no existirá hasta finales del siglo XIII, fundada por el rey Felipe III para vigilar el país) y la llanura de Castelnaudary. Es el Lauragais que se prolonga, al otro lado del umbral de Naurouze, por la depresión de Carcasona, comprimida entre la Montaña Negra al norte, y las Corbières al sur: un pasillo de comunicaciones, de unos veinte kilómetros, por el que pasaba una vía romana. Alrededor de esta región en arco declinante de Revel a Carcasona, toda una serie de pequeños puestos fortificados: Puylaurens, Saint-Félix, Les Cassès, Montmaur... hacia la región de las molasas; Montferrand y Avignonet al frente del umbral de Naurouze; y hacia el sur, mirando, a la vez, a la llanura y al difícil acceso de las Corbières, Laurac, Fanjeaux, Montréal... Todos ellos lugares citados una y otra vez en las actas de la Inquisición. Como a las ciudades-puentes y a las aldeas fortificadas de las colinas, nuestras fuentes los llaman *castra*, en la lengua de oc: los *castels* palabra difícil de traducir puesto que no se trata de simples castillos; tampoco son vulgares aldeas fortificadas ya que los tratados que los cónsules de Tolosa firmaron en los primeros años del siglo XIII con algunos de ellos (Verfeil, Villemur, Rabastens...) evocan una población compleja en la que coexisten señores (*domini*), caballeros (*milités*), burgueses (*probi homines*) y hombres del pueblo (*barriani*). Se tiene conocimiento también de que algunos de estos castra tenían talleres de tejedores como en Fanjeaux y en Montréal. De modo que en los campos albigenses, tolosanos y carcasonenses surge una especie de urbanización precoz que le permite decir a Guillaume le Breton, cronista de Felipe Augusto,

que el conde de Tolosa tenía tantas ciudades como días tiene el año.

Tal es, pues, lo que el cisterciense Henri de Marcy, legado del papa en 1178, llama «esta tierra de perdición, verdadero barrio bajo de la perversidad integral, que reunía la hez dispersa de la herejía ...» mientras que a los castra se les designaba corrientemente bajo el nombre de «sedes de Satán» (*sedes Satanae*).

Lejos de esas regiones sólidamente mantenidas bajo la férula de la Iglesia cátara, la herejía parece difusa. Es evidente que podría reprochársenos nuestras lagunas documentales e imaginar un mundo cátaro mucho más vasto, aunque si santo Domingo, como veremos más adelante, quiso instalarse en Prouille y en Fanjeaux, y si la primera expedición de cruzados puso la mira sobre todo en esas tres pequeñas comarcas del Carcasonés, del Lauragais y del Sur albigense, es porque estaban convencidos de que allí hallarían la mayor densidad de herejes. No obstante, a principios de siglo reparamos en la acción de un diácono dinámico llamado Raymond Aymeric, residente en Villemur, que se traslada a Montauban para convencer a un grupo de mujeres y sigue camino hasta Castelsarrasin donde sabe que va a encontrar creyentes. El Quercy ya estaba dentro de la zona de influencia de la herejía, por lo menos Moissac, pero Gourdon, Montpezat y Castelnaud-Montrantier que se citan en las condenas de 1241 ¿habían sido ya contaminadas? Había un obispo cátaro en Agen pero nada sabemos de su implantación, sólo que en 1209, en el momento de la cruzada, una pequeña expedición dirigida por el conde de Auvernia y el arzobispo de Burdeos tomó por asalto Puylaroque y asedió Casse-neuil, quemando de paso a algunos herejes.

Hacia el sur, en cambio, la implantación cátara parece más sólida. Los herejes se hallaban poderosamente instalados en Mirepoix. Un grupo se estableció en Lavelanet en 1209. Tenemos noticia de que los había en Saverdun y el perfecto que hallamos a la salida de Tarascón era de origen catalán y se consagraba a la evangelización del valle del Ariège. Finalmente, hacia el sureste, a poca

distancia de Béziers, el último centro conocido del que estamos seguros es Servian, donde residía ese viejo canónigo de Nevers convertido en perfecto, cuya ciencia provocaba la admiración de cuantos le rodeaban.

EL PAPEL DE LAS CIUDADES

Se impone una constatación capital: en la difusión y la labor de agitación de la herejía, las ciudades, por lo menos las más grandes, las *cités*, esto es las sedes episcopales, no jugaron el papel que se podía esperar... y que es, además, el papel que los escritores católicos del siglo XII y del siglo XIII creían ver que estaban jugando.

Tal es el caso de Tolosa: «Madre de la herejía, cabeza del error», fulmina el abad de Claraval, Henri de Marcy, cuando, en 1178, acude a tomar el pulso al enfermo sobre el terreno (antes de lanzarse sobre Lavaur, bien es cierto). Treinta años más tarde, Pierre des Vaux-de-Cernay, otro cisterciense, autor de la *Hystoria Albigensis* que es, ya lo veremos más adelante, la crónica de la cruzada más circunstanciada, confirma:

«Tolosa, dolosa ... » *Tolosa plena de dol* ... nunca exenta de esta peste ... completamente manchada de este viejo lodo viscoso, la raza de Tolosa, raza de víboras, ya no se podía arrancar de su raíz de perversidad. Del modo que una fruta podrida daña a otra fruta ... así ante tal ejemplo las ciudades y los castillos de la vecindad se impregnaron de esta peste...

Es sabido que algunas familias entre las más ilustres de Tolosa estuvieron relacionadas con la herejía, como por ejemplo la familia Maurand, uno de cuyos miembros tuvo divergencias con Henri de Marcy o los Rouaix, por los que hubo de interesarse la Inquisición. Aunque lo cierto es que el botín sacado de estos documentos de

la Inquisición es más bien escaso: casi siempre se trata de caballeros del Lauragais replegados a la ciudad tras la ocupación del país por Simón de Montfort. No se ha podido encontrar ninguna huella de catarismo en los documentos tolosanos hasta finales del siglo XII. Cuando en 1203 llegó a Tolosa el legado cisterciense, Pierre de Castelnau, la población, haciendo causa común con sus cónsules, hizo profesión de ortodoxia; Pierre des Vaux-de-Cernay, atento como de costumbre, califica este gesto de «temor servil»; es muy posible, en efecto, que los cónsules quisieran quitarse de encima cuanto antes a este inoportuno personaje, aunque también sabemos que cuando el obispo Foulque empieza a organizar su «compañía blanca» contra los usureros y los sospechosos de herejía, no tendrá demasiadas dificultades en reclutar numerosas tropas. Respecto a los tres sitios que los tolosanos resistieron victoriosamente contra los asediados extranjeros venidos del norte, no cabe ver en ello más que el signo de la fidelidad al señor legítimo y la voluntad de defender contra un agresor extranjero una libertad de la que se sentían orgullosos.

¿Sería mayor el grado de implicación de Albi que dio nombre al movimiento? Geoffroy d'Auxerre, compañero y biógrafo de san Bernardo, dice refiriéndose al pueblo de Albi «que está más infectado de la maldad herética que cualquier otro de la comarca...». Tenemos noticia de que Sicard Cellerier fue el primer obispo cátaro de la región. Pero, en realidad, este personaje estableció su residencia en Lombers, donde todavía se halla en 1185 (también el obispo de Tolosa residía, en realidad, en Lavarur o en Saint-Paul-Cap-de-Joux). Pero, en vísperas de la cruzada, únicamente los caballeros de Castelveil, vasallos del conde de Albi, se hicieron sospechosos de proteger a los herejes.

La presencia de la herejía es más evidente en Carcasona que en Tolosa y Albi. Conocemos los nombres de dos obispos cátanos: Guiraud Mercier, entronizado en ocasión del concilio de Saint-Félix, y Bernard de Simorre cuyo nombre es citado en ocasión de una conferencia religiosa celebrada en 1204 bajo la presidencia

del rey de Aragón. De hecho, Simorre reside ordinariamente en el norte de la ciudad, en los repechos de la Montaña Negra, en Aragón. El obispo se aprovecha así de una región que acaba de ser recorrida por cuenta de su iglesia por el diácono Armand Oth.

En cuanto a Béziers, Pierre des Vaux-de-Cernay, ruge cuando evoca esta ciudad: «Una ciudad totalmente infectada por el veneno de la herejía», habitada por «los peores ladrones, perjuros, adúlteros...». Es cierto que disponemos de una lista de doscientos veinte nombres confeccionada en 1209, pero esta lista es más bien una relación de sospechosos, muchos de ellos eran simples «creyentes» («se les ha visto en dos ocasiones en las predicaciones de los herejes», afirma el autor de la lista a propósito de una de estas personas) y otros eran en realidad valdenses (la mención «val» sigue a continuación de un cierto número de nombres). De modo que en todo caso sólo una minoría de habitantes de Béziers eran sospechosos de herejía. Al escribir sus imprecaciones, Pierre des Vaux-de-Cernay, ¿acaso no busca una especie de justificación a la terrible matanza perpetrada por los cruzados en 1209?

Las otras dos grandes ciudades de la región, Narbona y Montpellier, según la propia confesión de los escritores católicos, quedan indemnes. Es precisamente en Montpellier donde el maestro parisino Alain de Lille va a redactar su *Somme contre les hérétiques*, entre 1190 y 1202, que dedicó al obispo Guillermo de Montpellier. También es en Montpellier donde se celebraron los concilios de 1195 y 1215 en los que se organizó la lucha contra los herejes y los señores culpables de no acosarlos.

Todo ello demuestra que la presencia del obispo católico representaba al menos un estorbo en el desarrollo de la herejía..., y si se objeta la acritud de los escritores católicos como testimonio en sentido opuesto (trátase de Pierre des Vaux-de-Cernay, de Henri de Marcy o de Geoffroy d'Auxerre), no es mera casualidad que tengamos que habérmolas cada vez con cistercienses, es decir, con monjes movidos por una desmesurada cólera contra las ciudades. Estos hombres son extranjeros por partida doble: en el

mundo de las ciudades y en Occitania... Vienen a este país siguiendo un llamamiento del papa con el ánimo saturado de prejuicios. Acuden para abrir el absceso y aplicar el hierro candente a la herida sangrante, creen saber por anticipado lo que van a encontrar: ciudades que son abismos de perdición y, por añadidura, portadoras de gérmenes perniciosos, que se empeñan en propagar por pueblos y aldeas...

Al término de este balance geográfico del catarismo occitano prevalece una impresión. La cruzada de 1209 se encontró con la Iglesia cátara en plena expansión, en plena aceleración. Partiendo probablemente de la zona de Albi propiamente dicha (Lombers, Lavaur...), la herejía se fue deslizándose hacia el suroeste para implantarse sólidamente en el Lauragais. Nuestras fuentes no nos permiten dar cuenta de las modalidades. Desde estos dos sólidos puntos de apoyo, obispos y diáconos cátaros se lanzan a la búsqueda de reconocimientos más lejanos hacia el Garona Medio, los Pirineos, y emprenden, sin duda, a partir de Carcasona y Béziers la tarea de compartimentar la antigua Septimania.

LA VIDA DE LA IGLESIA CÁTARA

En estas regiones, los perfectos tenían total libertad de predicación. Se les reconocía por sus ropajes negros. Por esta razón se les llamaba *vêtus*. En Lombers, Saint-Paul-Cap-de-Joux, Puylaurrens, Montesquieu, tenían su cementerio particular. Los obispos de Carcasona, Albi y Tolosa recorrían la región asistidos por sus auxiliares, el «hijo mayor» designado sucesor, y el «hijo menor». Les prestaban ayuda localmente «diáconos» encargados del contacto con poblaciones creyentes. Al referirse a los primeros años del siglo ante el tribunal de la Inquisición, Bernard Mir, señor de Saint-Martin-la-Lande, decía que era el «tiempo en el que la herejía se practicaba públicamente en todo el Lauragais». En Mas-Saintes-Puelles, en Fanjeaux, en Castelnaudary, parece que los cátaros encabezaron procesiones. En Laurac, en Lagarde, en Ara-

gón, hablan en la plaza mayor y a sus prédicas asisten la casi totalidad de los habitantes. Así también, hacia 1204, Pons Carbonnel du Faget vio a toda la población del castel de Auriac, hombres del pueblo y caballeros, reunida en un campo cercano a la localidad para escuchar el sermón del perfecto Bernard Fresel. El cura de Cambiac se lamentaba, a su vez, de ver a todos sus feligreses afiliados a la secta a excepción de tres hermanos y de cierta dama. La profundidad de la implantación del catarismo puede medirse por el número de casas ocupadas por herejes. En efecto, los perfectos y las perfectas elegían domicilio en casas conocidas de todos donde se organizaban encuentros o tenían lugar, sin ningún tipo de impedimento, las ceremonias rituales: los creyentes acudían a «adorar» a los portadores del espíritu, a compartir con ellos una modesta comida, a escuchar sus amonestaciones, a asistir a veces a un *consolament*. De modo que en Mirepoix se podían enumerar unas cincuenta casas de herejes. Estas casas pululaban en el Lauragais: más de diez en pueblos como Montesquieu o Saint-Martin-la-Lande. En el norte, Villemur, es un gran núcleo, puesto que se tiene conocimiento de que allí se concentraban, antes de la cruzada, un centenar de perfectos y perfectas.

LAS PERFECTAS

Hay que conceder una importancia muy especial a las casas de las perfectas. Si, de hecho, los ministros cátaros solían ser hombres del pueblo, artesanos y campesinos, las perfectas, en cambio, solían ser aristócratas. Su casa, que es a menudo la vieja mansión señorial de la aldea o una casa fortificada de la campiña circundante, tiene siempre abiertas sus puertas. La dueña, la mayoría de las veces, es una viuda. «Na», se dice en las deposiciones de la Inquisición (de *donna* o *domina*: la 'dama'). Junto a ella, una o varias de sus hijas o de sus sobrinas solteras o viudas a su vez.

Las casas de las perfectas son casas de educación y centros de reclutamiento de la secta. Las familias de la vecindad envían a menudo, en edad muy temprana, a sus hijos a las «buenas damas». Na Ségure del Mas-Saintes-Puelles cuenta al respecto que fue hereje *vêtue* desde los diez años; otra, Arnaude de Frémias, fue entregada a los herejes por su tutor Isarn de Fanjeaux; una tercera llamada Saure sólo tenía siete años cuando de la mano de su madre Raymonde fue a casa de Azalaïs, madre de Arnaud de Cucuroux, señor de Villeneuve-la-Comtal. Un ejemplo más de vocación a la fuerza: la de Na Condors, que contando a penas diez años fue obligada por su madre a hacerse hereje *vêtue*.

¿Fueron también las casas de las perfectas lugar de asilo de esposas jóvenes que querían dejar a su marido? Eso parece si nos atenemos a la aventura de una tal Douce, esposa de Pierre Faure, de Villeneuve-la-Comtal: al principio halla refugio en una casa de perfectas de su pueblo, pero muy pronto se la traslada a casa de una tal Blanche en Castelnaudary, luego a Laurac en casa de una mujer llamada Brunissende... donde debía ser puesta a prueba durante dos años, tras lo cual, sin embargo, no hubo de ser admitida al *consolament*.

Pero las casas de las perfectas, más sólidas, más espaciosas, que las de los perfectos, son principalmente lugares de reposo y de acogida. Los diáconos predicadores o los obispos cátaros, en el curso de sus peregrinaciones tienen la seguridad de que en ellas encontrarán lecho. Se da a conocer su presencia y los invitados acuden a veces en número imponente. En estas asambleas unos y otros se reconocen; treinta y cinco años más tarde, acosados por los inquisidores, los testigos se acordarán: Vi a éste... luego a aquél... los testimonios se entrecruzan, se confirman unos a otros. En estas asambleas algunos son ganados a la causa de la herejía, otros acuden por simple curiosidad, para ver... Éstos se niegan a «adorar» a los perfectos. La dueña de la casa, no obstante, respeta su abstención. Sin duda hay que dejarle tiempo al «buen» Dios para que haga su obra...

En ocasiones, ni siquiera es necesaria la presencia de un perfecto para que la reunión pueda celebrarse en casa de las perfectas, así es como en Montréal todos los caballeros del *castel van* «por turno» a comer con ellas... aunque nunca en la misma mesa. Se sabe que en casa de las «buenas damas» siempre se encontrará pan, vino, nueces. Citemos al respecto la oración fúnebre de Guiraud de Lavaur por Guillermo de Tudela que, aunque escritor católico, era sin embargo occitano:

Estiers dama Girauda qu'an un potz gitat:
De peiras la cubriron; don fo dolz e pecatz,
Que ja nulhs hom del segle, so sapchatz de vertatz
No partira de leis entro agues manjat...*

Así que a través de la mediación de estas mujeres, el catarismo se encontró injertado en la sociedad de la época, la secta supo aprovechar las tradiciones de hospitalidad, de apertura, de libertad de discusión y de talante de la aristocracia meridional. Al abrir ampliamente sus puertas, tras la desaparición de sus maridos, las mujeres confirieron al catarismo algo de sus afables virtudes. Paradójicamente, esta herejía que negaba la familia, arraiga en estirpes familiares. Ello hace pensar en un matriarcado. Es a través de sus madres, de sus hermanas, de sus hijas, que numerosos caballeros de Tolosa, se encontraron, cuando se presentó la ocasión, entre los defensores de la herejía... sin que por sí mismos hubieran franqueado el umbral del bautismo cávaro.

Los cronistas católicos también han advertido este fenómeno, que a buen seguro confirmaba su horror de una herejía que trastornaba todos sus hábitos morales e intelectuales. Pierre des Vaux-de-Cernay refiere al respecto cómo su tío, el abad cisterciense de Vaux-de-Cernay, cuando la toma del castel de Minerve, «encuen-

*Dama Guiraud fue arrojada a un pozo / de piedras la cubrieron; fue un infortunio y un pecado / porque jamás hombre alguno en este siglo, sabedlo de cierto / partió de su casa sin haber comido..

tra duros y obstinados a los hombres heréticos...», pero «todavía más duras y más profundamente obstinadas a las mujeres...». Según él, Guiraudes es la «peor de las herejes» y se alegra de verla cubierta de piedras...

Guillaume de Puylaurens nos relata también un encuentro que tuvo lugar en Pamiers, en 1207, entre cátaros, valdenses y una delegación católica...

En Pamiers tuvo lugar una disputa (es decir una conferencia de tema religioso) en la que la hermana del conde de Foix, Raymond-Roger, protegía abiertamente a los herejes (es muy probable que se tratara de la famosa Esclarmonde). El hermano Esteban de la Misericordia le dice «¡Id a vuestra rueca a hilar! no es de vuestra incumbencia hablar en una asamblea como esa...».

Misoginia de clérigo, turbado por la presencia de una mujer en una asamblea seria. ¡La mujer no ha sido hecha para hablar de religión! Esta observación es toda una exposición de motivos sobre las causas del éxito del catarismo entre determinadas mujeres. Mas también nuestro clérigo provoca una especie de escándalo social: una gran dama hila una rueca como si se tratara de una vulgar sirvienta... Nosotros sabemos qué hay detrás de todo ello: el trabajo manual para un perfecto es una práctica pobre al mismo tiempo que un medio de evangelización... Pero para el hermano Esteban de la Misericordia, he ahí, una razón suplementaria para arrojar a Esclarmonde a las tinieblas exteriores...

Este carácter familiar de la herejía introduce un factor de turbación en la aristocracia local. La aristocracia es, como en el norte, el medio donde normalmente se reclutan los dignatarios eclesiásticos. De modo que canónigos e incluso obispos pueden estar estrechamente emparentados con perfectos o perfectas. Raymond de Rabastens, archidiácono de Agen, elegido obispo de Tolosa en 1202, pertenece a la principal familia de los señores de Rabastens que

incluye en su seno a varias perfectas... Bernard Raymond de Roquefort, elegido obispo de Carcasona en 1208 y ex-canónigo de la catedral, es miembro de la familia que vive en el castillo de Roquefort, encima de Durfort en la Montaña Negra; la propia madre del obispo se hizo perfecta, lo que también le valió el ser condecorada por Pierre des Vaux-de-Cernay con la medalla de «hereje de la peor especie».

Cualquier noble católico tiene parientes, amigos en la herejía...

La Iglesia católica impone como un deber a los detentadores del poder temporal la lucha contra la herejía. ¿Pero están príncipes y señores realmente en disposición de cumplirlo? Foulques de Marsella, el terrible obispo de Tolosa, martillo de herejes desde 1207, en cierta ocasión pregunta

a Pons-Adhémar de Roudeille, caballero conocido por la solidez de su fe romana, por qué razón los católicos del país no expulsan a los herejes, y Pons-Adhémar confiesa: «No podemos, hemos recibido la misma educación, entre ellos hay primos nuestros, y los vemos vivir honorablemente...».

La tolerancia religiosa en Occitania es una realidad familiar.

LA BUENA MUERTE

Guillaume de Puylaurens refiere otra anécdota, también muy reveladora. Nos hallamos en torno al año 1185. Guilhem Peire de Brens, senescal de Albi representante del vizconde Roger II Trencavel, está enfermo de gravedad. Sintiendo que se acerca el final llama a su lecho a su primo, el obispo de Albi, a pesar de que es «partidario convencido de los herejes». En realidad si convoca a su primo es para hablarle de la devolución de sus bienes; hay que tomar decisiones testamentarias y los consejos de su pariente serán tenidos en cuenta. Nada escandalizado de que un personaje sospechoso de herejía pueda solicitar su parecer acerca de un tema profano, el obispo responde a la expectación del moribundo.

Pero, consciente de sus deberes de pastor, aprovecha la ocasión y dice a continuación:

-¿Dónde quieres elegir sepultura? ¿En los benedictinos de Gaillac, en los cistercienses de Candeil o en la iglesia de Albi?

-No os preocupéis de ello. He tomado mis decisiones...

Y dado que el obispo insiste:

-Quiero que mis restos sean enterrados donde los *bonshommes*.

-¡Eso, no lo permitiré!...

-Siendo así, yo mismo me dirigiré allí aunque sea arrastrándome a cuatro patas...

Habiéndole oído, se fue el obispo [concluye Guillaume de Puylaurens], dejándole como a un hombre abandonado por el Señor, convencido de no poder impedirle hacer su voluntad, por muy obispo que fuera...

Parecidas escenas debieron de repetirse frecuentemente en torno a moribundos. Los documentos de la Inquisición hacen referencia a otra. Se trata en esta ocasión de un caballero, Bernard de Marquail en Saint-Michel-de-Lanès, en Lauragais, en 1205. Habiéndose enterado de su agonía, su hermano, caballero hospitalario en el establecimiento de la orden del vecino lugar de Cagnac, va precipitadamente a su encuentro... mas al llegar ya hay dos herejes junto al lecho de Bernard. El hospitalario intenta interponerse, impedir el acto irreparable, pero sus esfuerzos son vanos. Además todo estaba a punto: numerosas personas de la vecindad habían acudido porque lo que nuestras fuentes llaman la «hereticación» es un acto público, una ocasión para afirmar la soberanía del espíritu. La muerte cátera es una predicación y un ejemplo.

De modo que los últimos instantes de los «creyentes» son el gran lance de la lucha. Antes de la cruzada esta lucha la tienen a menudo perdida los representantes de la Iglesia de Roma. Los caba-

lleros del Lauragais se hacen «consolar» y sus restos mortales son trasladados con gran pompa al cementerio de los herejes. Así es como Raymond de Val es consolado en el año 1200 en Miraval-Cabardès en presencia de toda la nobleza local; como Peytavi, caballero de Puylaurens, es acompañado al cementerio por la nobleza del *castel*, abriendo paso el señor Sicard; como Raymond de Saint-Paul es trasladado al cementerio de los herejes con una comitiva formada por toda la población del *castel*, «los caballeros y los demás...», dice Guillaume de Corneillan, caballero de Montgey, quien confiesa ante la Inquisición haber portado las antorchas en esta oportunidad; como Pierre Roger de Mirepoix, principal señor de Mirepoix, hizo que le llevaran a Fanjeaux, mortalmente herido, a casa de Guilhabert de Castres. Sabemos que en el cementerio de Montesquieu hay una buena decena de tumbas de caballeros consolados *in extremis*, etcétera.

LOS SEÑORES

La mayor parte de los ejemplos precedentes se refieren a los medios aristocráticos. En estos medios se distinguen sociológicamente tres niveles. El primero lo constituyen los simples caballeros que viven en los *castels*. Situación que sorprenderá a los hombres del norte, puesto que en su país los caballeros son rurales. Esta particularidad es tanto más sorprendente cuanto que el señorío de estos burgos se halla en general dividido entre un gran número de personas: treinta y cinco en Mirepoix, treinta y seis en Montréal, cincuenta en Lombers, un centenar en Verfeil. Es en este medio donde la Iglesia encuentra un gran número de creyentes y la mayoría de las perfectas.

Por encima de esta plebe aristocrática, apercibimos señores de mayor envergadura, dueños de poderosas fortalezas en lugar de burgos fortificados con sus pequeños castillos.

Es el caso de las fortalezas de la Montaña Negra.

La Montaña Negra es una pequeña región aislada, misteriosa y oscura; una lengua de rocas cristalinas, cubierta de espesos bosques que penetra como dedo de guante en las tierras molásicas de Aquitania. Hacia el norte corta la llanura con una escarpadura límpida, abierta de trecho en trecho, por profundos aunque cortos valles a menudo engalanados de cascadas. Como en las gargantas de Malemort ahondadas por las aguas turbulentas del Sor que dominaban la poderosa mole, hoy en ruinas, del castillo de Roquefort. Tal es también el caso de Hautpoul construido sobre una estrecha arista rocosa encima del barranco de Arnette. Hacia el sur, en dirección a Carcasona, el paso entre la llanura y la montaña es menos brutal, puesto que la penillanura de viejas rocas se sumerge en un manto de tierras calcáreas (Cabardès y Minervois) que cede progresivamente espacio a las molasas y a las arcillas de Naurouze y del Carcasonés. Pero la gran variedad de contactos entre rocas de dureza y calidad diferentes da como resultado parajes a menudo fantásticos donde pueden erigirse fortalezas: Saissac, en la confluencia de dos barrancos; Cabaret, hoy Lastours, una cresta pizarrosa entre los barrancos de Orbiel y de Grésillou, donde se yerguen tres pequeños castillos, Cabaret, Surdespine y Quertineux (un cuarto, Tour Régine, se construirá después de la cruzada); finalmente Minerve con sus dos cañones, sus grutas refugio, sus ríos que se pierden en cursos subterráneos, todo ello dominado por un estrecho pedículo de paredes verticales sobre el que se apiñan todavía hoy el pueblo y las fantasmagóricas ruinas de su castillo. La Montaña Negra es un territorio casi desierto. La función de sus castillos, más que guardar la entrada de la montaña, era servir de refugio a las poblaciones de la llanura o a amenazarlas cuando la ocasión así lo requería.

Los castellanos de estos nidos de águila ocupan una posición que les permite hacerse indispensables. En el siglo XII rinden homenaje a los Trencavel, los vizcondes de Carcasona y de Albi. No son ellos los que necesitan al vizconde, sino que es el vizconde el que busca su apoyo para la política que lleva a cabo en este momento

contra el conde de Tolosa. Desde Carcasona nada se puede hacer sin el concurso de los señores de Minerve, de Cabaret y de Saissac. Roger II Trencavel lo sabe muy bien cuando, a su muerte, en 1194, designa al señor Bertrand de Saissac como tutor de su hijo Raymond-Roger, que a la sazón cuenta nueve años de edad. Para llevar a cabo su tarea, Bertrand cuenta con la asistencia de Pierre-Roger de Cabaret, veguer de Carcasona, y de Gent-Esqueieu, señor de Minerve.

Ahora bien, todos esos personajes son más o menos sospechosos de concomitancias con el catarismo. El propio Bertrand de Saissac fue incluso designado como árbitro por perfectos para que terciara en la cuestión de saber si podían otorgar el *consolament* a un moribundo incapaz de articular una palabra. Es Pierre des Vaux-de-Cernay quien lo dice pero también sabemos que Bertrand ha asistido a una ceremonia cántara en 1200 en casa de Blanca de Laurac y que ha «adorado» perfectos. También debemos considerar a Pierre-Roger de Cabaret como un «creyente» porque ha seguido junto a toda la nobleza de los alrededores los sermones del diácono Arnaud Hot. Los perfectos son instalados con toda libertad en los pueblos protegidos por los castillos.

De modo que la Montaña Negra estaba predestinada a convertirse en la ciudadela del país cántaro. De hecho es lo que fue en los comienzos de la cruzada. Saissac, Cabaret, Minerve, Hautpoul y Roquefort, fueron centros de resistencia a las invasiones nordistas a la vez que refugio para los perfectos.

El catarismo también se apoya hacia el sur en las fortalezas de las Corbières.

Les Corbières... un laberinto de pequeños valles sinuosos, de crestas recortadas, de vertientes cubiertas de matorral o breñales. Las acometidas brutales de la erosión mediterránea han ido esculpiendo un material rocoso quebrado en fallas y muy complejo: aquí calizo, allá esquismo o piedra arenisca. En este medio difícil, la Iglesia está presente bajo la forma de viejas abadías -Lagrassa

es la principal- fundadas en la época carolingia durante la reconquista franca, animada por Guillermo de Orange, que hizo refluir hacia el sur el peligro sarraceno. Este país opaco es un auténtico desierto frontera, una línea de fractura política, lugar de encuentro de las dominaciones: al norte, los vizcondes de Carcasona y de Narbona; al sur, el conde de Barcelona. No es ninguna sorpresa que en estas condiciones abunden en él las fortalezas: cada punto estratégico está coronado por un castillo fortificado: Miremont, Termes, Puylaurens, Peyrepertuse, Queribus... «las ciudadelas del vértigo», acertadamente calificadas por Michel Roquebert. Los defensores de estas fortalezas, que se reconocen, a tenor de la coyuntura, vasallos del señor del norte o del sur, disputan fieramente a los abates de Lagrasse, los derechos señoriales que pesan sobre el país. Una larga lucha que alimenta en los castellanos de las Corbières, un anticlericalismo feroz, terreno propicio, más adelante lo veremos, a las simpatías cátaras. Cuando Simón de Montfort llega, en 1210, para sitiar el castillo de Termes, se aseguraba que allí no se había celebrado una misa desde hacía cuarenta años.

Pero es más lejos, hacia el oeste, en la zona prepirenaica, donde se sitúa el eje en torno al cual gira el país cátaro durante la persecución: Montségur.

Montségur: A 1.200 m de altura, frente el pico de Saint-Barthélémy -que se avista los días claros desde el umbral de Naurouze-... «un inmenso pilón de azúcar de caliza que súbitamente apunta al cielo» cuando se viene del oeste...; «un sombrío cenotafio cubierto de mantos boscosos» cuando se viene del este...

El aislamiento y el salvaje entorno, la austera grandeza de las ruinas reducidas a un vasto féretro de piedra, el vacío silencioso que encierran estos muros ciegos, y la evocación, incluso confusa de lo que ahí aconteció, todo en esta cima invita a la emoción y al recogimiento. Ningún monumento solemniza con tan mudo fervor las

secretas nupcias de la piedra y el tiempo... (Michel Roquebert).

Sabemos por el testimonio, ante los inquisidores, del señor de Montségur, Raymond Pereille, que en los albores del siglo, un grupo de herejes le requirieron para que les permitiera reconstruir en este lugar un castillo hasta entonces en ruinas. Lo que se hizo. Así que en el momento de la cruzada, Montségur era una fortaleza nueva. ¿Sabían los herejes que estaban amenazados? ¿O ya querían hacer de Montségur, como lo será más tarde, después de 1232, la «cabeza y la sede» (*Caput et Domicilium*) de la Iglesia cátara? No nos es posible dar una respuesta. Tenemos una certidumbre, en cambio: la alianza con cátaros de otra gran familia occitana, los Pereille, parientes de los señores de Mirepoix y vasallos del conde de Foix y del conde de Tolosa.

Por encima de los castellanos, llámense Bertrand de Saissac, Raymond de Termes o Raymond de Pereille qué decir de los auténticos grandes señores del país: Raymond-Roger Trencavel, vizconde de Béziers, Carcasona y Albi; Raymond-Roger, conde de Foix, y Raimundo VI, conde de Tolosa.

Contra ellos el papa Inocencio III desencadenará la cruzada, culpables de no haber expulsado a los herejes, de no haber puesto a disposición de la cólera de la Iglesia su brazo temporal como lo hicieron los príncipes del norte.

El joven Raymond-Roger Trencavel alcanza su mayoría de edad a los quince años en 1199. Entonces queda teóricamente emancipado del consejo de tutela que en torno a él había constituido su padre antes de morir. Guillermo de Tudela dice de él:

Era un buen católico; fiadores de ello son un buen número de clérigos y canónigos. Mas a causa de su mocedad, tenía trato con todos sus vasallos en la tierra de la que era señor y éstos no le manifestaban ni recelo ni

temor... Además todos los caballeros albergaban cáta-
ros, bien en los castillos, bien en las torres...

Juicio matizado como puede verse al que se puede dar crédito puesto que lo emite un católico. En el fondo no se discute la conducta personal del vizconde de Béziers y de Carcasona sino su actitud tolerante respecto a aquellos vasallos que, como sabemos, pactaron con la herejía.

Raymond-Roger, conde de Foix, podía concitar más sospechas que su vecino. Su familia más directa estaba bien comprometida. Sabemos que su hermana Esclarmonde recibió el *consolament* y que él asistió a la ceremonia. Su propia esposa se separó de él y ahora dirigía una casa de perfectas en Dun. De vez en cuando iba a verla. Asistió en varias ocasiones a sermones heréticos pero se negó, es cierto, a «adorar» perfectos. No podemos considerarlo como un «creyente» sino como un personaje que vacilaba entre las dos vías y evitaba comprometerse demasiado. Raymond-Roger acabó sus días de un modo muy edificante para un católico, puesto que vistió el hábito cisterciense en la abadía de Boulbonne. Fue, todo hay que decirlo, después de la cruzada. El testimonio de Pierre des Vaux-de-Cernay sobre Raimundo VI es particularmente duro:

Desde la cuna... siempre amó y favoreció a los herejes. A los vivos los colmó de honores cuanto pudo... Vaya donde vaya siempre le acompañan herejes, vestidos como todo el mundo, con el propósito, en el caso que le sobreviniera la muerte, de morir en sus manos... Con gran frecuencia adoraba a los herejes. Cierta día, el conde esperaba a ciertos hombres que debían ir con él, mas como no venían: «Ya se ve que el mundo lo hizo el Diablo, dice, puesto que nada ocurre a nuestro gusto...». Incluso invitó al obispo de Tolosa a ir a su pa-

lacio durante la noche para que escuchara los sermones de los herejes...

La historiografía cisterciense todavía añade que quería que a su hijo lo educaran los cáta-ros, que sugirió a su mujer que adoptara la condición de perfecta, lo que era una manera elegante de quitársela de encima (fue, por otro lado, un gran consumidor de esposas); que instigó a su bufón a que parodiara los gestos de la misa; que prefería parecerse a un famoso hereje de Castres sin miembros y que vivía en la miseria que ser rey o emperador, etcétera.) Toda una letanía que deja perplejo al historiador. Raimundo VII dedicó toda su vida a defender la memoria de su padre, acumulando expedientes para demostrar su ortodoxia... pero sin obtener el menor resultado: la Iglesia siempre se negó a levantar la última excomunión del conde, incluso después de su muerte. Durante el cerco de Tolosa en 1218, Raimundo VI hizo testamento y se ofreció en calidad de hermano a los hospitalarios a pesar de su excomunión. Probablemente en el relato de Pierre des Vaux-de-Cernay hay una parte de habladurías, pero no todo es inverosímil puesto que Raimundo VI parece que fue un elegante escéptico, algo cínicco también, que se sentía atraído por el juego de las oposiciones religiosas. Se parece, en cierto modo, a Federico II, lo que no es de extrañar, dado que la Tolosa del siglo XIII, abierta a las influencias que llegan de España, disfrutando de una colonia judía, estrechamente unida con Trípoli, la siria, a lo largo de todo el siglo que acaba de terminar ¿acaso no es comparable a la Sicilia de Federico?

Esta rápida imagen del catarismo occitano en vísperas de la cruzada plantea más problemas de los que resuelve. Nos limitamos a constatar hechos cuando nos referimos a la localización de la herejía, a la afición que demostraron tenerle los caballeros de los *caste/s* o al lugar ocupado por las mujeres.

Pasar de estas constataciones a una explicación equivale a desembocar en la difuminada gama de las hipótesis y en la maraña de las discusiones.

Por eso hay que introducir algunas propuestas, con el único objeto de acercarnos a una cuestión mucho más vasta: ¿estaba tan implantado como parece el catarismo occitano?

CAPÍTULO 6 UN PAÍS INESTABLE

El catarismo tuvo consecuencias dramáticas. Pero cabe preguntarse si el auge de esta forma de herejía en una región de perfiles muy especiales no es en sí mismo la expresión de una turbación, de una inadaptación acaso momentánea, pero profunda, de las estructuras políticas y sociales a la evolución del tiempo, de una desestabilización en cierto modo.

UN ESTADO INACABADO

El gran reproche que la Iglesia dirige a los príncipes occitanos, especialmente a Raimundo VI, es el de no haber expulsado a los herejes. ¿Pero podían haberlo hecho? Su padre Raimundo V lo intentó, en 1177; no obstante, había escrito una carta al capítulo general de Cîteaux:

La corrupción y el contagio de esta herejía tienen tal predominio que todos los que la aceptan piensan rendir homenaje a Dios... En lo que a mí respecta, que estoy armado de los dos poderes divinos y que estoy investido para ser el vengador y el ministro de la cólera de Dios, cuando me esfuerzo en poner coto y acabar de una vez con un tal abandono de la fe, debo confesar que carezco de medios para llevar a cabo una tarea de este tipo y de esta importancia: los mas nobles de mi

tierra, atacados por el mal de la infidelidad, se han dejado corromper y con ellos gran multitud de hombres que han abandonado la fe, lo que significa que ni me atrevo ni puedo llevar a buen término esta tarea... Puesto que sabemos que la fuerza del poder espiritual no basta para extirpar semejante herejía, hay que reducirla por medio del poder material. Para que ello pueda realizarse, soy de la opinión de que el señor rey de Francia venga de vuestras regiones, porque pienso que, a través de su presencia, se pondrá fin a tan grandes males. Cuando esté aquí, le abriré las ciudades; ofreceré burgos y castillos a su discreción; le mostraré los herejes y en cualquier lugar donde lo necesite le asistiré hasta la efusión de mi sangre con el objeto de reducir a todos los enemigos de Cristo.

¡Curiosa confesión de impotencia! Raimundo V fue un príncipe activo, emprendedor, viajero. Mantuvo relaciones con los demás grandes personajes de su época. De modo que sabe de lo que habla. Según propia confesión el poder del conde de Tolosa está lleno de trabas. El rey, en cambio, puede actuar.

Remontémonos, ahora, a un siglo atrás. A la época del rey Felipe I y del conde Raimundo IV. ¿Quién es el más poderoso de los dos? El rey a lo sumo ejercía un poder frágil sobre los campos de Île-de-France y su gran preocupación era vigilar ciertas franjas del bosque custodiadas por pequeños castellanos turbulentos, como, por ejemplo, el de Montfort... La primera cruzada se hizo sin él y sus vasallos tomaron la ruta de Oriente sin molestarse en pedirle su opinión. Por el contrario, por aquellas fechas, el conde de Tolosa aparecía como un gran personaje. Conde de Tolosa, pero también duque de Narbona y marqués de Provenza, supo reunir en sus manos toda una serie de condados carolingios. Tenía una corte con grandes oficiales, un canciller, notarios. Delegaba su poder a vegueres, a bailes, a castellanos. Cuando Urbano II tuvo que

elegir un jefe militar para la cruzada fue en él en quien pensó. Además aportó los fondos necesarios para financiar la expedición. En una palabra, si en el norte parecía dislocarse la herencia carolingia, en el sur, en cambio, el conde seguía ejerciendo, desde las riberas del Garona hasta los contrafuertes alpinos, un auténtico poder de prerrogativas reales.

Una de las paradojas, y no la menor, de esta historia, es ver el extraño destino de la idea de cruzada, que habiendo nacido en torno a Raimundo IV, un siglo después se vuelve contra sus sucesores. Pero antes de intentar aniquilar el poder del príncipe, la cruzada lo estuvo socavando. En efecto, a lo largo de medio siglo los condes de Tolosa sintieron la atracción del espejismo oriental. Raimundo IV murió en Siria, cumpliendo el voto que había hecho de no regresar jamás a su condado. Tras él, su hijo Beltrán se dirige a Trípoli a hacerse cargo de la herencia de su padre, dejando Tolosa en manos de su hermano Alfonso Jordán, de muy corta edad. La minoría de edad del joven conde es larga. Pero al hacerse adulto constata que los vínculos que unen a los príncipes se han relajado: los vizcondes especialmente han conquistado, aprovechándose de su debilidad, una independencia de hecho. Intenta reaccionar apoyando a los burgueses de Montpellier sublevados contra su vizconde e interviniendo en Narbona, pero choca con una poderosa coalición formada por todos aquellos que se sentirían lesionados por esa nueva recuperación del poder. Es ahora cuando san Bernardo llama a la segunda cruzada y Alfonso va a morir en esa Tierra Santa donde nació (1148). Ahora bien, este medio siglo es decisivo, es el momento en el que los condes de Champaña, de Flandes, de Anjou, y el rey en sus dominios ponen todo su empeño en reconstruir su poder sobre nuevas bases. El conde de Tolosa ha perdido su ocasión.

Esta cesura cronológica agrava un evidente contraste de instituciones con la parte septentrional del reino. Para reedificar un poder los príncipes del norte han utilizado todas las posibilidades del derecho feudal. Ahora bien, en el Mediodía, las instituciones feu-

dales han penetrado mal o han sufrido modificaciones. Todavía existe un número considerable de alodios, esto es, de tierras exentas de cualquier tipo de prestación feudal; los detentadores de alodios disfrutaban, pues, de una autonomía real respecto al poder político. Se advierte también una cierta resistencia a hacer uso del juramento (he ahí un rasgo de mentalidad que hace que el catarismo sea menos escandaloso para una conciencia meridional que para un hombre del norte). En el contrato feudal, se prefieren las *convenientiae*, pactos entre iguales, especie de acuerdos bilaterales de poder a poder, lógicamente más flexibles y menos apremiantes. La práctica del homenaje aparece de hecho a lo largo del siglo XII, pero se nota que se trata de una institución importada. Los occitanos todavía no se han familiarizado con ella. Los señores manifiestan una abierta repugnancia hacia esos gestos que consideran degradantes.

También las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual tienen una tonalidad distinta en el Mediodía que en el norte. La reforma gregoriana ha sido más radical. Antes de la reforma, la designación de prelados se hacía mediante una entente entre los laicos y los clérigos, con el beneplácito del conde o del vizconde. Pero de ahora en adelante Roma ha impuesto el principio de las elecciones libres. Las instituciones de la Iglesia escapan al poder laico. La separación de los dos poderes, entre las dos sociedades es más nítida en el Mediodía que en el norte; llega incluso a inscribirse en los planos de las ciudades en las que se observa, como en Narbona, en Montpellier y en Béziers, la contraposición entre la villa vizcondal y la villa episcopal. Esta y situación pesa en la mentalidad pero también en la política. El conde de Tolosa no puede tener con los obispos de sus posesiones el mismo tipo de relaciones que el rey y los grandes vasallos del norte tienen con los prelados de sus regiones. En torno al conde de Tolosa o al vizconde de Carcasona no hay consejeros eclesiásticos sino algunos señores laicos e incluso a veces -¡oh escándalo!- algunos judíos. En estas condiciones, los conflictos entre obispos o abades y deten-

tadores laicos del poder son permanentes. Desde el comienzo de su reinado, de 1194 a 1196, Raimundo VI se opone a los obispos de Carpentras, de Vaison y de Agen. Mantiene una lucha abierta con los abades de Moissac y de Montauban y ha sido excomulgado una primera vez por haber mandado construir una fortaleza en las tierras de la abadía de Saint-Gilles. Conflictos del mismo orden enfrentan a los Trencavel, vizcondes de Béziers y de Carcasona, al abad de Lagrasse en las Corbières; los condes de Foix al abad de Pamiers. Estos conflictos no están exentos de violencia.

Es ocioso añadir que en el Mediodía no existe ni el derecho de custodia de las iglesias, ni nada que equivalga a lo que para el rey de Francia es la consagración de Reims. Existe, sin embargo, la Paz de Dios. Nació, incluso, en estas regiones a finales del siglo X. Mas en el siglo XII no es una paz condal, parecida a lo que en el norte es la paz real. Las instituciones de paz conciernen a los obispos y al papa: asambleas, concilios, en los que, bajo orden expresa de los preladados, se invita a jurar conjuntamente a los caballeros. Así fue como en el concilio de Béziers, en 1168, se recordaba que el delito de ruptura de la paz (*fractio pacis*) implicaba los golpes y heridas causadas a clérigos o religiosos, la violación de la «paz» del mercado, los atentados contra los pescadores y los cazadores, el robo de ganado, etc. La idea de paz queda en manos de clérigos y se orienta contra los poderes laicos.

Pero entre los obispos de un lado, el conde y los vizcondes de otro lado, surge otra fuerza: las ciudades... En Béziers, Narbona, Montpellier, Nimes, los caballeros y los burgueses viven momentos de agitación. Han decidido lanzarse al asalto de los poderes señoriales aprovechando el enfrentamiento entre el poder laico y el poder eclesiástico. También ahora los enfrentamientos pueden tener consecuencias trágicas: en 1166, el vizconde Raimundo Trencavel pierde la vida en Béziers; dos años más tarde, su hijo Roger II se toma la revancha al mando de tropas mercenarias aragonesas; toda la población masculina de la ciudad es exterminada y las mujeres son entregadas a la soldadesca... En Tolosa, en

1159, el conde Raimundo V se ve obligado a firmar un auténtico tratado de paz con los tolosanos sublevados. Promete no volver a provocar enfrentamientos entre habitantes de la ciudad. En lo sucesivo los cónsules, representantes de la comunidad tolosana elegidos cada año («todos los hombres y mujeres residentes en la *cité* y el hurgo de Tolosa»), transforman su villa en una auténtica pequeña república independiente que incluso tiene su política exterior, puesto que impone, hacia 1202-1205, a los señores, a los caballeros y a los burgueses de los *castels* de los alrededores el respeto a sus derechos. Es lo que Ph. Wolff ha llamado «la edad de oro de la república tolosana», momento en el que se constituye, según un documento de 1205, una «patria tolosana».

Los privilegios de Tolosa son únicos, aunque existen otros consulados en Carcasona, Narbona, Nimes, Montpellier, que aspiran a la conquista de derechos equivalentes. Y el movimiento se propaga: Montauban conquista el consulado en 1195, Saint-Antonin el 1198, Gaillac y Muret en 1203. Todas esas ciudades sienten el orgullo de sus libertades y están dispuestas a defender a todos sus ciudadanos, incluso a los herejes, contra toda agresión.

De modo que en vísperas de la cruzada contra los albigenses, lo que no nos atrevemos a llamar «estado» del conde de Tolosa, es una confederación heteróclita de territorios dispares, la cual comprende vizcondados en los que el vizconde ha usurpado los derechos del conde: vizcondado de Nimes, de Agde, de Montpellier y de Narbona... además de los tres vizcondados que están en manos de una misma familia: los Trencavel... También comprende posesiones eclesiásticas sometidas a sus obispos o a los abades de los monasterios (tales como la abadía de Lagrasse, la abadía de Moissac...). Está además la república urbana de Tolosa. El conde ejerce un poder más real sobre el condado Venaissin, el tolosano, el Quercy, el Agenais, el Rouergue, lo que no excluye que ahí también se manifieste la indocilidad de señores de poca monta. Finalmente, los magnates de la vecindad -condes de Foix, Comminges, Valentinois- están unidos al de Tolosa mediante un

vasallaje laxo. En esta nebulosa se agitan conflictos a menudo ásperos: guerras, cuya trama el historiador no puede reconstruir, pues carece de documentos. Adivinamos, no obstante, que el conde Raimundo V, hasta su muerte en 1194, luego Raimundo VI, intentan reconquistar su autoridad. Es entonces cuando se extiende la práctica del homenaje. Raimundo VI se arroga los poderes de los vizcondes en Nîmes y Agde (1197). Se tiene incluso la impresión de que el establecimiento de la Paz de Dios en Albi en 1191 por Raimundo V, de común acuerdo con el vizconde, es un medio del que se vale para apoderarse localmente de esta institución y de hacerla jugar a su favor...

Todo ello sólo es, empero, el perfil de una política que busca su identidad. El estado del conde de Tolosa está inacabado. El catarismo ha logrado implantarse gracias a este desorden político. Los jefes de la cruzada contra los albigenses lo saben muy bien: a pesar de los consejos, incluso de las órdenes, de Inocencio III, no cejarán en el empeño de derrocar a Raimundo VI para instaurar de una vez en esas regiones un poder coherente y fuerte, único capaz, desde su punto de vista, de acabar con la herejía.

UNA TIERRA ABOCADA A LA VIOLENCIA

Esos conflictos son mal conocidos y muy complejos. Y sin embargo no carecen de lógica, que se comprende a partir de un doble enfrentamiento: el del conde de Tolosa con el rey de Aragón y el del conde con los Trencavel. Los reyes de Aragón son príncipes occitanos. Son, en efecto, ante todo condes de Barcelona, y su país, Cataluña, pertenece a la zona de los dialectos de oc. La familia condal de Barcelona es originaria de Carcasona y sus príncipes nunca dejaron de interesarse por las regiones norpirenaicas. Después del año 1112, este interés se refuerza gracias al matrimonio del conde Ramón Berenguer con Dulce, condesa de Provenza, que aporta a su marido el Gévaudan, los condados de Millau y de Carlat. Un conflicto por la preponderancia meridional en-

tre Tolosa y Barcelona es casi ineludible. En 1125 se reparte Provenza, tras un primer tratado entre las dos casas. Las regiones situadas al sur del río Durance quedan en manos de un príncipe de la dinastía catalana y, en las del norte se reconocen los derechos de la casa de Tolosa sobre lo que de ahora en adelante se llamará el marquesado de Provenza que engloba fundamentalmente el condado Venaissin. Compromiso que renquea y a nadie satisface. A partir de 1148, el conflicto se hace permanente. Se trata de la «gran guerra meridional». Poco después de iniciarse la guerra, el conde de Barcelona, por su matrimonio, se convierte en rey de Aragón. Pero este pequeño reino pirenaico no ocupa un lugar privilegiado en las preocupaciones del príncipe catalán. Prefiere enfrentarse con el conde de Tolosa.

El conflicto se desarrollará en dos frentes. En los límites de las dos Provenzas y en la zona de contacto entre la comarca tolosana propiamente dicha y las tierras albigenses y carcasonianas teóricamente sometidas a los Trencavel.

Estos últimos, en efecto, se aprovecharon del conflicto entre la casa «raimundina» y la casa catalana para lograr ventajas. Pretenden tener derechos sobre Albi derivados del conde de Tolosa, a la vez que sobre Carcasona y Béziers derivados del rey de Aragón. Mediante este doble vínculo feudal a lo que en realidad aspiran es a su independencia de hecho. La consiguen apoyándose más que en el conde de Tolosa en el rey de Aragón porque éste está más lejos. Ahora bien, las tierras de Trencavel, cortan en dos mitades el «estado» tolosano. Las laderas del umbral de Naurouze han sido el móvil de los combates en los que los aragoneses y los partidarios de Trencavel se enfrentaban unidos a los soldados del conde de Tolosa. Se ha planteado la cuestión de si el famoso llamamiento de Raimundo V en Cîteaux, en 1117, no era para él, de hecho, sino un modo de solicitar una ayuda exterior contra su vasallo indócil: sobre el vizconde de Béziers y de Carcasona recaía ya la sospecha de proteger a los herejes mientras que el conde de Tolosa afirmaba, a través de su carta, su sumisión a la Iglesia...

A comienzos del siglo XIII, se ha llegado en principio a la reconciliación de las dos familias: Raymond-Roger Trencavel es el sobrino de Raimundo VI. Pero los resentimientos, los rencores y las desconfianzas sobreviven. El profundo desacuerdo entre Raimundo VI y su principal vasallo abrirá las puertas del país a los ejércitos de la cruzada.

Algunas potencias exteriores sacan provecho de la «gran guerra meridional». El rey de Inglaterra, en tanto que duque de Aquitania, intervino pero también el rey de Francia, Luis VII. En 1159, Enrique II Plantagenet, puso cerco a Tolosa pero Luis VII acudió inmediatamente y obligó a Enrique II a levantar el cerco. Era la primera vez que un rey de la dinastía de los Capetos bajaba al Mediodía.

Y, sin embargo, en 1198, la conferencia de Perpiñán puso fin al conflicto. Ratificaba las usurpaciones del rey de Aragón de allende los Pirineos. Éste supo granjearse los homenajes de los barones berneses. Los condes de Bigorra, de Foix y de Comminges se hicieron sus vasallos en una parte de sus tierras. ¿Acaso acariciaban los reyes de Aragón el sueño de instaurar un vasto estado occitano que se extendiera desde el Ebro a los Alpes? La hipótesis tiene un gran poder de seducción: existía a ambos lados del Pirineo un verdadero parentesco cultural cimentado en una larga historia común. El matrimonio del rey Pedro II de Aragón con María, heredera de Montpellier, parece confirmar la realidad de esa ambición.

Mas a partir de 1198 las regiones que han sido causa y motivo de esta rivalidad deben restañar sus heridas.

El catarismo, que ve en la violencia la demostración palpable de la acción del Mal en el mundo, se sintió, a buen seguro, reconfortado. En todo caso lo cierto es que se implantó en la región motivo de la discordia entre los Raimundo y los Trencavel. La «gran guerra» ya hemos dicho que se desarrolló en dos frentes. Pero los Raimundo mantuvieron con mayor frecuencia su presencia en el este, en el valle del Ródano, que en el oeste, hacia Tolosa y el Lauragais. Recuerdan que su casa es originaria de Saint-Gilles,

en la región de Nimes. Han abandonado las regiones occidentales a las depredaciones de sus mercenarios.

De hecho el carácter dramático e implacable de esta guerra se debe al empleo de mercenarios. En el Norte de Francia, donde vasallos y vasallos de vasallos están sujetos a prestaciones militares, lo esencial de los ejércitos está formado por contingentes feudales; los mercenarios son una fuerza complementaria de la que los reyes se desembarazan tranquilamente cuando no tienen necesidad de ellos. En el Mediodía, por el contrario, donde el conde de Tolosa apenas puede contar con sus vasallos incluso cuando le son fieles, la guerra se hace con la ayuda de contingentes que perciben una soldada más o menos buena. El cronista Guillaume de Puylaurens acertó en las causas del drama: «El conde no conseguía mantener seguros sus propios bienes porque sus hombres no cesaban de hacer la guerra, esto le obligaba a reclutar cuadrillas de forajidos en España a los que daba licencia para recorrer a voluntad sus tierras».

Sabemos muy bien lo que ello significa... Inseguridad permanente, violencia desatada en todas partes. En Albi, en 1190, las puertas de la ciudad se cierran al caer la tarde a causa de las cuadrillas que dominan la campiña. En Tolosa, el obispo Fulcrand no puede visitar las parroquias de su diócesis sin previa solicitud de una escolta armada. En el Lauragais, la incertidumbre del mañana, la ansiosa busca de protección ha llegado a tal extremo que se ve a centenares de campesinos suplicantes ofrecerse a la encomienda de los templarios de Pexiora; de forma que a comienzos del siglo XIII se advierte un renacimiento de la servidumbre.

Conocemos también el estado de la aldea de Prouille, en pleno Lauragais, a cierta distancia de Fanjeaux, en el momento que santo Domingo se instala allí. Es una mota señorial, esto es un montículo hecho de trabajo humano para asentar un castillo dominando la llanura, que antaño protegía un pequeño hurgo fortificado, y cinco o seis capillas dispersas por el campo. Pero a comienzos de siglo la torre es desmantelada, las capillas se derrumban, y la ma-

yor parte de la población se precipita en busca de refugio tras las murallas de Fanjeaux. Los mercenarios de los dos bandos en lucha habían pasado por allí...

En 1181, el abad de Sainte-Geneviève de París envía una carta enloquecida al prior de su abadía:

Acompaño al obispo de Albano en medio de la cólera de los bandidos y de la imagen de la muerte, de incendios de ciudades y de casas en ruinas: ninguna seguridad, ninguna tregua; en todas partes acecha la amenaza, en todas partes se cierne la emboscada en la que uno arriesga la vida...

UN «MUNDO COLMADO»

De modo que el catarismo se ha desarrollado en regiones desestabilizadas por la guerra. Esa desestabilización, sin embargo, acaso tenga raíces todavía más profundas y más antiguas. El ejemplo de Prouille tiene una doble vertiente. La guerra ha assolado un país sobrepoblado: la cantidad de capillas diseminadas entre la mota y los flancos de la colina de Fanjeaux son el testimonio de una gran densidad de hábitat que rebasa, a buen seguro, las posibilidades del medio.

Es conocida la teoría recientemente elaborada por Pierre Chaunu, según la cual «las reformas» germinarían en un «mundo colmado» y el catarismo sería la precursora de todas ellas:

Estalla a forales del siglo XII, con una predilección por los sectores fuertemente poblados en los que el crecimiento demográfico puede ser percibido durante un breve lapso de tiempo como una sobrecarga y un obstáculo... Es difícil descartar la relación. El catarismo, en efecto, recupera la vieja fobia antinomista, gnóstica y maniquea de la procreación...

Esta hipótesis parece justificada por los hechos. El Lauragais, las comarcas de Albi y de Tolosa son, como hemos visto, países viejos. La cantidad de aldeas, la abundancia de lugares que llevan nombres topográficos o tradicionales dan testimonio de una antigua ocupación de los suelos y muy probablemente de una sobrepoblación precoz. Los hombres se hacían en las aldeas. Así las recientes excavaciones emprendidas en el emplazamiento del *castrum* de Montaigut, abandonado en el siglo XIV en beneficio de la bastida de Isle-sur-Tarn, han demostrado que el hábitat sufrió modificaciones en el siglo XII: donde en el siglo XI apenas si había algunas casas al amparo de un torreón de madera, ahora existe una fortaleza de piedra que protege una aldea bien agrupada... Esta población abundante no siempre logró encontrar ocupación en su propio territorio y el perfeccionamiento de las técnicas agrícolas no bastó para dar de comer a todo el mundo. En el sur, en efecto, contrariamente a lo que sucede en el norte del Loira, el uso del arado y el empleo del caballo todavía no se han introducido; la rotación de cultivos sigue haciéndose cada dos años; hay muy poca cría de ganado; los rendimientos son muy bajos. Todos esos *handicaps* son la expresión de condiciones naturales particularmente apremiantes.

A las poblaciones excedentes sólo les queda una solución: expatriarse. Desde el siglo XI, los emigrantes pudieron seguir los pasos, por las rutas de las peregrinaciones a Santiago de Compostela -de las que la abadía de Saint-Sernin era punto de partida- de los caballeros que iban a participar en la reconquista y la repoblación de España.

No obstante, muy cerca, tenían su Far West al alcance de la mano. En las mismas puertas de Tolosa se extendían vastas zonas incultas: Los bosques de Agre entre el Tarn y el Garona, la Bouconne al sur y al suroeste. Estos bosques cubrían terrenos de escaso interés agronómico: suelos arenosos, sin componentes calcáreos que los campesinos de estos lugares llaman *boulbènes*.

Pero la presión demográfica era intensa, en estas regiones ya pululaban bandas de desarraigados inestables, dispuestos siempre a cometer una fechoría, y la seguridad de las comunicaciones que partían de Tolosa en dirección norte, hacia el Garona medio, y al suroeste hacia los picos de los Pirineos, debía ser preservada. En estas circunstancias, las órdenes religiosas organizaron el poblamiento y el cultivo de las tierras nuevas, multiplicando las aldeas donde los fugitivos, los vagabundos, los hombres sin tierra podían encontrar acogida, trabajo, casas, y la garantía de la «Paz de Dios». Se trata de las *salvetats*... [establecimientos agrícolas de colonización, dotados de privilegios]. El movimiento se inicia a fines del siglo XI con la fundación de Grisolles y de Muret.

Hacia 1135, la abadía de Moissac funda, al otro lado de la confluencia del Tarn y el Garona, una bellísima *salvetat*, Saint-Nicolas-de-la-Grave, cuyo plan rectangular debió de servir de prototipo a las bastidas fundadas tras la cruzada. Eran principalmente las órdenes militares las que trabajaban: los templarios en el bosque de Agre (la aldea de Lavilledieu-du-Temple es una evocación de ello) y los hospitalarios que construyeron, hacia la Bouconne unas cuarenta *salvetats*.

Así surgió un país nuevo. Este país nuevo, de fundación, está bien encuadrado religiosamente. Permanece casi indemne al catarismo. Probablemente no es casual.

Ahora bien, esta expansión acaba a mediados del siglo XII. La fundación de Montauban, por orden de Raimundo V, en 1148, señala el final de la epopeya...

En lo sucesivo su papel se reducirá, a lo sumo, a dar salida a las poblaciones excedentarias: Tolosa, una ciudad en obras, en la que se construye febrilmente Saint-Sernin, Saint-Etienne, la Daurade. C. M. Higounet, ha demostrado mediante el estudio de los nombres de las personas, que esta población transplantada procedía de regiones situadas al este de Tolosa. Para acoger y encuadrar a esta población flotante, clase auténticamente peligrosa, se fundaron en la propia Tolosa *salvetats*: en 1115, la *salvetat* del

castillo narbonés, erigida extra muros, hacia el sur de la ciudad; en 1141 la que crea el conde a orillas del Garona que se beneficia del derecho de asilo, que se le confirma en 1195; una nueva fundación, hacia 1162, probablemente hacia el norte de la ciudad...

La Tolosa de la época de la cruzada debe de tener unos 20.000 habitantes. Es una población considerable para una ciudad de la época, aunque insuficiente si se piensa que a espaldas de la ciudad, hacia el Lauragais y la comarca de Albi, el cese de las rotaciones provoca una crisis de subsistencia. De modo que volvemos a la hipótesis de P. Chaunu...

UNA CLASE CABALLERESCA EN APUROS

El mundo campesino sufre el impacto del desequilibrio entre los medios de subsistencia y el número de hombres. Pero el impacto es todavía más vivo entre la clase de los señores menores: los caballeros de los *castels*.

La clase de los caballeros tiene en el Mediodía el mismo origen que en el Norte de Francia: los detentadores de la autoridad legítima, el conde o sus vizcondes, confiaron a ciertos terratenientes la vigilancia de las fortificaciones. Otros, partiendo de su alodio, construyeron esas fortalezas, modestas torres de madera, en el siglo XI.

Ahora bien, esta categoría social está en crisis desde el siglo XII. En efecto, si en las grandes familias acabó por imponerse la primogenitura, en la pequeña y media aristocracia prosigue la costumbre del reparto igual entre los hijos. Con el paso del tiempo, las ramas familiares se han ido sobrecargando de herederos, y ahora son verdaderos grupos humanos los que se dividen el señorío de los *castels*. Estos repartos desembocan en una maraña de complicaciones; tal caballero posee la séptima parte del tercio de un señorío, o la quinta parte de la mitad... Para hacer frente a esas complicaciones, sucede que los herederos prefieren recurrir a la indivisión, lo que se llama *pariage* que implica además la prepon-

derancia sobre el grupo de uno o dos señores; tal es el caso de Fanjeaux con la dama Cavaers o en Mirepoix con Pierre-Roger. Otra solución es el reforzamiento del derecho de linaje, la solidaridad entre todos los descendientes de un mismo antepasado.

La fortuna de estos nobles no puede apoyarse en la explotación de los hombres del campo. En realidad, hacia 1200, todas las tierras señoriales son trabajadas por colonos que hagan a su señor censos bajos y dispersos, limaduras de derechos. Estos censos se calculan en dinero y son fijos. De modo que no crecen con el alza, muy patente, del costo de la vida. Los señores son rentistas en apuros. Esta pobreza explica un hecho relevante: para el pueblo campesino más desvalido, la nobleza no es una carga difícil de soportar. «No cuesta cara» tal como escribe Le Roy-Ladurie. De forma que puede jugar un papel de incitación cultural. Cuando los caballeros se interesan por la herejía el pueblo tiene una tendencia a seguir sus pasos.

Queda por saber por qué se interesaron por la herejía.

Es poco probable que la raíz de este interés pueda encontrarse, al menos al comienzo, en la inquietud religiosa. Más bien habría que buscarla en la hostilidad, a la vez instintiva y razonada, de estos hombres hacia los clérigos. La herejía habría encontrado un terreno propicio en el anticlericalismo nobiliario. Esto es al menos lo que causó impresión a Geoffroy d'Auxerre cuando acompañó a san Bernardo en 1145: «En verdad, encontramos algunos caballeros obstinados, no tanto por error según nos pareció, como por codicia y mala voluntad. En efecto detestan a los clérigos y se divertían con las chanzas de Enrique...».

Entre clérigos y nobles hay un antagonismo de intereses tanto más fuerte cuanto que la situación de los nobles pasa por mayores apuros.

Este antagonismo se centra en los diezmos parroquiales y en la tutela de las iglesias. Al fundarse las parroquias el diezmo se instituyó para mantener a los curas. Pero durante las turbulencias del siglo X, estos diezmos fueron acaparados por los señores. Éstos

se beneficiaban además, con frecuencia, de un derecho de protección sobre la iglesia; este derecho les otorgaba la facultad de designar al párroco y de beneficiarse de las donaciones. En principio, el señor sólo disponía de estas rentas a título de custodio, de garante... pero, de hecho, las «iglesias» podían ser vendidas, legadas, aparecer en calidad de propiedad. He ahí una renta substancial para el señor... y que seguía la evolución del costo de la vida puesto que su base eran bienes reales: una parte de las cosechas. Guillaume de Puylaurens, observador atento de las costumbres locales, refiere cómo en Tolosa, los *milites* se embolsaban las tres cuartas partes del diezmo, dejando sólo una cuarta parte para el párroco llamado «capellán».

Los concilios meridionales que condenaron la simonía no se pronunciaron con nitidez sobre los problemas del diezmo.

En cualquier caso, no se trata en absoluto de restituir a los párrocos de las iglesias el uso de los derechos inherentes a su altar, sino, en la mayoría de los casos, de transmitirlos al obispo o al abad del monasterio. De modo que la victoria de los principios gregorianos arrastra consigo fatalmente un áspero conflicto entre los obispos y los abades de un lado, y los señores laicos de otro lado. Este conflicto se prolonga a lo largo de más de un siglo. En una primera fase, los obispos intentan que los señores accedan libremente a la transmisión de sus derechos. Se dedican al chantaje de la salvación eterna, esperando que el señor, al sentir su muerte cercana, legara sus derechos. Pero no siempre las cosas salen bien. Los señores no sueltan prenda. Entonces, obispos y abades abren fuego: hacia 1110, por ejemplo, tres señores: Gislabert de Laurac, Bertrand de Villemur y Guillaume-Bernard de Massabrac son excomulgados por no haber restituido sus diezmos a la abadía de Saint-Sernin... Laurac, Villemur, Massabrac, se encuentran a finales de siglo entre las casas protectoras de los *bonshommes*. A medida que transcurrían los años el movimiento de restitución continúa, sin embargo, hasta más o menos 1150-1175, esto es el momento en el que la presión demográfica agrava todas las ten-

siones. Un estudio de Jean-Louis Biget demuestra que en la diócesis de Albi, las cesiones se interrumpen hacia la mitad del siglo. No tiene sentido seguir empobreciéndose en provecho de los obispos o de los abades.

No obstante, a finales de siglo, se advierte un enriquecimiento de los bienes temporales de la catedral de Sainte-Cécile de Albi, del establecimiento de los templarios en Vaour y de la abadía cisterciense de Candeil. Pero no es el resultado de renunciaciones gratuitas. En la mayoría de los casos, las comunidades religiosas han vuelto a comprar los derechos a los señores laicos. Han adquirido, incluso, nuevas tierras. Especulan, intentan abrir procesos, se proponen con tenacidad, metódicamente, sin tregua, una labor de reconstitución. Se aprovechan de las dificultades financieras de los laicos para consolidar sus ventajas.

En el momento en el que los caballeros de los *castels* viven una existencia cada vez más difícil, el espectáculo del enriquecimiento de los clérigos puede desencadenar fácilmente su cólera o su aversión. Viendo pasar un diácono cátaro y su cofrade, qué oportunidad de oponer los «auténticos cristianos» a aquellos que sólo lo son de nombre y que acumulan riquezas y poder... La Iglesia, la verdadera, no debería poseer bienes. De hecho la Iglesia que posee, que acapara, que manda, es la Iglesia del Diablo...

Y, en adelante, todo se explica, en primer lugar el desprecio del que blasonan los caballeros contra todo lo que huele a clerical. Pero demos nuevamente la palabra a Guillaume de Puylaurens:

Las funciones sacerdotales inspiraban a los laicos tal desdén que decían, «preferiría ser capellán que hacer tal o cual cosa». Cuando los clérigos aparecían en público, ocultaban su pequeña tonsura llevándose los cabellos de detrás de la cabeza hacia la frente. Era raro que los caballeros destinaran sus hijos al sacerdocio: sólo presentaban los hijos de su servidumbre a las iglesias de las que percibían diezmos...

También se explica el interés de los caballeros por una alianza con los cátaros. Geoffroy d'Auxerre habla de «codicia»... «en razón de los regalos de los herejes», precisa. En efecto la Iglesia cátara, aunque sus adherentes llevan una vida pobre, no renuncia a la posesión. Es una de las paradojas de esta historia. Recibe, a su vez, legados. Los perfectos que trabajan pueden vender sus productos: tejidos, calzados... Los obispos y los diáconos tienen tales posibilidades... que a menudo hacen préstamos, como en el caso de un caballero de Fanjeaux, Helis de Mazerolles, el cual antes de la cruzada pide prestados «unas veces veinte sueldos, otras diez, en ocasiones más, en ocasiones menos». Su hijo, Pierre de Mazerolles, señor de Gaja, logrará un préstamo de más de doscientos sueldos de una vez, del obispo Bertrand Marty en razón «de ser amigo, de proteger y defender a los herejes...». Proteger y defender a los herejes: después de 1209, contra los cruzados o las tropas reales. Antes de 1209: contra los salteadores. Los herejes siempre necesitan ayuda... De forma que a la comunidad de adversarios se añadirá la solidaridad de intereses.

A partir de ahí, pueden darse las condiciones favorables a la asimilación de los temas del catarismo. Es cierto que los predicadores cátaros son hombres del pueblo pero, en el Mediodía, la «distancia social» es breve. Y siendo así que los sentimientos profundos de los caballeros de los *castels* no siempre son claros, los cátaros pueden encontrar bajo su techo, en su linaje, una ayuda generosa, activa, militante: la de las mujeres.

¿UNA «CUESTIÓN SOCIAL DE LA MUJER»?

Ya sabemos que las casas de las perfectas jugaron un papel de primer plano en la difusión del catarismo.

Esta relación entre el catarismo y las mujeres se explica probablemente, ya hemos hecho referencia a ello, por una carencia de la Iglesia católica.

Queda por saber si hay una situación particular de la mujer en la Occitania tolosana que pueda explicar esta implantación específica.

Se puede encontrar un primer elemento explicativo en los hechos precedentes. Las consecuencias de la sobrepoblación afectan muy especialmente al medio femenino. La emigración es menos fácil para las mujeres que para los hombres. Cuando muchos hombres van en busca de fortuna a España, al Far West tolosano o a Tolosa, las mujeres en proporción excesiva, se quedan en casa. Su situación se agrava a mediados de siglo. Se llega, en las familias nobles, a invalidar el principio de igualdad entre herederos; el uso de la dote que reaparece entonces es un medio de descartar a las mujeres del reparto final.

Ahora bien, se ha observado que el catarismo afectaba singularmente a las familias numerosas. Ello podría acaso explicarse por el surgimiento de una conciencia confusa del carácter maléfico de la familia... que algunas mujeres intentarían sublimar en el catarismo. Los solteros encuentran entre las perfectas una justificación y una glorificación de su celibato. Jordán de Sajonia, el sucesor de santo Domingo en la dirección de la orden de los Hermanos predicadores, ha subrayado, a su vez, que «en razón de su pobreza» (*ratione paupertatis*) los padres confiaban sus hijas a los herejes para que éstos las instruyeran y alimentaran gratuitamente.

En otros tiempos y en otros lugares, por ejemplo en la España del siglo XVII, una situación parecida orientaba a miles de mujeres hacia los conventos. Ahora bien, un mapa recientemente elaborado por J. Vernon sobre los monasterios en el sur de Francia, en los siglos IX y XI, pone de manifiesto un verdadero desierto monástico: ningún convento femenino a finales del siglo XI ni en la diócesis de Saint-Bertrand, ni en la de Saint-Lizier, ni en la de Agen, ni en la de Carcasona, ni siquiera en la inmensa diócesis tolosana. Se observará, no obstante, la fundación de las abadías cistercienses de Rieunette en el Sudeste de Carcasona, de Valnègre, de Marenx, al Norte del condado de Foix... pero es muy poca cosa.

También debe de tener su parte de responsabilidad la violencia guerrera que ha azotado esas regiones en la segunda mitad del siglo XII. Hay muchas viudas en el Mediodía «cátaro». Y las viudas se ven abocadas por la costumbre a una situación falsa, disminuida. O sea que el ingreso en la orden de los *eretges* pudo haber contribuido a restituir a las viudas cierta dignidad...

Queda otro problema que no es insignificante: la relación entre el catarismo y la sociedad cortesana tal como la vemos reflejada en las poesías de los trovadores a finales del siglo XII. Esta relación existe, manifiestamente. La prueba está en el poema de Peire Vidal que cita los lugares en los que encuentra protectoras... Esos lugares son también los del catarismo:

Mos cors s'alegr'e s'enjoue
Per lo gentil temps suau
E per castel de Fanjau
Que m ressembla Paradis
Qu'amors e jois s'y enclau...
Mos bel arquiers de Laurac
De cui m'abelis e-m pac
M'a nafrat de part Galhac
E son cairel el cor mis;
Et anc mais colps tan no-m plac
Qu'en sojorne a Saissac
Ab fraires et ab cozis
Per totz temps lais Albeges
E remanh en Carcassis
Que-e cavalier son cortes
E las domnas del país*.

*Mi corazón alegre se alborza / con el gentil tiempo nuevo / y con el castel de Fanjeaux / que me parece el paraíso / puesto que allí amor y gozo se recluyen... / Mi bello arquero de Laurac / que tanto me complace / me ha herido en nombre de Gaillac / y su flecha me ha dado en el corazón / y su golpe fue me tan suave, / que habito en Saissac / con sus hermanos y sus primos / aunque dejo las tierras de Albi / y resido en las de Carcasona / cuyos caballeros son

Sin embargo, todos los intentos de ver en la poesía de los trovadores una expresión directa del catarismo, han fracasado. ¿Acaso no hay una evidente contradicción entre una poesía lírica que exalta la pasión amorosa y una religión que ve el acto sexual como obra del Diablo?

En cuando a la búsqueda de un sentido simbólico, una lectura de segundo o tercer grado de los poemas, que convertiría a la «dama» cantada por los trovadores en la propia Iglesia cátara, tropieza con un obstáculo real: las «damas» vivieron de verdad en carne y hueso... Se las conoce.

Los mejores trovadores, Bertran de Born y Bernart de Ventadorn, trabajaron en el Lemosín y en el Périgord, y en consecuencia fuera de la zona de influencia cátara. Hay, no obstante, pequeñas cortes señoriales en la Montaña Negra y en el Lauragais a finales del siglo XII. Estas cortes giran en torno a mujeres tales como Loba de Pennautier («Dama Loba en verdad me ha conquistado», dice Peire Vidal). Mantienen trovadores, tales como Peire Vidal o Ramón de Miraval, encargados, celebrando sus méritos, de atraer amantes principescos. Los trovadores son admiradores tímidos a los que si se tercia se compensa con la concesión de pequeños favores eróticos. Sus obras hallan especial acogida entre los jóvenes caballeros sin tierra que en gran cantidad pululan en torno a las fortalezas. Una edad que degusta en las poesías cortesanas la exaltación del *joi* -la pulsión vital que les mueve-, del «joven» -esto es la comunidad de toda esa juventud abierta a la gozosa aventura del amor- y, sin duda, de la «largueza» -es decir la generosidad de los grandes señores de los que se esperan vituallas y no demasiados celos. En sí esta lírica es revolucionaria: la valorización de la mujer entra en contradicción con una ideología clerical profundamente misógina; el amor no es un pecado, sino fuente de placer.

cortes / igual que las damas del país...

El amor cortesano y el catarismo se desarrollaron en el mismo medio. Cátaros y trovadores tuvieron el mismo público. Y pudo suceder que tal dama cortejada, con la edad, se hiciera perfecta: ya había roto con la ideología dominante. Dentro de un estilo y de una modalidad completamente distintos, incluso opuestos, amor cortesano y catarismo apoyan el deseo de la mujer occitana de «emanciparse»... El ascetismo puede ser, como también el libertinaje, una protesta contra el orden social y la sagrada institución del matrimonio.

En el caso de la dama de Penne, esposa del vizconde Amiel, se ejemplifica el paso de una situación a otra. Era cortejada por su vecino, el vizconde de Saint-Antonin, Raymond Jourdain, trovador en sus ratos libres. Creyendo muerto a su transido enamorado, se hizo perfecta: «Se rendit en l'orden deis *eretges*...».

Éste es, sin embargo, un caso límite. Amor cortesano y catarismo están sociológicamente vinculados, pero no se pueden superponer.

UN ENCUADRAMIENTO RELIGIOSO DEFICIENTE

En la indagación de las causas de la herejía, los contemporáneos, y a continuación los historiadores, a menudo han evocado la insuficiencia del clero meridional.

Esta idea se apoya en referencias serias. Y, en principio, en la estrepitosa carta del papa Inocencio III que ve en los obispos meridionales a:

ciegos, perros callados que no saben ladrar, simoníacos que venden la justicia, absuelven al rico y condenan al pobre. Ni siquiera observan las leyes de la Iglesia: acumulan beneficios y confían el sacerdocio y las dignidades eclesiásticas a sacerdotes indignos, a ignorantes muchachos. De ahí la insolencia de los herejes, de ahí el desdén de los señores y del pueblo por Dios y su

Iglesia. Los prelados son en esta región el *hazmerreír* de los laicos.

Si tomamos al pie de la letra la filípica del papa en la carta, el catarismo habría llenado una especie de vacío religioso. Por su lado, el concilio de Aviñón, celebrado al comienzo de la cruzada, en 1209, acusa a los obispos de ser los responsables de la difusión de la herejía y elabora la lista de toda cuanto de ahora en adelante les será prohibido: los ricos arneses de sus monturas, contratar músicos para distraer sus comidas, oír maitines en la cama, platicar de cosas frívolas durante los oficios, autorizar matrimonios ilegales, tolerar el concubinato de sus sacerdotes, etc. El concilio estigmatizara también a sacerdotes y curas que nadie distinguía de los laicos. Inocencio III se muestra particularmente duro con el arzobispo de Narbona, Berenguer: según el papa está en la raíz del mal; su único Dios es el dinero, en lugar de corazón tiene una bolsa; no hace visitas pastorales y exige importantes sumas de dinero para consagrar a los obispos y permite a los clérigos hacerse usureros, abogados, doctores, juglares, médicos...

Lo cierto es que la indignidad del arzobispo no es un espejismo. Mas ¿hay motivo para emitir un juicio tan severo sobre el conjunto del episcopado meridional? El predecesor de Berenguer, Pons d'Arse, fue un prelado muy activo que participó en el tercer concilio de Letrán y que, a su regreso, quiso poner en práctica sus decisiones: denunció con todo vigor a los grandes señores que entregaron el país a la «cólera de los herejes» y a las depredaciones de los salteadores. El obispo de Albi, Guilhem Peire, sobre la base de informes falsos, fue severamente juzgado por el papa Honorio III, sucesor de Inocencio III. De hecho, todos sus actos nos muestran un prelado digno, atento a los intereses de su Iglesia. No era ciertamente un rayo de la guerra. En nada se parecía a esos prelados engalanados que se verán en la cruzada, pero durante el transcurso de ésta logrará evitar en su diócesis destrucciones y matanzas. Creía que la mejor respuesta al catarismo estaba en la

paciencia y la dignidad de la vida religiosa, no en las matanzas y las hogueras.

En realidad el vigor de estas diatribas debería aguzar nuestro escepticismo. ¿Acaso en otras regiones la Iglesia permanecía indemne al escándalo? El obispo Hugues de Auxerre, por ejemplo (1183-1206), era al menos tan culpable de simonía y negligencia como Berenguer de Narbona, pero en cambio, había perseguido a muerte a los herejes...

Pero ¿es verdad que la Iglesia meridional fuera tan indigna?

Detectamos un haz impresionante de índices de vitalidad religiosa. Para no ceñirnos más que al ejemplo tolosano, una iglesia capaz de llevar a buen término la construcción de Saint-Sernin y las esculturas del claustro de la Daurade, de emprender la construcción de la nueva catedral de Saint-Étienne... ni es débil, ni ha perdido el aliento. Asistimos a lo largo del siglo XII a la multiplicación de instituciones de caridad: tras el hospital Saint-Raymond sigue el de los hospitalarios, un hospital Notre-Dame en la zona suburbial; otros dos en el hurgo y la *cité*... y, finalmente, el movimiento se acelera con seis nuevos hospitales, entre los cuales el hospital de la Grave y las cuatro primeras leproserías, fuera de la ciudad. En torno a los grandes establecimientos religiosos vive todo un mundo de «oblatos», esto es, de gente ofrecida por su familia en edad muy temprana y que llegados a la edad adulta se casan y a menudo siguen dependiendo de la abadía, de penitentes, de conversos, de peregrinos... Estos establecimientos son grandes potencias financieras y terratenientes.

Es cierto, no obstante, que el nivel cultural de los clérigos tolosanos, como el del conjunto de los clérigos occitanos, debía de ser bastante mediocre. Había escuelas en Saint-Sernin y en Saint Étienne pero su proyección fue muy escasa.

En cambio, algunos grandes mitos religiosos, todavía capaces de suscitar abnegaciones e iniciativas, sobrevivían en las poblaciones meridionales. Como por ejemplo, ya lo hemos visto, la Paz de Dios. O también la idea de cruzada. En Comminges se rendía cul-

to a «santos militares» como san Gaudens y san Vidian considerados como los héroes de la lucha contra los moros. Hay también la *Canso d'Antiocha*, un relato en verso en lengua de oc de la primera cruzada de Oriente del que nos ha llegado un fragmento. Su autor, un caballero lemosín, la compuso a comienzos de siglo, pero es conocida en la Occitania tolosana. La mejor prueba de ello la tenemos en el principio de la *Canción de la cruzada contra los albigenses* al precisar Guillermo de Tudela que ha hecho su canción «sobre el modelo de la de Antioche».

Esta supervivencia de la idea de cruzada en Occitania y la persistente vitalidad, a despecho de las apariencias, de la Iglesia meridional explican un hecho importante: al comienzo al menos, la «cruzada contra los albigenses» fue, en parte, una guerra civil.

La iglesia local, no obstante, tiene su parte de responsabilidad en la implantación herética.

El mapa nos ayuda a comprender.

En él se ve la inmensidad de la diócesis de Tolosa. Para mantener la fe en un espacio de esas dimensiones, hacían falta prelados muy activos, apoyados por equipos de clérigos dinámicos. No fue eso lo que ocurrió. En el siglo XII se dividió la diócesis en arcidiaconatos pero ya era demasiado tarde, y no parece que los arcidiaconos se hicieran oír demasiado. Habrá que esperar a los papas Bonifacio VIII y Juan XXII, a finales del siglo XIII y en el siglo XIV, para poder desmembrar esta diócesis incontrolable... El obispo de Tolosa carece trágicamente de medios: Guillaume de Puylaurens nos lo describe viviendo con pocos medios «a la manera de un burgués». A su muerte en 1200, el obispo Fulcrand, no dejó prácticamente nada a su sucesor. Guillaume atribuye esta pobreza al acaparamiento de los diezmos por los laicos -lo que demuestra que la resistencia de los señores y de los caballeros ha sido más viva en la comarca de Tolosa que en las otras diócesis, aunque el obispo también es evidentemente víctima de la competencia de las ricas comunidades religiosas. En todo caso, el obispo apenas

sale de su villa en una época en la que su presencia y su palabra eran necesarias en todas partes.

Constatamos, por otra parte, un desequilibrio geográfico en la implantación de las grandes abadías. Las fundaciones carolingias, muy densas en el Aude, apenas se implantaron en la región tolosana y albigense. Las comunidades cistercienses habrían podido restablecer el equilibrio pero, a tenor del espíritu y la letra de sus reglas, se instalaron principalmente, como las órdenes militares, en las tierras por roturar del valle del Garona y del Ariège y, por consiguiente, hacia el «país nuevo». Los monasterios que habrían podido ser focos de irradiación religiosa no pudieron compensar la carencia de encuadramiento secular.

Las poblaciones de los campos superpoblados de la comarca de Tolosa, de la de Albi y del Lauragais, en su vida cotidiana sólo conocen a la Iglesia a través de los curas de sus parroquias. Pobres «capellanes» sin instrucción designados por los señores entre sus siervos. Incapaces de responder a los argumentos de los cátaros. Algunos incluso son ganados por las ideas de aquellos que debieron de haber sido sus adversarios: tenemos conocimientos de tales casos en el siglo XIII: Arnaud Huc, diácono de los herejes de Villemur tras la cruzada, anteriormente había sido sacerdote católico; en la época de la cruzada, Adam Rainaud, capellán de Cadenac junto a Saint-Félix, vivió durante dos años con un hereje investido; Arnaud Baron, capellán de Saint-Michel-de-Lanés, solía jugar al ajedrez con perfectos, etc. Al fin y al cabo ¿acaso su pobreza personal no contrasta con lo que saben y lo que imaginan de la vida de los canónigos o de los monjes de los grandes monasterios? Y no olvidemos que en el conflicto de los diezmos intervienen tres personajes y el que de todos modos sale perdiendo es el capellán.

A este humilde nivel el catarismo colmó un vacío. Recientes investigaciones arqueológicas han demostrado que antes de la cruzada pervivían prácticas paganas. Los subterráneos artificiales del Bas-Quercy, de los que hay centenares, dan testimonio al parecer de

la persistencia del culto a la «Dame Blanche» o al menos a su recuerdo apenas disipado. Los estudios de las sepulturas medievales de la comarca de Albi muestran también la persistencia de ciertos gestos, tales como la ofrenda de la tierra, las fracturas de cerámica y los fuegos rituales... El catarismo en estas regiones no tuvo que combatir violentamente contra el catolicismo para implantarse.

UNA SOCIEDAD EN BUSCA DE SU IDENTIDAD

Explicar la implantación del catarismo en las regiones albigense, tolosana y carcasonense no es tarea fácil. Hemos invocado, unas tras otras, las perturbaciones provocadas por las guerras locales en sociedades sin cuadros con fuerza ejecutora, la presión demográfica, la lucha por la vida. Y en consecuencia se ve cómo la creencia cátara penetra en los más diversos medios: grandes señores que codician las tierras de la Iglesia; hidalgos de gotera irritados a causa de sus diezmos; mujeres que huyen de una Iglesia pensada por hombres y de una sociedad que quieren conquistar los hombres; gente del pueblo, sensible a la palabra de predicadores «simples» en su expresión y en su vida; capellanes en apuros pero también envidiosos, sin duda, del prestigio de los perfectos... Se podría añadir mercaderes y burgueses, felices de encontrar religiosos que no legislan sobre la usura.

En el fondo, adhesiones negativas. Toda esa gente reaparece unida contra la Iglesia romana. Una Iglesia rica, misógina, empecinada en su lenguaje para iniciados y que pretende imponerse en términos de poder. En 1247, ante la Inquisición, el burgués tolosano Pierre Garcia dijo todo eso con bastante claridad:

Condenar a alguien a la pena de muerte, es un homicidio... no hubo razón para celebrar misas en la iglesia hasta la época de san Silvestre [es decir hasta la conversión de Constantino... cuando la Iglesia pacta con el

poder]. La Iglesia no tenía posesiones antes de esta fecha... Todos aquellos que ululan en la iglesia cantando cosas ininteligibles engañan al pueblo sencillo... La Iglesia romana es una alcahueta que da veneno y un poder emponzoñado a los que creen en ella. No es una Iglesia sino una casa de falsedades y mentiras.

Un anticlericalismo pues... a través del cual se expresa el mal de una sociedad en transformación. Una sociedad que busca una definición que le cuadre.

En este medio, los perfectos cátaros se integran sin la menor dificultad. No son un cuerpo extraño. Se escucha lo que dicen. Son cosas que la gente juzga interesantes. ¿Que hay descontento entre los clérigos de la Iglesia romana? ¡Que por eso no quede!... lo único que deben hacer es debatir con los perfectos y a ver quién gana... Fue en esas condiciones que Domingo se entrevistó con perfectos en los coloquios arbitrados por burgueses y nobles. Nos encontramos en las antípodas de la idea de cruzada.

Es decir que el catarismo, con su dualismo, su cosmogonía propia, sus mitos... ¿está a las puertas de la conquista del pueblo occitano? Nada más lejos de la realidad. Ante el tribunal de la Inquisición, aquellos sobre los que recae la sospecha de ser «creyentes» al final se mostrarán evasivos -a excepción de algunos- sobre el contenido de su fe. Se tiene la impresión de que esta gente que escuchaba y «adoraba» a los perfectos en espera de recibir el *consolament*, en última instancia no retenía de la prédica más que migajas, retazos. De todos modos sólo los perfectos tenían acceso al secreto de la Iglesia cátara. Lo que por encima de todo interesaba a los creyentes eran las declamaciones contra la «Alcahueta», la «Iglesia de Satán»...

Entre esos «creyentes» y aquellos que permanecen fieles a la Iglesia romana por tradición, por interés o por convicción, cabe imaginar una vasta zona confusa, poblada de gente como Raimundo VI... de indecisos... que asisten tanto al sermón cátaro

como a la iglesia. «En busca de algo» diríamos ahora. Una búsqueda que a nada conduce hasta el último momento y entonces son las circunstancias las que se imponen.

Eso es lo que un papa como Inocencio III juzgaba inadmisibile. Para la Iglesia una situación así era intolerable, puesto que estaba en contradicción con todo lo que se había proclamado desde san Agustín sobre el orden del mundo, la ciudad terrestre y la ciudad de Dios.

CAPÍTULO 7

«LA EMPRESA DE PAZ Y DE FE»

LA VISIÓN POLÍTICA DE INOCENCIO III

Ha llegado el momento de regresar al punto de partida, cuando el papa Inocencio III sube al trono de san Pedro en 1198, atenazado por la angustia.

Si hay un hombre que no pueda aceptar la situación de hecho que se ha creado en Occidente, este es Inocencio III.

Inocencio III piensa espontáneamente en términos de poder. Por su origen familiar es un gran señor feudal. Es un luchador. Cree en la virtud de las armas cuando las guía Dios. La cruzada, convertida desde hace un siglo en una institución, con sus reglas y su derecho, es para él la expresión misma del *populus christianus* en lucha por la reconquista de los santos lugares. En las duras circunstancias que acosan a la Iglesia en este fin de siglo, la salida está en el combate, que cohesiona a la comunidad cristiana a la vez que le brinda la oportunidad de defender sus derechos. De forma que será el papa de la cruzada. Dos grandes expediciones partirán bajo su pontificado en dirección a Oriente.

Para él, igual que para Gregorio VII, el papado recibe el legado en Occidente del imperio romano. Es verdad que existen dos poderes: «El papado que reina en las almas y la realeza que domina

los cuerpos...». Pero la realeza es al papado lo que la luna al sol. El prestigio y el poder del emperador procede del papado... Visión magnífica y totalitaria... que intenta inscribirse en la realidad a través de las gestas feudales... El papa sueña en una cristiandad política vinculada a Roma por los ritos del homenaje. Una teocracia, pero una teocracia feudal.

Los poderes temporales, emperadores, reyes, duques y condes, deben obedecer el mandato del poder espiritual.

En estas condiciones cabría pensar que una cruzada contra quienes se niegan a obedecer los requerimientos pontificales orientados a sustituirlos por hombres más dóciles, está en la realidad de las cosas desde el comienzo del pontificado.

Y, sin embargo, se necesitaron diez años para que se definiera la cruzada contra los albigenses. Una expedición armada en país cristiano contra otros cristianos no era una evidencia. Una acción de este tipo se opone en efecto a una tradición muy antigua según la cual, citando una frase del propio san Bernardo, la fe no se impone sino que actúa como persuasión... e Inocencio III, es otro rasgo de su carácter y de su herencia, es un jurista. En su juventud estudió derecho canónico en París y derecho romano en Boloña. Antes de pasar a la acción, deja que el tiempo actúe, que los ánimos se predispongan; y esta preparación sufre una evolución jurídica.

LOS ANTECEDENTES: LA MISIÓN DE SAN BERNARDO EN TIERRAS ALBIGENSES

A decir verdad, desde medio siglo atrás, el papado había fijado su atención sobre Occitania. Se habían hecho verificaciones, se había llegado a ciertas conclusiones, imaginado proyectos e, incluso, ya se había pasado a la acción. Todo ello también forma parte de la herencia que encuentra Inocencio III.

La primera experiencia es la de san Bernardo.

El abad de Claraval parte hacia el Mediodía de Francia en 1145 a petición del papa. Le acompaña el legado Alberico, obispo de Ostia. Se trata de perseguir a Enrique de Lausana. Antes de ponerse en camino, Bernardo escribe a Alfonso Jordán, conde de Tolosa:

A pesar de mis múltiples enfermedades me pongo en camino hacia esta región predilecta entre todas, devastada por ese monstruo insólito y donde no se encuentra a nadie que le oponga resistencia e intente salvarlo. Expulsado de toda Francia en razón de su maldad, sólo ha encontrado esta región para acogerle: y he ahí que con toda tranquilidad, bajo tu dominio, he desencadenado su furia contra el rebaño de Cristo. Juzga tú mismo, príncipe ilustre, si ello conviene a tu honor...

Más de cincuenta años antes del desencadenamiento de la «cruzada contra los albigenses» se hace un diagnóstico: si el mal se propaga (y ello nada tiene que ver con los cátaros) la culpa recae sobre el poder laico.

Tenemos noticia de la misión de san Bernardo por una carta que uno de sus cofrades, Geoffroy d'Auxerre, escribe a sus hermanos de Claraval. Hay que advertir a los hermanos de los milagros que se irán produciendo siguiendo los pasos del hombre de Dios. En efecto, san Bernardo, en vida, es reconocido, saludado, solicitado y temido como un profeta de Israel. Su verbo es siempre acción: uniendo a la eficacia intelectual del sermón la fuerza tribunicia del discurso, aplasta a sus adversarios y levanta a los pueblos... Bernardo parte para Tolosa... Ya se verá lo que haya que ver. Efectivamente, Geoffroy d'Auxerre señala «milagros» en Poitiers, Bergerac y Cahors.

En Tolosa, el tono cambia. Aquí, «los más grandes de la ciudad» aprueban al hereje. Además de que también se descubre a los famosos «arios». Las cosas, sin embargo, van muy bien. Enrique, sus partidarios y los «arios» huyen, negándose a explicarse en pú-

blico; san Bernardo aprovecha la ocasión para intimar a los caballeros,

de ahora en adelante, a expulsarlos y a negarles la protección. Por si acaso algunos quisieran... obrar de otro modo, ha sido pronunciada una sentencia contra los herejes, sus fautores y todos cuantos les protegen, prohibiendo admitirlos como testigos y como jueces, compartir una comida y tener relaciones con ellos...

Todo sucede como si san Bernardo, de golpe, se hubiera dado cuenta del dato principal de la herejía en Occidente: el apoyo que le dispensa la clase de los caballeros. Pero, en Tolosa, Bernardo es eficaz. La mayor parte de los caballeros se desperezan y prometen actuar en adelante como debe ser...

En Albi la situación es más grave. Nadie habla de los «arios» y sin embargo el «pueblo está más contaminado que en cualquier otro lugar por la depravación herética», lo que equivale a decir que la predicación anticlerical de Enrique causa estragos («detestan a los clérigos y se divierten con las chanzas de Enrique...»).

El legado del papa parte para explorar el camino, mas ¡qué acogida se le reserva! Montados sobre asnos, los habitantes de Albi van a su encuentro redoblando los atabales. Es una «cencerrada», la misma que se suele ofrecer a los cornudos. Y cuando el príncipe de la Iglesia celebra su misa en la catedral, sólo treinta personas asisten a ella. Se dio rienda suelta a la risa, ese día en Albi...

La historia, en cambio, toma otro curso, cuando dos días después san Bernardo entra a su vez en la ciudad. Nadie alborota: la sencillez del cortejo, la austeridad personal del abad de Claraval, contrastan, sin duda, con la pompa pontifical que rodea al legado. Y el pueblo, atraído por la reputación de Bernardo acude en masa a escuchar al orador de Dios. Recapitula uno a uno los argumentos de los herejes refutándoles a su vez con las verdades de su fe.

Caldea a su auditorio, luego interpela: «¿Qué elegís?» Los asistentes declaran: «Detestar la depravación herética». «En tal caso alzad la mano derecha hacia el cielo», «y todos alzaron la mano derecha con gozo...» exulta Geoffroy d'Auxerre. San Bernardo había dado la vuelta a la situación; una vez más, el verbo había actuado.

El abad de Claraval, sin embargo, encontró la derrota en el curso de ese mismo viaje. Es una historia que Geoffroy d'Auxerre prefiere silenciar. En esta ocasión no hubo milagro. Se contenta con evocar la «sede de Satán» (*sedes Satanae*) que es el *castrum* de Verfeil. Habrá que esperar más de cien años para que Guillaume de Puylaurens relate la derrota de san Bernardo:

Creyó conveniente venir al *castrum* de Verfeil donde medraba una muchedumbre de caballeros y de gente del pueblo, comprendiendo que si podía sofocar la perversidad herética en este lugar, donde se había ampliamente propagado, podría prevalecer en otra parte contra ella. Habiendo pues comenzado a pronunciar un sermón en la iglesia contra quienes eran los más importantes del lugar, éstos salieron de la iglesia y el pueblo les siguió. Mas el hombre santo, siguiendo sus pasos hasta la plaza, se puso a pronunciar la palabra de Dios; entonces se ocultaron completamente en las casas, mientras que él, a pesar de todo, seguía predicando a las pocas personas que le rodeaban; pero empezaron a alborotar y a golpear las puertas para que el pueblo no pudiera oír su voz, aprisionando la palabra de Dios. Él, sacudiendo el polvo de sus pies, como para responderles y declararles que sólo eran polvo y que volverían al polvo, les abandonó, y, mirando el *castrum*, lo maldijo diciendo: «¡Verfeil, que Dios te deseque!».

Veamos el decorado: Verfeil. Un *castel* entre otros, cuyas casas se hacinan en una colina que domina la llanura, a la sombra de un castillo. Bernardo ha comprendido que los *castels* son la trama del tejido herético. San Bernardo, hijo del castellán de Fontaine cerca de Dijon, transpone en su ardor predicante los métodos de la guerra. Seguro de sí mismo, ataca donde sabe que el enemigo es más fuerte. Tras la caída de Verfeil, se producirá la de los demás *castels* y el tejido se descompondrá. Enrique, al que no se ha logrado suplantar, se encontrará, finalmente, al descubierto... Como en Albi ahí está toda la población: los caballeros (*majores*) y el pueblo menudo (*plebecula*). En los países que Bernardo conoce mejor -Borgoña, Champaña, Lorena...- la clase de los caballeros y los príncipes son solidarios con la Iglesia en su lucha contra la herejía. ¿Se le ha ocurrido ahora apoyarse en el pueblo? Las cosas se van sucediendo como si así fuera. Rara actitud en un hombre cuyo pensamiento y formas de acción están ampliamente influidas por sus orígenes aristocráticos. El resultado, de todos modos, es un rotundo fracaso... Bernardo vuelve a encontrarse sólo... Todavía no se siente despechado, cree poder arengar en la plaza. Pero los *milites* han vuelto a sus casas, y esas casas rodean la plaza o están situadas en sus aledaños. En Verfeil, como en otras pequeñas ciudades de la antigua Narbonense, los caballeros son «corredores de la plaza», una plaza en la que ejercen un predominio desde unas casas algo mejor construidas que las demás, en las que siguen estableciéndose, día tras día, entre el pueblo y su aristocracia, vínculos de clientela comparables a los de la antigua Roma... Toda una cultura, toda una forma de civilización extranjera aparece ante el hijo del señor de Fontaine cuyo torreón dominaba Dijon: ¡pero de lejos... y de arriba!...

Entonces, tras sus puertas cerradas, los caballeros alborotan estrepitosamente. En la plaza la gente debe reír a gusto. Es evidente que esos «provenzales» no son gente seria. En ellos la risa tiene dimensión política. Un arma contra esos clérigos venidos de otra parte y que encarnan un poder extranjero. Sólo le queda a san

Bernardo batirse en retirada y Guillaume de Puylaurens para no menoscabar su prestigio ante la posteridad le atribuye un juego de palabras (Verfeil en latín es *Viridifolium* = 'la hoja verde').

Concedamos, no obstante, a san Bernardo el mérito de una inteligencia y una amplitud de miras que sus sucesores de la Orden cisterciense no heredarán. Cree que «el país está tan seducido por los errores que el trabajo habría exigido una larga predicación». «Seducido» y no conquistado... Bernardo había comprendido que la presencia de la herejía tenía su razón de ser mucho más en una relación perversa de la Iglesia con la sociedad civil que en una auténtica conversión del pueblo meridional a las teorías heterodoxas. Su éxito en Tolosa le parece un buen augurio. Escribe a los tolosanos. Opina que hay que saber hablar y convencer pero también escuchar y armarse de paciencia.

En 1146 no ha llegado todavía la hora de la cruzada, por lo menos de la cruzada contra los cristianos.

LAS MISIONES DE HENRI DE MARCY

Mientras tanto, la herejía cátara se implanta en Occitania. En el concilio de Tours de 1163 cunde la inquietud. Se renuevan las amenazas contra quienes acogen a los herejes «en sus tierras». Todavía se va más lejos. Se declara cómplices a los que mantienen relaciones comerciales con ellos. Lo que como mínimo demuestra una cosa: los cátaros son considerados en Occitania personas como las demás. No se piensa que su presencia y su contacto pueda desencadenar la ira de Dios.

En estas condiciones Raimundo V envía su famosa carta al capítulo de la Orden del Císter, la cual permite que el abad de Clara-val, Henri de Marcy, siga las huellas de su predecesor, san Bernardo. Los reyes de Francia e Inglaterra a los que solicitó que intervinieran, se contentaron con facilitar la tarea a dos nuevas misiones.

La primera, en 1178, dirigida por el legado Pierre de Pavie, acompañada de dos prelados que gozan de la confianza del rey de Inglaterra-duque de Aquitania Enrique II: Jean Bellesmains, obispo de Poitiers y el obispo de Bath en Inglaterra. El abad de Clara-val acompaña al legado. Esta misión obtiene un resultado puntual. En Tolosa, un hereje, probablemente de fe muy poco firme, el mercader Pierre Maurand, abjura y se somete a una penitencia oficial en Saint-Sernin. Luego la misión penetra en la comarca de Albi. Se trata de presionar al vizconde Roger Trencavel. Éste, habiéndose zafado de ellos, es excomulgado... La misión, no obstante, echa el guante a dos herejes de primera fila: Bernard Raymond, obispo cátaro de Tolosa y Raymond de Baimiac. En el curso de dos solemnes sesiones, ambos jefes herejes fueron condenados como «secuaces del Diablo» y «precursores del Anticristo» aunque, tras su condena, lograron regresar a su domicilio, probablemente Lavaur.

Entretanto se celebra el tercer concilio ecuménico de Letrán (1179). Se renovarían solemnemente las exhortaciones y las condenas del concilio de Tours enlazándolas con una condena de los salteadores («brabanzones, aragoneses, vascos») y de quienes los contratan («sus bienes serán confiscados y se permitirá a los príncipes cristianos reducirles a la condición de siervos»). La amenaza se iba precisando. Probablemente instigados por Henri de Marcy, los padres del concilio consideran la idea de una expedición armada.

Hubo efectivamente un primer intento en 1181. Henri de Marcy que acababa de ser nombrado cardenal-obispo de Albano tomó el mando de una pequeña expedición que cercó el *castel* de Lavaur. Iban tras los pasos de los dos herejes condenados en 1178. En esta ocasión el vizconde Roger se mostró arrepentido y los dos príncipes perfectos se convirtieron. Exiguo resultado. Pero la expedición de Lavaur fue, de todos modos, la primera expedición armada en un país cristiano.

Se ve muy claro cómo la Iglesia, de 1172 a 1182, pasó de una actitud a otra. En una primera fase, los herejes son buscados, examinados con severidad, pero no se les condena. En la segunda, se invita a los fieles a tomar las armas.

Y, sobre todo, en esta ocasión se ve cómo aumenta el menosprecio, incluso el odio, de los prelados del norte hacia las realidades meridionales. A través de nuestros textos se abre paso la irritación de Henri de Marcy. Al llegar a Tolosa queda turbado por la corriente de simpatía y de admiración que los herejes encuentran en el pueblo. Comunica su indignación al papa: «Gozan de tal libertad que nos señalan con el dedo, en las calles y en las plazas, gritando porfiadamente que nosotros somos los apóstatas, nosotros los hipócritas, nosotros los herejes...».

En 1178 se barajó el nombre de Henri de Marcy para ocupar la sede episcopal de Tolosa... Pero revolvió cielo y tierra para evitar caer en tal aprieto: escribió al papa, al rey, hizo escribir a sus hermanos de Cîteaux... ¿Tolosa? ¡De ningún modo!... Reacción paralela a la de Bellesmains al que su amigo Étienne de Tournai, abad de Sainte-Geneviève, felicita por su elevación a la sede episcopal de Lyon. Bellesmains escapó de una buena: ¡estuvo a punto de que le cayera en suerte Narbona! Y el bueno de Étienne insiste en que en Narbona hubiera estado expuesto a «la barbarie de los godos, a la inconstancia de los gascones»; en efecto, puede alegrarse de ver a su amigo escapar «a las costumbres crueles y salvajes de la Septimania donde la infidelidad sustituye a la fe».

Esos honorables prelados están dispuestos a asimilar a las poblaciones meridionales con la herejía que execran. Están escandalizados por la forma de ser y de vivir de los «provenzales». De modo que esos extraños misioneros, que al parecer no tienen la vocación del martirio cotidiano, han preferido sentarse en mullidos tronos episcopales y arrebujaados en ellos soñar con la reconquista, a sangre y fuego, de esas tierras perdidas.

En 1182, la idea empieza a tomar cuerpo.

EL PROGRAMA DE INOCENCIO III

Desde su advenimiento, Inocencio III ataca. Hay que apresurarse. La cristiandad en peligro no puede esperar. No tiene, acaso, junto a él como confesor al cisterciense Raniero de Ponza, amigo y discípulo de Joaquín de Fiore.

El primero de abril de 1198 escribe al arzobispo de Auch. El prelado debe erradicar los errores, castigar a los amigos de los herejes con el apoyo del pueblo y de los príncipes armados del «poder material». La unidad del pueblo cristiano corre peligro.

Inocencio III, hemos dicho, es un jurista. Ha asimilado las ideas de bien común, de cosa pública. La coherencia de la sociedad cristiana, herencia de la *res publica* romana, es un bien que debe ser preservado, reconquistado si fuera necesario. Tal es la base del orden y de la paz también, recompensa de la providencia divina. En 1199 el papa da un paso en esta dirección: en su decretal «*Vergentis in senium*» de Viterbo, equipara la herejía al crimen de lesa majestad. ¿No pone en peligro la herejía el bien fundamental del pueblo, su salvación eterna? En lo sucesivo, como en la Roma antigua, los adversarios del emperador, los herejes, si se obstinan, serán proscritos y sus bienes confiscados. Previstas, en principio, para Italia, las disposiciones de la decretal se extienden a Occitania en julio del año 1200.

La aplicación de estas decisiones depende de la voluntad de las autoridades locales, los obispos y los príncipes.

En Italia, el papa tiene medios para actuar. Los emperadores Federico Barbarroja y Enrique VI echaron a los herejes del imperio. Basta con aplicar sus disposiciones. Así lo hacen los prelados de Lombardía aprovechando el vacío de poder imperial a la muerte de Enrique VI en 1196. Los herejes son excluidos principalmente de los concejos, de los cargos administrativos y de las elecciones comunales. De este modo, la acción de la Iglesia se introduce en la vida política de las ciudades italianas...

En el Norte de Francia y en los países del Rin, la aplicación de las directivas pontificales no encuentra ninguna dificultad. En Nevers, Charité-sur-Loire, Troyes, Auxerre, Metz, los herejes son acosados. Incluso el papa se ve obligado a intervenir para apaciguar el celo de sus mandantes. En efecto, otro aspecto de la compleja personalidad de Inocencio III es esa atención a la vida profunda del pueblo cristiano: condena la herejía, la combate con todos los medios que están a su alcance pero, al propio tiempo, intenta reintegrar a la ortodoxia a unos hombres en los que adivina la sinceridad. Así, por ejemplo, en Metz, donde el conflicto no es con los cátaros sino con los valdenses, el papa quiere conocer los detalles de la investigación y ordena no pasarse de la raya... «No es conveniente -decía- irritar la religiosidad de la gente sencilla». Ahí hay una actitud decisiva que sitúa el pontificado de Inocencio III en un cruce de caminos en la historia de la Iglesia. Volveremos sobre ello.

Pero en la Francia del Mediodía la cuestión no se plantea en modo alguno en estos términos. El papa busca puntos de apoyo que no encuentra. Los obispos no se muestran excesivamente solícitos, y ¿qué decir de los príncipes? Cree poder contar con el rey de Aragón. En 1194, Alfonso II, rey de Aragón, ya había expulsado a herejes de su reino y en la constitución de Gerona, (1198), Pedro II acentuó la gravedad de las disposiciones tomadas por su padre: se prevé la hoguera para los culpables y sus partidarios. El papa también puede contar con el vizconde de Montpellier, Guillermo VIII, que según parecer de maese Alain de Lille, es el único entre los príncipes de este mundo que no abandona la barca de Pedro en plena tempestad. En efecto, sabemos lo que sucede con los demás príncipes occitanos...

Esta carencia del poder secular obliga al papa a actuar por su cuenta. Envía legados con plenos poderes. Derecho de excomunión, de pronunciar el interdicto, de hacerse obedecer por los prelados, y en caso necesario de relevarlos de sus funciones sustituyéndolos por hombres más decididos...

Una primera legación confiada en 1198 a Raniero de Ponza en persona no dio resultado. Lo mismo ocurrió con la legación del cardenal Jean de Saint-Prisque en 1199. Pero la situación se agrava. A la predicación de los cátaros hay que añadir ahora efectivamente la de los valdenses cuya acción en las ciudades es particularmente inquietante. Recuperando los métodos de acción de Enrique de Lausana, oponen su pobreza integral a la riqueza de la Iglesia, la oponen incluso a los perfectos cátaros culpables, según su criterio, de trabajar con sus manos, de comerciar y, por lo tanto, de comprometerse con el dinero.

Entonces Inocencio III recurre a Cîteaux.

LA MISIÓN DE LOS CISTERCIENSES

En el otoño de 1203, Inocencio III designa como legados a dos hermanos de la abadía cisterciense de Fontfroide, cerca de Narbona, Raoul de Fontfroide y Pierre de Castelnau. En 1204, el abad de Cîteaux en persona, Arnaud Amaury se añade a ellos para reforzarlos, y toma el mando de la misión cuyos poderes han sido ampliados. Se trata de:

ir a llevar la palabra de Dios... consagrarse al ministerio de la palabra y de la enseñanza doctrinal... llevar a cabo la tarea... de evangelista insistiendo a tiempo y a contratiempo en los argumentos, las súplicas, los reproches, la lucha paciente y la claridad de la doctrina...

Una misión de predicación por lo tanto. Es la «empresa de la Paz y de la Fe» (*negotium pacis et fidei*). ¿Ha llegado a comprender el papa que el catarismo se ha implantado gracias a una carencia de la palabra?

Para cumplir esta difícil misión los cistercienses parecen ofrecer todas las garantías. Intransigencia doctrinal, austeridad de las costumbres, rigor de la disciplina, práctica del trabajo manual. Los cis-

tercienses son los herederos de san Bernardo. Cîteaux, es también una milicia a disposición del papado: durante las convulsiones del siglo XII, cuando los papas de Roma se vieron obligados a luchar contra los «antipapas» apoyados por el emperador, los frailes de Cîteaux recorrieron Europa para restablecer la unidad de la cristiandad. La vida de la orden se sustenta sobre la irrecusable conciencia de esta unidad: diez mil monjes, seiscientas abadías sembradas en toda Europa. Cada año, un capítulo general celebrado en la casa madre, reúne a los abades. Todo cuanto afecta al bien de la comunidad debe ser deliberado en común para que las decisiones puedan ser mejor aplicadas, con estricto rigor, en todos los rincones del imperio cisterciense. Cîteaux representa el sentido de la organización, la búsqueda paciente pero obstinada de la unidad de pareceres. La humilde abadía borgoñona, fundada a finales del siglo XI por un asceta enamorado del aislamiento, se convierte en un gran cuerpo impulsado por un genio político colectivo.

La elección de los hombres también tiene su importancia. Inocencio III ha designado a meridionales. Es de esperar que podrán entender y hacerse entender por prelados, príncipes y pueblos a los que deben enmendar.

Sabemos muy poco de Raoul de Fontfroide: «Maese Raoul, hombre muy cultivado y honorable», escribe Guillaume de Puylaurens; probablemente un maestro teólogo.

Pierre de Castelnau es un jurista: ex-canónigo y archidiácono de la catedral de Maguelone, estuvo durante tres años pleiteando en la corte de Roma contra el propósito de su capítulo que quería quitarle su cargo; finalmente se salió con la suya y allí se apreció su tenacidad y sus conocimientos jurídicos -¡he ahí un hombre que sabe lo que quiere! En 1203 viste los hábitos cistercienses en la abadía de Fontfroide donde le sorprende la decisión pontificia. Podemos imaginar un jurista implacable imbuido de lecturas bíblicas: un hombre que amenaza, anatematiza, apela al juicio de Dios y «cuya boca no callaba la palabra de Dios cuando había que ejer-

cer la venganza sobre las naciones e impartir castigos sobre los pueblos», escribe Inocencio III en la carta que envió a los cruzados tras el asesinato de su legado. Pierre de Castelnau, representa la rigidez, la intransigencia de un juez seguro de sí mismo y de la ley que aplica.

Arnaud Amaury procede de una familia aristocrática entroncada con los vizcondes de Narbona. Toda su carrera se desarrolló en la orden. Fue abad de Poblet -Tarragona-, luego abad de Grandseigne en la región tolosana, antes de ser elegido abad de Cîteaux y, por lo tanto, presidente del capítulo general de la orden. Es un hombre de acción con miras claras y pronto a la acción. También un hombre organizado que lleva una documentación minuciosa y abundante. Es el tipo de inteligencia y de carácter apropiado para dirigir un gran organismo como Cîteaux: se hace aconsejar, deja hablar... luego, tras tomar la decisión ejecuta y hace ejecutar con el máximo rigor. Arnaud Amaury posee todos los atributos del jefe... Se le ha encargado un mandato: lo cumplirá hasta las últimas consecuencias, pase lo que pase, cueste lo que cueste... Cortará, zanjará. Es un hombre de lucha. Se le nota incómodo en las discusiones con el adversario, feliz cuando se dirige al campo de batalla. Nada lo describe mejor que la actitud que adoptará durante la cruzada, tras la toma de Minerve: se le pregunta qué debe hacerse con los herejes capturados; entonces declara que «deseaba la muerte de los enemigos de Cristo y, no obstante, no se atrevía a ordenar la muerte porque era monje y sacerdote...». Ofrece a los prisioneros salvar su vida a cambio de la abjuración. Este trato hace montar en cólera a algunos cruzados que se creen privados del «inmenso gozo» de las piras, a lo cual responde: «No temáis nada, creo que se convertirán muy pocos...» y todos los cruzados pudieron efectivamente gozar a sus anchas del refinado espectáculo de la combustión de 215 herejes.

Un teólogo riguroso, un jurista rígido, un general impaciente de entrar en acción... éste es el equipo cisterciense encargado por Inocencio III de propagar la palabra en las tierras occitanas. ¿Eran

los más calificados para llevar a buen término una misión de este tipo?

Al margen de la personalidad de los legados, cabe, además, interrogarse acerca de la aptitud de Cîteaux para alcanzar el éxito. Cîteaux, es el rechazo y el desdén del «mundo». Cîteaux, es el odio a las ciudades... Es la orgullosa conciencia de la superioridad del monje. Cîteaux es la crispación de la fórmula de san Bernardo, superadas incluso en su época pero extrañamente anacrónicas cuando ahora, en todo lugar, en las ciudades y en sus alrededores, surgen aspiraciones nuevas y se plantea en términos nuevos la cuestión de la confrontación con el ideal evangélico. Cîteaux, deliberadamente situado al margen del tiempo y del espacio, no puede comprender el mundo tal como es.

Cîteaux, no obstante, ha evolucionado desde san Bernardo. Su genio organizativo ha hecho maravillas en los calveros roturados por los primeros monjes. La producción agrícola e industrial de los monasterios rebasa las necesidades de las comunidades. De modo que se comienza a vender, a traficar. La orden entra en el circuito del dinero, mientras los monjes siguen declamando -¡y con qué energía!- acerca de las tentaciones del siglo... Contra ellos se dirigirá la acusación de hipocresía.

Y, especialmente, el papel que el papado ha hecho jugar a Cîteaux a lo largo de medio siglo la ha, en cierto modo, corrompido. Los legados cistercienses se dejaron ganar, desde mucho tiempo atrás, por una concupiscencia más tenaz, más insidiosa, más temible que la del sexo, puesto que se apodera de los hombres a deshora justamente cuando se apaciguan los ardores de la carne: la concupiscencia del poder.

Un último detalle. ¿Estaba Cîteaux preparada para abordar los problemas meridionales? Cabe dudarlo. Se trata, en realidad, de una fuerza «multinacional», diríamos en la actualidad, pero se ha subrayado que las abadías meridionales, Grandselve, Boulbonne, Fontfroide, etc., habían sido fundadas por monjes borgoñones, de la Champaña y loreneses... Sólo al final de la tercera generación

el poblamiento monástico empezó a cambiar. Sin duda nos hallamos ahora en esta etapa, la presencia de nuestros tres legados da fe de ello. Cabe, sin embargo, imaginar que al amparo de la clausura la mentalidad preexistente se impusiera a los recién llegados con la fuerza de lo estable y duradero. En los establecimientos de las órdenes militares, se utiliza en los documentos la lengua de oc o un latín mezclado de oc. Nada de ello ocurre entre los cistercienses donde el buen latín se impone. Los cistercienses de origen occitano se han convertido en extranjeros.

Los cistercienses son hombres que piensan en términos de estructura, de organización. Para ellos y en especial para Arnaud Amaury, hay un hecho que debe anteponerse a cualquier acción eficaz: hay que depurar el alto clero occitano, considerado responsable de la situación y en el que no se puede depositar la menor confianza. A lo que parece sin preocuparse demasiado por lo que ocurre, ni por dialogar con hombres que, al fin y al cabo, son los que mejor conocen los lugares, se dedican a separarlos de sus cargos con toda celeridad, empleando, si es preciso, los métodos más expeditivos. Guillaume de Roquesel, obispo de Béziers, es suspendido de sus funciones y sustituido por Ermengaud, abad de Saint-Pons. También se insta al obispo de Viviers a que abandone sus funciones. Con el arzobispo Bérenguer de Narbona, los casos no son tan fáciles puesto que no se deja manejar, recurre al papa; el cual finalmente le mantiene en el cargo. En cambio, en Tolosa, Arnaud Amaury logra deponer a Raymond de Rabastens acusado de simonía y de excesiva vinculación con los medios cátaros, y sustituirlo por un prelado a su gusto que dominará la historia de la lucha contra el catarismo hasta su muerte en 1231: Foulque de Marsella.

Foulque de Marsella completa el equipo cisterciense. Es una vocación tardía. Hijo de un rico mercader marsellés de origen genovés, en su juventud fue trovador. Entonces cantaba los encantos y virtudes de las bellezas aristocráticas que no le regatearon favores. «Se abrasó de amor aun más que Dido tanto tiempo como

convino al color de sus cabellos», escribiría Dante que le cede un lugar en el Paraíso. Mas cuando el tiempo pobló de canas sus cabellos llegó el tiempo de la conversión; en 1195 vistió los hábitos monásticos en la abadía cisterciense de Thoronet. El obispo Foulque guarda de su viejo oficio de trovador el gusto por el contacto humano, el sentido de la fórmula, una aptitud para la emoción poética, todo lo cual ejercerá un enorme poder de atracción sobre la gente. De su orden toma la convicción y la certidumbre. Foulque igual que Arnaud de Amaury, no es un hombre que se pierda en vacilaciones. De modo que con él llega a Tolosa un auténtico jefe de partido. Tal como dice Guillaume de Puylaurens, parafraseando y corrigiendo un poco el Evangelio, ha venido entre los tolosanos «a traer no la mala paz, sino la buena espada...». Se comprende que Arnaud Amaury hubiera «dado gracias a Dios alzando las manos al cielo, por haber concedido a la Iglesia de Tolosa el don de tal persona».

Sin embargo, la misión no logra obtener resultados concretos. Ciertamente, en diciembre de 1203, Raoul de Fontfroide y Pierre de Castelnau se dirigieron a Tolosa donde hicieron jurar que se extirparía la herejía... Participaron en febrero de 1204 en Béziers en una reunión, presidida por el rey Pedro de Aragón, en persona, en la que sacerdotes católicos y perfectos intercambiaron sus argumentos, pero, al parecer, sin resultados. Los cistercienses amenazan, fulminan: «Infligieron a esas almas serviles un temor servil, amenazándoles con la pérdida de sus bienes, provocando la indignación de los reyes y de los príncipes» (Pierre des Vaux-de-Cernay).

En realidad es un *bluff*, y los legados lo saben. Los reyes y príncipes no mueven un dedo... El vizconde Guillermo de Montpellier ha muerto. El rey de Aragón acepta facilitar la entrevista de Béziers, va a Roma donde se reconoce vasallo de la Santa Sede y se hace coronar con toda la pompa... pero la verdad es que no está dispuesto a hacer uso de la espada contra sus vasallos occitanos. ¡Muy al contrario! Tras su matrimonio con María de Montpellier, se

reconcilia con el conde de Tolosa sobre bases todavía más seguras que en 1198...

De modo que legados y occitanos vuelven a encontrarse frente a frente y el resultado de esta confrontación nada añade al honor de la delegación cisterciense. Véase lo que escribe el dominico Étienne de Bourbon unos cincuenta años después de los acontecimientos:

Cuando los legados ... fueron enviados al país de los albigenses ... iban escoltados por cabalgaduras llevando sus vestiduras y todo cuanto se precisa en la vida, y, cuando predicaban, los cátaros se alzaban contra ellos denunciando la arrogancia y la mala vida de los católicos, la corrupción del clero y de los religiosos. Los perfectos decían de ellos: «Véase como esos caballeros predicaban al Cristo que iba a pie, cómo en su lujo, celebran su pobreza y envueltos en honores, su abyección..».

En 1206, los legados se sienten desalentados, hablan de regresar a su claustro. Arnaud Amaury se prepara para volver a su abadía para presidir el capítulo general.

Es el desastre de Cîteaux.

MENTONCES LLEGÓ DIEGO DE OSMA...

En mayo-junio de 1206 los legados están en Montpellier. Desamparados... Entonces encuentran a dos españoles que regresan de Roma: Diego, obispo de Osma, en Castilla, y Domingo de Guzmán, vicedominico del capítulo de Osma. Acaban de hacer un viaje a través de Europa que les ha llevado hasta Dinamarca cumpliendo instrucciones de su rey. Al regreso de su viaje han pasado por Roma donde se han entrevistado con Inocencio III. La tradición dominica refiere que en el viaje de ida, en la primavera de 1204,

pararon en Tolosa, y que Domingo, en esa ocasión, convirtió al hombre que le albergaba, un creyente cátaro, durante una larga conversación nocturna.

De la entrevista de Montpellier tenemos cumplida noticia gracias a Pierre des Vaux-de-Cernay, el historiador cisterciense de la cruzada contra los albigenses, que ha utilizado los archivos de Arnaud Amaury.

Esta entrevista es decisiva. Los legados plantean sus dificultades. Se debaten en una contradicción. Su misión es predicar. Mas cuando comienzan a predicar, se les objeta «el comportamiento detestable de los clérigos». De modo que habría que «corregir la vida de los clérigos». Pero la tarea es muy dura. Pues si se entra en la reforma «debería renunciarse a la predicación»...

Más allá del texto de Pierre des Vaux-de-Cernay que es una especie de memoria de la reunión, algo seco por lo tanto, se puede imaginar la escena. Hombres jadeantes, ansiosos; no es una operación fácil indagar las causas de una derrota... sobre todo si se es cisterciense.

Así las cosas, Diego propone su solución para salir del dilema. Dejar de lado la reforma de los clérigos. Consagrarse exclusivamente a la predicación. Pero para que esa predicación sea eficaz, es preciso que cumpla una condición imperativa: la pobreza... «y para cerrar la boca a las personas ruines, viajar en la humildad, practicar lo que se enseña... e ir a pie, sin oro ni dinero, imitando en todos sus puntos la vida de los apóstoles...».

Y Jordán de Sajonia, sucesor de santo Domingo en la dirección de los Hermanos Predicadores, precisa dando la palabra a Diego:

Observad a los herejes que se ganan a la gente sencilla mediante una apariencia de santidad y a través del espectáculo de la pobreza y de la austeridad evangélica. Sí venís a mostrarles lo contrario, edificaréis poco, quizá destruiréis mucho y no los ganaréis a vuestra causa...

De modo que Diego proponía a los cistercienses adoptar de cáta-ros y valdenses sus propios métodos de evangelización. Estupor... La propuesta les sorprende manifiestamente a contrapelo. No quieren «innovar» nada, dicen. Reaccionan como conservadores. También como hombres de aparato: buscan un pretexto, abren el paraguas, acaso con una brizna de ironía: «si alguna autoridad partidaria de este método se decidiera a inaugurarlos, ellos seguirían con gusto».

Entonces, Diego les coge la palabra. Como cualquier prelado viajero, disponía de un cortejo, caballos, coches, criados... Lo devuelve todo a Castilla y sólo guarda un, compañero. Los cáta-ros como los apóstoles van en pareja. Diego también tiene su *socius*: Domingo.

En este punto, Arnaud Amaury, se reincorpora a Cîteaux prometi-endo refuerzos a su regreso, y los dos legados se unen a la cam-paña de Diego y Domingo.

Comienza la predicación en la pobreza.

En otoño, una carta que el papa dirige a Raoul de Fontfroide con-firma la nueva orientación. Se trata de imitar «la pobreza del Cristo pobre». En el difícil debate entre la auténtica actitud revolucionaria que consiste en innovar volviendo a los orígenes, y una tradición confortable, el papa ha elegido la innovación.

Diego y Domingo en lo sucesivo buscan sistemáticamente el con-tacto con los herejes. Se dan cita con sus más encarnizados ad-versarios en los lugares más afectados por la herejía. En el verano de 1206 se reúnen en Servian con ese ex-clérigo de Nevers que se hizo perfecto, tan celebrado por su ciencia teológica. En Verfeil, mantienen un coloquio sobre temas religiosos con dos diáconos cáta-ros, Pons Jourda y Arnaud Arrufat. En la primavera de 1207, en Montréal se celebra una auténtica conferencia que dura quince días con la flor y nata de la Iglesia cáta-ros: Pons Jourda, una vez más, Guilhabert de Castres, obispo de Tolosa, Oth, predicador de

la Montaña Negra, Benoît de Termes, evangelizador de Razès, al sur de Carcasona. Dos nobles y dos burgueses de Montréal forman el jurado. Pierre des Vaux-de-Cernay detalla que se trataba de creyentes cátaros, extremo confirmado, al menos en relación a tres de ellos, por los documentos de la Inquisición. De todos modos, el coloquio no resuelve nada ya que los jueces se niegan a emitir sentencia. En Pamiers, en otoño de 1207, el encuentro tiene lugar principalmente con un grupo de valdenses dirigidos por un tal Durand de Osca, un personaje casi desconocido, acaso un compañero de primera hora de Pierre Valdo. A este coloquio asisten Foulque de Tolosa y el obispo Navarre du Couserans. El árbitro de esta disputa era el maestro Arnaud de Crampagna conocido en Pamiers por su autoridad moral, pero que anteriormente mostró su inclinación por los valdenses.

Ahora bien, sin ser espectaculares, los métodos de Diego y de Domingo logran sus efectos. Principalmente en Pamiers donde Arnaud de Crampagna declaró vencidos a los valdenses y renunció voluntariamente a la herejía, depositando «su persona y sus bienes en manos del obispo de Osma: a partir de este día, y en las jornadas sucesivas, combatió con valor a los partidarios de la superstición herética» (P. des Vaux-de-Cernay). Así es, en efecto: tras la cruzada, Arnaud de Crampagna participa en la Inquisición. También sabemos, a través de Guillaume de Puylaurens, que el propio Durand se dirigió a Roma, donde obtuvo autorización del papa para proseguir su vida de predicación errante, pero dentro del seno de la Iglesia católica; de ahí arrancan los «pobres católicos» que en adelante polemizarán duramente con los cátaros en España y en el país de oc. Guillaume precisa que Durand «compuso algunos escritos contra los herejes»; al respecto, el padre André Dondaine ha identificado recientemente el *Liber contra Manicheos* de Durand que de ahora en adelante se convierte en una de nuestras mejores fuentes para el conocimiento del catarismo. De manera que las informaciones de Guillaume eran excelentes y nos confirman la importancia del encuentro de Pamiers. Por lo de-

más, un minucioso estudio de Yves Dossat ha demostrado, partiendo de los documentos de la Inquisición, que la influencia de los «pobres católicos» se propagó por toda la comarca tolosana marcando el fin del movimiento valdense.

En cambio, los resultados de los encuentros de Montréal y de Verfeil parecen haber sido más decepcionantes, al menos en lo que concierne a los adversarios directos de Diego y Domingo. Pero Guillaume de Puylaurens afirma que ciento cincuenta herejes se convirtieron al catarismo después del coloquio de Montréal, según el testimonio de Bernard de Villeneuve, uno de los árbitros de la conferencia, él mismo vinculado al partido cátaro puesto que había contraído matrimonio con la hija de una perfecta de Montréal (que además pasaría temporadas en Montségur). Y Pierre des Vaux-de-Cernay afirma que después del coloquio de Servían, la muchedumbre amotinada quería jugarle una mala pasada al hereje, que sólo pudo salvar su vida gracias a la intervención del señor de Servian.

En el curso del año 1207, Arnaud Amaury regresa de Cîteaux con los refuerzos que había prometido: doce abades de su orden y una quincena de monjes. Entre ellos, Guy des Vaux-de-Cernay, tío del historiador, procedente de la región parisina. Se han adaptado, al menos en apariencia, a las disposiciones de Diego que han sido ratificadas por el papa, puesto que llegan sin dinero y sin caballos... Arnaud Amaury ofrece una nueva prueba de su sentido de la organización y de su intuición estratégica; opera una auténtica y sistemática compartimentación de la provincia narbonesa, dividiéndola en un cierto número de regiones de fronteras bien delimitadas, cada una de ellas dotada de un centro con reservas de subsistencias y de responsables de una predicación itinerante.

Diego acaba de regresar a Osma. Allí le sorprendió la muerte el 30 de diciembre de 1207. Entonces Domingo se busca un *socius*, el hermano Guillaume Claret, un clérigo originario de Pamiers, con el que va a instalarse en el corazón mismo del país contaminado por el catarismo, Fanjeaux. Es aquí donde Domingo y Guillaume

convirtieron a un pequeño grupo de perfectas y de mujeres creyentes cátaros que se instalaron a poca distancia del lugar, en la mota de Prouille. Fiel a la perspectiva abierta por Diego de Osma, Domingo se inspiró en la elaboración de sus métodos de evangelización en los métodos cátaros. Prouille en lo sucesivo desempeñará en el seno de la Iglesia católica la función de las casas de las perfectas: un centro educativo y hospitalario abierto a las muchachas pobres de la pequeña nobleza de los *caste/s* de los alrededores.

La fundación de Prouille y las conferencias precedentes ponen de manifiesto la eficacia de los métodos de Diego y Domingo. Se trata, no obstante, de una predicación larga, difícil, que exige paciencia y modestia. ¿Cabe calificar esas virtudes de cistercienses? La tradición dominica y cisterciense, Jordan de Sajonia y Pierre des Vaux-de-Cernay, han hablado ciertamente de milagros. Como el de Montréal cuando las llamas, en tres ocasiones, se habrían negado a consumir la reseña hecha por católicos de la conferencia que acababa de celebrarse: algo así como una ordalía al modo como se impartía la justicia a través del «juicio de Dios». Pero la predicación no desencadena el entusiasmo de las muchedumbres. Es lo menos que puede decirse. Como escribe el cronista Roben de Auxerre:

Los predicadores van a recorrer durante tres meses las ciudades, las aldeas y los burgos, con grandes esfuerzos y grandes preocupaciones, acechados por numerosos peligros y trampas, no consiguieron convertir más que a un escaso número de gente, no lograron afianzar en la certidumbre de la fe ni alcanzaron a confirmar más que a un pequeño número de fieles que encontraron.

Hemos citado una parte del diálogo que Foulque de Marseille mantuvo con el caballero Pons Adhémar de Roudeille. La totalidad

del testimonio, referido por Guillaume de Puylaurens, interesa a nuestros propósitos:

- Jamás se nos hubiera ocurrido pensar que Roma dispusiera de tantos y tan eficaces argumentos contra esa gente... -dice Pons Adhémar al obispo.
- ¿Reconocéis que carecen de fuerza contra nuestras objeciones? -dice el obispo.
- Lo reconocemos.
- Entonces ¿por qué no los echáis, no los expulsáis de vuestro país?
- No podemos. Nos hemos educado juntos, entre ellos tenemos primos y les vemos vivir honradamente...

De modo que la predicación continúa chocando con un fenómeno de resistencia sociológica. Domingo parece haberse adaptado a esa situación, la fundación de Prouille es la mejor prueba de ello, al margen del obstáculo lingüístico que debió encontrar. Pero ¿qué ocurre con los cistercienses? Se nota que no son de su agrado las nuevas formas de predicación. A comienzos de 1206, Diego y Domingo aconsejaron a Pierre de Castelnau que se hiciera olvidar de la gente, tal era el odio que se le profesaba. Raoul de Frontfroide murió consumido en abril de 1207. En cuanto a los recién llegados de 1207, en seguida se cansan; después de la muerte de Diego, regresan a sus abadías, «hacia la Galia», precisa Pierre des Vaux-de-Cernay.

Probablemente los cistercienses esperaran una conversión en masa y entusiasta. Un resurgimiento espectacular del pueblo de Dios, tal como se desprendía de su conocimiento de la Biblia. En lugar de ello, arrastraron sus cuerpos, miserablemente, de burgo en burgo, víctimas de toda suerte de sarcasmos...

Para los cistercienses, la campaña de 1207 fue un fracaso.

EL LLAMAMIENTO A LA CRUZADA

Sin embargo, Inocencio III jamás renunció a la idea de recurrir al «brazo secular». No hay duda de que es un personaje complejo. Hombre innovador, sensible a las perspectivas que empiezan a abrirse en las ciudades -lugar de la pobreza voluntaria, o aceptada, en una sociedad en pleno cambio-, y al propio tiempo un hombre de poder.

Está convencido de que el rey de Francia, Felipe Augusto, detenta la clave de la solución política, o más bien de los preliminares políticos para llevar a cabo una evangelización fructífera.

En mayo de 1204 le escribe. Le conmina a que confisque los bienes de todos los barones, condes, ciudadanos hostiles a la represión y los incorpore a sus posesiones. Es la teoría de la «entrega como botín». De forma que el papa se reconoce el derecho soberano a disponer de regiones enteras... La fecha es interesante: es el momento en el que los cruzados de la cuarta cruzada, que se proponían liberar Tierra Santa, se apoderan de Constantinopla. Cuando la cruzada comenzó a extraviarse tomando a los bizantinos la villa de Zara, el papa reaccionó violentamente... Pero ahora, por el contrario, ratifica el hecho consumado, tras llegar al convencimiento, probablemente, de que la providencia abre nuevas vías. La guerra santa contra otros cristianos es posible.

Pero Felipe Augusto hace oídos sordos. Tiene mucho que hacer en su guerra contra el rey de Inglaterra y considera que el papa se mezcla en cosas que no le atañen: no corresponde al papa intervenir en las relaciones del rey con sus vasallos. El derecho feudal no entra en la esfera de su competencia.

Un nuevo llamamiento en 1205 no obtiene mejores resultados.

El año 1207 se termina, por lo tanto, en una atmósfera de combate. El papa, incansable, vuelve a escribir a Felipe Augusto. La indulgencia concedida a los cruzados de Tierra Santa alcanzará a todos los que partirán. Para contentar a todos, el papa también envía la carta a los principales barones del rey: el duque de Borgoña, los condes de Dreux, de Bar, de Nevers, etcétera.

En el curso de este mismo año de 1207, en tanto que Diego, Domingo y los otros cistercienses intentaban predicar, Pierre de Castelnau, inspirándose en las tradiciones locales, había tomado la iniciativa, en nombre de los legados, de plantear un acuerdo general de paz. El juramento de paz es propuesto a todos los barones. Se trata de prometer lo que se suele prometer en estos casos, pero comprometiéndose, por encima de todo, a no emplear a judíos en su administración, a no aumentar los peajes, a devolver a las iglesias lo que se les ha robado, y, evidentemente, a no contratar salteadores y a perseguir a los herejes. Al conde de Tolosa le es imposible aceptar estas obligaciones sin correr grandes riesgos: judíos, peajes, salteadores, utilización de los bienes de la Iglesia y tolerancia de los herejes son, lo sabemos muy bien, los fundamentos mismos del poder. De modo que se niega a jurar la paz. Entonces es excomulgado y el papa confirma la sentencia (mayo 1207).

Raimundo VI se encuentra en una situación insostenible. Intenta sortearla decidiéndose finalmente a prestar juramento. Pero evidentemente no puede llevarlo a la práctica. Pierre de Castelnau le excomulga de nuevo, luego le encuentra en Saint-Gilles en el torso de reuniones tempestuosas.

Algunos días más tarde, el legado es asesinado a orillas del Ródano por un escudero de Raimundo VI el cual creyó que de este modo se ganaría el favor del conde (14 de enero de 1208). El asesinato, de hecho, no había sido ordenado por Raimundo VI pero sobre él y sobre toda su tierra caerán las duras consecuencias.

En lo sucesivo, Arnaud Amaury, y todos cuantos, tras el advenimiento del papa, están convencidos de la necesidad de una política de fuerza, harán carrera.

CAPÍTULO 8 LA CRUZADA

Expulsadle, a él y a sus cómplices, de las tierras del Señor. Despojadles de sus tierras para que habitantes católicos sustituyan en ellas a los herejes eliminados... La fe ha desaparecido, la paz ha muerto, la peste herética y la cólera guerrera han cobrado nuevo aliento... Os prometemos la remisión de vuestros pecados a fin de que, sin demoras, pongáis coto a tan grandes peligros. Esforzados en pacificar las poblaciones en el nombre de Dios, de la paz y del amor. Poned todo vuestro empeño en destruir la herejía por todos los medios que Dios os inspirará. Con más firmeza todavía que a los sarracenos, puesto que son más peligrosos, combatid a los herejes con mano dura y brazo tenso...

EL ESPÍRITU DE LA CRUZADA

En la carta que dirige el 9 de marzo de 1208 a los arzobispos de Narbona, Arles, Embrun, Lyon, así como a los condes, barones y poblaciones del reino de Francia, Inocencio III, tras el relato del asesinato del legado Pierre de Castelnau, promulga solemnemente la indulgencia de cruzada a favor de todos cuantos tomen las armas para combatir la herejía albigense.

Los términos de la carta de marzo de 1208 son instructivos. El papa asimila el mal de la herejía a la peste. No es una novedad, lo sabemos. Lo nuevo es la comparación con los sarracenos: los herejes son más peligrosos, dice el papa. Así pues queda legitimada la cruzada contra los cristianos. Y lo que es más, al transvase de dominación, hay que añadir el trasvase de población. Lo que equivale a dar rienda suelta a todas las codicias.

El papa limita la indulgencia de cruzada a aquellos que tomarán parte efectiva en la expedición bélica, excluyendo los miserables personae, esto es los pobres que durante la primera cruzada se incorporaron a la expedición de los caballeros, siguiendo el llamamiento de los predicadores itinerantes, para poder también benefi-

ciarse de la indulgencia. De ahora en adelante la cruzada es asunto de gobierno y no de movimiento popular. Inocencio III quiere tropas bien encuadradas y que sepan combatir. Desconfía de las turbamultas movilizadas por el ansia de salvar su alma. Una vez más reacciona como un político.

Hay, no obstante, un punto en común entre la expedición que se prepara y las grandes expediciones precedentes -principalmente con la primera cruzada. Se trata de una guerra elemental. La lucha justiciera conducida por Dios contra el Diablo y sus secuaces. Una de nuestras fuentes expresa con claridad este punto de vista: la cruzada vista por los cistercienses; la Historia Albigensis de Pierre des Vaux-de-Cernay. El autor ha participado en las campañas de 1212, 1214, 1216 y 1217; por lo demás se ha documentado ampliamente en los archivos de Arnaud Amaury y a través de testimonios oculares. Para él las cosas están claras. Dios combate con los cruzados. Inspira a Inocencio III. Béziers es tomada el día de Santa Magdalena, Lavaur el día de la Invención de la Santa Cruz. Cunden los milagros: así en Minerve el hilillo de agua que atraviesa la villa crece para abreviar sobradamente hombres o caballos durante todo el siglo, etc. El Diablo, no obstante, interviene con fuerza para atajar el empuje de la cruzada: provoca disensiones entre los cruzados; en 1213, crea dificultades al rey de Francia que retrasan la salida de su hijo; en 1217, es él también el que conduce al conde Raimundo VI a Tolosa y arrastra la ciudad a la revuelta... Una visión dualista, maniquea de la historia. Cátaros y católicos estaban mucho más cerca unos de otros de lo que podría creerse (aunque los cátaros veían en cualquier forma de violencia una manifestación diabólica, de ahí que no hubiera una auténtica guerra santa cátara -ni tan siquiera en el asedio de Montségur- mientras que, para los católicos la fuerza es santa cuando va orientada en el buen sentido). Tal concepción implica una guerra sin tregua. No se transige con el Diablo. Las matanzas, las hogueras, los saqueos de ciudades encharcadas de sangre, las atro-

ces mutilaciones: todo ello entra en la lógica de la guerra santa. Los soldados que asesinan en masa son los *milites Veri Dei*.

En la guerra santa salen a flote las peores inclinaciones del hombre. Para los que la desencadenan es también un medio para librarse de agitadores. Ya en el llamamiento de Clermont en 1095, Urbano II había invitado a los caballeros a dirigir sus armas ensangrentadas «en crímenes inicuos» «contra los enemigos de la fe y del cristiano nombre». En 1209, los mercenarios de toda laya que pululan por el norte, tendrán oportunidad de recomponerse una virtud cristiana y al propio tiempo ganar el cielo entre el Ródano y Tolosa. Harán maravillas en el saqueo de Béziers. La Francia del Norte encuentra soluciones a algunos de sus males en las cruzadas lanzadas por Inocencio III.

La idea de una aventura bélica en el Mediodía suscita otros sentimientos. «Provenza» no es un país totalmente desconocido para un caballero o un clérigo del norte. Los trovadores habituaron a sus oyentes a ciertas sonoridades. Orange, Arles, Narbona, Carcasona, Montauban... son nombres familiares en los oídos de mucha gente. Las canciones de gesta han evocado esas bellas ciudades adornadas con los colores de la aventura de las que ya se desprende un olor a epopeya y cruzada. Aquí es fácil armarla con la «gente pagana». Un sueño, pues, en el que se mezclan la pasión guerrera, la sed de riquezas; para algunos representa una auténtica emoción religiosa y, para todos, la búsqueda de la salvación... tan difícil de ordinario para un laico.

Las cruzadas orientales pudieron haber abierto antaño caminos similares. Se ha regresado de ellos. Jerusalén queda lejos y terribles son los guerreros de Saladino. Mas las perspectivas que ahora se abren en el valle del Ródano pueden parecer confortables. Los «provenzales», es de dominio público, no son gente seria. Son «ligeros». En todo caso eso es lo que dice Geoffroy d'Auxerre, que habla de la «ligereza de esta raza» (*gentis illius levitatem*). Ya en el siglo XI, Raoul le Glabre había descrito sin mira-

mientos el cortejo de Constancia, que acababa de llegar del Mediodía para contraer nupcias con Roberto el Piadoso:

Hombres henchidos de ligereza y de vanidad, de costumbres tan contrahechas como sus ropajes, con un lujo desenfrenado en sus armas y en los arneses de sus monturas, la barba rasurada a la manera de los actores, llevando calzado y polainas indecentes, carentes de buena fe y del debido respeto a la fe jurada...

De modo que la «ligereza» para un hombre del norte es la frivolidad de las costumbres. A través de esta palabra se expresa el escándalo de los rurales ante una civilización urbana que permaneció abierta a las influencias orientales. Lo que les sorprende equivale a rareza, futilidad y afeminamiento... La ligereza es propia, a su vez, de un país en el que los usos feudales apenas se conocen: las relaciones entre los hombres se fundan sobre bases distintas a la fe y el homenaje, y el hombre del Norte no lo acierta a comprender. La ligereza puede ser finalmente una cierta inferioridad militar apresuradamente asimilada a la cobardía. El cronista Raoul de Caen decía ya en el siglo XII: «Franci ad proelia; Provinciales ad victualia ... » (que se podría traducir por: 'los franceses a la batalla; los provenzales a la vitualla ...'). Tampoco ahí hay nada que pueda causarnos sorpresa: fue en Île-de-France y en Normandía donde quedaron fijadas las técnicas difíciles de la esgrima de la lanza que asegurarían a lo largo de dos siglos la supremacía de los «caballeros» franceses. La victoria de Bouvines consagrará esta superioridad en 1214. Pero también la de Muret en 1213.

En un país de tentadoras riquezas, tan mal defendido y tan poco habitado, la cruzada parece una aventura fácil.

LA PREPARACIÓN DE LA EXPEDICIÓN

De nuevo el papa le insiste a Felipe Augusto para que se haga cargo del mando de la expedición. Pero Felipe Augusto, decididamente obstinado, se niega a ello, alegando, una vez más, su guerra con el rey de Inglaterra. Recalcando también que la «entrega como botín» de las tierras del conde se hace en detrimento de todos los usos feudales: corresponde al rey entregar una tierra que él posee y no podría actuar de tal modo puesto que todavía no se ha aportado la prueba de la herejía del conde.

Finalmente, el rey autoriza a dos de sus barones a tomar la cruz «contra los arios»: el duque de Borgoña y el conde de Nevers que traerían consigo a quinientos caballeros borgoñeses. Felipe Augusto negó esta autorización a sus demás hombres. Pero eso no impidió que muchos de ellos se hicieran cruzados. Pierre des Vaux-de-Cernay da los nombres de los principales: «El conde de Saint-Pol, el conde de Montfort, el conde de Bar-sur-Seine, Guichard de Beaujeu, Guillaume des Roches, senescal de Anjou, Gaucher de Joigny...», además de los obispos de Sens, de Autun, de Clermont, de Nevers, que iban naturalmente acompañados de cuerpos de caballeros... En total una tropa de la que es muy difícil conocer los efectivos, sobre todo si se tiene en cuenta que a los caballeros y escuderos habría que añadir un número, sin duda considerable, de bandidos. La jefatura de la expedición es confiada por el papa a Arnaud de Amaury. Este último se consagra a predicar la cruzada con el obispo Navarre de Couserans y Hugues, obispo de Riez. También se ocupan del financiamiento de la cruzada. Los prelados detraen de las poblaciones de sus diócesis el 10 por 100 de los ingresos. De hecho, la recaudación de este tributo resultará muy pronto insuficiente. Sobre la marcha los cruzados tuvieron que recurrir a los servicios de un burgués de Montpellier originario de Cahors, Raymond de Salvanhac, que abasteció a la cruzada y le prestó dinero (en pago del cual recibiría los señoríos de Pézenas y de Tourbes y el botín producto del saqueo de Lavour...).

La concentración de tropas tiene lugar en la región de Lyon.

Entonces Raimundo VI se anticipa al ataque con el que se le amenaza dirigiéndose a Valence donde se somete. Previamente había enviado una embajada al papa para defenderse de la acusación de haber ordenado el asesinato de Pierre de Castelnau y para lamentarse de las actuaciones de Arnaud de Amaury. Como consecuencia de ello, el papa había nombrado dos nuevos legados, el maestro Milon y el maestro Thédise, encargados de recibir la «reconciliación» del conde. La ceremonia de la penitencia pública -el conde es golpeado con varas- tuvo lugar en la abadía de Saint-Gilles. Acto seguido, se produce un acontecimiento paradójico, Raimundo VI declara que quiere incorporarse a la cruzada y reunirse con el ejército que bajaba por el Ródano (junio de 1209).

La palinodia del conde tiene una explicación. A Pierre des Vaux-de-Cernay no se le escapa: «Quiere proteger su tierra de la invasión de los cruzados...». También quiere sacar provecho de ella. Antes de que el ejército se concentrara, Raimundo VI había propuesto a su sobrino, Raymond-Roger Trencavel, hacer causa común contra la invasión. Mas éste se negó: entre tío y sobrino mediaba un contencioso duro en exceso. ¿Pensó el conde cambiar la dirección de la cruzada orientándola contra el señor de Béziers, de Carcasona y de Albi? En todo caso es lo que ocurrió. Raymond-Roger, que nada tenía que ver con la muerte de Pierre de Castelnau pero que era sospechoso de herejía, quiso, a su vez, someterse, rechazándolo los legados, y el ejército invadió sus tierras.

LA CRUZADA RELÁMPAGO

Esta guerra es una auténtica guerra civil. Todavía no se ha llegado al claro enfrentamiento entre el norte y el sur. Raimundo VI guía la expedición, probablemente lleva consigo algunos caballeros. Otros meridionales se han unido a la cruzada, tales como el conde de Valentinois y el vizconde de Anduze, yerno de Raimundo VI; hacia el oeste, los obispos de Burdeos, de Bazas, de Cahors y de Agen, asistidos por el conde de Auvernia y el vizconde

de Turena, atraviesan el Quercy. En Tolosa, el obispo Foulque organiza en la cité una «compañía blanca» vinculada a él por un juramento y sometida a la autoridad de bailes tales como los caballeros Aimery y Arnaud de Castelnaud, Pierre de Saint-Rome y Arnaud Bernard. En la cité: esto es la ciudad vieja de Tolosa opuesta a la aglomeración más reciente del «burgo» edificado en torno a la abadía de Saint-Sernin. Se trata de perseguir tanto a los sospechosos de herejía como a los usureros: se saquean sus bienes y se arrasan sus casas. Pero el burgo de Saint-Sernin se convierte en el centro de la resistencia. A la compañía blanca se enfrenta ahora una compañía negra, y, en Tolosa, ambas partes entablan frecuentes batallas. Tras esta lucha sangrienta se perfila el conflicto de dos medios: artesanos y aristocracia terrateniente en la ciudad; en el burgo, mercaderes, que gracias a sus disponibilidades financieras han podido explotar mediante la usura a los hombres del pueblo y a las viejas familias en declive. El obispo se convierte en jefe de un partido de los pobres, enfrentado a los ricos, más sensibles, quizás, al catarismo. Esta lucha de clases es la palanca que sirve para atraer a tolosanos al servicio de la Iglesia. Realmente, este cisterciense de vocación tardía estaba dando pruebas de un conocimiento de las cosas urbanas rarísimo entre sus hermanos.

El odio a las ciudades reaparece en el horroroso saqueo de Béziers en julio de 1209. Los hechos son muy conocidos: el ejército cruzado se presenta ante la ciudad. Los habitantes se niegan a entregar a sus herejes y están decididos a resistir; esta resistencia probablemente represente para ellos la ocasión de conquistar una libertad política que todavía no poseen. Tras los trágicos acontecimientos de 1166, el obispo y el vizconde se reparten el señorío. Ahora bien, el vizconde ha renunciado a defenderlo, se ha retirado a Carcasona, llevándose algunos herejes y la comunidad judía. En cuando al obispo, también ha abandonado la ciudad e intenta, en vano, terciar entre los cruzados y sus fieles. No olvidemos que la cruzada surge cuando, en toda Occitania, las ciudades intentan

seguir el ejemplo de Tolosa. Los habitantes de Béziers creen que poseen todos los medios para salir victoriosos del asedio. Pero como consecuencia de una salida mal preparada, los bandidos del ejército cruzado pisan los talones de los milicianos de Béziers hasta el corazón mismo de la cité. Ahí empieza a correr la sangre. Nadie escapa a la matanza.

La carnicería ha sido premeditada. Así lo refiere la *Chanson de la Croisade* de Guillermo de Tudela:

Los barones de Francia y de los alrededores de París... convinieron entre ellos que en cada villa fortificada, ante la cual se presentara el ejército y que se negara a rendirse, tras el asalto final todos sus habitantes deberían ser pasados a cuchillo... Por esta razón fueron asesinados en masa todos los habitantes de Béziers; se acabó con todos y todavía no les bastaba: nada pudo salvarlos, ni la cruz, ni el altar, ni el crucifijo... Dios acoja a sus almas, si así lo desea, en su paraíso...

Esta última frase parece un eco del terrible dicitario que el cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach, que escribe unos quince años más tarde, pone en boca de Arnaud Amaury: habiéndose preguntado al legado cómo hacer para discernir, entre la multitud de los vencidos, a los buenos de los malos, éste habría respondido: «Matadlos a todos, Dios reconocerá a los suyos ...».

La matanza, en todo caso, hizo su efecto. Después de Béziers, todas las fortalezas, grandes o pequeñas, que iban apareciendo en la ruta de los cruzados, capitularon sin combate. Fue una cruzada relámpago.

Hasta llegar a Carcasona... Aquí, Raymond-Roger de Trencavel, bajo la presión de sus barones, amigos de herejes, intenta resistir. Pero los asediados carecen de agua. Raymond-Roger abre negociaciones y se ofrece como rehén. Toda la población debe abandonar la ciudad «en camisas y en calzones», dice Guillaume de

Puylaurens, «llevando puestos sólo sus pecados», se cree obligado a precisar Pierre des Vaux-de-Cernay. Algunos días más tarde, Raymond-Roger muere de disentería en la prisión donde había sido encerrado.

Esta muerte llega en un momento oportuno. En efecto, los jefes del ejército ya habían celebrado consejo para designar sucesor a Raymond-Roger. Presentaron al conde de Nevers, luego al duque de Borgoña... que no aceptaron: entonces se constituyó una comisión electoral compuesta por dos obispos y cuatro caballeros, presidida por Arnaud Amaury. Designó a Simón de Montfort, uno de los barones de la cruzada, para la sucesión de Trencavel.

Simón de Montfort no era, como se ha dicho y escrito a menudo, un «pequeño señor de Île-de-France». Su señorío de la región parisina no era nada despreciable y además, en Inglaterra, era conde de Leicester. De unos cuarenta y cinco años de edad, había embarcado en 1203 con los cruzados de la cuarta cruzada, pero cuando esta expedición puso cerco a la ciudad húngara de Zara por cuenta de los venecianos, rompió estrepitosamente con ellos y partió a Oriente para cumplir su voto de cruzado con un pequeño grupo de fieles. Un hombre de una sola pieza. Pierre des Vaux-de-Cernay nos lo describe como un caballero de alta estatura, vigoroso y siempre al quite, de aspecto agradable. En el sitio de Carcasona se distinguió por su coraje y su iniciativa. Arnaud Amaury se ha dado cuenta de que dispone de un excelente jefe guerrero: del que posee la intuición, el ánimo decidido, la constancia en la adversidad; siempre dispuesto al riesgo personal... Jefe militar de la expedición, será a la vez un general audaz, un político ambicioso, un carácter intransigente. Seguro de su misión, de su derecho y de servir a Cristo... En todos los aspectos, un hombre a la medida de Arnaud Amaury. Ahora, le toca el turno a Simón de actuar según la voluntad de la Iglesia: perseguir a los herejes y castigarlos. La cruzada contra los albigenses había terminado.

«LOS QUEMARON CON INMENSO JÚBILO»

Es lo que se creía... lo que creyeron en todo caso la mayor parte de los barones y caballeros del ejército de los cruzados que regresaron a sus casas.

Simón de Montfort se queda con un reducido número de caballeros. Unos treinta, dice Pierre des Vaux-de-Cernay. El grueso de sus tropas está formado por bandas de forajidos... Escribe al papa una carta llena de ansiedad. Propone pagar a la Santa Sede un tributo anual. Pero espera que como contrapartida le sea confirmada la posesión de las tierras que ha recibido. En el fondo, Montfort, no está seguro de su legitimidad. Además, suplica al papa que le preste auxilio. Tiene necesidad de dinero: sus bandas de forajidos quieren cobrar más que en las otras guerras. A finales de 1209, Montfort no controla realmente el país. Los *castels* de la llanura se han rendido sin combatir, pero muchos de ellos al llegar el invierno adoptan posiciones disidentes. En cuanto a las fortalezas de la Montaña Negra y de las Corbières, ahora son el refugio de los perfectos y sus señores plantan cara a los hombres de Montfort. Éste se siente y sabe que está atrapado en Carcasona en medio de un país hostil. Así lo dice la *Chanson de la Croisade*: «Las montañas so feras l'ls passatges esquís» (Las montañas son salvajes y los pasos estrechos).

En noviembre, el papa responde a Simón de Montfort. Accede a sus deseos. El conde es confirmado en la posesión de las tierras de Trencavel y promete refuerzos.

Estos refuerzos llegarán a finales de invierno conducidos por la condesa de Montfort... En lo sucesivo, cada invierno, los cistercienses prosiguen la predicación de la cruzada y todos los años, en el mes de marzo, se forman bandas que acuden a reforzar durante algunas semanas el pequeño ejército de forajidos y caballeros fieles que Montfort tiene asoldados. De hecho la cruzada se asimila, de ahora en adelante, al servicio de hueste que los vasallos cumplían en beneficio de su señor en virtud del contrato feudal. Ahora bien, este servicio requerido, cuando la tropa del señor

abandona los límites del señorío, se reduce a cuarenta días, transcurridos los cuales el vasallo tiene el derecho de regresar a su casa. Una vez cumplida la cuarentena la mayor parte de los caballeros se despidieron de Montfort, tras la toma de Carcasona. Así, de soslayo se constituye un auténtico servicio militar de cristianidad que convierte la cruzada contra los albigenses en una institución permanente. La lentitud de los progresos de la cruzada puede aparecer como un elemento del plan divino destinado a permitir que un número cada vez mayor de hombres puedan merecer el cielo.

Esta circunstancia obliga también a los predicadores a extender, paso a paso, el campo geográfico de su predicación. La Francia del Norte no es la única que ha sido afectada. A partir del segundo año se ven cruzados bretones; también hay ingleses, frisonos e incluso italianos. Pero, al margen de la Francia de los Capetos, es en los países renanos donde el llamamiento de los cistercienses encuentra mayor eco, esto es, en las regiones en las que ya se conoce la herejía.

La predicación también rebasa los límites sociales. En 1210 y 1212, dos maestros de la universidad de París, recientemente reconocida por el papa y por el rey, participan en la campaña: Jacques de Vitry y Robert de Courçon. En Renania quien toma la palabra es el canciller de la escuela de Colonia. Con ellos, la predicación toma otro sesgo. Se dirige también a los pobres. A los que se invita a unirse a la cruzada, porque esos bienaventurados aportan una promesa de victoria. Ya habíamos oído un discurso de esas características a Pedro el Ermitaño durante la primera cruzada, pero con los «maestros», el llamamiento mesiánico que promete el reino a los humildes se abre sobre nuevas perspectivas. Los maestros no son, en efecto, como los monjes, orgullosamente apartados del «siglo». Trabajan en la cantera de este mundo nuevo. Opinan que todos los hombres están llamados a la santidad que, por lo tanto, no debe quedar reducida a un puñado de perfectos... aunque esos perfectos sean monjes... Los maes-

tros no subvierten las estructuras sociales pero de algún modo abren una perspectiva de reordenación ideológica que tiende a dar una solución en el terreno de las ideas, a la desazón que pesa sobre la sociedad. La pobreza aceptada, interiorizada, es un camino de perfección y un modelo a imitar.

Los predicadores universitarios tienen en cuenta, orientan y dan significación, a un movimiento de una gran espontaneidad que se expresó, por ejemplo en 1212, en lo que se ha llamado la «cruzada de los niños» destinada a Tierra Santa y que se terminó en un terrible fiasco. Pero con la intervención de los maestros, los recién llegados son adiestrados y conducidos por sus obispos a los ejércitos de Montfort. Pierre des Vaux-de-Cernay ve llegar los primeros destacamentos en agosto de 1210. En este momento los cruzados están montando el cerco de la enorme fortaleza de Termes en las Corbières. El cerco es difícil. El conde está inquieto:

El conde estaba sumido en un mar de angustias ... cuando un buen día, llegan a pie cruzados procedentes de Lorena. El conde encantado de su llegada, estrecha el cerco sobre Termes ... Ocurre este prodigio... que el tiro de los ingenios, bordeando la ineficacia durante la presencia de los nobles en el campo, se hace tan exacto tras su partida que cada bala de piedra parecía conducida por el propio Dios ... Un cruzado de Chartres, pobre y no noble ... hizo prisionero, por una disposición de la justicia divina, a Raymond, señor del castillo...

Gracias a estos refuerzos aristocráticos o populares, Simón de Montfort puede continuar la guerra y ganarla. De 1210 a 1211 acaba, uno tras otro, con los nidos de resistencia más tenaces: Bram, Minerve, Termes, Cabaret y finalmente la villa de Lavour. El sitio de esta última plaza fue facilitado por la intervención de la «compañía blanca» tolosana al mando de su obispo. En cada una de estas villas o castillos se hace prisioneros a los herejes allí refu-

giados. Acto seguido, sin juicio, se hacen fogatas con los que no abjuran, es decir casi todos. «Los quemaron con un inmenso júbilo» («Cum ingenti gaudio»), escribe, en varias ocasiones, Pierre des Vaux-de-Cernay. Ciento cuarenta en Minerve, sesenta en Cassès; en Lavaur, Guillaume de Puylaurens habla de trescientos quemados y la *Chanson de la Croisade* de cuatrocientos... De manera que la terrible costumbre, nacida dentro de la confusión y las pasiones populares en el Norte de Francia y en las riberas del Rin, ahora es aplicada en el sur por el ejército de los cruzados, con la bendición de los legados del papa.

Entonces los cátaros cambiaron de táctica. En lugar de concentrarse en ciudades fortificadas, que en todo momento pueden ser tomadas, se dispersaron por los sitios más recónditos del campo, conducidos, apoyados por poblaciones que estaban exasperadas por la presencia de los extranjeros.

MONTFORT: «JEFE Y ÚNICO DUEÑO DE TODO EL PAÍS»

Algunos, no obstante, encontraron refugio en Tolosa, donde parecían ofrecer otras tantas garantías las fuertes murallas, el orgullo de sus habitantes y la presencia del conde. Raimundo VI, en efecto, había dejado al conde, tras cumplirse su «cuarentena», replegándose rápidamente hacia Tolosa. La parte occidental de sus estados, que hasta ahora había desatendido, vuelve a ser el santuario de su dinastía. Entre el conde y la ciudad, de ahora en adelante, hay una solidaridad basada en los intereses y en el orgullo. El resultado de la cruzada de 1209 le mantiene altamente inquieto. Entre Raymond-Roger y Simón de Montfort no ha salido ganando en el cambio.

Empieza a desplegar una gran actividad diplomática en torno al papa para intentar atenuar las condiciones que se le impusieron en el momento de su «reconciliación» (esas condiciones eran un calco de las que Pierre de Castelnau intentó imponerle). Al propio tiempo hace gestiones con Felipe Augusto, el emperador Otón IV,

Pedro de Aragón. A la espera se guarda de perseguir a los herejes.

De esta forma vuelve a plantearse según los legados la cuestión de Raimundo VI.

Arnaud Amaury está convencido que una acción eficaz contra la herejía lleva consigo la deposición del conde. En su opinión, la penitencia de Saint-Gilles ha sido un fingimiento. Hay que arrancar máscaras, hacer relucir la verdad, sustituir al conde por uno nuevo, que en su opinión sólo puede ser Simón de Montfort.

Tras la toma de Carcasona, Arnaud Amaury había apremiado a los tolosanos a que entregaran a sus herejes. El conde y los cónsules se negaron a ello. Se somete la ciudad a interdicción y Raimundo VI es nuevamente excomulgado. En 1210 parece, no obstante, que se ha encontrado un compromiso: Inocencio III ha presionado a su legado para que sean levantadas las sanciones contra el conde y su ciudad a la espera de que se reúna un concilio de obispos meridionales que debería resolver el problema de fondo.

Hubo, en realidad, dos concilios: en julio de 1210 en Saint-Gilles y en febrero de 1211 en Montpellier. Pero las condiciones para la reconciliación del conde con la Iglesia que propone Arnaud Amaury son draconianas. Son inaceptables. A las condiciones precedentes sobre las bandas de forajidos, los judíos, los peajes, los herejes, los usureros, se añade el desmantelamiento de todos los castillos y también, como se dice en la *Chanson de la Croisade*: «Ni jamais cavalers non estara en plan / mas defora els camps, co li autre vilan...» (Que no haya nunca caballeros en la ciudad / sino fuera en el campo, como los villanos...).

De esta manera los legados muestran su verdadero objetivo: decapitar la sociedad occitana arrojando fuera de las ciudades a esta extraña clase caballeresca urbana que tanto les sorprendía... Además ¿no eran ellos el vehículo social del catarismo?

Añadamos que se requería al conde para que abandonara el país y partiera a Tierra Santa para permanecer allí hasta que la Iglesia lo considerara oportuno.

Se entiende que el conde regresara a Tolosa sin tomarse la molestia de despedirse de los legados, que comenzara a preparar la defensa de sus tierras y que se librara del obispo Foulque expulsándolo de su ciudad. De estas circunstancias dramáticas resulta la unidad de todos los tolosanos. Deja de hablarse de compañía blanca y de compañía negra. Montfort lleva a cabo un primer asedio de la ciudad que fracasa (junio 1211).

La lucha adquiere otro carácter. Han caído las máscaras. Los legados quieren conquistar todo el país, no cabe la menor duda, en detrimento de los derechos de los señores, de los caballeros indígenas sin tener en cuenta su condición de católicos; en detrimento también del derecho de las ciudades. Se establecen vínculos de solidaridad. Entre los nobles, esta solidaridad se basa en la idea de *paratge*: el honor de la familia y del linaje que trasciende a las divergencias feudales y religiosas de antaño. En las ciudades surge una palabra rara, nueva en ese umbral del siglo XIII, aunque seguramente desenterrada de las bibliotecas latinas: libertad... Y el conde es, a la vez, el garante del *paratge* y de la libertad. Pero sabe que solo nada puede contra los ejércitos puestos en pie de guerra por el papa. Necesita un aliado poderoso cuya ortodoxia no pueda ser puesta en duda. Este aliado es el rey de Aragón.

Justamente en 1212, Pedro II es objeto de los máximos elogios en Roma. Este mismo año, en efecto, se había desplegado una nueva ofensiva de los musulmanes en España, terriblemente inquietante para toda la cristiandad. Durante algunas semanas, el mundo cristiano retuvo el aliento. Arnaud Amaury se dispone a enviar allende los Pirineos un importante contingente de cruzados formado por tropas de Montfort. Finalmente, la coalición de cruzados y reyes de España derrota a los sarracenos en la aplastante victoria de las Navas de Tolosa (julio de 1212). Pedro II ha jugado un pa-

pel relevante en la batalla, hasta el punto que puede decirse que es el gran vencedor. Del otro lado de los Pirineos, Pedro II aparece entonces como el hombre de la situación: es amigo y vasallo del papa; la providencia divina lo ha coronado de gloria; pero también es un hombre del país. A su regreso, su intervención es solicitada a la vez por los cónsules de Tolosa, su cuñado Raimundo VI, los condes de Comminges y de Foix, cuyas tierras no han sido perdonadas por Montfort. Pedro II acepta, pero primero intenta evitar un conflicto directo. Negocia con un concilio que se celebra en Lavaur en enero de 1213... pero el concilio rechaza - ¡con qué brutalidad!- todas las demandas formuladas.

Entonces Pedro II interviene abiertamente. El conde de Tolosa, los condes de Foix, de Comminges y de Béarn, los cónsules de Tolosa se ponen en sus manos. En el espacio de algunos meses la autoridad suprema del rey de Aragón es reconocida en toda Occitania. Parece como si el viejo sueño de los condes de Barcelona se hubiera hecho realidad.

Pero esta unidad se deshizo en un instante, el 12 de septiembre de 1213, en la llanura de Muret, donde Simón de Montfort se enfrentó a la coalición aragonesa-tolosana. Raimundo VI había propuesto a Pedro II parapetarse tras las barreras, esperar el ataque de los cruzados utilizando los ballesteros de las milicias tolosanas, antes de lanzar un contraataque a caballo. La fuerza del conde reposaba en la avenencia entre milicias burguesas y caballeros nobles. En el fondo, la táctica que, contra las masas de hombres a caballo, daría el triunfo a los ingleses en la guerra de los Cien Años. Pedro II no lo entendió así. Quiso atacar a caballo. Y en este juego, contra los caballeros bien adiestrados del Norte de Francia, y a pesar de la superioridad numérica de sus tropas, él no era el más fuerte. Le matan apenas iniciado el combate. Entonces, sus tropas huyen en desbandada. Los hombres de Montfort y de la Iglesia obtienen una victoria fácil y aplastante. Raimundo VI es arrastrado por la ola de fugitivos tolosanos.

Simón de Montfort no se aprovecha de forma inmediata de su victoria. Quiere tener el derecho de su parte, y también al papa. Por fin, entra en Tolosa. Le acompañan el nuevo legado del papa, Pedro de Benevento, que sustituye a Arnaud Amaury, convertido en arzobispo de Narbona, y del hijo de Felipe Augusto, el príncipe Luis que ratifica con su presencia el hecho consumado. El año anterior, las derrotas del emperador Otón IV y del rey de Inglaterra, Juan sin Tierra, en Bouvines y en la Roche-aux-Moines, habían bruscamente clarificado la situación política de Europa en provecho del rey de Francia y disipado los sueños de alianza que podía haber abrigado Raimundo VI. Además, en noviembre de 1215, el cuarto concilio ecuménico de Letrán decide, entre otras muchas cosas, reconocer la posesión del condado de Tolosa a Simón de Montfort.

Un concilio provincial reunido en Montpellier, en enero de 1215, ya había propuesto al papa que reconociera a Simón de Montfort como «Señor y único jefe del país» (*dominus et monarcha*). Es lo que en el fondo ratifica el concilio de Letrán. Finalmente se alcanza el objetivo de los primeros legados cistercienses.

Arnaud Amaury debe de pensar que un poder fuerte, capaz de imponerse a villas excesivamente libres y a vasallos excesivamente indóciles, finalmente se ha instalado en la antigua Narbonense. Ahora podrá iniciarse la caza de herejes.

EL ORIGEN DE LA ORDEN DE LOS HERMANOS PREDICADORES

Desde el comienzo de la cruzada, Inocencio III se empeñó en crear equipos e instituciones capaces de dar nuevo impulso a la predicación y a la evangelización. No se olvida de recordar a los obispos, con especial insistencia, que su primer deber es luchar contra los errores, enseñar la doctrina, luchar contra los vicios, sembrar la virtud. En el mes de septiembre de 1209, cuando se piensa que la expedición militar ha alcanzado su objetivo, el concilio de Avi-

ñón reúne a todos los prelados del Mediodía bajo la presidencia de los legados. En él se vuelve a hablar del deber de los obispos y el canon primero del concilio recuerda:

Que todo obispo predique en su diócesis ... Que haga también predicar, cuando sea conveniente, a otras personalidades de valor y discernimiento, que ese predicador muestre su celo y su prudencia de suerte que, de palabra y obra, repudie los adulterios, fornicaciones, perjurios, usuras, odios, agresiones y demás pecados mortales ...

Se trata, sin duda, de atacar el mal de raíz a través de una reforma del conjunto de la sociedad. La cruzada al barrer a los partidarios del mal propicia la reconstrucción. Es la revolución de Dios.

La herejía es la expresión visible, evidente, dramática, del pecado de los hombres. Sólo surge en una sociedad profundamente perturbada por el mal. Así pensaba Inocencio III y los intelectuales que se forman y actúan en la universidad de París, en particular aquellos que han crecido a la sombra de Pierre de Chantre, en la escuela del claustro de Notre-Dame de París, a finales del siglo anterior: Roben de Courçon, Étienne Langton, Foulques de Neuilly, Jacques de Vitry... Los mismos que han dado a la predicación de la cruzada una nueva coloración ideológica. En su opinión la lucha contra los herejes y los sarracenos no debe hacer perder de vista los males internos de la sociedad cristiana: la usura, la violencia y las fornicaciones, esto es, las tres lacras esenciales del oro, de la sangre y del sexo. Frente a estas lacras, el poder de la palabra que se basa en la ciencia... Es necesario que predicadores eruditos alcen su voz instando a las multitudes a la purificación. Tras ese siglo XII, casi totalmente yermo de predicación, se advierte en las escuelas, en el umbral del XIII, la necesidad de difundir, con toda la fuerza, la palabra de Dios, buscando al propio tiempo los medios para adaptarla al auditorio. El pecado de un ca-

ballero no equivale al de un mercader o de un campesino. El razonamiento debe pulirse y adaptarse a la «condición» de los penitentes, tener en cuenta los valores específicos de su estado para combatir con mayor perseverancia y obstinación los pecados que les son más familiares. Una nueva forma de contemplar la sociedad. Una mirada lúcida que se dirige al mundo social tal como realmente funciona y no como lo sueñan los cistercienses desde el fondo de sus claustros y de sus bosques. Una mirada que empieza, aunque con timidez, a vislumbrar el porvenir. Una filosofía cristiana de la historia se segrega lentamente de las especulaciones universitarias, una filosofía que no sitúa la edad de oro en el pasado sino que ahora se orienta hacia un mundo que hay que seguir edificando según los caminos señalados por Dios. Existen nexos de unión entre esas especulaciones universitarias y la reflexión ocasional de los hombres de la Iglesia sobre los métodos de lucha contra el catarismo. Véase Alain de Lille, nacido en Lille en 1126, que enseña en París a finales de siglo; es el autor de un «libro penitencial», dedicado al arzobispo de Bourges, en el que intenta reflexionar, precisamente, sobre la penitencia en función de los individuos, de su temperamento, de su condición... Algunos años más tarde, Alain, se encuentra en Montpellier donde redacta su *Contra Hereticos*... Robert de Courçon ha predicado la cruzada pero también fue, en París justamente, un amigo de juventud de Lotario de Segni, el futuro Inocencio III. De modo que Inocencio III conoce esta corriente de ideas. De ellas adopta las orientaciones y las finalidades... Ahora bien, hay un entroncamiento evidente entre esa actitud y la que Diego de Osma y Domingo de Guzmán adoptan de hecho en 1206 antes que Domingo la justifique y la teorice. El movimiento de reflexión universitaria se apoyó en las traducciones de textos antiguos y árabes que no cesaron de producirse en España a lo largo de todo el siglo. Palencia, donde se formó Domingo, y Osma, donde profesó como canónigo, estuvieron, sin duda, afectadas por este movimiento.

Cuando la cruzada se lanza a la conquista del Mediodía, perdemos la pista de Domingo. Su biógrafo, Jordán de Sajonia, indica, no obstante, que «el hermano Domingo siguió en su sitio y, solo, prosiguió sin descanso su predicación». Algunos documentos inducen a pensar que Domingo pasó algún tiempo en Tolosa en 1210; está en Carcasona en 1213; luego en Fanjeaux: una carta episcopal le otorga entonces el título de capellán. De modo que en el momento de Muret será el cura titular de Fanjeaux, sin que ello le haga abandonar su vida errante. Nos lo han descrito, en esta época, sin dinero, ni bolsa, ni zurrón, con una túnica tosca y remendada. Lleva como único equipaje, en un repliegue de su túnica, encima de la cintura, el Evangelio de san Mateo y las Epístolas de san Pablo... El legado del papa, Pedro de Benevento, presidente del concilio de Montpellier en 1215, encarga a este hombre la misión de predicar en Tolosa bajo la autoridad del obispo Foulque. Se trata de aplicar el canon primero del concilio de Aviñón, también adoptado en Montpellier antes de ser solemnemente difundido a todo el mundo cristiano por el concilio de Letrán del año siguiente.

Algunas semanas más tarde, Domingo se instala en una casa construida junto al recinto amurallado de Tolosa, próxima a la puerta de Narbona. La casa acaba de serle donada por Pierre Seila, un rico mercader tolosano que también se incorpora a la comunidad de predicadores recién fundada por Domingo. Nos encontramos en el mes de noviembre de 1215. Algunos días más tarde, el obispo Foulque fija los objetivos de la nueva congregación: «Extirpar la corrupción de la herejía, desterrar los vicios, enseñar las reglas de la Fe, inculcar a los hombres costumbres sanas ...».

De manera que los nuevos predicadores se sitúan dentro de la lógica de la predicación emprendida antes de la cruzada: transformar una sociedad a través del ejemplo de la pobreza y de la palabra itinerante. La casa de Pierre Seila debe ser una residencia para los novicios, un lugar de reposo para los hermanos entre predicaciones, también un lugar de estudio puesto que hay que ata-

car a la herejía en su punto vulnerable, esto es la teología. Domingo, con sus hermanos, piensa continuar su formación teológica de la mano de un teólogo que en la actualidad enseña en el capítulo de Saint-Étienne y que la tradición dominica identifica con un inglés, amigo de Étienne Langton, y educado en París: Alexandre Stavensby.

Entretanto, Inocencio III convoca el cuarto concilio ecuménico de Letrán. Foulque viaja a Roma, acompañado de Domingo. Su propósito consiste en obtener del concilio el reconocimiento de la comunidad de predicadores que acaban de fundar. En Roma, santo Domingo iba a encontrarse con san Francisco, que procedía como Pierre Valdo de los medios mercantiles, y que, como este último, aspiraba a llegar al corazón de las masas mediante el ejemplo de la pobreza, de la humildad y de la absoluta sumisión a la providencia divina, aunque contrariamente a él, deseaba mantenerse, a pesar de los obstáculos, sometido a la autoridad episcopal dentro del marco de la ortodoxia. Francisco solicita del concilio el reconocimiento de sus «hermanos menores». Ambas peticiones, la de Domingo y la de Francisco, encuentran una acogida glacial. Los prelados romanos viven obsesionados por el recuerdo de los desórdenes que se abatieron sobre su ciudad a lo largo del siglo XII y los obispos se mantienen aferrados a las formas habituales de la vida monástica. Les resulta difícil concebir otros tipos de comunidades religiosas, sin duda más cercanas a la realidad, pero que también pueden aparecer como un reproche permanente aunque silencioso a su manera de vivir. Finalmente el canon 13 del concilio de Letrán desestima la solicitud de santo Domingo y de san Francisco: «Prohibimos formalmente la fundación de nuevas órdenes...»

Los padres del concilio han reaccionado violentamente contra la profusión de nuevas asociaciones tales como los «pobres católicos fundados por Durand de Osca, o como los «Humiliati» lombardos, fundados por otro valdense ganado a la ortodoxia por Inocencio III; ante esa profusión de iniciativas, la tradición se irrita. Las

experiencias dominicas y franciscanas se engloban dentro de ese movimiento general de reprobación.

Pero aquí advertimos el sentido de la intuición del papa Inocencio III. Actuando por iniciativa propia, sin tener en cuenta los puntos de vista del concilio, aprueba la acción de san Francisco y la creación de la «Orden de los Hermanos Menores»... al tiempo que confirma la acción de Domingo e instituye su grupo de predicadores tolosanos como «Orden de los Predicadores», imponiendo, no obstante, la restricción, según el dictamen del concilio, de elegir una regla aprobada, que debería servir de garantía ante los obispos.

Domingo consideró que obtuvo lo que vino a buscar. Propuso a sus hermanos adoptar la regla llamada de San Agustín, es decir, la regla de los canónigos regulares, suficientemente abierta y flexible para poder acomodarse a las nuevas exigencias que Domingo, frente a las circunstancias, había imaginado. La comunidad, sin suficiente espacio en la casa de Pierre Seila, recibió dos casas más vastas y la capilla de Saint-Romain situadas en pleno corazón de la *cité* . Al propio tiempo, se organizó una auténtica «compartimentación dominica» (P. Vicaire) de la diócesis de Tolosa puesto que, a la ya vieja fundación de Prouille y a las fundaciones tolosanas, se añaden ahora la casa de Loubens en el condado de Foix y una cuarta orientada, a la vez, hacia la Montaña Negra y hacia la comarca de Albi, entre Puylaurens y Sorèze.

En 1217, aprovechando su viaje a Roma, Domingo extendió al conjunto de la cristiandad su fundación tolosana. La urgente necesidad de la predicación fue en seguida percibida en la Occitania tolosana pero en Occidente se advertía una carencia de la palabra. De ahora en adelante, la Orden de los Hermanos Predicadores iba a sustituir a los cistercienses en su función de milicia a disposición del papado. En 1217, ordena a sus hermanos que se dispersen por el mundo. Unos deberán ir a Bolonia, en Italia, otros a París, al convento de la calle Saint-Jacques (de donde el nombre de «jacobinos» con el que a partir de este momento se les cono-

cerá comúnmente). Bolonia y París; las dos grandes ciudades universitarias donde iniciaba su definición, frente a la herejía, frente a los sarracenos, y a tenor de los problemas que afectaban a las sociedades de la época, una concepción general del mundo y de la vida.

Esta apertura de su fundación a las dimensiones del mundo contemporáneo permitió a santo Domingo salvar la crisis político-religiosa que atenaza la región tolosana a partir de 1217.

CAPÍTULO 9 LA GUERRA DE LIBERACIÓN

LA REVUELTA

En abril de 1216, en la región parisiense, Simón de Montfort rindió homenaje a Felipe Augusto por las tierras de las que ya había sido investido por el concilio. Está saboreando su triunfo. De ahora en adelante es conde de Tolosa, vizconde de Béziers y de Carcasona y (aunque su viejo cómplice Arnaud Amaury, arzobispo de Narbona, haya querido disputarle el título...) duque de Narbona. Una misma dominación se extiende así en principio desde el Agenais hasta el Ródano, sin solución de continuidad, hecho nunca visto hasta ahora. Este homenaje es también para el rey de Francia el medio para alejar de las tierras meridionales del viejo reino de Carlos el Calvo las influencias que los príncipes de allende los Pirineos intentaron ejercer sobre ellas a lo largo de dos siglos. De hecho, con Bouvines (1214), Muret (1213), y ahora con el homenaje de Montfort, asistimos al nacimiento de Francia. Extraño resultado de una aventura religiosa en la que la fuerza capital aparentemente había sido hasta el presente la *auctoritas* del papa, esto es la soberanía universal del sucesor de san Pedro. Pero este resultado es todavía provisional y el triunfo de Montfort incierto.

A partir de esta primavera de 1216, comenzará la guerra de liberación.

En el concilio de Letrán, el papa Inocencio III quiso conservar algunas tierras en beneficio del joven Raimundo, hijo de Raimundo VI, que entonces contaba dieciséis años de edad... Heredaría tierras y derechos de la casa de Saint-Gilles, en la ribera izquierda del Ródano: el marquesado de Provenza, una región en la que el catarismo parecía no haber penetrado.

Pero una vez instalado en ellas, Raimundo VII se encontró con la sorpresa de descubrir unas poblaciones presas de un odio violento hacia esos hombres del norte que, desde 1209, bajaban por el valle del Ródano para cumplir con su cuarentena en el ejército de Simón. Aviñón, Arles, Marsella se han organizado siguiendo el modelo de las comunas italianas. Verdaderas pequeñas repúblicas autónomas, consideran que el joven conde puede ayudarles a afianzarse: el auténtico peligro ya no procede, en su opinión, de los marqueses de Provenza o de los condes de la dinastía catalana sino, en realidad, de esos bárbaros del norte, extranjeros en el mundo de las ciudades.

Raimundo VII es hombre de decisiones rápidas, muy diferente en ello a su padre cuya política adoleció al parecer de una cierta carencia de firmeza y de constancia... Marsella y Aviñón ponen en sus manos los medios necesarios, atraviesa el Ródano y pone cerco a Beaucaire. Alertado Simón de Montfort, llega a marchas forzadas en su ayuda, pero la guarnición de Beaucaire ha consumido todas sus fuerzas y Montfort a duras penas pudo salvar la vida de los hombres de la guarnición. Era su primera derrota. Entonces, en todo lugar, del Garona al Ródano, de los Pirineos a la Montaña Negra, correos del joven príncipe dieron a conocer la noticia levantando en todas partes general entusiasmo y alentando la esperanza.

Raimundo VI, el «conde viejo», había buscado refugio más allá de los Pirineos. Reúne apresuradamente un ejército de *faidits*, es decir, de caballeros occitanos expulsados de sus tierras por los hom-

bres del norte de dientes afilados. Tras pasar los Pirineos por el puerto de Benasque, baja por el valle del alto Carona, recibe al pasar la ayuda del conde de Comminges y del conde de Foix, y se lanza sobre Tolosa (13 de septiembre de 1217).

Algunas semanas más tarde, en medio del entusiasmo popular, el «conde joven» viene a reunirse con él. El principado de Montfort se viene abajo como un castillo de naipes.

Pero Simón de Montfort es tenaz, Reúne sus mejores tropas. Dirige nuevos llamamientos al norte; es preciso reiniciar la cruzada. Los cruzados llegarán en la primavera siguiente. Entretanto pone sitio a Tolosa. La villa había sido desmantelada y los hombres de Montfort mantenían en su poder el castillo Narbonés, el viejo castillo condal, que dominaba el acceso a la ciudad hacia el sudeste. De modo que el cerco parecía fácil. Pero la ciudad está llena de hombres que ya no tienen nada que perder y, además, toda la población pone manos a la obra para reparar las murallas, construir ingenios bélicos, sostener la moral de los soldados que guardan la salida.

Finalmente, el 25 de junio de 1218, Simón de Montfort muere. Había sido alcanzado por una piedra lanzada desde lo alto de las murallas por una máquina. La máquina la manejaban damas y muchachas tolosanas. Pero mejor dejar que aquí hable el poeta occitano desconocido que ha relatado la muerte del conde e ironiza amargamente acerca del epitafio que se ha grabado en Carcazona sobre la losa del sepulcro del conde:

E ditz e l'epictafi, cel qui l sab ben legir,
Qu'el es sans ez es martirs e que deu resperir
E dins e l gaug mirabile heretar e florir
E portar la corona ee l regne sezir.
Ez ieu ai auzit dire c'aisi s deu avenir
Si, per homes aucirre ni per sanc expandir
Ni per esperitz perdre ni per mortz cosentir
E per mals cosselhs creire e per focs abrandir

E per baros destruire e per Paratge aunir
E per las terras toldre e per Orgolh sufrir
E per los mals escendre e pel bes escantir
E per donas aucirre e per efans delir,
Pot hom en aquest segle Jhesu Crist comquerir,
El deu portar corona ee l cel resplandir.*

LOS TESTIGOS

La lectura de las fuentes de origen meridional nos ayudan a comprender lo que sucedió.

El primer testigo es Guillermo de Tudela que ha emprendido, tomando como modelo la *Canso d'Antiocha*, la tarea de relatar en verso los acontecimientos a los que había asistido. Guillermo de Tudela es un clérigo español, originario de Navarra. Reside en Montauban de 1199 a 1211. Abandona el lugar en el momento en el que la ciudad es amenazada por el ejército de los cruzados y se refugia en los confines de Rouergue, en la pequeña plaza fuerte de Bruniquel. Entra a formar parte del servicio del conde Baudouin, hermano de Raimundo VI... Un hermano del que el conde de Tolosa durante mucho tiempo ignoró la existencia puesto que la «reina» Constanza, esposa de Raimundo V y hermana de Luis VII, había dado a luz en la corte de su hermano para salvaguardar su reputación. Raimundo VI acabó por reconocer la legitimidad del nacimiento de Baudouin pero se había negado a concederle tierras, circunstancia capital si se quiere entender su «traición» (el

*Se dice en el epitafio para quien sepa leerlo, / que es santo y mártir, y que debe resucitar, / y en el maravilloso gozo heredar y florecer / y llevar la corona y ocupar el sitio del reino. / Y a mis oídos ha llegado que así debe suceder / si por matar hombres y verter sangre / por haber perdido almas y consentido matanzas / por dar crédito a malos consejos y provocar incendios / por haber arruinado barones y afrentado *paratge* / por apoderarse de tierras y por haber mantenido orgullo / por haber atizado el mal y sofocado el bien, / por haber quitado la vida a mujeres y niños, / un hombre en este siglo puede conquistar Jesucristo, / y entonces debe llevar la corona y el cielo resplandecer.

término es muy inadecuado en relación a las concepciones del siglo XII). Así que, Baudouin abraza la causa de Montfort en 1212 y es investido del vizcondado de Saint-Antonin. Guillermo de Tudela a la sazón es canónigo de la colegiata de esta villa. Su historia termina en el momento en el que Pedro de Aragón proclama en julio de 1213 su intención de combatir la cruzada. «Que gastan e destruzo tota la en contrea» (Que saquea y destruye todo el país).

Guillermo es hostil a los herejes. Hace el elogio de Simón de Montfort y, sin embargo, el retrato que hace de Raymond-Roger Trencavel es apesadumbrado; se ofrece como fiador de su ortodoxia; el desafortunado príncipe ha actuado como un loco al constituirse prisionero. Se advierte en este oportunista, que no quiere tomar ningún riesgo, una solidaridad moral con las poblaciones meridionales, cuyas tierras han sido quemadas, los burgueses empobrecidos y los caballeros *faidits*, en otras tierras, miserables, preocupados y tristes: «E que li cavalier s'en irian faidit, / Caitu, en autras ternas, cossiros e marrit ...».

Tenemos en Guillermo de Tudela el poema del miedo y del sufrimiento ante la fatalidad. Pero es una fatalidad contra la que no cabe la rebelión...

A partir de la serie (*laisse*) ciento treinta y uno, la narración cambia. Un poeta anónimo toma el relevo de Guillermo pero en un estilo deslumbrante, lírico, épico, que contrasta con el de su predecesor. A la vez que proclama su fe católica, el poeta canta la alegría de la revuelta, el entusiasmo de los primeros combates, se complace subrayando que en esos combates hay lugar para todos. Desaparecen las barreras sociales:

E anc e mulha vila no vis tan ric obren,
Que lai obran li comte e tint li cavalier
E borzes e borzezas e valent marcadier.
E lh home e las femnas e la monedier
E li tos e las rozas e l sirvent e troten ...
Que la carn e la sanc, la forsa e la vigor

E l'aver e l poder e l sen e la valor
etrem en aventura pel comte mo senhor,
Qu'el retenga Tolosa e tota l'autra honor.*

Una nueva solidaridad une la nobleza, la burguesía y el pueblo llano. Esa solidaridad se basa en la asimilación, por el pueblo en su conjunto, de los valores aristocráticos: *pretz*, *mesura*, *paratge*, frente a la avaricia y la desmesura (*avaresa* y *desmesura*) del campo franco-clerical. Una fiesta comunitaria que el poeta exalta con tanta más virulencia cuanto que en el momento en el que escribe, en 1219, sobre Tolosa se cierne de nuevo la amenaza de los ejércitos venidos del norte.

Si la revuelta tolosana tuvo su Hornero con el continuador de Guillermo de Tudela, también tuvo su Tucídides o su Polibio con Guillaume de Puylaurens. Este último escribió en latín muchos años después de los acontecimientos, puesto que su crónica termina en 1275, y su propósito es hacer comprender al lector las condiciones en las que el conjunto del país pasa a manos del rey de Francia. Guillaume, nacido a principios de siglo en Tolosa, tenía una sólida formación, lleva el título de «maestro»; forma parte del núcleo de personas allegado al obispo Foulque hacia 1228-1230, luego del de su sucesor Raymond du Falga antes de ser capellán de Raimundo VII. Cuando escribe es cura de Puylaurens. De modo que ha conocido de cerca a los principales protagonistas de esta historia. Conoce bien los acontecimientos y trata de darles una explicación coherente. Su crónica es breve pero sabe valorar los momentos esenciales y los hechos más característicos. Considera que los cambios políticos acaecidos en Europa en los últimos setenta

*Y nunca en ciudad alguna se vio a tantos ricos obreros, / pues allá trabajan los tundes y todos los caballeros, / los burgueses y las burguesas y los valientes mercaderes / y los hombres y las mujeres y los monederos, / y los muchachos y las muchachas, y los sirvientes y los recaderos / ... / Que la carne y la sangre, la fuerza y el vigor, / el tener y el poder, el sentido y el valor, / lo ponemos en la aventura por el conde nuestro señor, / que conserve Tolosa y todo su honor

años son el signo de un designio de la providencia favorable al rey de Francia. En todo caso, estima que la cruzada torció su camino y ahí reside la razón principal de la revuelta y de su éxito: su comentario sobre la muerte de Montfort merece que lo citemos:

El Señor ya indicaba con un signo que se habían salido de sus caminos quienes querían gobernar con desdén las poblaciones hostiles, y no hacían ningún esfuerzo para limpiar el país de la herejía, que es la razón que motivó la empresa ...

LAS CAUSAS DE LA REVUELTA

«Gobernar con desdén poblaciones hostiles...» Guillaume de Puy-laurens es un buen católico pero se dio cuenta de que los problemas de su región, en vez de atenuarse, se han agravado con la llegada de los cruzados.

Simón de Montfort no se contentó con instalarse en el lugar de Raymond-Roger, más tarde en el de Raimundo VI. Otros señores de Île-de-France, Guy de Lévis, Bouchard de Marly, Robert Mauvoisin, Hugues de Lacy... creyeron que también debían aprovecharse del momio.

Y, por encima de todo, la política de Simón de Montfort se integra en el contexto del secular enfrentamiento entre el poder laico y el poder eclesiástico en el Mediodía. La victoria de la cruzada equivale a la de los clérigos. Así queda reflejado en los Estatutos de Pamiers. Este texto, dice Pierre des Vaux-de-Cernay, tenía por objeto: «hacer reinar la buena moral, barrer la basura herética ... implantar las buenas costumbres».

Lo preparó en 1213 una comisión de doce miembros (en la que sólo había cuatro «indígenas» laicos: dos caballeros y dos burgueses...) e inmediatamente fue promulgado.

Se trata de restituir a la Iglesia un lugar privilegiado. De ahora en adelante deben pagarse todos los diezmos además de un impues-

to suplementario de tres dineros por casa y año. Los clérigos sólo serán juzgados por tribunales religiosos. Los monjes y sus hombres no pagarán tributos. Se prohíbe a los laicos construir iglesias en su castillo, etc. Estas disposiciones han comenzado a entrar en vías de aplicación. Al poco tiempo, se asiste a una vasta transferencia de bienes. Los patrimonios eclesiásticos vuelven a hincharse de diezmos y de «iglesias» restituidas. Cuando los señores se hacen los sordos o fingen desentenderse, los obispos o los abades sacan toda la artillería, amenazan con recurrir al «brazo secular», esto es a los cruzados. Las fortunas laicas, frágiles de por sí, sufren menoscabo. Se comprende que el clero occitano hiciera causa común con los cruzados. Para garantizar su victoria, era absolutamente necesario que Raimundo VI y Raimundo VII fueran expulsados de Tolosa. El episcopado meridional intervino vigorosamente en este sentido en el concilio de Letrán y, a pesar de las reservas y las reticencias del papa, impuso su criterio. De este modo se hace más profundo y ancho el foso que separa el mundo de los clérigos del de la sociedad laica. El anticlericalismo, que ya era muy virulento antes de la cruzada, se alimenta de las violencias de la guerra y encuentra su última justificación en esas nuevas instituciones.

Los Estatutos de Pamiers también contemplan medidas de orden moral. En lo sucesivo dejarán de celebrarse ferias el domingo. Todo el mundo estará obligado a ir a misa y oír el sermón... exceptuando los casos justificados por enfermedad. Los infractores sin «motivos razonables» deberán pagar seis dineros torneses (la multa no era insignificante...).

Los herejes «incluso los reconciliados», son ciudadanos disminuidos: no pueden ser ni preboste, ni magistrado, ni juez, ni asesor de los tribunales, ni testigo, ni abogado... Esta disposición parece que se aplica exclusivamente a los que han sido «creyentes» de los herejes. De ella resulta, por lo tanto, el desmantelamiento político de las ciudades.

Por lo demás, los burgueses saben muy bien que los hombres del norte y los clérigos son hostiles a su «libertad»: antes de que Raimundo VI entrara en su capital, Simón de Montfort habla querido imponer a Tolosa un tributo de 30.000 marcos de plata, lo que llevó a los tolosanos a «aspirar a su antigua libertad y a pedir el regreso de su antiguo señor». La ciudad de Saint-Gilles pierde su consulado en beneficio del monasterio. Lo mismo ocurre en Lodève; en este caso el obispo es el que recupera los derechos. En realidad se trata de ciudades sin cátaros. Incluso en el apogeo de su gloria, Simón anduvo a la greña con los burgueses. En la primavera de 1214, intenta entrar en Narbona pero es rechazado por la milicia. En Montpellier, en enero de 1215, durante la reunión del concilio que deliberaba sobre el destino del condado de Tolosa los ciudadanos toman las armas para impedirle el acceso. Finalmente, Simón intenta gobernar las ciudades por intermedio de los obispos; habiéndose Nîmes negado a reconocerle como vizconde, Simón replica regalando sus derechos al obispo; en Tolosa, antes de la insurrección, el castillo narbonés se mantiene en manos de los hombres del obispo Foulque; en Foix, es el abad de Saint-Thibéry, quien ocupa el castillo, etcétera.

Los Estatutos de Pamiers contienen artículos que conciernen a la aristocracia local. Las viudas o las herederas nobles «que poseyeran *castra* y fortificaciones» no podrán contraer matrimonio con «un indígena de esta tierra hasta dentro de diez años sin la autorización del conde. Pero pueden casarse con los franceses que quieran sin requerir el consentimiento». De forma que los enlaces por amor estaban prohibidos a los jóvenes caballeros occitanos. Los señores de Île-de-France que se unieron al destino de Simón de Montfort hacen su agosto. Guy de Lévis, Bouchard de Marly, Robert Mauvoisin, Hugues de Lacy... se convierten en señores meridionales. Estos cruzados con los dientes afilados, que han ocupado el sitio de los *faidits*, no son aceptados por las poblaciones locales. Se necesitará mucho tiempo para que los habitantes de Mirepoix acepten ser los súbditos del señor de Lévis.

Los estatutos también contemplan la implantación en el Mediodía de los usos del norte. De ahora en adelante las sucesiones se regularán «siguiendo los usos y costumbres de Francia en las cercanías de París»: el derecho de primogenitura se hace obligatorio. Simón de Montfort quiere evitar así la multiplicación de co-señoríos que convertían en quimera el funcionamiento del sistema feudal. Este sistema se reforzaba además mediante una reglamentación estricta del servicio de hueste debido por los vasallos al señor. Los Estatutos de Pamiers constituían los medios de una auténtica revolución social. Tradiciones y usos locales eran objeto de burla y pisoteados.

Contra esas pretensiones se levantó una mayoría de «indígenas» -caballeros y burgueses (los campesinos apenas aparecen en nuestros documentos...)-. Es la explicación profunda de ese increíble acontecimiento en el siglo XIII: un pueblo que se niega a aceptar una decisión impuesta por toda la cristiandad occidental a través de la palabra de sus prelados y de las armas de sus soldados. Un movimiento profundo que nada debe al catarismo. A lo largo de los años decisivos, no vemos a un solo obispo cátaro o un diácono que llame a las armas. Los cátaros siguen siendo enemigos de la violencia. Seguramente están contentos con lo que está ocurriendo pero no prestan su concurso. La insurrección de los tolosanos se produjo, además, invocando el nombre de san Sernin, primer obispo de Tolosa.

«...HOMINES NOSTRE YYDIOME, VIDELICET DE HAC LINGUA NOSTRA ...»

Tras la muerte de Simón de Montfort, sus fieles proclaman conde a su hijo mayor Amaury.

Pero Amaury no ha heredado la extraordinaria tenacidad de su padre, ni sus incontestables dotes de estrategia. Amaury, no obstante, no abandona inmediatamente el combate. Vuelve a pedir ayuda al norte. El obispo Foulque, la condesa de Montfort, los obispos

de Tarbes y de Comminges van a suplicar a Felipe Augusto. Inocencio III había muerto en 1216 pero su sucesor, Honorio III, intenta proseguir su política: da un nuevo impulso a la predicación y pide, al propio tiempo, al rey que envíe un poderoso ejército. Y, en esta ocasión, Felipe Augusto, acepta: su primogénito, el príncipe Luis, desciende hacia el sur, recorriendo un itinerario poco habitual hasta el presente: baja desde el Lemosín hasta el Agenais y pone sitio a Marmande, donde Amaury va a reunirse con él. La ciudad capitula y, sin embargo, como antaño en Béziers, se pasa a cuchillo a toda la población. Posiblemente Luis ha creído que esta terrible sanción haría reflexionar a todas las ciudades y que las puertas se abrirían a su paso. No fue eso lo que ocurrió: el príncipe pone sitio a Tolosa, lo mantiene durante algunos días, luego se marcha el primero de agosto de 1219, pretextando el fin de la cuarentena. Era el tercer sitio de Tolosa...

En el curso de los años siguientes se inicia la contraofensiva victoriosa. Raimundo VI murió en 1222 pero, desde 1218, lo esencial de la política de la casa condal estaba ya en manos de Raimundo VII. Bajo su impulso van regresando los *faidits*. El más célebre de ellos, Raimundo Trencavel, el hijo del desvalido Raymond-Roger, recupera su ciudad de Carcasona con la ayuda del joven conde de Foix. Roger-Bernard, pero con el asentimiento del conde de Tolosa. Amaury de Montfort ya no se hallaba en la ciudad: desalentado, la había evacuado sin combatir para regresar a la región parisina...

La victoria de Raimundo VII abre un período de vasta reacción antifrancesa. Los franceses capturados son pasados a cuchillo. Los occitanos también ajustan cuentas con aquellos que pactaron con el enemigo. El primero de septiembre de 1220, Raimundo VI y su hijo otorgan a los cónsules de Tolosa el derecho a ejercer represalias contra los «malefactores», los colaboradores, que la carta define como «homines nostre idiome, videlicet de hac lingua nostra»; los hombres de nuestro idioma, es decir de esta lengua que es la nuestra. De forma que la lengua de oc es definida como el cimien-

to de este patriotismo popular surgido a raíz de la cruzada. Los hombres de lengua occitana que han tomado partido por Montfort son traidores y como tales deben ser castigados.

En realidad, si había hombres que pudieran quejarse de los *francigenae*, de los *homines gallice lingue*, esos hombres eran, ciertamente, los cátaros. Los años de la victoria occitana significan lógicamente un poderoso retorno de la Iglesia cátara. El papa Honorio III lo vio muy claro. El 23 de enero de 1224 escribe al rey:

mientras los católicos se marchan y son puestos en fuga, los herejes ocupan su lugar con sus creyentes, sus agitadores, sus encubridores ... El espíritu inmundo que antaño fuera rechazado en la provincia de Narbona ... retorna ahora con fuerte estrépito ...

Los años veinte señalan el apogeo de la Iglesia cátara.

Se pueden seguir los avatares de la Iglesia a través de determinados textos de la Inquisición. Véase el ejemplo de la perfecta Arnaude de Lamothe. Originaria de Montauban, con su madre Austorgue, y junto a su hermana Peironne había sido llevada a la herejía por el diácono Raymond-Méric de Villemur en 1208. En junio de 1209, la columna de cruzados del oeste que había atravesado el Quercy y quemado herejes en Casseneuil parece amenazar las riberas del Tarn. Enloquecidos, los perfectos y las perfectas huyen, primero a Roquemaure, luego a Giroussens, más tarde a Lavaraur, donde se reúnen con ellos refugiados que vienen del país del Aude. Desde entonces y hasta el mes de mayo de 1211 aproximadamente, Arnaude, su madre y su hermana, se refugian en Rabastens. Entretanto, Lavaraur había sido tomada por los cruzados con el resultado que ya conocemos. Fue entonces, dice Arnaude en su confesión «sintiendo un miedo insalvable de la persecución, regresamos a Montauban y abandonamos la secta de los perfectos, comimos carne y fuimos reconciliadas por el obispo de

Cahors». La familia Lamothe puede vivir tranquilamente en Montauban durante una decena de años. Pero la conversión se había hecho de dientes afuera. En 1224, tras la derrota general de Amaury, Arnaude, su madre y su hermana vuelven a oír el sermón de un diácono, y cuando el diácono se marcha de Montauban, le siguen y vuelven a recibir el *consolament*. De modo que se retornaba al punto de partida como si nunca hubiera pasado el huracán sangriento de la cruzada.

En todas partes se restablece la red de obispos y diáconos cátaros. Cobra nuevo impulso la expansión geográfica. Así pues, a comienzos de 1226, se celebra en Pieusse, entre Carcasona y Limoux, una gran reunión de perfectos -un centenar- en la que se discutió acerca de la oportunidad de crear una nueva diócesis cántara en el Razès, en la región de Limoux. Cosa que se hizo a beneficio de Benoit de Termes, un viejo perfecto que veinte años antes ya había participado en el coloquio religioso de Montréal. La expansión cántara también empuja hacia el norte. Castelsarrasin es, en lo sucesivo, un importante foco de herejía donde se ve oficiando al obispo de Agen, Vigouroux de la Bacone, y al diácono Bernard de Lamothe. La onda expansiva alcanza también a Moissac. En la comarca de Albi, Raimundo VII funda en 1222, para proteger las tierras reconquistadas de una eventual ofensiva que viniera del norte, la bastilla de Cordes; uno de sus habitantes, el tejedor Sicard de Figueiras, alterna armoniosamente en su taller el trabajo manual y la predicación cántara.

Tolosa es un lugar de encuentro. Numerosos perfectos expulsados en el momento de la llegada de los cruzados son acogidos por los tolosanos ricos. Sabemos de la casa de Saix de Montesquieu, donde celebra el diácono Guillaume Salomon, de la casa de los Roqueville -una familia de Montgiscard y de Cassès- cuya puerta siempre está abierta para los perfectos; también tenemos noticia de los Rouaix y los Sicard de Gameville. Finalmente cabe citar una conversión bastante espectacular, la de Aimery de Castelnau, uno de los jefes de la «compañía blanca», mudado ahora en feroz

patriota tolosano que no vacilará en albergar perfectos y perfectas (especialmente Arnaude de Lamothe...).

De todo ello no cabe concluir, tal como lo escribe Zoë Oldenbourg, que el catarismo se convierte en una «religión nacional». Lo que de hecho ocurre es que los perfectos son libres, como antaño, de moverse por las tierras controladas por el conde de Tolosa, y muchas familias de la aristocracia local son sensibles a su predicación. Las poblaciones no parecen achacar a los cátaros la responsabilidad de los males que les azotaron; habiendo sido los primeros perseguidos por los hombres del norte, los perfectos gozan de un trato favorable...

Pero no se produce una adhesión en masa al catarismo, y el catolicismo sigue practicándose. En Tolosa, la capilla de Saint-Romain mantiene abiertas sus puertas, regentada por hermanos predicadores de origen local que no han sufrido el más mínimo acoso. Todo lo contrario, la vitalidad de la comunidad es enorme: de 1217 a 1230, la casa enjambra en todo el país al oeste del Ródano y los frailes que llenan los nuevos conventos llevan nombres occitanos; en 1229, está tan repleta de gente que será necesaria una nueva implantación en el interior de la ciudad. Las damas de Prouille tampoco se han replegado como lo hiciera santo Domingo, están bajo la doble protección del conde de Foix y del conde de Tolosa. Las órdenes militares, que siempre mantuvieron buenas relaciones con los caballeros occitanos, tampoco han sufrido las consecuencias de la victoria de los Raimundo. También los hospitalarios siguen teniendo a su cuidado un cierto número de pobres entre 1218 y 1222; el testamento de Raimundo VI y una carta de Raimundo VII dan fe de ello... además de que en 1217, los hospitalarios pidieron ayuda al conde y a los concejales del ayuntamiento (*capitouls*) para hacer frente a una banda armada: ¿acaso un grupo de guerrilleros de Montfort?

De modo que volvemos a encontrar la tolerancia de hecho y la coexistencia que caracterizaba el Mediodía tolosano antes de la cruzada; asistimos, también, a una reanudación de los coloquios so-

bre temas religiosos entre cátaros y valdenses o entre cátaros y católicos.

Todo ello, sin embargo, es sólo una dilación.

LA CONQUISTA DE LOS CAPETOS

Amaury de Montfort regresa a su casa con la intención de renunciar a sus derechos a favor del rey de Francia.

Felipe Augusto ha muerto. Luis VIII, su sucesor, conoce bien la situación en el Mediodía, donde estuvo en 1215 y arrastra la grave responsabilidad del saqueo de Marmande. Es de suponer que sopesó sobre el terreno lo que de esa coyuntura podría sacar la monarquía francesa. En febrero de 1224, Amaury le cede todos sus derechos.

Raimundo VII presiente que sobre él se cierne una amenaza. Intenta negociar con el papa. Honorio III, en lo que le concierne, expresa el deseo de encontrar un compromiso. A petición suya, se celebra una conferencia en Montpellier para que en ella Raimundo VII justifique su posición.

Así se hizo (julio-agosto de 1224). Entonces los obispos meridionales dan rienda suelta a sus clamores. El catarismo estaba levantando cabeza. El retorno de los *faidits* inspiraba el temor de una nueva ofensiva anticlerical. Que el papa ratifique la presencia de Raimundo VII en el trono de su padre: ¡imposible! Finalmente, Honorio III actúa como antaño Inocencio III: nombra un legado con plenos poderes. A él le corresponde encontrar la mejor solución. El legado es Romano Frangipani, cardenal de Sant'Angelo. El cardenal-legado inicia su tarea reuniendo un concilio en Bourges. Raimundo VII comparece nuevamente pero para enterarse de que, de una vez por todas, no recibirá la absolución. En París, el 12 de enero de 1226, en presencia de los grandes barones del reino es, otra vez, solemnemente excomulgado.

El siguiente paso que le queda por hacer a Luis VIII es tomar la cruz. Pero impone sus condiciones. El rey deberá tener plena li-

bertad de acción. Los dominios del conde de Tolosa pasarán a manos del rey o de quienes él tenga a bien decidir. La dirección espiritual de la cruzada recaerá en obispos del dominio de los Capetos. Todos los gastos de la cruzada correrán a cargo de la Iglesia. En suma, Luis VIII pone la cruzada a su servicio.

Antes de partir, el rey promulga una ordenanza según la cual todo hereje convicto será arrojado a la hoguera. De modo que el suplicio del fuego, que hasta el presente era una monstruosa costumbre surgida de la violencia popular, adquiere un estatuto legal. La legislación sigue los pasos de la costumbre. Así que el rey afirma su intención de actuar como nunca lo había hecho un conde de Tolosa. De esta forma consolida el apoyo de la Iglesia.

El ejército real se agrupa en Lyon en junio de 1226 y todo empieza de nuevo. Muy probablemente se trata de un ejército todavía más importante que el de 1209. El primer obstáculo con el que se enfrenta es Aviñón. Los acontecimientos de 1216 probaron que la clave del país se encontraba en el valle del Ródano. El sitio de Aviñón es decisivo. Un sitio duro que fatigará enormemente al ejército real, comenzando por el propio rey. Durante el asedio, el conde de Champaña, tomando como pretexto que su cuarentena había terminado, se retiró. Pero finalmente, Aviñón capitula el 9 de septiembre y el rey no renueva el crimen -y el error- de Marmande: no hay matanza. Ahora bien, Aviñón, en todo el Mediodía tenía fama de inexpugnable. La noticia de su caída produce el efecto esperado: progresivamente, ciudades y grandes señores, anuncian su sumisión. Obispos y abades se consagran febrilmente a la tarea de reunir las actas de sumisión. La cruzada puede atravesar el país sin correr el menor peligro. Béziers, Carcasona y Pamiers abren sus puertas. El rey actúa ya como dueño y señor del país. Instala un senescal en Beaucaire y otro en Carcasona. En octubre de 1226 celebra en Pamiers una gran asamblea; todos los feudos y dominios confiscados a los herejes o a sus protectores pertenecerán de derecho al rey; todos los obispos le prestarán un juramento de fidelidad.

Y con todo, la conquista no alcanzó todos sus objetivos. El conde de Foix, Raimundo Trencavel y, naturalmente, Raimundo VII todavía resisten. Tolosa ha cerrado sus puertas. Estamos en el mes de octubre y es demasiado tarde para comenzar el sitio. El rey que ya había tanteado Tolosa en 1219 prefiere aplazar el ataque hasta el año siguiente, con tropas de refresco. A parte de que ha caído enfermo. El ejército de los cruzados se dirige hacia el norte por Castelnaudary, Lavaur, Albi, Rodez. Pero Luis VIII no regresará a París. El 3 de noviembre muere en la Auvernia, en Montpensier.

La muerte de Luis VIII abre un período de incertidumbre. En París el joven Luis IX aún no tiene edad para reinar y la reina madre, Blanca de Castilla, se ve obligada a hacer frente durante varios años a las revueltas de los barones. Pero en el Mediodía, esta confusa situación, si bien da un respiro a Raimundo VII, no pone en peligro, en cambio, los logros de la campaña de 1226. Luis VIII, en efecto, ha dejado numerosas tropas bajo el mando de su primo Humbert de Beaujeu, asistido por Guy de Montfort, hermano mayor de Amaury. Estas tropas están bien afianzadas en la Septimania mientras que Raimundo VII y sus aliados se aferran a la parte occidental del territorio. Durante tres años la guerra continúa. Se combate encarnizadamente en las plazas fuertes que circundan la comarca tolosana. En Auterive, en Saint-Paul-Cap-de-Joux, en Montech... La tenacidad de Raimundo VII equivale a la que despliega Humbert de Beaujeu: en 1228 consigue arrebatar Castelsarrasin al enemigo.

Y, sin embargo, algunas semanas después de la toma de Castelsarrasin se abren negociaciones de paz. Se establecen contactos a través de Elie de Garin, abad de Grandselve, y del conde de Champaña, Thibaut IV.

La razón de esta actitud se encuentra, sin duda, en Tolosa. El historiador americano Mundy, en efecto, ha señalado que dos partidos se enfrentaban en el *capitulum*, esto es la asamblea consular. Uno constituido por las viejas familias consulares, el otro formado por hombres de fortuna reciente: mercaderes, cambistas e incluso

artesanos. Sucede que este «partido popular» estaría a favor de la guerra a ultranza mientras que los partidarios de la negociación se encontrarían entre los patricios cuyas tierras sufren el saqueo de los cruzados. Las listas consulares de 1226-1227 y de 1227-1228 ponen de relieve una victoria del «partido popular». Pero desgraciadamente hemos perdido la lista de 1228-1229: ¿se produjo entonces un cambio de mayoría? La hipótesis es verosímil sabiendo que las tropas reales devastan sistemáticamente el campo tolosano. El obispo Foulque que está en buena posición para conocer las luchas de tendencias en la ciudad que se ha visto obligado a abandonar, es el inspirador de esta estrategia si damos crédito al testimonio de Guillaume de Puylaurens:

hostigaban a sus adversarios mediante una triple acción y un triple perjuicio. Disponían, en efecto, de muchos hombres que arrasaban las cosechas; otros se dedicaban, con piquetas de hierro, a la destrucción de torres y muros de casas fortificadas; otros muchos se consagraban a la destrucción de las viñas. Su programa cotidiano era el siguiente: «Al apuntar el alba, tras haber oído misa y comido sobriamente, se enviaba en avanzadilla a los ballesteros, les seguía a continuación una formación de caballeros armados para el combate, y se llegaba a las viñas más cercanas a la villa justo cuando los habitantes comenzaban a desperezarse. Iniciaban su tarea los devastadores dando media vuelta en dirección a su campamento y volvían pisoteando las viñas. Las líneas de caballeros les seguían poco a poco. Así procedían cada mañana, hasta que al cabo de tres meses casi todo quedó arrasado.

Y recuerdo que el buen obispo decía, cuando regresaban así, como si hubieran tras la devastación: «Ahora tenemos una extraña manera de triunfar sobre nuestros adversarios, huyendo».

Y lo que ahí se hizo correspondía plenamente a las intenciones del obispo y de sus semejantes; se trataba de que el daño causado hiciera recapacitar a quienes lo oyeran contar.

Por otro lado, el papa Gregorio IX, mediante una bula del 5 de diciembre de 1227, prohibió el acceso a las ferias de Champaña a los mercaderes de Tolosa. Esta decisión llega oportunamente: desde hace algunos años, los tolosanos se habían lanzado al gran comercio. En Provins poseían un establecimiento comercial donde almacenaban y vendían sus mercancías, y el conde de Champaña les había otorgado permisos de residencia en el mismo momento en el que las ferias de su dominio se afianzaban como el centro regulador de la economía occidental. De modo que la decisión papal es un trallazo contra los intereses del negocio tolosano. La Iglesia sabía manejar el arma económica.

De cualquier modo, el país jadea, agotado tras veinte años de guerra permanente. Raimundo VII lo sabe mejor que nadie. Pienso también en aprovecharse de las dificultades de la regente, muy graves todavía en 1229. El legado Romano de Sant'Angelo, que apoya la causa de la reina, frente a las revueltas de los barones, parece tener intención de aliviar el peso de su carga en el Mediodía. De modo que la hora parece propicia a la negociación.

Raimundo VII y una delegación del *capitulum* de Tolosa se dirigen a Meaux, en las tierras del conde de Champaña, para entrevistarse con el legado y discutir los términos de una paz buena.

«UNA PAZ DE CLÉRIGOS Y DE FRANCESES»

Pero al llegar a Meaux, el conde es hecho prisionero por el rey y los notables tolosanos mantenidos en calidad de rehenes. Lo que ha dado en llamarse el «tratado de Meaux-París», más que un tratado fue un *diktat*. Raimundo VII capituló en manos de la Iglesia y del reino (12 de abril de 1229). El texto se presenta en forma de

un compromiso solemne donde Raimundo VII habla en primera persona y es el único que lo suscribe.

Acepta el reparto de sus estados. Los países de la ribera izquierda del Ródano son entregados a la Iglesia. «Las tierras de aquende el Ródano, en el reino de Francia», pasan al rey. Mas «el rey Nuestro Señor, en consideración a nuestra humildad y en la esperanza que nos mantendremos fielmente sometidos a la Iglesia»... «nos deja la diócesis de Tolosa ... la diócesis de Agen y de Rodez y, en la diócesis de Albiu, las tierras situadas al norte del Tarn... «la diócesis de Cahors, menos la villa de Cahors»... Sin embargo el conde debe entregar su única hija, Jeanne, de nueve años de edad, que será desposada por uno de los hermanos del rey (esta entrega es calificada de «gracia»). Efectivamente el enlace matrimonial redundará en beneficio de Alphonse de Poitiers, el último de los hijos de Luis VIII y de Blanca de Castilla. Si el hermano del rey muere sin hijos, Tolosa y la diócesis de Tolosa pasarán al rey y a sus herederos. De forma que el «tratado» de Meaux, no contento con arrebatarse al conde toda la parte oriental de sus estados, que estaba controlada desde 1226 por las tropas reales, prepara el desmembramiento del resto. Es el final de la gloriosa independencia del condado de Tolosa. Y tanto más cuanto que a las cláusulas políticas se añaden cláusulas militares draconianas: Tolosa debe ser completamente desmantelada, así como treinta villas y castillos (Fanjeaux, Lavaur, Rabastens, Gaillac, Castelsarrasin, Moissac, Montauban, Aovillar, etc.); otras fortalezas, especialmente el castillo narbonés y los castillos de Penne y de Cordes, serán entregados a los hombres del rey y ocupados durante diez años. El conde, por otro lado, debe abonar una abrumadora indemnización de guerra en beneficio de las abadías de Cîteaux, de Clara-val, de Grandselve, de Belleperche y de Candeil (se diría, pues, que la «guerra contra los albigenses» fue un verdadero ajuste de cuentas entre la casa de Tolosa y la Orden del Císter); además de diez mil marcos en concepto de daños a las demás iglesias; diez mil marcos más al rey para el reforzamiento de las fortalezas cedi-

das durante diez años (excluidos los gastos de vigilancia): veinte mil marcos en total, lo que equivale, trasladado a nuestra unidad de peso, a cinco toneladas de plata fina...

Añadamos que el conde se compromete, por si fuera poco, a hacer la guerra contra sus antiguos aliados, especialmente contra el conde de Foix. Todo un parágrafo se refiere a los bienes de la Iglesia y, naturalmente, a los diezmos, regulando así estrictamente el proceso que ya conocemos...

Prometemos pagar en el futuro íntegramente los diezmos y hacer que sean pagados sin fraude en nuestras tierras. Nunca más permitiremos la posesión de diezmos a caballeros u otros laicos ... y obligaremos a que sean íntegramente restituidos a las iglesias, según las disposiciones del legado o de la Iglesia romana ...

Puestas al principio, las cláusulas que conciernen a la herejía son de una absoluta evidencia. La herejía debe ser exterminada. El conde debe organizar la delación de los herejes, para la que se fija una tarifa, «creyentes, difusores y adeptos», a razón de dos marcos de plata de prima por h; ceje entregado (cerca de quinientos gramos de plata fina...). Los herejes capturados serán sometidos a un riguroso interrogatorio («nuestros bailes les someterán a un interrogatorio viril y sin contemplaciones ...»). El conde obligará a los excomulgados a pedir su perdón. Todos los bailes prestarán juramento comprometiéndose a aplicar fielmente todas las prescripciones.

Raimundo VII también se compromete a tomar la cruz para ir a ultramar a luchar contra los sarracenos.

Se comprende la reacción del trovador Bernard de La Barthe cuando dice: «D'avol patz ven mais mals que bes» (De paz afrentosa cabe esperar males nunca bienes).

Y así califica el acto de Meaux-París: «E pats de dercs e de Frances!» (¡Paz de clérigos y de franceses!).

CAPITULO 10

FIN DEL CATARISMO EN OCCITANIA

Para que le fuera levantada la sentencia de excomunión que pesaba sobre él, el conde de Tolosa debía sufrir una penitencia pública.

La ceremonia se celebró en París, en Notre-Dame, el 12 de abril de 1229, el día de Jueves Santo. Ahí están todos los vencedores, saboreando su victoria, en un estrado montado al pie de la catedral nueva. El joven rey Luis IX y la reina Blanca de Castilla, los grandes barones del reino... Y sobre todo la Iglesia católica en la persona del legado del papa en los reinos de Francia, el cardenal Romano de Sant'Angelo; también en la persona del legado en Inglaterra, un ex-monje cisterciense, cardenal-obispo de Porto; y el terrible obispo de Tolosa, Foulque, otro cisterciense, y los preladados meridionales, elegidos por sus capítulos acuciados por los papas precedentes: el arzobispo de Narbona, los obispos de Nimes, de Maguelonne... Es el triunfo de la Iglesia; la «entrega como botín» queda ratificada en esta ceremonia, puesto que el legítimo heredero de los condes de Tolosa debe hacer solemne retractación pública de sus errores para poder recuperar una parte de la herencia de sus antepasados.

Guillaume de Puylaurens, que forma parte del séquito de Foulques, ha asistido a la ceremonia: «Daba pena ver a aquel hombre, que había resistido tanto tiempo a tantos hombres y naciones, conducido al altar desnudo, en camisa y calzones, y los pies descalzos ...».

La ceremonia del 12 de abril de 1229 es el digno prefacio de una larga campaña de represión.

LA FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE TOLOSA

El artículo 13 del tratado de Meaux-París obligaba a Raimundo VII a asoldar «maestros»:

Asignamos cuatro mil marcos a cuatro maestros en teología, a dos maestros en derecho canónico, a seis maestros en artes liberales, a dos maestros en gramática, para impartir enseñanza en Tolosa; cada maestro en teología recibirá cincuenta marcos anualmente durante diez años; cada maestro en artes veinte marcos anualmente durante diez años; cada maestro en gramática diez marcos anualmente durante diez años...

La fundación de la universidad de Tolosa tiene su origen en este artículo.

La Iglesia ha sacado una conclusión del desequilibrio de la geografía cultural, tan palpable en la Francia del siglo XII. En su opinión el catarismo ha surgido en un terreno baldío en el plano cultural. Abrir en Tolosa una escuela digna de este nombre y otorgarle medios de vida, es una manga de continuar el combate contra la herejía.

Ya en 1217, el papa Honorio III, había invitado a maestros parisinos a ir a Tolosa para combatir la herejía a través de la palabra y reconciliar a la población con Dios. Pero las circunstancias no permitieron realizar el proyecto. La idea es relanzada ahora por el cardenal Romano de Sant'Angelo y el momento es muy propicio puesto que, desde hace algunas semanas, han cesado los cursos en París en razón de una huelga muy dura (que se prolongará hasta 1231).

Igual como hiciera antaño con la cruzada, Cîteaux, organiza ahora la nueva universidad. Foulque de Tolosa la protege. Elie de Garin, abad de Grandselve, entre los maestros parisinos, escoge los primeros maestros. Y el jueves de la Ascensión de 1229, pudo oírse a Hélinand, monje de Froitmont (cerca de Beauvais), pronunciar el sermón original. Extraño discurso de apertura universitaria:

Mientras que otros muchos se empecinan en enriquecerse, los maestros y los escolares recorren las ciudades y el mundo entero para convertirse en eruditos y en lo que se suele llamar sabios. Pero esta sabiduría en buen número de casos equivale a locura. En efecto, de estos estudios que se fijan siempre nuevas metas, sin alcanzar nunca la verdad, de esta ciencia o de esta sabiduría que en nada ayuda a la salvación, ¿qué se puede sacar, sino la locura? ...

... Sucede que en la actualidad los jóvenes buscan las artes liberales, en Orleans las autoridades, en Bolonia los códigos, en Salerno los remedios (la medicina), en Toledo los demonios (la magia). En parte alguna buscan la virtud...

La verdadera ciencia es la ciencia de los santos. Las letras no son la verdadera ciencia como tampoco el oro y la plata son la verdadera riqueza ...

En una palabra, procediendo como un cisterciense que nada ha aprendido a lo largo de medio siglo y que nada ha olvidado desde san Bernardo, Hélinand de Froitmont, fustigando de pasada los más brillantes focos intelectuales de la Europa de su tiempo, propone como tarea a la juventud tolosana combatir el afán de saber y cultivar la santa ignorancia.

Honorio III y el cardenal Romano de Sant'Angelo tuvieron una idea que podía haber sido fecunda pero para ponerla en práctica escogieron a los hombres peor dotados para esta labor. La fundación de la universidad de Tolosa es una prueba palpable de las contradicciones de la Iglesia en esos albores de siglo.

Concebida como un instrumento de represión intelectual, la universidad comienza con mal pie. Los dos o tres primeros años servirán para consagrar su fracaso. El dominico Guillaume Pelhisson refiere cómo, a pesar de todo, los herejes acudían aportando sus

réplicas, «burlándose» de los maestros y de sus argumentos insólitos. Es muy probable que los alborotadores no todos fueran herejes. La universidad era un cuerpo extraño en la vida tolosana y bien que se le hacía notar. Pronto, maestros y profesores se hastiaron y regresaron a París con tanta mejor disposición cuanto que la huelga universitaria por fin había terminado y que el conde de Tolosa jamás había retribuido a los profesores a pesar del compromiso contraído en el momento del tratado.

Uno de ellos, el gramático Jean de Garlande, partió con una tal precipitación que se arrojó literalmente dentro de una barca que bajaba por el Garona. Una vez a bordo, como se persuadiera de que se le iba a jugar una mala pasada, escapó, perdiéndose en Moissac entre un grupo de peregrinos. De buena se zafó porque este maestro, poco ducho en combates, si no eran de palabras, estaba destinado a hacer una brillante carrera en la ciudad del Sena...

La vida de la universidad de Tolosa renacerá, pero sobre unas bases más sólidas, a partir de 1233, con maestros de origen local que enseñaran artes, derecho civil, medicina.

Su mal comienzo refleja el insufrible clima social tolosano en el momento en el que se establece una nueva función represiva: la Inquisición.

EL CONCILIO DE TOLOSA

En noviembre de 1299 se celebra en Tolosa un concilio provincial encargado de definir las modalidades de la represión de la herejía. Se trata de aplicar los principios del tratado de Meaux-París. Convocado por el legado Romano de Sant'Angelo, reúne a todos los obispos de la provincia de Narbona y a los arzobispos de Auch y de Burdeos. Además está presente Raimundo VII, así como otros barones, el senescal de Carcasona y dos cónsules de Tolosa.

Las actas del concilio organizan con el rigor de un detective y la minuciosidad de un copista la investigación (*inquisitio*) del hereje.

La definición que el concilio da de los herejes es muy amplia. Se trata, naturalmente, ante todo de los perfectos, «de los herejes investidos». Pero también de los simples «adeptos», esto es de los creyentes que no han recibido el *consolament*; de aquellos que dan asilo y protección a los perfectos; incluso de meros sospechosos puesto que: «Serán considerados como reos de herejía aquellos que designe el rumor público o quienes, por denuncia de gentes honorables y serias, hayan sido catalogados como tales, legalmente, por el obispo ...».

Recaerá también la sospecha sobre quienes se abstengan de comulgar por lo menos tres veces al año. Por ello los sacerdotes deben tener al día las listas de sus feligreses. Más todavía, pueden ser objeto de persecución aquellos que muestren «poco interés o poco ahínco» en la búsqueda del hereje.

Los métodos de investigación eran detallados: todos los hombres de más de catorce años y las mujeres de más de doce estaban obligados a jurar que denunciarían a los herejes. En cada parroquia debía instituirse una comisión de investigación constituida por un sacerdote y por lo menos tres laicos. La búsqueda debía organizarse sistemáticamente en cada casa, teniendo buen cuidado de no olvidar cobertizos y desvanes, y en los bosques... hay que poner la máxima atención en la búsqueda de escondrijos subterráneos y, una vez hallados, destruirlos. El texto del concilio alude así a los numerosos *cluzels* del Lauragais y del Quercy. Los herejes capturados debían ser entregados al obispo, o a su delegado.

Entre las sanciones previstas, destacamos en primer lugar las interdicciones profesionales. Un hereje no puede, como ya hemos visto, ser baile, es decir magistrado del conde, pero tampoco ser médico ya que «conocemos las consecuencias nefastas y a menudo considerables» de las visitas hechas por los médicos cátaros a los moribundos (esta advertencia se apoya en observaciones ajustadas a los hechos; en efecto, tenemos conocimiento de varios ejemplos de perfectos que se hicieron médicos en el período

de persecución y que a veces utilizaron su arte para hacer chantaje a los enfermos...).

Los herejes que hubieran abjurado serán expulsados del lugar de residencia habitual y su casa será destruida. Llevarán sobre sus ropas dos cruces bien visibles y de diferente color. Quedarán excluidos de los asuntos públicos... Quienes de «manera no espontánea» vuelvan a la fe católica serán condenados a penas de prisión.

Las medidas del concilio tendían además, en principio, a restablecer la paz en la región. Pero el examen de las actas muestra que, en realidad, de lo que se trataba era de organizar la lucha contra aquellos que todavía se oponían con las armas en la mano a las decisiones del tratado de Meaux-París, esto es, los *faidits* y los castellanos que se mantienen en las fortalezas inexpugnables de las Corbières (tres de entre ellos son designados con sus nombres: Guilhem, señor de Peyrepertuse, Gausserand, señor de Puylaurens y Raymond de Niort, en el país de Sault). Esos «violadores de paz» son «puestos fuera de la ley»; nadie puede darles cobijo bajo pena de ser él mismo considerado como violador de la paz y contraer la obligación de pagar los eventuales daños que sus protegidos pudieran causar; se prevé también la toma de rehenes dentro de su familia. Esos artículos son instructivos: todo indica que la capitulación del conde no había acabado con la resistencia.

Volvemos a encontrar, finalmente, en las actas del concilio de Tolosa, la voluntad, ya expresada en los Estatutos de Pamiers, de transformar en profundidad la sociedad occitana para hacerla más dócil:

Prohibimos a los barones, a los castellanos, a los caballeros, a los habitantes de las villas y de los burgos e incluso a los campesinos, agruparse en asociaciones juradas, en ligas o en cofradías; también les prohibimos contraer entre ellos cualquier tipo de compromiso en el

que intervenga la fe o el juramento, o vincularse mediante cualquier forma de pacto...

De nuevo encontramos el viejo odio tradicional de la Iglesia contra las asociaciones juradas de ayuda mutua que había desencadenado la cólera de Guibert de Nogent («comuna», nombre nuevo, nombre detestable...) y las imprecaciones de Jacques de Vitry («las comunas brutales y apestadas», etc.). No habiendo podido instaurar en el norte la sociedad de sus nostalgias, los clérigos piensan aprovecharse de su victoria para imponerla en el sur. Esta restauración católica alcanza un raro extremismo: se resuelve considerar subversiva la propia palabra de Dios, y es condenada:

«Se prohíbe a los laicos poseer los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento» (!), los únicos libros santos cuya posesión es autorizada son el «Salterio, el brevario, las horas de la Virgen María ...», pero prohibimos formalmente que sean traducidos en lengua vulgar ...

Jamás se había afirmado con tanta rotundidad la separación entre los clérigos y los laicos. Cuando la Iglesia del siglo XIII cree poder moldear el Mediodía según su voluntad muestra su lado más conservador y más rígido.

LOS ORÍGENES DE LA INQUISICIÓN

El concilio de Tolosa, aplicando los preceptos definidos en los concilios precedentes y especialmente en el cuarto concilio de Letrán, dejaba en manos del obispo la responsabilidad de la búsqueda y el castigo de los herejes. Mas cuando los herejes convencidos se negaban a arrepentirse y, en consecuencia, a aceptar ni tan siquiera de dientes afuera la penitencia pública que se les infligía, el obispo debía entregar al irreductible al «brazo secular». Un acta remataba el procedimiento clerical: el tribunal dejaba cons-

tancia de su impotencia y rogaba a la justicia secular que no recurriera ni a la pena capital ni a la mutilación de miembros. Pero todo ello era pura fórmula. De hecho se esperaba de la justicia secular que ejerciera su poder con la máxima dureza. ¿No se hizo, acaso, una guerra de veinte años para imponerla? Los poderes debían actuar en el Mediodía como en el norte. El horrible cadalso de la hoguera era la meta final del procedimiento.

Así sucedieron las cosas en el curso de los primeros años que siguieron al concilio de Tolosa.

Antes de su muerte, acaecida el 25 de diciembre de 1231, el obispo Foulque procedió a una decena de reconciliaciones. Los cátaros abjuraron y en la mayoría de los casos fueron condenados, como estaba previsto, a llevar cruces.

El sucesor de Foulque es un hombre de la región puesto que nació en Miremont, al lado de Auterive. Es un dominico, prior de su provincia: se llama Raymond du Falga, y su elección ha sido calorosamente aprobada por el legado del papa. Desde el primer momento da pruebas de su celo. En 1232 captura, con la ayuda de Raimundo VII, a un grupo de diecinueve herejes vestidos que se ocultaban en la Montaña Negra, entre los cuales se encontraba el antiguo señor de Labécède. En 1233, el obispo cátaro de Agen, Vigouroux de Bacone, es quemado en Tolosa. Hacia la misma época, cuatro herejes son capturados en la región de Montségur; entregados al conde, serán arrojados al fuego. De modo que poder episcopal y poder secular parecen interpretar respectivamente los papeles que de ellos se espera.

Y, sin embargo, el papa está inquieto. Los procedimientos le parecen lentos, los resultados insuficientes, los «zorros» que se empeñan en arruinar «la viña del Señor» siguen trabajando. No hay que dejarse engañar por las falsas conversiones. No es posible que todo dependa de la autoridad secular, dura o complaciente con los herejes según sople el viento (que es lo que Guillaume de Puylaurrens reprocha a Raimundo VII). Los obispos no tienen la suficiente disponibilidad para consagrar a la persecución el tiempo y la cons-

tancia necesarias. En definitiva convendría unificar en toda la cristiandad los procedimientos y confiar la búsqueda y la persecución de los herejes a auténticos especialistas.

Así piensa el papa Gregorio IX. La puesta en marcha de lo que se ha llamado Inquisición surge de esta reflexión. Ya en 1231, en Alemania, había confiado una misión extraordinaria de policía y de justicia, a un monje llamado Corvado de Marburgo. El 20 de abril de 1233, se dirigió a los prelados del reino, les anunció su intención de aliviar el peso de sus responsabilidades, recurriendo para combatir la herejía a los hermanos predicadores. Confió a los provinciales de la orden la tarea de designar a los hermanos adscritos a este oficio. Sabemos que para las provincias del Norte de Francia se eligió a un perfecto convertido, que luego se hizo miembro de la orden, Robert le Bougre. En el Mediodía, el papa designó previamente un nuevo legado en la persona del arzobispo de Viena, Juan de Bernin. este designó, a su vez, a los hermanos encargados de la Inquisición, a comienzos del año 1234, de acuerdo con la presentación del provincial de Provenza. Se trataba para la diócesis de Albi de Arnaud Cathala, religioso del convento de Tolosa, y para las diócesis de Cahors y de Tolosa de Pierre de Seila, amigo de santo Domingo, y de un jurista de Montpellier, Guillaume Arnaud.

Los tribunales de la Inquisición así constituidos eran tribunales extraordinarios en toda la acepción del término. El inquisidor era, a la vez, policía, fiscal y juez. Cuando hacía acto de presencia en una localidad, pronunciaba un sermón a la población invitándola a convertirse, luego anunciaba el tiempo de gracia (*tempus gratiae*) de un mes, durante el cual cada uno podía acudir a deponer ante el tribunal, esto es, a confesarse por sus propios pecados y a denunciar a sus cómplices y a los sospechosos. Estos testimonios se mantenían en secreto. Una vez expirado el plazo de un mes el inquisidor convocaba a las personas encausadas por los testimonios, lo que le permitía seguir los eslabones de la cadena de complicidades. la tortura física, que espontáneamente asociamos a la

idea de Inquisición, no comenzó con seguridad hasta después de 1260.

Conocemos bien los inicios de la Inquisición gracias al testimonio de Guillaume Pelhisson, hermano predicador del convento de Tolosa, pues él mismo participó en las campañas inquisitoriales y cuyo relato es de una gran viveza. Guillaume de Puylaurens además nos proporciona algunas informaciones. Este último, en particular, quedó muy impresionado por el muro de silencio que encontraron al principio los inquisidores en campaña. En Castelnaudary, por ejemplo, se enfrentaron con unos «hombres y mujeres ... en su casi totalidad tan cerrados y coaligados que sólo pudieron obtener un poco o nada de verdad».

En las ciudades es más difícil organizar la conspiración del silencio. Pero la población goza de mayores facilidades para amotinarse. La seguridad de los inquisidores puede verse rápidamente amenazada.

Eso es lo que sucedió en Albi. Estamos en junio de 1224, Arnaud Cathala y Guillaume Pelhisson se encuentran en la ciudad. Les rodea el silencio. Pero se producen algunas fugas. Los inquisidores logran organizar algunos procesos. Doce habitantes son condenados a penas de peregrinación y dos herejes recalcitrantes, entregados al brazo secular, son quemados. Pero los dos inquisidores también intentan dos procesos póstumos: los habitantes de Albi, acosados a preguntas, denuncian a dos muertos. Cathala quiso hacer un escarmiento. El 15 de junio el baile del obispo recibió la orden de proceder a la exhumación del cuerpo de cierta mujer llamada Bessière, viuda de un hereje. Pero, conmovido por la reprobación de la población, el baile vacila. Entonces Arnaud se dirigió al cementerio y dio los primeros golpes de pico. Rápidamente los asistentes montaron en cólera. Injuriaron al inquisidor, le golpearon y desgarraron sus vestiduras. Algunos hablaron de llevarlo a una carnicería para degollarlo. Así las cosas, le condujeron al Tarn, donde apareció un grupo de habitantes menos excitados y más prudentes que lograron sacarle del apuro. El suplicio de los

vivos suscitó en el pueblo un reflejo de miedo, sin duda, pero el ultraje hecho a los muertos levantó una ola de horror sagrado. ¿No cabría en lo posible que el espíritu de los pobres cadáveres sometidos a ignominioso suplicio regresara para atormentar a los vivos que dejaron perpetrar el crimen? La idea de que los muertos deben descansar, pero que este descanso no se concede de entrada a todas las almas, es una idea muy difundida. Nuestros documentos no hacen referencia explícita a ese terror pánico que los procesos póstumos debieron de suscitar; si no ¿de qué otro modo explicar la extraordinaria audacia de esa población amotinada que se atreve a arremeter contra esos hombres temibles y, a través de ellos, contra la fuerza de la Iglesia y del rey?

También se desenterraron muertos en Cahors y en Moissac. En Quercy, los procesos contra los vivos fueron poco eficaces. Pero en esta región no tenemos noticia de ninguna reacción violenta. En Narbona, que en el pasado era reputada por su apego a la ortodoxia, los habitantes del hurgo en 1235 forzaron las puertas de los dominicos, los expulsaron y destruyeron los autos de la Inquisición. La búsqueda por la multitud sublevada de deposiciones de testigos es una reacción que se sucederá una y otra vez. Pero fue en Tolosa donde la oposición a la Inquisición adquirió un carácter más dramático.

Una serie de incidentes jalonan una historia rica en estallidos trágicos. Fijemos nuestra atención en dos de ellos. Uno se refiere a un tal Jean Tisseyre, convicto de herejía por Pierre Seila y Guillaume Arnaud. Pero Tisseyre es un obstinado. Lo niega todo y amotina a la multitud proclamando su inocencia:

No soy hereje. Tengo mujer y me acuesto con ella... como carne, miento y juro y soy un buen cristiano. Así que no hagáis caso de los que os dicen que no creo en Dios. También os lo podrían reprochar a vosotros como me lo reprochan a mí, porque esos malditos quieren

acabar con la gente honrada y quitarle la ciudad a su señor ...

Interesante dicterio. Este hombre, que entonces es un simple «creyente», llama a la solidaridad de sus conciudadanos. ¿No se han encontrado todos ellos en una u otra ocasión con perfectos, durante el largo período de tolerancia que ha conocido Tolosa? La definición de un «creyente» es, evidentemente, confusa. Lo propio de una ciudad de las libertades como Tolosa es garantizar la seguridad de sus habitantes contra la arbitrariedad. Pues bien, se está desencadenando la arbitrariedad. La referencia a la unión de la ciudad y de su conde puede además despertar los nostálgicos recuerdos de los años gloriosos: 1218... 1226... El llamamiento de Tisseyre fue oído. Se le conduciría a la hoguera pero la muchedumbre impidió la actuación del veguer y Tisseyre fue llevado a la cárcel, donde, transcurrido algún tiempo, recibiría el *consolament* de un perfecto y, en esta ocasión, no pudo escapar al suplicio, con lo que los inquisidores lograron un fácil triunfo sobre sus detractores, muy numerosos en la asamblea consular.

El triste héroe del otro incidente fue el obispo de Tolosa, Raymond du Falga. Era el 4 de agosto de 1235. Se estaban celebrando en la iglesia de los hermanos predicadores los festejos de la canonización de santo Domingo cuando se advirtió al obispo de que una «gran dama» estaba muriéndose a cierta distancia de allí y que había pedido la ayuda de un perfecto. Se trataba de la madre de Peytavi Boursier, el «nuncio» de los herejes, su hombre de confianza. Rápidamente el obispo se encamina al lugar de los hechos. Se avisa a la moribunda: «Acaba de llegar el Señor obispo que ha venido a verla...». Ella pensó que se trataba del obispo de los herejes y Raymond du Falga prefirió no sacarla de su error. Habla con la pobre mujer del «desdén del mundo y de las cosas terrestres...», un sermón que tanto puede mantener un sacerdote católico como un perfecto. Hábilmente el obispo, tras la perorata, le saca afirmaciones fácilmente identificables como heréticas. En-

tonces, bruscamente, se da a conocer, requiere a la moribunda a que abjure y, ante su negativa, ordena al veguer que cumpla con su obligación. La moribunda fue transportada en su cama hasta la ribera del Garona donde fue quemada.

Se comprende la conmoción que el hecho causó entre los tolosanos. Los cónsules tuvieron una reacción realmente admirable, En lugar de dejar libre curso a las pasiones populares, con todos los riesgos que el contragolpe podía acarrear a la ciudad, lograron canalizarlas, orientarlas hacia acciones auténticamente simbólicas, Frente al horror, inventaron la no violencia. Por orden expresa de los cónsules, el obispo y los predicadores fueron boicoteados. ¿Cómo interpretar, si no, la orden entonces dada a los tolosanos de no dar, vender o prestar nada de nada, a Raymond du Falga? No pudiendo abastecerse de nada para comer el obispo tuvo que abandonar la ciudad. Los predicadores salieron mejor librados del paso: algunos amigos les abastecían a escondidas. Los cónsules, no obstante, apostaron guardias a las puertas del convento y los hermanos ni siquiera podían salir para ir a buscar agua al Garona. Pero en Tolosa se hablaba de matarlos y el tiempo urgía. Guillaume Arnaud, que con anterioridad al obispo había sido obligado a abandonar la ciudad, levantaba actas en Carcasona contra cinco de los cónsules. Entonces, todo el consulado se presentó ante la puerta del convento, el 5 de noviembre de 1235, acompañado de una gran multitud. Se apoderaron de los hermanos y dado que algunos no querían marcharse, se les condujo, sin inútiles violencias, fuera de la ciudad mientras cantaban el *Te Deum* y *Salve Regina*...

Tolosa y la Inquisición habían echado un pulso. Pero Tolosa sólo podía perder. Raimundo VII fue conminado por el papa a que aplicara las cláusulas del «tratado» de Meaux. El obispo, los inquisidores y los hermanos predicadores regresaron a la villa en septiembre de 1236. La Inquisición puso manos a la obra con los mejores augurios puesto que recibió la confesión, espontánea, del perfecto Raymond Gros que entregó los nombres de todas las

personas que había «heretizado» desde el comienzo de su ministerio, esto es desde hacía veinte años. ¿Era, acaso, un agente provocador, una especie de agente doble encargado de entregar a las personas menos seguras para garantizar la seguridad de las demás? En todo caso, sus deposiciones, que duraron varios días, dieron algunos días de gloria a la Inquisición tolosana. De nuevo, se desenterraron los muertos en el cementerio para arrastrarles, acto seguido, por la ciudad vociferando sus nombres y gritando: «Qui atal fara, atal pendra ...» (Quien tal haga, así arderá...), antes de quemarlos jubilosamente en el «Pré du comte», a orillas del Garona.

LA IGLESIA CÁTARA ANTE LA PERSECUCIÓN

La Iglesia cátara se adaptó en seguida a la persecución. Por lo menos al principio. Se organizó como cualquier minoría activa obligada a la clandestinidad por un poder extranjero pero en el seno de una población que, en su conjunto, la ampara. Dispone de «portadores de valijas», de pasadores, de jefes de grupo, de guerrilleros armados y de apoyos exteriores.

Las finanzas clandestinas de la secta son llevadas por gente a la que las actas de la Inquisición llaman *questores*. Estos recaudadores clandestinos reúnen donativos en especie y en dinero de parte de los creyentes; organizan, si hay necesidad de ello, recaudaciones extraordinarias de dinero cuando hay que hacer frente al pago de un rescate de un perfecto detenido por un oficial que no tiene demasiada prisa para entregarlo a la Inquisición; también reciben sumas, a veces importantes, legadas en el momento del *consolament*. Los perfectos ganan dinero. Practican en menor medida que durante el período precedente las labores artesanales, pero se dedican más al comercio: van de feria en feria, con sus tijeras, sus pieles de ardilla, sus guantes, sus cuchillos y obtienen sus beneficios al tiempo que realizan su apostolado itinerante. Las sumas reunidas pueden llegar a ser considerables. Una parte de estas

cantidades los *questores* la ponen en manos de banqueros, tales como el cohorsino Pierre Donadeu que recibió de los cátaros «dinero infinito». De modo que la leyenda del «tesoro de los cátaros» tiene un fondo de verdad. Esta función del dinero en la Iglesia cátara, por lo demás, da argumentos a sus adversarios cuando la Iglesia romana, estimulada por los predicadores y los hermanos menores, vuelve a descubrir la pobreza evangélica. Al respecto, Lucas, obispo de Tuy en España, que en 1240 ha redactado un tratado contra los albigenses, escribe: «¿acaso encontráis en el Antiguo Testamento que los apóstoles iban de feria en feria para traficar y ganar dinero?...».

Una parte de este dinero se dedica a retribuir los servicios de los *ductores*: los guías o pasadores. Algunos lo hacen a título gratuito; muchos son, sin embargo, *faidits* o caballeros pobres que aceptan el pago de sus servicios. Conducen a los perfectos a través del país ante las barbas de los soldados del conde (éstos a menudo hacen la vista gorda..) o del senecal de Carcasona (estos otros infunden más miedo). Se sabe también que en Montauban, en Moissac o en Agen, hay barqueros disponibles...

Los *ductores* están en contacto con los *nuntii* que son los auténticos jefes de la red clandestina. Conocen los escondites clandestinos. Cuando se necesitan *bonshommes* para un *consolament in extremis*, se avisa al *nuntius*. Sabe dónde se ocultan los perfectos, cómo se les puede encontrar o cómo hacer para que acudan.

Para los perfectos y las perfectas a los que asustaban las dificultades y los peligros de la vida cotidiana había otra salida: la emigración. La emigración ultrapirenaica donde se tenía la seguridad de contar con el apoyo del vizconde de Castelbon, cerca de Urgel, con el inconveniente de que allí la Inquisición pronto se hizo virulenta. Y principalmente la emigración transalpina. Los occitanos iban a descubrir en Italia un país acogedor, donde las ciudades defendían ásperamente su independencia contra las aspiraciones convergentes del papa y del emperador, y donde Federico II llevaba a cabo una lucha sin tregua contra el poder pontificio. Una Oc-

citania cátara empezaba a vivir en Itaia y se establecían redes de emigración hacia este último refugio. Desde Najac en el Rouergue, desde Caussade en el Quercy, o desde la comarca de Tolosa se mantienen contactos más o menos regulares con la Lombardía. Por último, los perfectos saben que pueden contar con equipos permanentes de hombres armados que mantienen en sus manos un cierto número de fortalezas, las «ciudadelas del vértigo» (M. Roquebert) de las Corbières, Quéribus, Peyrepertuse, Puylaurrens... y del prepaís pirenaico: Montségur. Hasta 1243, los soldados del senecal de Carcasona no se atreverán a poner los pies en este país complejo, un laberinto inextricable de valles a menudo angostos que son el encanto actual de la región, lugares propicios, sin embargo, para las emboscadas, tanto más, cuanto que en las rocas calcáreas hay profundas grutas horadadas cuyas salidas sólo conocen los indígenas. Los caballeros y los bandidos que ocupan esas fortalezas a veces son «creyentes», también pueden ser indiferentes a la cuestión religiosa: están a sueldo de la Iglesia cátara y a lo que parece paga bien... Su presencia armada hace posible una centralización del catarismo: en lo sucesivo, la Iglesia cátara, hasta el momento bastante dispersa por toda la región de Albi y de Carcasona, tiene su centro de gravedad en las montañas del sur donde, bajo la protección de Raymond de Pereille y de Pierre-Roger de Mirepoix, del obispo Bertrand Marty, y del obispo Guilhabert de Castres, por ejemplo, puede encontrar un refugio inexpugnable.

En definitiva, se saca la impresión de que todo ello resulta realmente eficaz. Los perfectos y las perfectas juegan al escondite sin parar con las autoridades reales y eclesiásticas y en general suelen ganar la partida.

Volvamos al ejemplo de la odisea de Arnaude de Lamothe. Como sabemos, en 1224 fue «consolada» por segunda vez. En un mal momento: los soldados del rey batían los campos. Arnaude y su hermana Peironne prosiguen su vida errante, escoltadas por guías. Pasan por diferentes localidades, sin permanecer más de

un mes en el mismo lugar. Finalmente, en 1226, como los tiempos cambian favorablemente, se instalan en Tolosa. Alaman de Rouaix, que pertenece a una de las mejores familias consulares de Tolosa, les alberga. Pero tras el «tratado» de Meaux-París, ya no pueden seguir permaneciendo en la ciudad. Encuentran refugio en la región

de Canta donde Afaman de Rouaix posee un *mas*. Hacia 1234, cuando la Inquisición se instala en Tolosa, el propio Afaman de Rouaix es amenazado. Los herejes que está amparando deben escabullirse. Se refugian en una choza subterránea a cierta distancia de Lanta, donde los creyentes les traen comida; luego en la bodega de una granja; allí muere Peironne. A lo largo de tres años, Arnaude y su nueva «socia», una muchacha llamada Tordane, a quien ella misma había «herejizado», vivieron en refugios provisionales; mientras tanto seguían ocupándose de ellas, dándoles comida, construyendo sus lugares de abrigo y guiándolas por la noche.

A partir de 1237 la situación mejora; las perfectas vuelven a encontrar amparo en pequeñas ciudades y en aldeas, sin que por ello dejaran de tomar precauciones. Finalmente fueron capturadas por oficiales del conde de Tolosa en un bosque cerca de Lanta. Pero las condiciones habían empeorado de nuevo.

LOS ÚLTIMOS COLETAZOS DE LA INDEPENDENCIA OCCITANA

La relativa relajación que Arnaude de Lamothe encontró en su vida errante a partir de 1237, se explicaba por un debilitamiento de la actividad inquisitorial. Durante un año, Guillaume Arnaud y el adjunto franciscano que acaban de concederle, Étienne de Saint-Thibéry, se limitan a expedir cartas de penitencia y a pronunciar sentencias contra muertos. Luego, durante tres años, la Inquisición se paraliza. El papa Gregorio IX en persona tomó la insólita iniciativa, mediante una carta del 13 de mayo de 1238, de suspen-

der por un período de tres meses la acción del tribunal, pero como pasaron tres años sin que llegara carta alguna que anulara sus efectos, Guillaume Arnaud y los demás inquisidores se vieron obligados a atemperar su celo.

En esta inesperada tregua cabe ver una consecuencia de la hábil política que llevaba a cabo Raimundo VII.

El último conde de la dinastía tolosana era un buen guerrero. Pero era aun mejor diplomática. Su política, sus proyectos, sus sueños se referían a todo el marco europeo. En las negociaciones de 1229, intentó aprovecharse de los apuros de la regenta. No le salió bien, pero a partir de 1237 se le abren nuevas perspectivas. El rey de Francia anda metido en problemas: sabe que el rey de Inglaterra quiere tomarse la revancha de la derrota de su padre ante Felipe Augusto; Enrique III pretende reconquistar Normandía, Anjou y el Poitou y, para lanzar una posible ofensiva, podría encontrar un aliado en la persona del conde de Tolosa... a menos que el rey de Francia no corte de raíz esta posible alianza buscando con su vasallo del Mediodía un acuerdo sobre bases más saludables que las del «tratado» de Meaux.

En otra dirección, Raimundo VII sigue con interés las preocupaciones del papa Gregorio IX. Ocurre que a partir de 1236, el emperador Federico II, apoyándose, por un lado, en el reino de Sicilia que había heredado de su madre y, por otro, en el reino de Germania, en el que se instaló tras la derrota del emperador Otón IV en Bouvines, prosigue, a imitación de su abuelo Federico Barbarroja, una gran política italiana. Esta política logra buenos resultados: en 1237, Federico II ha vencido a la liga de ciudades lombardas, aliadas del papa, en la batalla de Cortenuova. Roma y el papa están directamente amenazados. La Inquisición se convierte en un asunto secundario. El papa también necesita aliados...

Raimundo VII juega en un terreno muy complejo. En 1234 va a Roma para poner en claro su ortodoxia, pero sobre todo para que el papa le restituya su título de marqués de Provenza. Luego se dirige a la ribera izquierda del Ródano, donde se dispone a prose-

guir la política tradicional de los príncipes de su casa y a intervenir en el juego de Federico II, puesto que al otro lado del Ródano se extienden las arenas movedizas del imperio. Y, justamente, Federico quiere atraérselo concediéndole el vizcondado de Forcalquier, situado entre el condado de Provenza y el marquesado. Pero, mientras parece aliarse con el emperador, no cesa de negociar con el papa para eludir su participación en la cruzada y para conseguir que la acción inquisitorial se haga menos acuciante: contrariamente a su padre, Raimundo VII no siente la menor simpatía por los herejes, pero está preocupado por los disturbios suscitados por las actuaciones de los inquisidores, y quiere mantenerse en su papel de protector de las libertades de las ciudades, y en especial de Tolosa. También quiere obtener del papa la anulación de su matrimonio con Sancha de Aragón, estéril desde hace veinte años, para poder volver a casarse después con una de las hijas del conde de Provenza.

En marzo de 1241 parece que ha logrado sus propósitos: ordena entonces al conde de Foix y al vizconde de Auvoisin, a los cónsules de Tolosa, Agen, Moissac y Montauban que tomen el compromiso de defender la Iglesia romana contra Federico «supuesto emperador».

Por otro lado Raimundo VII multiplica la fundación de bastidas, esto es, grandes Burgos fortificados, ante la línea de demarcación de la senescalía real de Carcasona. Insidioso y eficiente, está intentando revisar las decisiones de Meaux.

Es el momento elegido por Raimundo Trencavel para intentar, a su vez, recuperar, al mando de un pequeño ejército de *faidits*, su ciudad de Carcasona. En abril de 1240, le basta con hacer acto de presencia para que se le entreguen los castillos de la comarca de Minerva, de la Montaña Negra y de las Corbières: ¿acaso no son de su partido los herederos legítimos de los señores de Termes y de Saissac? En septiembre los hombres de Trencavel ocupan el burgo de Carcasona, donde los habitantes pasan a cuchillo a treinta y tres sacerdotes y ponen sitio a la *cit*é donde se han refu-

giado el senescal, el arzobispo de Narbona y los obispos de Tolosa y Carcasona. La *cit *, no obstante, resistió, y Raimundo VII, que estaba en las cercanías, de regreso de Provenza, consideró prudente no prestar su concurso ni a los sublevados ni al senescal, en tanto que en octubre hacía su aparición un ejército al mando del senescal Jean de Beaumont. Tras el sitio de Montréal, en el que se distinguieron por su vigor en la lucha las damas de la nobleza local, tales como Ermengarde de Puylaurens, Raimundo VII terci  en el asunto para que Trencavel pudiera retirarse. Sobre el país se abati  una represión atroz. Burgos como Montréal, Limoux, Gaja, fueron incendiados, los herejes convictos fueron marcados al hierro con una cruz en la frente...

AVIGNONET Y MONTSÉGUR

Raimundo VII no intervino en ningún momento. Esta revuelta prematura contrariaba su política. Tenía pensado un plan de muy distinta envergadura. Sucedió que desde hacía dos años, la situación en Europa había madurado. Las posiciones del papa y del rey no eran aparentemente tan fuertes como en el pasado. Enrique III ahora está dispuesto a recuperar su herencia confiscada. En el continente, cuenta con la alianza de su suegro, Hugues de Lusignan, conde de la Marca de Angulema, casado con Isabel, viuda de Juan sin Tierra. A su vez, Raimundo VII se aviene con sus grandes vasallos de Foix, de Arma ac, de Comminges, de Rodez, de Lomagne y, más allá de los Pirineos con el rey de Aragón, Jaime I el Conquistador, hijo del perdedor de Muret. El propio emperador Federico II parece haber llegado a un entendimiento con la coalición, así como con el conde de Provenza. En una palabra, en 1242, Raimundo VII y sus aliados se disponían a luchar contra Luis IX, invocando la triple derrota de Muret, de la Roche-aux-Moines y de Bouvines (cuando se fijaron los designios del reino de Francia disipando los sueños del emperador, del rey de Aragón y del rey de Inglaterra...).

Los *faidits* y los hombres de las Corbières han sido puestos al corriente de los acontecimientos a través de Raymond de Alfaro, senescal de Raimundo VII. Se trata, en efecto, de sublevar con su apoyo a los habitantes de los países ocupados por las tropas reales contra el senescal de Carcasona. A este respecto la situación también es propicia. Después de la muerte de Gregorio (22 de agosto de 1241), la Inquisición vuelve a iniciar sus actividades, interrumpidas durante tres años. El papa Inocencio IV las alienta. Guillaume Arnaud y Étienne de Saint-Thibéry vuelven a tener vara alta en los *castels* del Lauragais. La cólera contra ellos se va incubando... De modo que se puede asestar un gran golpe; un golpe ejemplar que, progresivamente, ir  levantando el país contra los extranjeros: nada más y nada menos que la premeditada matanza de los inquisidores...

El 15 de mayo de 1242, el rey de Inglaterra desembarca en Roan. El 27, un mensajero de Raymond de Alfaro llega a Montségur y, al día siguiente, Pierre-Roger de Mirepoux, comandante en jefe de la guarnición, sale de la fortaleza, al mando de unos cincuenta hombres. Sabe que los inquisidores han hecho un alto en Avignonet, en el umbral de Naurouze. A su paso, otros hombres, ávidos de acción, se unen a ellos. A la luz de las antorchas y sin encontrar resistencia, tras serles abiertas las puertas por sus cómplices, entran en la ciudad, luego en el castillo de Avignonet. Los inquisidores son sorprendidos en pleno sueño. Fue una matanza fastuosa. Los dos jueces y los miembros de su cortejo, diez personas en total, fueron golpeados con un encarnizamiento proporcional al odio que habían suscitado. Uno de los conjurados incluso alardeaba de haberle arrancado la lengua a Guillaume de Arnaud. En el camino de regreso, los asesinos reciben el aplauso de la gente. La noticia de la nueva matanza se propaga rápidamente, llegando hasta sitios bastante alejados del lugar de los hechos. Así, por ejemplo, en Castelsarrasin, los habitantes manifiestan su júbilo en la calle:

-Queréis oír una buena copla o un buen *sirventès* [canciones de trovadores] -decía la gente...

-«El hermano Arnaud que nos hostigaba, a él han hostigado y han matado...»

-¡Esa sí que es una buena copla!...

La primera etapa del plan de Raimundo VII logró cubrir todos sus objetivos. Con la ayuda de Raimundo Trencavel, libera el país hasta Narbona.

Pero todo se vino abajo por culpa de Enrique III. Luis IX, en efecto, reaccionó con una gran celeridad... El joven rey se lanza sobre el condado de Saintonge y repele, en Taillebourg, en la Charente, al ejército del rey de Inglaterra (22 de julio de 1242) que no insiste y reembarca... De pronto, el rey de Aragón deja de intervenir y Roger IV, conde de Foix, se pasa al adversario. Raimundo VII se queda solo... Sólo le queda un recurso: implorar la clemencia del vencedor. Sucede que Luis IX es un buen príncipe. No quiere sumir en la desesperación a su vasallo indócil. La paz se firmó en Lorris en enero de 1243.

Queda en pie Montségur... El conde en lo sucesivo debe dejar actuar a los hombres del rey de Francia contra los irreductibles. El senescal de Carcasona, Hugues des Arcis, y el obispo de Albi, Durand, apoyados por contingentes reclutados en toda la región, ponen cerco a la ciudadela en junio de 1243. El cerco duraría hasta el 16 de marzo del año siguiente. La capitulación fue precedida por una negociación, iniciada el 2 de marzo, que dejaba a Pierre-Roger de Mirepoix, un respiro de quince días. Esta tregua fue utilizada para organizar la salida de cuatro perfectos «para que la Iglesia de los herejes no perdiera su tesoro que estaba escondido en los bosques y ellos sabían en qué lugar...»; durante la navidad, ocurrió que otros dos asediados lograron huir llevándose consigo, según el testimonio del sargento Imbert de Salles, «oro, plata y una infinita cantidad de monedas»... Este es el famoso tesoro de

los cátaros que, desde aquellas fechas, ha hecho correr tanta tinta y ha excitado tantas imaginaciones...

Es probable que en los términos de la capitulación, a los defensores de la fortaleza se les perdonaran sus pasadas culpas, entre ellas también la matanza de Avignonet. Sin embargo, debían comparecer ante la Inquisición para confesarse y contar todo lo que supieran. Sus declaraciones se han conservado. Son nuestra principal fuente para hacer la historia de los acontecimientos.

En cuanto a los perfectos, los que no abjuraron, fueron arrojados al fuego. Ninguno abjuró. Tanto mejor: la antevigilia de la capitulación, el obispo Bertrand Marty «consoló» once hombres y seis mujeres. Unos doscientos mártires del catarismo fueron pasto de las llamas «en un cercado hecho de palos y estacas» (G. de Puylaurens), situado con toda probabilidad al pie de la montaña.

Montségur no fue el último foco de resistencia. Fue el castillo de Quéribus, en las Corbières que no capituló hasta el año 1255.

EL FINAL DE LA INDEPENDENCIA OCCITANA

De 1244 a 1249, Raimundo VII vio cómo se derrumbaban sus últimas ilusiones. Hizo cuanto pudo para casarse de nuevo: espera evitar así que la totalidad de sus tierras pasaran a manos de Alphonse de Poitiers y, solicitando la mano de una princesa provenzal, consolidar su dominación en las tierras del Ródano. Pero Blanca de Castilla no quiso correr peligros: finalmente fue Carlos de Anjou, el último de los hermanos del rey, quien se quedó con la herencia (enero de 1246). También fracasó en lo que concierne a la sepultura de Raimundo VI en tierra cristiana.

¿Fue para disipar todas las prevenciones que la Iglesia podía todavía abrigar contra él que Raimundo VII mostró al final de su vida un extraño celo anticátaro? En todo caso suya fue la decisión de hacer quemar, cerca de Agen, ochenta cátaros en 1249... Suplicio tanto más absurdo cuanto que se trataba, según Guillaume de Puylaurens, de «creyentes» y no de perfectos. Es decir que la pro-

pia Inquisición habría sido más clemente. Poco tiempo después de este suplicio, Raimundo VII moría de enfermedad cuando ¡por fin! se disponía a partir a la cruzada siguiendo los pasos de Luis IX. Acerca de esta muerte, Guillaume de Puylaurens, hace un comentario que merece ser citado:

Daba pena ver al pueblo gemir y llorar por su señor natural sabiendo que ya nunca más conseguirían tener a nadie de su linaje. Tal fue el designio de Nuestro Señor Jesucristo para que se viera que el Señor, por los pecados de la herejía, había castigado a todo un país, quitándole un gobierno liberal ...

La muerte de Raimundo VII marca, en opinión de ese contemporáneo sagaz que fue Guillaume de Puylaurens, el final de las libertades del país de oc. Alphonse de Poitiers gobernó el condado de su mujer desde la región parisina. Organizó una burocracia minuciosa, quisquillosa y a menudo ávida. Posiblemente deba considerársele el auténtico fundador del centralismo francés. Murió el 21 de agosto de 1271, en el camino de regreso de la cruzada de Túnez en la que había participado acompañando a su hermano san Luis. Juana, su mujer, le siguió tres días después. La pareja no tuvo descendencia. Según los términos del tratado de Meaux, la herencia tolosana debía pasar bajo el control del rey. Jeanne de Tolosa había dejado en su testamento el Quercy y Rouergue a su prima Philippa de Lomagne, pero el rey Felipe III actuó con prontitud, bajó al Mediodía a «pasear la majestad del rey» y, a pesar del intento de resistencia del conde de Foix, incorporó el conjunto de la herencia a sus posesiones directas.

Inocencio III pensó fundar en este país un poder estrechamente vinculado a la Santa Sede, pero en realidad trabajó para dar el triunfo a la monarquía de los Capetos. Pronto los clérigos se darían cuenta de ello.

Los hombres del rey de París, incluso cuando el rey es «san» Luis, sabían por otras vías, menos brutales y más insidiosas, pero seguramente más eficaces que las de los condes de Tolosa, imponerse a los hombres de la Iglesia. En lo sucesivo el rey se negará a prestar su «brazo secular» para aplicar cualquier tipo de sentencia de excomuni3n, «porque si lo hiciera actuaría contra Dios y contra el Derecho», afirma Luis IX (esta negativa, sin embargo, fue uno de los grandes reproches que se le pudo hacer en el pasado a Raimundo VI). Los senescales ratonearon las tradicionales prerrogativas de obispos y abades, consolidando en todo lugar, paso a paso, la prepotencia de la autoridad real. En cuanto a las sedes episcopales y abaciales fueron progresivamente otorgadas a amigos del rey. El caso del obispo de Pamiers, Bernard Saisset fue una excepci3n, si bien Felipe el Hermoso le planteó las cosas muy a las claras, y en el conflicto que surgió con el papa Bonifacio VIII el rey iba a resultar vencedor... ¡y de qué modo!

LA DESORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA CÁTARA

El declive y la muerte de la Iglesia cátara en lo sucesivo se hallan inscritos en la lógica de los acontecimientos.

Durante algunos años, con penas y dificultades, subsiste el aparato clandestino. La confesi3n de cátaros del Quercy, fechada a finales de 1254 y descubierta recientemente en los archivos de la Haute-Garonne, es una prueba de ello: se trata de dos pequeños grupos de perfectos que han podido desplazarse, de escondrijo en escondrijo, desde la comarca de Albi hasta el Quercy, en la seguridad de poder encontrar en todas partes guías, donativos, apoyo de la nobleza local e incluso una biblioteca clandestina disimulada en una gruta del valle del Lot..

Pero estos son los últimos momentos de la Iglesia cátara. A partir de 1244, y principalmente en 1255, la Inquisición se apunta éxitos irreversibles. Los testimonios detallados se multiplican. Cuando Arnaude de Lamothe fue capturada en 1244, entregó a la Inquisi-

ción un centenar de nombres: todas las personas que en los últimos treinta años le habían ayudado o le habían dado cobijo... En 1259, ante la Inquisición de Carcasona, ahora es el guía Guillaume Sicre el que da los itinerarios, las órdenes y los lugares de reunión, etcétera.

Todo se viene abajo. Algunos de los creyentes detenidos entonces no han oído predicar desde hace años, el *consolament* es raramente administrado, los perfectos no son más que hombres acosados. Hacia 1260, Raniero Sacconi, un inquisidor italiano, estimaba que a lo sumo quedaban unos doscientos perfectos para las iglesias de Tolosa, Albi, Carcasona y Agen. Sacconi sabía de qué hablaba, puesto que casi la totalidad de la Iglesia occitana se había replegado hacia Italia, con sus diáconos y sus obispos. El nuncio Pierre Maurel, de Aurillac, organizaba las salidas.

Pero en el exilio, los perfectos y los creyentes acumulaban decepciones, amarguras y resentimientos. Uno se queja de que la gente sólo se interesaba por su dinero; otro hablaba de una «mala raza» (*malam gentem*). Todos sienten nostalgia del país, como Pierre Bauville de Avignonet, que tuvo que huir tras la matanza de 1242; emigrado en Plasencia, Cremona, Pavía, allí encuentra toda una Occitania triste: gente de Fanjeaux, de Laurac, de Saint-Paul-Cap-de-Joux, de Lavaur. Hasta que llega un momento en que ya no puede aguantar más y quiere regresar para abrazar a su hija, que se ha quedado en Avignonet, en 1275. Mas es detenido al llegar... Veinte años después, la Inquisición todavía no ha bajado la guardia.

Las causas del hundimiento hay que buscarlas también en una cierta habilidad política. La Inquisición sigue levantando actas e «interrogando» pero afina sus sentencias. Entrega mucha menos gente que antes al «brazo secular». La época de las grandes piras ha quedado atrás. Ahora, lo más frecuente es condenar al *mur*, es decir a penas de cárcel.

Además aparece el arma económica con toda su formidable eficacia. Un determinado creyente que hubiera arrostrado la cárcel e

incluso a veces incitado, como otros habían hecho, a que se le aplicara la pena más atroz recibiendo el *consolament* ante las mismas barbas de los inquisidores, podía vacilar pensando que exponía a su familia a la ruina, desde el momento que su condena debía implicar la confiscación de sus bienes. La aristocracia occitana, cuyo apoyo permitió la implantación de la herejía, se mostraba muy preocupada por la salvaguarda de los bienes que le quedaban. Bastaba, para convencerla, que el poder real se mostrara generoso. Eso es lo que muy sagazmente hizo san Luis promoviendo una verdadera política de amnistía. El rey acordó pensiones a *faidits* como contrapartida a su renuncia a las tierras que les habían arrebatado acólitos de Simón de Montfort. Los más célebres son Raimundo Trencavel y Olivier de Termes que luego se incorporan a la cruzada de Egipto donde se distinguen. Tierras o derechos son restituidos a sus antiguos detentadores. Pronto se verá en la administración real a los herederos de las familias que antaño apoyaran a la Iglesia cátara contra el papa y el rey, y cabe preguntarse, y la cuestión es verosímil, si bajo Felipe el Hermoso, el célebre Guillaume de Nogaret, nacido en Saint-Félix-de-Caraman, no era el nieto de un hereje.

LOS ÚLTIMOS MOMENTOS DEL CATARISMO OCCITANO

Y sin embargo el catarismo occitano todavía no ha muerto. Numerosas familias de la comarca de Albi, del Lauragais o del condado de Foix, mantienen vivo el recuerdo de los *bonshommes* y esperan confusamente que un día regresarán. Cuando ocasionalmente todavía aparece uno de ellos, como Guillaume Pagès, en la Montaña Negra, de 1260 a 1285, no le faltan auditores fieles. A comienzos del siglo siguiente, se asiste a una última ofensiva. En realidad es la aventura de un solo hombre, Pierre Authié. Éste era un personaje importante. Notario en Ax-les-Termes, hizo una brillante carrera secular, jalonada de éxitos, pero en 1295 rompe con esta vida y emprende el viaje a

Italia en pos del *consolament*. Desde el primer momento de su regreso, se emplea a fondo sin regatear esfuerzos, inviste nuevos perfectos y se lanza a infundir nuevos ánimos tanto en el Agenais, como en la comarca de Tolosa o en su propio país, el Sabartès, en el alto valle del Ariège.

La Inquisición interviene de nuevo. En Albi, levanta actas Geoffroy de Ablis, en Tolosa, Bernard Gui redacta para uso de sus hermanos principiantes un manual del inquisidor. Pierre Authié es detenido en 1309. Muy pronto bajo el decisivo impulso de un hombre del país nacido en Saverdun, Jacques Fournier, obispo de Pamiers, que llegaría a ser papa bajo el nombre de Benito XII, la Inquisición organiza sus últimos procesos.

Entre 1318 y 1325, en Pamiers, Jacques Fournier prosigue todo el sumario sobre la implantación de la herejía en Haute-Ariège y en el país de Alion, en el espacio que media entre la aldea de Prades y la de Montailou. Partiendo de su instrucción tenaz, detallada, atenta, animada de una preocupación casi «sociológica» -Fournier quiere comprender- se puede recomponer la vida de este cantón pirenaico en los albores del siglo XIV. Eso es lo que ha hecho Emmanuel Le Roy Ladurie, tras la publicación por Jean Duvernoy de los registros de Fournier. El último perfecto, Guillaume Bélibaste, evangelizador de Montailou, murió en la hoguera en 1321. La última hoguera ardió en Carcasona en 1329 para tres creyentes «relapsos», esto es, herejes que, tras haber abjurado, volvieron a caer en sus «errores».

A mediados del siglo XIV, el catarismo había desaparecido en Occitania.

CONCLUSIÓN

EL SENTIDO DE LA DERROTA DEL CATARISMO

La herejía fue un desafío a la Iglesia católica. El descubrimiento de este desafío causó una intensa emoción a finales del siglo XII. A este desafío, la cruzada y la Inquisición dieron una respuesta

violenta. Violencia porque probablemente se creyó que el tiempo apremiaba. La atmósfera de crisis que se cernía sobre el pontificado de Inocencio III influyó, sin duda, en la brutalidad de las decisiones.

Inocencio III es, en todos sus aspectos, un personaje trágico. Por herencia y tradición familiar es un luchador. Un violento. Pero por la formación que ha recibido en las escuelas de Bolonia y de París, cree en la fuerza de las ideas. También es un hombre espiritual: la paz que imagina no se funda únicamente en el poder de la espada. Sus palabras sobre los herejes de Metz, sus esfuerzos para intentar frenar los apetitos de Arnaud Amaury y de Simón de Montfort y sobre todo la relevancia de su encuentro con santo Domingo y san Francisco, no dejan lugar a dudas.

Parece claro que comprendió mejor que nadie de su tiempo que el catarismo había surgido en Occidente por una carencia de la Iglesia: una catequesis inadaptada a los problemas cotidianamente vividos por los laicos; un ideal monástico sólo abierto a pequeños grupos de hombres imbuidos de perfección; en el otro polo, clérigos seculares demasiado atraídos por las facilidades del «mundo».

En el centro de la historia del catarismo hay, no obstante, una cuestión espiritual. La cuestión lacerante y terrible que surge en cada lectura auténtica del Evangelio. ¿Cómo salvarme si sobre mí pesa un lado material, animal? Arrastrando este peso ¿cómo podré, en el momento supremo, sentirme reconciliado y tener una «buena muerte»?

El drama de la Occitania tolosana, albigensa y carcasonesa, radica probablemente en que la crisis política, militar, económica, social y moral de los últimos años del siglo XII, causó, por diversas razones, un impacto mucho más doloroso en estas regiones que en otra parte, poniendo así de relieve con especial énfasis la inadaptación de la Iglesia. También se produce porque en su momento fue mal abordada, debido a circunstancias mal conocidas, por hombres que pretendían solucionarla tras haber roto radical-

mente, intrínsecamente, con la ortodoxia. Pero es que estos hombres sabían hablar a los occitanos, adaptarse a su «sociabilidad cotidiana», vivir su propia inquietud y, probablemente, integrar a su predicación imágenes y mitos que hundían sus raíces en el folklore.

La victoria sobre el catarismo sólo podía producirse tras una conversión de la Iglesia.

Esta conversión, este decisivo impulso, vino de la mano de las órdenes mendicantes. Las iniciativas rechazadas por el concilio de Letrán, Inocencio III las aprobó muy poco antes de morir. Esta circunstancia aumenta el carácter trágico del personaje y del momento. De ahora en adelante será posible una «revolución pastoral» (Et. Delaruelle). De momento se mueve todavía dentro de un marco tradicional. Después del concilio los obispos son instados a visitar sus diócesis. Es necesario reforzar el cuadro parroquial. Los sacerdotes deben empeñarse en que los sacramentos sean administrados con más frecuencia... Pero a menudo el peso de la rutina es un lastre excesivo. Entonces, haciendo caso omiso de las inevitables tensiones que su irrupción suscita, los mendicantes abren caminos, proponen soluciones.

Los dominicos, Alberto el Grande y santo Tomás, construyen una inmensa arquitectura teológica apta para responder a todas las cuestiones filosóficas del momento.

Pero los mendicantes no olvidan la vivencia cotidiana, antes al contrario. Recuperan viejos debates, pero con la idea de dominar unas contradicciones hasta entonces insuperables.

Como por ejemplo en relación al sexo. Gracias a ellos, en lo sucesivo se podrá hablar de una verdadera teología del matrimonio. La gente casada constituye un «orden» equiparable al de los monjes o al de los clérigos. Y este orden no es en absoluto considerado inferior a los otros. El dominico Guillaume Peraud enumeró los doce motivos de su dignidad y el franciscano Berthold de Ratisbona proclama:

Dios ha santificado el matrimonio más que cualquier otro orden en el mundo, más que los hermanos descalzos (los franciscanos), los hermanos predicadores o los monjes grises que en un punto no pueden compararse al santo matrimonio. No se puede prescindir de esta orden. Procede de un mandato de Dios. Los otros, sólo los ha aconsejado...

Estamos muy lejos de aquel horror del sexo que impregnaba cualquier razonamiento clerical en los siglos XI y XII. Un horror al que el catarismo había dado en el fondo la única réplica lógica y clara. Se ha rehabilitado la vida sexual. Por lo menos parcialmente...

Junto a los teólogos del matrimonio, hay también los teólogos de la economía de mercado. En opinión del dominico, Humbert de Romans, por ejemplo, la condición de mercader, en sí no es condenable. Es una necesidad vital. Hacia 1315, fray Guy, del convento de los dominicos de Tolosa, pone a disposición de todos los mercaderes de la ciudad, un pequeño tratado de moral mercantil que trata del precio justo, del préstamo con intereses, del trabajo dominical, etc. Y, para que todos puedan comprenderlo, su tratado ha sido escrito en «tolosano». Por lo demás los franciscanos y dominicos se adaptan a todas las «condiciones de vida»...

Cuando llega el fatal desenlace, los confesores mendicantes saben estar presentes. Ayudan a poner en paz al moribundo con su conciencia. También le proponen hacer «elección de sepultura» en un recinto sagrado. A todos los moribundos, no únicamente a los ricos y a los nobles. Cuando el visitante de hoy en día, en el claustro de los jacobinos de Tolosa, encuentra la lápida sepulcral de un artesano, se le ocurre pensar que acaso ahí resida una de las grandes razones de la victoria del catolicismo sobre el catarismo.

Las órdenes mendicantes despliegan su actividad en todo el Occidente cristiano en el siglo XIII. Pero el Mediodía occitano es objeto de especial atención. Las fundaciones franciscanas y dominicas

se multiplican. A partir de mediados del siglo, se constituyen otros dos órdenes que adoptan una regla de vida apostólica: los carmelitas y los agustinos. Otros como los hermanos Sachets y los hermanos Píos tendrán una vida más breve: su experiencia se verá interrumpida por los padres del segundo concilio de Lyon en 1274.

De ahora en adelante, cualquier ciudad, cualquier aldea meridional tendrá su convento de mendicantes. Con un fraile al menos. Una modesta plaza fuerte como Auvillar, posee su convento de frailes predicadores... Pero Tolosa, como es lógico, acumula las cuatro grandes órdenes. En todas partes, se multiplican las casas y crece el número de monjes. En Tolosa, en 1229, la orden se beneficia de la donación que acaba de hacerle Pons de Capdenier, el «Creso tolosano», de un vasto terreno entre la *cité* y el burgo de Saint-Sernin. Sobre este terreno, los predicadores construirán su iglesia, puesto que la capilla de Saint-Romain resulta insuficiente. Esta primera capilla de los «jacobinos» de Tolosa ya es muy vasta pero cuando, a finales de siglo, se tomará la decisión de abovedarla, adquirirá dimensiones grandiosas y la famosa «palmera» simbolizará, en cierto modo, el triunfo de los mendicantes.

A medida que el catarismo y el valdismo pierden fuerza, crece la audiencia de las órdenes mendicantes. Los religiosos -y las religiosas porque también hay dominicas y esas franciscanas que son las clarisas-... se reclutan en el propio país. Los predicadores y los menores hablan la lengua de oc. Aparecen nombres de familias sobre las que, a principios de siglo, a menudo recaía la sospecha de herejía. Yves Dossat ha podido demostrar, por ejemplo, que en Montauban, donde el número de valdenses había rebasado el de los cátaros, el movimiento franciscano penetra en las grandes familias que en el pasado habían sido sensibles a las predicaciones de los discípulos de Pierre Valdo.

Cabe preguntarse si no hay cierta connivencia entre la forma de ser y de vivir meridionales y los modos de actuar y de hablar de los mendicantes. Domingo y Francisco, un español y un italiano,

son meridionales. ¿No habrá una convergencia entre la naturaleza y los ideales de los mendicantes y la sociedad en el seno de la cual sus órdenes han empezado a constituirse? Hasta el siglo XII, los centros vitales del catolicismo estaban en el norte: en Renania, Lorena, Champaña, Borgoña. El movimiento tiende a invertirse.

Los dominicos proponen un ministerio de la palabra. Y sucede que los hombres de la plaza pública que habitan en Béziers, Carcaso-na, Albi o Tolosa gustan del discurso.

Los franciscanos, a su vez, adornan sus prédicas con *exempla* sacados de la vida cotidiana, con escenas de mimo, con cantos, con poemas. Siguen el camino señalado por su fundador que tenía la maravillosa habilidad de saber expresar su gusto por la vida y por las criaturas de Dios. Si a través de su ciencia teológica, Tomás y los predicadores supieron rehabilitar la naturaleza como creación divina, Francisco y los menores le otorgaron el privilegio de ser amada. La sensibilidad que se había manifestado en los cantos de los trovadores parece encontrar en esa espiritualidad una vía más adecuada al genio del país que la sombría fe de los cátaros.

El catarismo fue erradicado pero la victoria del catolicismo no fue completa -treinta años de guerra y un siglo de persecuciones dejaron secuelas. La intervención de los mendicantes fue decisiva aunque ambigua y contradictoria.

La orden tuvo que sufrir los embates de la Inquisición. Cuando Humber de Romans, maestro general de la orden de 1254 a 1263 describía todos los ministerios de sus hermanos, olvidó (?) mencionar el de inquisidor. Los predicadores sabían de la impopularidad de los inquisidores y temían que ésta salpicara a la orden en conjunto. Temor justificado. Como pudo bien advertirse en los primeros años de 1300 en ocasión de la campaña llevada a cabo por fray Bernard Délicieux, un joven franciscano del convento de Carcaso-na. Recorriendo el país de Carcaso-na a Albi, Delicieux se enardece, organiza reuniones públicas, pronuncia arengas inflamadas. Denuncia a la Inquisición y a los inquisidores. Se le escu-

cha con avidez. Se persigue a los dominicos en las calles de forma creciente. Denuncia las injusticias de la Inquisición, del rey y del papa. Pero, ante Felipe el Hermoso, que acudió personalmente para darse cuenta de la situación, fue muy torpe. El rey ofendido por los modales carcasoneses, hizo que le detuvieran. Entregado al papa, sería condenado a cadena perpetua en 1218 por el papa Juan XXII. Pero la conmoción que produjo era la manifestación de una turbación profunda que todavía agitaba a las poblaciones antaño afectadas por la predicación cátara.

El concilio de Letrán quiso oponerse a las órdenes nuevas. Algo quedaba en la Iglesia de ese recelo ante cualquier novedad. Los papas quisieron clericalizar las órdenes. En el caso de los predicadores esa clericalización correspondía al pensamiento de su fundador. En los menores el caso es distinto. Francisco quiso mantenerse en su condición de laico. Quiso también seguir viviendo de acuerdo con su primer impulso en una absoluta pobreza: los conventos franciscanos no debían ser más que meros lugares de acogida... Después de su muerte, se inicia un vasto movimiento para recuperar a los franciscanos. Algunos se oponen a ello. Son los *spirituels*. Sucedió que los espirituales habían encontrado eco en la Francia meridional: en Narbona, Béziers, Carcasona, en los conventos de la orden; aunque también en los alrededores de estos conventos donde una masa de piadosos laicos, ávidos de una vida espiritual más intensa, vivían en relación profunda con los herederos de san Francisco. Los espirituales representaron a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, un momento de la historia de la conciencia occitana... antes de ser a su vez barridos por las condenas pontificias...

Y, por otro lado, si el catarismo ha desaparecido, algunas de las condiciones de su implantación subsisten. Una nobleza en apuros. Ciudades celosas de sus derechos que recuerdan que en otros tiempos tuvieron más que ahora. Un anticlericalismo latente reavivado por los recuerdos de la Inquisición. Una hostilidad hacia

Roma cuyo eco resuena en el célebre *sirventès* de Guilhem de Figueire:

Roma, ben ancse a hom auzit retraire
Que-l camp sem veste, per que-l faitz soven raire,
Per que cuy e cre qu'ops vos auria traire,
Roma, del cervel
Quar de mal capel
Etz vos e Cistel, qu'a Bezers fezetz faire
Mout estranh mazel*.

En Montauban, en Pamiers o en Castres, en el siglo XVI, se acordarán de ello.

BIBLIOGRAFÍA

Una bibliografía completa sobre el catarismo en sus relaciones con Occitania por un lado y con la Iglesia de Roma, por otro lado, contaría con centenares de títulos. Nuestro propósito se reduce a citar aquí las obras o los artículos que nos han sido de mayor utilidad.

ABREVIATURAS

AESC Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.

AM Annales du Midi.

BHP Bulletin philologique et historique du Comité des travaux scientifiques.

CCM Cahiers de civilisation médiévale.

CF Cahiers de Fanjeaux, publicados a partir de 1966 en la editorial Privat de Toulouse. Dedicados a la historia religiosa del Languedoc del siglo XII al XIII, son la transcripción de los debates

*Roma, de vosotros a menudo se murmura / que se escapa la sensatez por un hueco de tonsura / creo de firme que cabría hacer una raspadura / también en vuestra sesada / Roma la mal tocada / que de Béziers hicisteis una sangrienta basura / junto con los de Cîteaux.

que se celebran anualmente en el mes de julio desde 1965, en Fanjeaux.

CRAIBL Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

RH Revue Historique.

1. UN FIN DE SIGLO CREPUSCULAR

Sobre Joaquín de Fiore

Cohn, N., *The pursuit of Millenium*; traducción francesa: *Les fanatiques de l'Apocalypse*, París, 1962.

Thouzellier, C., *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIIe et au début du XIIIe siècles*, París, 1966.

Sobre Inocencio III

Luchaire, A., *Innocent III, Rome et l'Italie*, París, 1907.

Bultot, R., «Mépris du Monde; misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III», en CCM (1961).

Sobre los mercedarios

Duby, G., *Le Dimanche de Bouvines*, París, 1973.

Sobre el malestar de finales del siglo XII

Alphandéry, P., y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, t. II, París, 1959.

Duby, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978.

Little, L. K., «Pride goes before avarice», en *American Historical Review* (1971).

Mollat, M., *Las pobres au Moyen Âge. Étude social*, París, 1978.

-, «Le problème de la pauvreté au XIIIe siècle», en CF («Vaudois languedociens et pauvres catholiques»), Toulouse, nº 2 (1967).

2. EL PRIMER CONTAGIO HERÉTICO

El origen de la herejía del siglo XI ha sido objeto de controversia entre quienes atribuyen a este movimiento una influencia oriental y aquellos que ven en él un resultado de inquietudes más morales y sociales que teológicas surgidas en el propio país. La primera posición ha sido defendida brillantemente por el P. Dondaine («L'origine de l'hérésie médiévale», en *Rivista di storia della Chiesa*, Roma, 1952); la segunda por R. Morghen («Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge», en RH, 1966). Acerca de esa controversia véase E. Delaruelle, «L'état actuel des études sur le catharisme», en CF («Cathares en Languedoc»), Toulouse, nº 3 (1968) y M. H. Vicaire, «Spontanéité ou importation de l'hérésie?», en CF («Historiographie du catharisme»), Toulouse, nº 14 (1979). Véanse los textos traducidos en G. Duby, *L'An Mil*, París, 1967, y J. Duvernoy, *Le catharisme: l'histoire des cathares*, Toulouse, 1979.

Sobre la noción de herejía

Chenu, D., «Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien», en *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, Actas del Coloquio de Roysumont, París-La Haya, 1968.

Sobre las herejías

Bautier, R. H., «L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle», en BHP, París (1975).

Musy, J., «Mouvements et hérésies au XIe siècle en France», en RH (1975).

Taviani, H., «Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle», AESC (1974).

-, «Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil», AESC (1977).

Thouzellier, C., «Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale», en *Hérésies et sociétés ...*, op. cit.

Violante, C., «La pauvreté dans les hérésies du XIe siècle en Occident», en *Études sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1974, t. I.

-, «Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XIe au XIIIe siècles», en *Hérésies et sociétés...*, op. cit.

Sobre las relaciones con los movimientos sociales

Duby, G., *Les trois ordres ...*, op. cit.

Fossier, R., «Les mouvements populaires en Occident au XIe siècle», CRAIBL (1971).

Sobre las relaciones con el movimiento intelectual

Wolff, Ph., *L'éveil intellectuel de l'Europe*, París, 1971.

Sobre las relaciones con los bogomilos

Angelov, D., *Le bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse, 1972.

-, «Aperçu sur la nature et l'histoire du bogomilisme en Bulgarie», en *Hérésies et sociétés ...*, op. cit.

3. NACIMIENTO DEL CATARISMO

El origen de la palabra es objeto de una controversia entre J. Duvernoy y C. Thouzellier; véase AM (1975).

Textos traducidos en Duvernoy (*Le catharisme ...*, op. cit.) y Thouzellier (en *Traditions et résurgence ...*, op. cit.).

Sobre los eremitas

Delaruelle, E., «Les érémites et la spiritualité populaire», en *L'eremitismo in Occidente*, Milán, 1965.

Sobre las primeras manifestaciones del catarismo

Alphandéry, P., *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, París, 1903.

- y A. Dupont, *La Chrétienté et l'idée de croisade, t. I: Les premières croisades*, París, 1954.

Borst, A., *Die Katharer*, Stuttgart, 1953; traducción francesa *Les cathares*, París, 1974.

Thouzellier, C., *Hérésies et hérétiques: vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Roma, 1969.

Sobre el concilio de Saint-Félix

Besse, G., *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, París, 1660.

En opinión del P. A. Dondaine, si el conjunto de los datos contenidos en el documento fueran una falsificación implicaría una «especie de adivinación» («Les actes du concite albigeois de Saint-Félix de Cataman», en *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V, Ciudad del Vaticano, 1946). Últimamente, Y. Dossat ha vuelto a insistir en la polémica («A propos du concite cathare de Saint-Félix», CF, n° 3) aunque sus argumentos no han convencido a J. Duvernoy («Les actes de Saint-Félix sont-ils faux?», en *Cahiers d'études cathares*, n° 40, 1969). Wolff, Ph., *Documents de l'histoire du Languedoc*, Toulouse, 1968; propone contrastar las diferentes tesis.

4. ¿POR QUÉ SURGIÓ EL CATARISMO?

Sobre las carencias de la predicación

Bourgain, L., *La chaire française au XIIIe siècle*, París, 1879.
Chenu, M. D., *La théologie au XIIIe siècle*, París, 1957.
-, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, París, 1963.
Hubert, J., «Le caractère et le but de décor sculpté des églises d'après les clercs du Moyen Âge», en «Actes du colloque international de Moissac», AM (1963).
Magnou-Nortier, E., *La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIIIe à la fin du XIe siècles*, Toulouse, 1974.
Véanse los textos traducidos en P. Alphanféry, *Les idées morales...*, op. cit., e Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, París, 1953.

Sobre el «Contemptus mundi»

Bultot, R., *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, París, 1963-1964.
-, «La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien», AM (1964).

Sobre la «cuestión femenina»

Koch, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlín, 1962.

Sobre la predicación de los cátaros

Duvernoy, J., op. cit.
Manselli, R., «Eglises et théologies cathares», en CF, 3.
Roquebert, M., *L'épopée cathare, t. I: L'invasion 1198-1212*, Toulouse, 1970.

5. LOS ALBIGENSES

Las fuentes narrativas

Guebin, P., y H. Maisonneuve, *Pierre des Vaux de Cernay et histoire albigeoise*, París, 1951; trad. 3 vols.
Martin-Chabot, E., *La chanson de la croisade albigeoise*, París, 1960-1972; trad. 3 vols.
Duvernoy, J., *Chronique de Guillaume de Puylaurens*, París, 1976, trad.
Dossat, Y., «La croisade vue par les chroniqueurs», en CF («Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle», Toulouse, nº 4 (1969).
Zerner-Chardavoine, M., *La croisade albigeoise*, París, 1979, nos ofrece un buen montaje.

Sobre el país cátaro

Becamel, M., «Le catharisme dans la diocèse d'Albi», CF, 3, op. cit.
Griffe, E., «Le catharisme dans la diocèse de Carcassonne», CF, 3, op. cit.
-, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, París, 1969.
-, *Le Languedoc cathare en 1190 à 1212*, París, 1971.
Guiraud, J., *L'Inquisition au Moyen Âge*, t. L, París, 1935.

6. UN PAÍS INESTABLE

Sobre el condado de Tolosa

Fliche, A., «L'État toulousain», en *Histoire des institutions françaises au Moyen Âge*, París, 1957.
Lewis, A. R., «La féodalité dans le Toulousain (850-1050)», AM (1964).
Magnou-Nortier, E., *La société laïque ...*, op. cit.

- , «Fidélités et féodalités méridionales d'après les serments de fidélités, Xe-début XIIe siècles», en *Structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal*, Paris, 1969 (AM, 1968).
- Ourliac, P., «La société languedocienne et le droit romain», en CF («Le credo, la morale et l'inquisition»), Toulouse, n° 6 (1971).
- Sicard, G., «Monocratie et féodalité. Le comté de Toulouse», en J. Bodin, ed., *Antología de la sociedad, t. XXI: La monocratie*.

Sobre Tolosa

- Mundy, J. H., *Liberty and political power in Toulouse 1050-1230*, Nueva York, 1954.
- Wolff, Ph., *Histoire de Toulouse*, Toulouse, 1974.
- , «La noblesse toulousaine. Essai sur son histoire médiévale», en *Regards sur le Midi médiéval*, Toulouse, 1978.

Sobre la «Gran guerra meridional»

- Higounet, Ch., «Un grand chapitre de l'histoire du XIIe siècle: la rivalité des maisons de Toulouse et de Barcelone pour la prépondérance méridionale», en *Mélanges Halphen*, 1951.
- D'Abadal, R., «A propos de la domination de la maison comtale de Barcelone sur le Midi français», AM (1964).
- Réplica de P. Bonnassie, «L'Occitanie: un état manqué?», en *L'Histoire*, n° 14 (1979).

Sobre la situación demográfica y social

- Biget, J. L., «La restitution des dîmes dans la diocèse d'Albi», en CF («Les évêques, les clercs et le Roi»), Toulouse, n° 7 (1972).
- Chaunu, P., *Le temps des réformes*, Paris, 1975.
- Higounet, C. R., «Le milieu social et économique languedocien vers 1200», en CF, n° 2, loc. cit.

- , «Le peuplement de Toulouse au XIIIe siècle», AM (1943).
- , «Occupation du sol entre Tarn et Garonne au Moyen Âge», AM (1953).
- Martin, P., «Naissance de l'Occitanie», en *Histoire d'Occitanie*, Paris, 1979.
- Wolff Ph., «Villes et campagnes dans l'hérésie cathare», en *Hérésies et sociétés ...*, op. cit.

Sobre los trovadores

- Bac, P., *Nouvelle anthologie de la lyrique occitane au Moyen Âge*, Avignon, 1970.
- Köhler, E., «Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours», en CCM (1965).

Sobre los monasterios de mujeres

- Verdon, J., «Recherches sur les monastères féminins de la France du Sud aux IXe-XIe siècles», en AM (1976).

Sobre la supervivencia de prácticas paganas

- Bordenave, J., y M. Vialelle, *La mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval*, Toulouse, 1973.
- Ricalens, H., «Contribution à l'étude des souterrains artificiels du Bas Quercy», en AM (1975).

7. LA EMPRESA DE PAZ Y DE FE

Sobre los orígenes de la cruzada

- Griffe, E., op. cit.
- Manselli, R., «De la persuasio à la coercitio», en CF, n° 6, loc. cit.
- Roquebert, M., *L'invasion...*, op. cit.

Vicaire, M. H., «L'affaire de Paix et de Foi du Midi de la France», en CF («Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc»), Toulouse, n° 4 (1969).

Sobre Cîteaux y los Cistercienses

Mahn, J. B., *L'ordre cistercien et son gouvernement jusqu'au milieu du XIIIe siècle*, París, 1946.

Vicaire, M. H., «Les clerics de la croisade», en CF, 4, op. cit.

Sobre santo Domingo

Vicaire, M. H., *Histoire de saint Dominique*, ts. I, II, París, 1957.
-, «Saint Dominique en Languedoc», CF, Toulouse, n° 1 (1966).

8 y 9. LA CRUZADA: LA GUERRA DE LIBERACIÓN

Sobre el espíritu de la cruzada

CF, n° 4, op. cit., especialmente los artículos de A. Dupront, E. Delaruelle y G. Siscard.

Sobre el relato

Griffe, E., *Le Languedoc cathare au temps de la croisade 1209-1229*, París, 1973.

Roquebert, M., *L'épopée cathare, t. II: Muret ou la dépossession*, Toulouse, 1977.

Sobre el círculo de Pierre le Chantre

Baldwin, J., *Masters, Princes and merchants. The social views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton, 1970.

Sobre el «tratado» de Meaux-París

Bonnassie, P., y G. Pradalié, *La capitulation de Raymond VII et la fondation de l'Université de Toulouse. Un anniversaire en question*, Toulouse, 1979.

10. FIN DEL CATARISMO EN OCCITANIA

Sobre los orígenes de la Inquisición

Dossat, Y., *La crise de l'Inquisition toulousaine au XIIIe siècle (1223-1273)*, Burdeos, 1959.

-, «Les cathares d'après l'Inquisition», en CF, n° 3, op. cit.

Duvernoy, J., *Chronique de Guillaume Pehlisson*, Toulouse, 1958, trad.

Griffe, E., *Le Languedoc cathare et l'Inquisition, 1229-1239*, París, 1980.

Los últimos coletazos del catarismo

Delaruelle, E., «Saint Louis devant les cathares», en *Ville centenaire de la mort de Saint Louis. Colloque de Royaumont*, París, 1976.

Dupré-Théseider, E., «Le catharisme languedocien et l'Italie», en CF, n° 3 (1968).

Duvernoy, J., *L'histoire des cathares ...*, op. cit.

Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan*, París, 1976.

Conclusión

Chenu, M. D., «La théologie comme science au XIIIe siècle», París, 1957.

CF, n° 8, «Les mendiants en pays d'oc au XIIIe siècle», Toulouse, 1973.

CF, n° 10, «Franciscains d'oc. Les Spirituels», Toulouse, 1975.