

LA VALDESÍA DE CATALUÑA

por JORGE VENTURA SUBIRATS

I

ORÍGENES DEL CISMA VALDENSE

Los orígenes de la valdesía han sido, hasta hace poco, muy mal conocidos. Los documentos referentes a su historia general son, en verdad, muy escasos, sobre todo los que proceden directamente de los mismos valdenses. El más antiguo de esta especie se remonta más allá de 1230 y nada nos dice tampoco sobre el problema del nacimiento de este cisma¹. Hasta el mismo nombre de su fundador ha quedado tanto en la neblina, que ha habido quien quiso convertirlo en un topónimo (los *valdenses* serían la gente de los valles) y el nombre de pila, Pedro, que todos le hemos venido dando, sólo apareció dos siglos después de su existencia, en un texto de 1368 o de muy poco antes, puesto que suscitó una respuesta fechada en aquel año². Hay, pues, un claro de cerca de doscientos años, durante el cual la tradición escrita ignora este nombre.

Y, por sorprendente que esto vaya a parecer, tal como el padre Antoine Dondaine ha demostrado, la forma *Valdo*, que todos hemos ido empleando como apellido del fundador de los valdenses, tampoco se encuentra en las fuentes más antiguas. El único nombre que, según prueba Dondaine, podemos aceptar con todo rigor histórico es el de *Valdesius*, en latín, o sea de Valdés, en lengua vulgar, como alguna fuente emplea. *Valdesius* lo llaman: el inquisidor Moneta³, en 1241; Salvo Burci⁴, en 1235; el *Rescriptum*⁵ o carta enviada

1. Ignaz von Döllinger, *Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. II, *Dokumente*, Munich, 1890, pp. 4-52.

2. Döllinger, *o. cit.*, II, p. 351.

3. *Adversus Catharos et Valdenses*, Ricchini, Roma, 1743, p. 402.

4. *Liber Supra Stella*, Döllinger, *o. cit.*, II, p. 64.

5. Döllinger, *ibid.*, nota 1.

por los *pobres lombardos* (escisión de los valdenses) a unos hermanos de Alemania; un cronista anónimo de la ciudad de Laon⁶, que escribía en el primer cuarto del siglo XIII; dos documentos del siglo XIII publicados por el mismo Dondaine⁷; y, finalmente, y empleando las formas Valdés hablan de él el polemista Ermengol de Besiers y Walter Mapes⁸, hacia 1218.

Sea, pues, que nos basemos en la latinización *Valdesius* o en la forma vulgar Valdés, es indudable que así era como se pronunciaba su nombre y no *Valdo*, pese a la costumbre adoptada ahora hace ya siglos.

Tampoco nos extrañemos de que hubiera alguien que llegó a dudar de la existencia del personaje. Este fue el caso de Emile Tron, que así lo afirmó en diversos artículos del *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*⁹. Pero su tesis es, como también demostró Dondaine, absolutamente inadmisibile en buena crítica histórica. Claro está que Tron tenía una buena disculpa, y es el número tan limitado de documentos que nos hablan de Valdés. Y aún, cuando lo hacen, es con una parsimonia de detalles realmente desconcertante. Las fuentes mejor informadas habían sido siempre obras literarias de origen católico, crónicas o escritos de controversia, hasta que en 1946 el padre Dondaine publicó una profesión de fe hecha por Valdés mismo antes de su condenación como hereje en 1184 por el papa Lucio III. La extrajo nada menos que de un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid¹⁰.

Según se desprende de las diversas fuentes conservadas y hasta donde ha llegado la crítica histórica, la historia de Valdés y de su cisma, es la siguiente: Valdés era un rico comerciante de la ciudad de Lyon que, a causa de dos circunstancias fortuitas, la muerte súbita de un íntimo amigo suyo, y el canto de un juglar sobre la vida de San Alexis, quedó tan impresionado y preocupado por la salvación de su alma, que a toda costa quiso hallar el camino más seguro hacia la perfección. Un clérigo, a quien interrogó, le repitió el texto de San Mateo¹¹: «Si quieres ser perfecto, anda, toma lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en los cielos; después, ven y sígueme.»

6. *Historiens des Gaules et France*, ed. Bouquet, vol. XIII, p. 682.

7. En su artículo *Aux origines du Valdésisme. Une profession de foi de Valdès*, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XVI (1946), pp. 191-235.

8. *De nugis curialium*, cita de Dondaine basada en Pouzet, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», XXII, París, 1936, p. 16. n. 28, y p. 30, n. 75.

9. Vols. 27, 57, 62 y 63.

10. N.º 1114 de registro.

11. Capítulo XIX, 21.

Valdés hizo entonces cuatro partes con todo lo que poseía, una para su mujer, otra para sus hijas, y de las otras dos una fue para los pobres y la otra para las víctimas de sus injusticias como negociante. Y después de haber renunciado a su fortuna, a sus bienes, a la consideración del mundo y de sus amigos, abrazó con todo ardor la pobreza evangélica e intentó acto seguido hacer compartir a todos la luz de su vocación. Era por Santa María de agosto del año 1173 que empezó a predicar, con ferviente afán proselitista.

Pasaron algunos años. En 1177 Valdés había agrupado a su alrededor a algunas personas que, como él, habían hecho voto de pobreza. Este grupo de hermanos, ligados por el mismo ideal, fueron, sin darse cuenta, la primera comunidad valdense. Ciertamente, nada había de anormal en aquella práctica de la pobreza evangélica. Sin embargo, socialmente, toda acción reformadora de las costumbres, aunque sean las propias, ya no pertenece al sector privado. Uno mismo, sin darse cuenta, exige aquella perfección de los demás. Y aquel grupo pasó pronto a una predicación tácita por el mero hecho de su penitencia. Aquel hecho nuevo — por ser legos quienes lo efectuaban — a simple vista sin consecuencias, iba a traerle graves complicaciones a la reciente comunidad.

Sus miembros pronto empezaron a predicar por las calles y en las plazas de Lyon. Eran simples legos, sin cultura teológica. Aun así, pronto reunieron un auditorio entre los hombres y mujeres de la ciudad. Éstos, a su vez, fueron por los pueblos vecinos, por las plazas, o por las casas particulares e incluso las iglesias. Y lo que hacían, recomendaban a sus nuevos auditorios que lo hicieran a su vez. Sus sermones eran obra tanto de hombres como de mujeres, y el hecho pronto atrajo las iras de la jerarquía eclesiástica. La predicación pública siempre la ha reservado la Iglesia a los obispos y, por delegación, a los sacerdotes. Valdés y sus compañeros, que eran legos, usurpaban, pues, para la Iglesia, de hecho y de derecho, una función para la cual no poseían autoridad. El conflicto con la jerarquía era inevitable.

Valdés se preparó asimismo un escollo adicional. En la primera Edad Media no se conocieron versiones de la Biblia en lengua vulgar. Como dice el padre Dondaine¹², «los fieles que ignoraban el latín — y eran casi todos — no tenían contacto alguno con los libros santos si no a través de la predicación». Valdés se hallaba en este caso. Sin embargo, había comprendido que la Escritura era un tesoro, el tesoro de la palabra divina que deseaba conocer. Tomó,

12. Artículo citado en nota 7.

pues, a su servicio a dos clérigos de Lyon, para que le tradujeran sus textos en lengua vulgar. Esteban d'Anse se convirtió en traductor, mientras que Bernardo Ydros, *satis honoratus et dives in civitate Lugdunensi*¹³, escribía a su dictado.

Cuando hubieron terminado la traducción de los evangelios, pasaron a los otros libros del Nuevo Testamento, después al Antiguo, y, finalmente, a los textos de los santos padres, que fueron agrupados en un libro denominado *Sentencias*. Valdés y sus cofrades leyeron asiduamente todos estos textos, hasta que se los supieron de memoria. Sin duda que con aquel bagaje bíblico y teológico, su predicación debió cobrar más firmeza y hacerse más atrevida. Ahora podían hacer ya como los sacerdotes, que se basaban en la autoridad de la Escritura y de los santos padres. Pero la versión de la Biblia en lengua popular atrajo pronto la atención sobre aquel grupo de dobles predicadores, de palabra y de obra, y el arzobispo de Lyon, Guichard, les prohibió que predicaran. Rehusaron obedecerle, recordando que en parecidas circunstancias el apóstol San Pedro había proclamado ante el sanedrín que más valía obedecer a Dios antes que a los hombres¹⁴. Y haciendo caso omiso de la prohibición, continuaron predicando. Entonces su arzobispo los excomulgó y expulsó de la diócesis.

Valdés y los suyos, escudados en su buena fe y en su sinceridad, no se dieron por vencidos. Achacando a la animosidad local aquella prohibición, Valdés se presentó ante el papa Alejandro III en el III Concilio de Letrán que entonces se celebraba. Sometió todos sus libros al Papa, recibió buena acogida por parte de éste y, después de hacer una solemne profesión de fe católica, se retiró del Concilio, quizá reconciliado con la Iglesia, pero habiendo recibido una reiterada y grave prohibición: la de predicar sin estar ordenado.

Para comprender la actitud de Valdés y los suyos, es preciso colocarnos en el ambiente moral de su época. Como he desarrollado en otro lugar¹⁵, sería ingenuo y excesivamente sencillo, colocar al hereje en el extremo opuesto de la ortodoxia. Quienes, en medio del renovado fervor cristiano que arrancaba de la reforma gregoriana, se convertían en herejes lo hacían precisamente al querer llevar hasta sus últimas consecuencias las ideas y aspiraciones tra-

13. Esteban de Borbón (ed. Société de l'histoire de France), *Anecdotes historiques légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle*, de Lecoy de la Marche, París, 1877, pp. 290 y ss.

14. Hechos V, 29.

15. *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, Biblioteca Biogràfica Aedos, número 24, Barcelona, 1960, pp. 123-129.

dicionales de la Iglesia. Al exigir que se realizasen plenamente en la tierra los ideales cristianos de espiritualidad y de fraternidad, el extremista acababa por separarse totalmente de la Iglesia del mundo práctico. Para él, aquélla no era sino una institución coercitiva y un engaño moral. El hereje, pues, primero había sido un descontento.

En aquel tiempo, las razones para el descontento entre los buenos cristianos abundaban. Si la herejía cátara devastaba la Iglesia, sus progresos eran en parte explicables por la decadencia de la jerarquía y del clero del catolicismo. Digámoslo con las palabras del padre Dondaine: «los clérigos de alto rango vivían vestidos de ricos beneficios, como señores; el nivel de la vida moral del clero inferior era mediocre, demasiado a menudo muy bajo: todas ellas causas de escándalo para los fieles que la falta de instrucción dejaba sin defensa»¹⁶.

Los ejemplos de austeridad y de virtud que presentaban los cátaros atraían hacia caminos alejados de la fe tradicional a aquellos que aspiraban a una vida religiosa más espiritual. Las defecciones eran cada vez mayores. Valdés y los suyos se creyeron llamados a defender a la Iglesia. Su pobreza evangélica, abrazada voluntariamente, formaba un contraste evidente con el afán por los bienes del mundo tan frecuente entre los clérigos relajados, y era al propio tiempo la condenación de sus costumbres frívolas.

Acaso fue esta nueva actitud de Valdés y los suyos, o quizá dieron pábulo a la crítica con sus singularidades, su lenguaje poco comedido y la mediocridad de su información teológica; probablemente una combinación de todo ello. El caso es que, temiendo que aquellos legos imitasen demasiado a los cátaros y cayesen en la herejía, el Papa les había vuelto a prohibir la predicación.

El golpe era demasiado duro para aquella gente sencilla, demasiado confiada en la rectitud de sus intenciones, y que no comprendió los peligros a que se exponían tanto ellos como quienes les escuchaban. Nadie puede dudar, en todo caso, de su buena fe. De no tenerla, no habrían pedido el apoyo de Roma. El reformador Valdés era sincero al prometer fidelidad al dogma romano. La Iglesia hubiera debido respetarle. Convencido de la autoridad de las Santas Escrituras en materia de fe, no podía concebir la teoría del otro magisterio, el oficial y jerarquizado. Tanto él como sus amigos se creían llamados a la predicación y dudaban del derecho a callarse. Por ello, los predicadores valdenses no tardaron en volver a su mi-

16. P. 218, *o. cit.*, n. 7.

nisterio momentáneamente interrumpido. Los pobres de Lyon, como se empezó a llamarles, fueron definitivamente expulsados de su ciudad por el prelado Jean de Belles Mains en 1181.

Tan sinceros eran e iban tan de buena fe que apelaron al papa Lucio III contra aquella decisión. Pero el pontífice la confirmó. Y en 1184 en el Concilio de Verona, condenó su doctrina en la constitución *Ab abolendam*, en parte dirigida contra los que se *Humiliatos vel Pauperes de Lungduno falso nomine mentiuntur*¹⁷.

Desde entonces lo que aparentemente sólo había sido una querrela entre los prelados de Lyon y los valdenses, se convirtió en una disputa doctrinal, y aquel grupo de fieles católicos se convirtió en una herejía. Porque los valdenses continuaron afirmando que la prohibición de predicar que les hacían unos clérigos celosos del ascendente que habían conseguido sobre el pueblo, era un abuso de poder. Y que todo fiel, lego, hombre o mujer, obtenía con su bautismo y el don del Espíritu Santo, el derecho a predicar y enseñar, como lo hacían los apóstoles.

Sin embargo, puestos ya en el camino del cisma, los valdenses se mezclaron fatalmente con otros elementos heterodoxos que, desde hacía tiempo, se hallaban al margen de la Iglesia romana. Eran los seguidores o descendientes espirituales de Pedro de Bruys, Enrique de Lausana y otros heresiarcas de las generaciones anteriores, que entraron en la valdesía¹⁸ y la impregnaron de sus ideas.

La reforma del rico negociante lionés, que se hizo pobre por amor a Cristo, era sobre todo de orden moral, y poseía una indudable grandeza. Si se separó de la obediencia de la Iglesia, debió de ser porque algunos de los elementos que le rodeaban, más inclinados quizá a la insumisión, lo arrastraron a excesos que nunca aprobó. Cuando unos treinta años más tarde el hijo de otro negociante oyó a su vez, en la villa de Asís, el llamamiento a la santa pobreza, tuvo la humildad de permanecer bajo la obediencia de la Iglesia. Y la jerarquía romana tendría ya la habilidad de no rechazarle. Si la primera aparición de reformados surgidos de las filas de sus legos inquietó a la jerarquía y la molestó, la experiencia acabó por enseñarle que, con diplomacia y longanimidad, aquel hecho era generador de grandes bienes. Por ello existió el franciscanismo.

17. 4 de noviembre de 1184, *Decretales* Gregorio IX, libro V, título VII de *haereticis*, cap. 9. O, también, Mansi, *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*, vol. 22, col. 476-478.

18. Por cierto que *valdesia* era la forma latina que los inquisidores emplearon siempre para designar la doctrina valdense. Lo prefiero, desde luego, al neologismo afrancesado de *valdeísmo* que tiene, además, el inconveniente de no indicar el nombre de Valdés.

II

LAS DOCTRINAS VALDENSES

Para mantenerse en sus prácticas y continuar predicando, los discípulos de Valdés acabaron rechazando completamente la autoridad de la Iglesia. Precizando todavía más su doctrina, los valdenses negaron la realidad de los poderes del sacerdocio católico ya que, según decían, lo que confiere el carácter sacerdotal no es la ordenación, sino la virtud personal. Asimismo, el bautismo de los niños era para ellos doblemente inútil, puesto que, en primer lugar, aquéllos no habían llegado a la edad de la razón para poder pedirlo y, en segundo lugar, el sacerdote mentía al pretender conferirlo en nombre de su ordenación. En cuanto a la confesión, los valdenses decían que cualquier lego podía recibirla y si el tal era virtuoso valía más aquella confesión que la que se le hacía a un sacerdote pecador. Igualmente, protestaban ya, como Lutero lo haría tres siglos más tarde, contra las absoluciones generales así como contra los abusos en las indulgencias. Negaban, claro está, el estado preparatorio para la beatitud eterna que el catolicismo denomina *purgatorio*, y decían que éste consistía en las tribulaciones de la vida presente.

Tampoco creían, por supuesto, en las relaciones que, según la Iglesia católica, existen entre los bienaventurados del cielo, que es preciso invocar como intercesores ante Dios, o sea, la Iglesia triunfante; las almas que expían sus faltas para purificarse y por las cuales es preciso rezar con el fin de abreviar sus sufrimientos, o sea, la Iglesia paciente; y los que luchan en este mundo en medio de las tentaciones y las pruebas, para santificarse y llegar al cielo gracias a la ayuda divina y a la intercesión de los santos, es decir, la Iglesia militante. La comunicación permanente de estas tres iglesias, llamada comunión de los santos, no existía en el sistema valdense; porque su enseñanza era que los santos no pueden ayudarnos y que nosotros no podemos rezarles ya que el único Mediador es Jesús, y que, no existiendo el purgatorio, no había porqué orar a los difuntos. Así pues, ni culto de los santos ni culto de los difuntos.

«Estos herejes — decía Bernat Guin¹ en su *Practica Inquisitionis* — se niegan a admitir la realidad de los milagros operados en la Iglesia gracias a los méritos y a las peticiones de los santos. Dicen

1. Edición Mollat, t. I, p. 46.

que en el cielo los santos no oyen los ruegos ni hacen caso de la reverencia que tenemos por ellos en la tierra. Por ello, los valdenses desprecian las solemnidades que celebramos en honor de los santos y las demás muestras de respeto y de homenaje que les ofrecemos y, los días de sus fiestas, si pueden hacerlo sin imprudencia, trabajan normalmente.»

«Estos herejes insensatos — decía el abad de Fontcauda², que los había conocido precisamente en el Lenguadoc — osan decir a quienes seducen: los difuntos no reciben ningún provecho de las limosnas de los vivos, ni de sus ayunos ni de sus súplicas, ni de los servicios solemnes ni de las oraciones que se hacen por ellos.» «En cuanto a las ofrendas que se hacían por los muertos, eran útiles, decían los valdenses, no a los que no podían comprar nada con ellas, sino al clero que se alimentaba a base de ellas.»

Los valdenses negaban la presencia real en la Eucaristía, así como la transubstanciación. En las palabra de Jesús: *este es mi cuerpo*, pretendían que con el pronombre *este* Cristo designaba, no las especies eucarísticas que, según la Iglesia romana, se cambiaron en su Cuerpo y en su Sangre, sino su propio cuerpo humano que señalaba con el dedo. Para ellos la Santa Cena era un simple memorial, tal como lo es hoy para la inmensa mayoría de los protestantes de quienes, en este como en muchos otros aspectos, los valdenses fueron los precursores.

Esta simplificación del culto y la negación de la presencia real llevaba aparejada la negación de los lugares de culto, las iglesias, con todo lo que las recuerda, como son los altares, las pinturas, el canto litúrgico, los vestidos y los vasos sagrados. Para ellos, todo esto eran signos del error y de la superstición y sólo merecían odio o desprecio. Estas doctrinas las tenían en común con los cátaros, pero no procedían del mismo origen teológico. Para los cátaros, era el corolario normal de su sistema metafísico según el cual todo cuanto de material existe es obra, no de Dios, sino del principio del mal. Los valdenses, al contrario, habían partido de los evangelios y del Antiguo Testamento, interpretándolos y predicándolos libremente. Eran gente sencilla, sin instrucción; por ello su doctrina evolucionó de modo diferente al catarismo.

Sin embargo, acabaron por tener algunas doctrinas comunes con las sectas cátaras, surgidas probablemente del contacto estrecho en que se hallaron. Por ejemplo, la condenación del juramento y la negación del derecho de juzgar y, sobre todo, a matar. En

2. *Patrología latina*, t. 204, col. 828.

apoyo de ellas, citaban las palabras del evangelio y del apóstol Santiago contra el juramento; y la frase de Jesucristo: «No juzguéis, para no ser juzgados», así como el «No matarás».

Como los cátaros, los valdenses se dividían en dos grupos: uno menos numeroso, llamado de los perfectos, que dirigía el movimiento; y otro más numeroso, o grupo de los creyentes. Cuando los creyentes entraban en lo que ellos llamaban la fraternidad o sociedad de los perfectos, prometían obedecer a su superior, y observar la pobreza evangélica, cumplir el precepto de la castidad y no poseer nada en propiedad; estaban obligados a vender todos sus bienes, entregar el precio a la comunidad, y vivir de las limosnas de sus creyentes y de quienes simpatizaban con ellos.

A diferencia de los cátaros, los ministros valdenses, sacerdotes y diáconos, debían consagrarse enteramente a su ministerio. Alain de Lilla dice³ que consideraban que de ninguna manera habían de trabajar, sino que aquellos a quienes predicaban les habían de proveer con lo necesario. Únicamente más tarde, con la Inquisición, adoptaron el ejercicio de alguna profesión para disimular sus acciones.

Como entre los cátaros, su oración principal era el *Padre Nuestro*, que recitaban varias veces al día; y, a diferencia de los cátaros, para quienes la confesión no era sino una especie de absolución pública de los pecados por la asamblea de iglesia, los valdenses podían confesarse los unos a los otros. Su gran ascetismo, sus ayunos, su castidad y su manera de vestirse y de calzarse, llevando sandalias (*sabatas*), les atrajo la admiración y el respeto de las clases humildes a pesar de que fuesen, como decían los clérigos despectivamente, poco instruidos, *illiterati et idiote*.

III

LA VALDESÍA CATALANA

A diferencia del catarismo, la herejía valdense, o *valdesía* fue, como hemos visto, no un producto de importación apoyado quizá en los rescoldos de antiguas herejías, sino un producto autóctono de las tierras del catolicismo. De igual modo, frente al catarismo, los valdenses nunca fueron el elemento importante de la herejía, y bien lo sabían los cruzados que, cuarenta años más tarde de la defección de Valdés, vinieron a combatir los herejes de Occitania. Los valden-

3. *Patrología latina*, t. 210, col. 399-400.

ses habían tenido tiempo suficiente para extenderse por aquel campo abonado para la heterodoxia. Sin embargo, el cronista oficial de la cruzada francesa, el cisterciense Vaux de Cernai, consagra a los cátaros diez páginas de su capítulo *de hereticis*, mientras que a los valdenses los despacha en diez líneas. Y acaba así: «Estas gentes eran, sin duda, malos, pero, si se les compara con los herejes, eran mucho menos perversos. En muchas cuestiones, efectivamente, estaban de acuerdo con nosotros, mientras que en otras diferían»¹.

Si este era el caso en Occitania, no hay razón alguna para pensar que así no fuese en Cataluña. Y, sin embargo, en diversos lugares hemos hecho ya resaltar nuestra extrañeza porque en la primera mención de herejes en tierras catalanas, el célebre decreto de Pedro el Católico, publicado en *Marca Hispánica*², sólo menciona nominalmente a los valdenses. Y que los cátaros, ciertamente más numerosos, van mencionados de manera muy solapada, con las palabras *alios hereticos, cuiuscumque secte*. En nuestro libro *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, desarrollamos la idea de que el rey había promulgado aquel decreto por consejo de su tío, Berenguer, arzobispo de Narbona, para que lo leyera Inocencio III quien, recién elegido papa, se había propuesto la exterminación de los herejes³.

No repetiremos aquí los argumentos, que ratificamos, presentados en aquella obra para demostrar la urgencia que cabía, por parte de nuestro rey y sus magnates, en poner de relieve una lucha enérgica contra los herejes. Sí que insistiremos, sin embargo, en la precisión de la fecha de aquel decreto, íntimamente ligada con la presentación de las condiciones ideológicas que realmente imperaban entonces en nuestra tierra.

Miret y Sans, en su *Itinerario* de Pedro el Católico⁴ indicó que *Marca Hispánica* redujo el decreto «al año 1197, a pesar de que podría también reducirse al siguiente, pues la data está así: *Data Gerunde in presencia Raymundi Terrachonensis archiepiscopi, Gaufredi Gerundensis episcopi, Raymundi Barchinonensis episcopi, Guillelmi ausonensis episcopi et Guillelmi Elnensis episcopi, per Johannis Beraxensis domini regis notario et mandato eius scripta anno Domini MC nonagesimo septimo*».

Como vemos, el mes no va expresado, pero sólo en el caso de que hubiese sido promulgado en abril o más tarde podríamos considerar el año 1197 como fecha corriente de la expedición. Porque, efectiva-

1. *O. cit.*, pp. 8-9.

2. Col. 517.

3. Pp. 49-55.

4. Publicado en este mismo *Boletín*, vol. III. Cfr. p. 85.

mente, entonces los años se contaban por los de la Encarnación y no por los de la Natividad. Por consiguiente, si el documento es de enero, febrero o marzo de 1197 de la Encarnación, según nuestro cómputo moderno debemos fecharlos en 1198. Miret y Sans así se inclinó a creerlo después de estudiar cuando menos unos cinco documentos fechados en Gerona el mes de febrero de 1198, y que contenían los nombres de muchos testigos — tan conspicuos como el arzobispo Berenguer — que eran los mismos que en el decreto de expulsión de los herejes. La única objeción que Miret y Sans se hacía a sí mismo era que «parece difícil que el rey estuviese en Gerona y Perpinjà antes de concluir el mes de febrero de 1198, si el día 16 se hallaba todavía en Calatayud». Quienes conocen los itinerarios preparados por el ilustre historiador saben ya que eran frecuentes en él esta clase de dificultades, que la moderna crítica histórica, con más elementos de juicio, ha descartado ya. Así ha ocurrido con la peregrinación de Alfonso «el Casto» a Santiago; y así debe ocurrir con estos diez días de tiempo para ir de Calatayud a Gerona. De modo que, con él, podemos concluir que, «en rigor, deben reducirse al año 1198 y no al anterior, estas escrituras otorgadas en Gerona y Perpinjà. Y es igualmente cierto que si éstas se reducen al 1198, por la misma razón deben serlo las que hemos encontrado en *Marca Hispánica*, notándose en todos los mismos personajes testigos, lo que es indicio de que fueron todas otorgadas en una misma ocasión»⁵.

Así pues, febrero o marzo de 1198, escasamente dos meses después de la elección de Inocencio III. No mucho más tarde, en abril, el Papa iniciaba su lucha contra la herejía mandando a «todos los pueblos que se armasen contra los herejes y los expulsasen de sus tierras». Era el tenor del decreto de Pedro I. Muchos historiadores, sobre todo los españoles de la época romántica y los franceses de casi todas las épocas, han hablado de «los múltiples atropellos a que aquel decreto seguramente dio lugar», y de la innovación que sus penas representaban para la época. El rey Pedro mandaba salir de su «reino a todos los valdenses, que vulgarmente se llaman *ensabatals* y a todos los otros herejes innumerables, como enemigos de la cruz de Cristo y violadores de la fe cristiana y enemigos públicos nuestros y del reino... Y si después del domingo de Pasión se hallare alguno en toda nuestra tierra, de sus bienes confiscados dos terceras partes serán para el fisco, mientras que la tercera será para el denunciante; y sus cuerpos serán quemados por el fuego».

5. *Ibid.*, p. 153.

Pedro el Católico tomaba buen cuidado en resaltar que con ello «obtemperaba, como sus antepasados, ante los cánones de la sacrosanta Iglesia romana». Y, efectivamente, de una manera o de otra, ya fuese con nuevas disposiciones o resucitando la antigua legislación romano-cristiana de la pena del fuego contra los herejes, el decreto *obtemperaba* ante las leyes y costumbres de su tiempo y de la Iglesia.

Pero falta saber si estas leyes fueron aplicadas. No basta con suponerlo, como todos han hecho, basándose en su promulgación. También en Tolosa Ramón V había dictado, años antes, leyes semejantes, que nunca se habían puesto por obra, bien al contrario. Y por lo que hemos hallado, Pedro el Católico favoreció más bien a sus vasallos herejes, sin hacer caso de su propio decreto al igual que durante el resto de su vida. Pocos días después del decreto, hizo diversas concesiones feudales a dos cátaros bien conocidos del norte de Cataluña: Ponç de Vernet y Ramón de Castellrosselló y un mes más tarde, en Tarragona, era el cabecilla de los cátaros catalanes, Arnau de Castellbó, quien recibía el privilegio de *exención de fidelidad* por los castillos que tenía en feudo del rey ⁶.

Precisamente creemos que la diócesis de Urgel, con las luchas entre su obispo y el partido cátaro del conde de Foix y el vizconde de Castellbó, contribuyó mucho a aquella maniobra de diversión que atacaba a los valdenses, mientras *olvidaba* designar a los herejes cátaros. Efectivamente, ¿qué pasaba en la diócesis de Urgel por aquella misma época? En 1198, la sede estaba vacante y es por esta razón que un obispo urgelense no aparece firmando el decreto del rey Pedro. En 1195, el capítulo de la Seo había elegido a Bernat de Castelló para reemplazar al anterior obispo Arnau de Perexens, que había solicitado del Papa permiso para retirarse. Pero Bernat de Castelló, por las razones que fuese, al cabo de poco tiempo abandonó (después de una corta y primera defección) su sede episcopal y se retiró al monasterio de Santa María d'Espirà, en la diócesis de Elna. Y desde allí pidió al Papa que le relevara de sus funciones. Durante el período que media entre su abandono y la respuesta del nuevo papa Inocencio III, el 8 de diciembre de 1198, las tierras del obispo sufrieron una serie de asaltos que horrorizaron a todos los católicos. Los llevaron a cabo los señores cátaros vecinos, demostrando las bases económicas de la animadversión entre la nueva clase feudal y las sedes episcopales, que poseían inmensas extensiones de terreno y se oponían a la prosperidad de la feudalidad seglar.

6. A. C. A., pergamino 42 de Pedro I.

Tan enormes fueron aquellos hechos para la mentalidad de la época, que el mismo Vaux de Cernai los ha consignado en su crónica ⁷, como ejemplo de la crueldad y herejía del aliado de Arnau de Castellbó, Ramón Roger de Foix: «En otras circunstancias el conde, al mando de una multitud de mesnaderos, marchó contra el monasterio de Santa María, sede de un obispado en el condado de Urgel. Asustados al ver al conde, los canónigos se refugiaron en la iglesia, donde fueron sitiados durante tanto tiempo que, para calmar su sed, tuvieron que beber su propia orina. Cuando se hubieron rendido, este feroz enemigo de la Iglesia entró dentro de la iglesia, quitó todo el mobiliario, la cruz, los vasos sagrados, rompió las campanas, no dejó nada más que las paredes desnudas e incluso exigió de la iglesia un rescate de cincuenta mil sueldos.» «En otra ocasión, el conde y sus mesnaderos saqueaban esta misma iglesia: llegaron a un estado tal de desenfreno cruel que les cortaron los brazos y las piernas a todos los crucifijos y se sirvieron de ellos para machacar la pimienta y las legumbres con que condimentaban sus alimentos, con el fin de ridiculizar la pasión de Nuestro Señor.»

Estas afirmaciones del cronista cisterciense van confirmadas por un curioso documento de los archivos de la Seo de Urgel consistente en un memorial de agravios enviado al arzobispo de Tarragona relatando todos los excesos cometidos por los enemigos del obispado en la primera mitad del siglo XIII. Baudon de Mony lo publicó ⁸ en su obra sobre los condes de Foix, y hay asimismo un extracto de él en el célebre *Manual Digest* andorrano. El memorial contiene la relación de las devastaciones efectuadas en las iglesias de Cerdeña por las tropas de Arnau de Castellbó y de Ramón Roger de Foix. Sus grupos armados saquearon las iglesias, se llevaron el mobiliario, los libros, los ornamentos, los vasos sagrados, robaron los bienes del clero, pegaron y maltrataron a los clérigos, y se los llevaron presos para liberarlos contra rescate, rompieron los relicarios y dispersaron los restos de los santos, hicieron sus orgías ante los altares y se sentaron en los ciborios y los brazos de las cruces. El documento nos describe a Arnau de Castellbó de pie, a la puerta de la iglesia de Sanavastre, impassible mientras que sus soldados arrancan de la custodia las santas hostias y las profanan con sus excrementos. El resultado económico, paralelo al espiritual, el memorial de Urgel lo evalúa a cincuenta mil sueldos en bienes robados al clero de Cerdeña y a tres mil moyos de trigo así como la pérdida de todos sus in-

7. *O. cit.*, p. 84.

8. *Memorial dels danys donats per lo comte de Foix y bescomte de Castellbo a l'iglesia, en Relations politiques des comtes de Foix avec la Catalogne*, vol. II, p. 113.

gresos. Y los eclesiásticos de Urgel perdieron, también en Cerdaña, durante tres años, la totalidad de sus rentas calculadas en diez mil sueldos.

Todo esto se sabía en la corte pontifical, y es evidente que con aquel estado de cosas se corría el peligro de que las tierras catalanas se convirtiesen en un campo de batalla parecido a lo que fue después el Lenguadoc. Las disposiciones del nuevo papa así lo hacían prever, y era preciso atajar el peligro en sus inicios. Por otro lado, como le sucedía a Ramón VI de Tolosa, no era tan fácil — aun suponiendo que se quisiera — acabar con el catarismo de los grandes señores feudales y la pujante burguesía que les apoyaba. Lo mejor era hablar siempre de valdenses, menos numerosos y, desde luego, en razón de sus mismos votos de pobreza, menos potentes y ricos que los cátaros.

Todo ello, y el hecho de no haber hallado nunca mención de los valdenses en los documentos que hemos manejado, nos llevó a la conclusión de que su importancia nunca fue grande y su influencia aún menor. Sin embargo, los valdenses catalanes existieron. Y, pese al silencio documental, sus actividades por Cataluña fueron un hecho en un momento dado y algunas menciones, hasta ahora sueltas, así nos lo hacen pensar.

No perdamos de vista, sin embargo, que no fue hasta 1173 que Valdés empezó a predicar en Lyon y que no fue condenado definitivamente por la Iglesia hasta 1184. Fue hacia esta misma época, como dijimos en el capítulo primero, que sus discípulos fueron expulsados de Lyon por su arzobispo. Los *pobres de Lyon* se dispersaron entonces por los valles de los Alpes y de Lombardía (donde formaron las comunidades de los *pobres lombardos*), así como por Occitania. No llegaron, pues, a la provincia eclesiástica de Narbona hasta finales del siglo XII y, cuando Inocencio III hizo predicar la cruzada, eran todavía unos recién llegados pues son escasísimas las veces que se les menciona entonces, mientras que los cátaros surgen con suma frecuencia. Por el contrario, hacía ya un siglo que toda la región desde Burdeos hasta el Ródano había sido penetrada por los grupos del catarismo. ¿Cómo, pues, en 1198, en unos diez años a lo sumo, podían los valdenses ser tan importantes en Cataluña que, ellos más que nadie, suscitasen las iras del edicto de Pedro I? ¿Es válido suponer que se habían extendido más que los cátaros, que ya en 1153, en Lombers, y en 1167 en Sant Felitz de Caramanh, tan cerca de Cataluña, celebraban sendos concilios? Sin contar que en las grandes ciudades del norte de Italia — importantes potencias económi-

cas con bases en las tierras hispanas — hacía mucho más de un siglo que el catarismo era una religión difundida.

Sin olvidar que el concilio de Sant Felitz de Caramanh nos revela la existencia de un obispo y una diócesis del catarismo en el valle de Arán. No se nos oculta que últimamente Yves Dossat⁹ ha pretendido que las actas de dicho concilio no podían contener la mención de un obispo en el valle de Arán basándose en la petición de principio que «no hubo jamás herejes en todo el condado de Comenges», al que luego perteneció, por poco tiempo, el valle de Arán. Su conclusión ha sido que: «se acepten o no como auténticas las actas del concilio de Sant Felitz, no creemos que sea posible admitir la existencia de un obispo cátaro en el valle de Arán». Como prueba, había sugerido un error de copista, que habría escrito *aranensis*, en lugar de *agenensis*, lo cual habría colocado en Agen la creación de un nuevo obispado, necesariamente motivado por la ausencia de herejes en la católica Gascuña. Con esta actitud, que hemos notado a menudo en los gascones, Dossat se unía al canónigo L. de Lacger¹⁰ que en 1933 atacó incluso la existencia del concilio, hasta que el padre Dondaine volvió a poner las cosas en su lugar¹¹.

El padre Dondaine no ha vuelto a pronunciarse todavía, pero sí lo ha hecho Jean-Laurent Riol, a nuestro modo de ver de manera decisiva. Dice así: «La prueba que (Dossat) aporta en apoyo de su teoría no puede ser admitida, desgraciadamente, de manera alguna, aun cuando parezca muy sólida a simple vista. Se trata de la bula de Inocencio III, de 17 de enero de 1213, que reprende a Simón de Montfort por haber invadido las posesiones de los condes de Foix, de Comenges y de Bearn, 'aun cuando los pueblos de estas tierras no estén en modo alguno infestados de herejía'. Pero cuatro meses más tarde, este Papa, que había obrado impulsivamente, por falsos informes de los embajadores de Pedro II de Aragón, hizo un cambio total, después de haber recibido las protestas de los obispos meridionales, reunidos en el concilio de Lavaur. Y, en consecuencia, escribió al rey: '...los condes de Foix, y de Comenges, y Gaston de Bearn son excomulgados porque protegen a los herejes y los sostienen abiertamente...'»

9. *Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran*, «Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques», 1955-1956.

10. *L'Albigéois pendant la crise de l'Albigéisme*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 1933.

11. *Les actes du concile albigéois de Saint-Félix de Caraman*, Miscellanea Giovanni Mercati, 1946.

12. *Dernières connaissances textuelles et folkloriques sur des questions cathares*, «Bulletin de la Société des Sciences, Arts et Belles-Lettres du Tarn», Nueva serie, vol. XXI, enero-diciembre de 1960. Albi, 1961, pp. 180-253. Cfr. pp. 249-250.

Riol cita otros textos que nos hablan de multitud de herejes en las tierras gasconas del Comenges y nosotros, por nuestra parte, ya habíamos notado en nuestro *Alfons «el Cast»*¹³ la existencia de herejes en Gascuña en 1181. La teoría de Dossat cae, pues, por su base, y no hay duda que, desde la diócesis cátara del valle de Arán, las tierras de Urgel empezaron a conocer la herejía cátara mucho antes de que existiera tan sólo la valdesía.

La segunda vez que un documento oficial nos vuelve a hablar de valdenses en Cataluña, después de todas las luchas llevadas a cabo contra los cátaros, ya relatadas en nuestro trabajo anterior, es el 13 de mayo de 1242 en el llamado concilio de Tarragona¹⁴. La sede episcopal de Barcelona había quedado vacante en 1242, por la muerte de Berenguer de Palou, que era obispo de la Ciudad Condal desde 1212. No fue hasta 1243 que se eligió a un nuevo obispo y, durante este tiempo, el capítulo barcelonés invitó al arzobispo de Tarragona a que prosiguiera diferentes procesos inquisitoriales iniciados por el difundo prelado. El arzobispo, Pere d'Albalat, que sin duda no poseía ni la autoridad ni la competencia para resolver estas dificultades, reunió a un grupo de juristas para someterles las decisiones redactadas por el penitenciario papal (San) Ramón de Penyafort.

Este documento, publicado ya unas catorce veces, es el primero de la historia que merece el nombre de manual inquisitorial. Con él Pere d'Albalat quiso poner en manos de sus inquisidores un instrumento práctico, poco desarrollado en verdad, pero útil para una regla general de acción contra la herejía. El tratado define las personas reas del tribunal de la inquisición, a saber: los herejes propiamente dichos, los sospechosos, los ocultadores, los fautores y defensores y los relapsos. Pero lo curioso del caso es que sus ejemplos se basan siempre en los *Insabbatati*, como ignorando la existencia de los herejes cátaros en nuestra tierra. Y esto a pesar de los muchos procesos ya llevados a cabo contra el catarismo catalán...

Dondaine ya debió de notar algo curioso en este hecho, puesto que cuando estudió el documento¹⁵, observó: «Los herejes de que trata el manual son principalmente los *ensabatats*, es decir los valdenses, pero es evidente que estas categorías son igualmente aplicables a todas las formas de la herejía, sobre todo a los cátaros albigenses.»

Esta reiteración *oficial* sobre los valdenses nos llevó a hacernos

13. Pp. 201-205.

14. Publicado en *Diplomatario* de San Raimundo de Penyafort, Rius Serra, pp. 74-82.

15. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XVII, 1947, *Le Manuel de l'Inquisiteur* (1230-1330). Cfr. p. 97.

a nosotros mismos, para mayor seguridad, una objeción sobre la base que hemos tenido para llamarles cátaros a los herejes que mencionan los documentos de confiscaciones de la cancillería real. ¿No podría ser que algunos de los *heretici* de los documentos fuesen valdenses y no cátaros? El padre Antonio Oliver¹⁶ ha demostrado que el papa Inocencio III recurría regularmente al mismo vocabulario, sin intentar aprisionar demasiado la realidad de las cosas, y conformándose más o menos a las reglas de un género literario... ¿No podría ser el caso de la cancillería real?

La cuestión es, desde luego importante, y sea como fuere vale la pena de pensar en estudiar de qué manera se expresaban entonces en nuestra tierra para designar a los cátaros. A los valdenses casi estamos seguros que se les llamaba *ensabatats* y *pobres de Lyon*, como en todas partes.

En todo caso, un hecho hay indiscutible: para la Iglesia, desde el principio de la Inquisición, la denominación de *herético* se reservó exclusivamente a los adeptos del catarismo. Y así era en el período que nos ocupa, cuando el máximo peligro lo constituía dicho movimiento religioso. Tal es la opinión, asimismo, de todos los especialistas de la Inquisición. Así, Jean Guiraud¹⁷, decía: «La palabra «herejes» designaba más particularmente a los cátaros.» Monseñor Douais recordaba¹⁸ que, «por ejemplo, en la *Suma de las Autoridades*¹⁹ para uso de los predicadores, la expresión *hereje* significa más corrientemente cátaro». Chales Molinier²⁰ publicó diversos documentos en los que «se hallaban verdaderas sumas de las preguntas que debían hacerse a los acusados» ante la Inquisición. Y así una declaración de 1250 resaltaba que la acusada «dijo que nunca vio a los herejes ni a los valdenses (*nuncquam vidit heréticos nec valdenses*) diferenciando bien a las claras la terminología empleada para unos y otros²¹.

Las referencias documentales son numerosas a este respecto. El 26 de diciembre de 1247, Guilhem de Montlot acusó a Peire Garcia de Burgnou de ser hereje, porque «su padre fue creyente de los herejes, y su madre fue creyente de los valdenses»²². Igual distinción

16. Antonio Oliver, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma, Regnum Dei, 1957.

17. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, vol. II, París, 1938, p. 165.

18. *L'Inquisition. Ses origines. Sa procédure*, París, Plon, 1906, p. 150, n. 1.

19. *La Somme des Autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux du treizième siècle*, París, Picard, 1896.

20. *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII et au XIV siècle*, Tolosa, Privat, 188.

21. *O. cit.*, p. 330.

22. Doat XXII, fol. 105.

se establecía el 17 de marzo de 1250, en que otra acusada, Saisia, de Cavanac, era exhortada a revelar «lo que sabía del crimen de herejía y del de valdesía»²³. Y es que, como opina igualmente el padre Dondaine²⁴, como colofón de los especialistas, «la herejía en la que se concentraba entonces la atención de la iglesia y de los legados pontificales era el dualismo cátaro, la herejía por excelencia». Por ello, Alain de Lilla no precisó de otro modo su primer tratado de la *Suma de fide catholica contra hereticos*, dirigida contra los dualistas cátaros²⁵. Por ello también, cuando los cruzados franceses llegaron ante Besiers, al hacer una lista de los herejes que exigieron recibir de manos de los sitiados tomaron buen cuidado en marcar con las letras *val* los valdenses que contenían²⁶.

Esta fué igualmente la práctica documental en Cataluña, no hay razones para dudarlo. Y esta idea viene reforzada cuando vemos en las condenaciones de Arnau de Mudahons, Ermessendis y Arnau de Castellbó la denominación *heréticos* para los que, indiscutiblemente según se desprende de sus prácticas religiosas, eran *ancians* cátaros.

El silencio documental no es óbice para negar la existencia de una valdesía catalana o razón para pensar que los documentos mencionasen indistintamente a cátaros y valdenses con el nombre de herejes. La valdesía, en todas partes, se reclutó entre el pueblo campesino y algunos artesanos; las clases dirigentes, burguesas o feudales, evitaron las doctrinas valdenses. Y ello se explica por el hecho mismo de sus votos de pobreza y de su poco apego a los negocios, particularidad que, por el contrario, distinguió a los cátaros. Sabido es que el catarismo permitió y quizá animó a sus adeptos a la práctica de la usura y fue uno de los impulsos del capitalismo. Las propiedades que el fisco real pudo confiscarles han permitido que hoy, a defecto de los procesos eclesiásticos, podamos saber su existencia y sus nombres. La misma pobreza, elevada a práctica religiosa, de los valdenses, ha hecho que hoy nada podamos saber sobre su extensión por tierras de Cataluña.

Cátaros y no valdenses habían de ser, por ejemplo, los herejes de Lérida que, el 23 de agosto de 1257, le pagaban al rey Jaime I la suma de dos mil morabetines alfonsíes para obtener el perdón real por su herejías, descubiertas por la Inquisición²⁷. El documento,

23. *Ut de facto heresis et valdesie...*, publicado por Ch. Molinier, o. cit., p. 336.

24. *Aux origines du valdésisme*, ya citado, p. 197.

25. *Patrología latina*, vol. 210, cols. 306 y ss.

26. Cfr. *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, pp. 94 y 130.

27. Según documento publicado por Fray Pedro Sanahuja, *Lérida en sus luchas por la fe*, 1946, apéndice I, del Archivo Municipal de Lérida, pergamino 41.

interesantísimo, amplía nuestra visión del catarismo leridano, que en nuestro anterior trabajo ya dijimos que era muy antiguo, y persistió, cuando menos, durante unos cincuenta años. Para remediar la situación de los descendientes de herejes, el rey Jaime I se vio obligado a establecer una especie de padrón para quienes viniesen a acogerse a la reconciliación. Se trata del documento que mencionamos en la página 121 de nuestro trabajo sobre el catarismo, y que al consultar en el original ²⁸ nos ha revelado era una *forma remissionis factarum hominibus Ilerdenses per facto heretice pravitatis*, encabezamiento que Huici no resaltó en su diplomatario.

Uno de estos hombres ilderdenses fué Guillem de Sant Melió que en nuestro anterior trabajo dudábamos en identificar con el Guillem de Melió que había citado, una vez, el señor Bofarull en su *Historia de Cataluña*. El estudio de este personaje, y la consulta de los registros en su original, nos ha revelado que era bien el mismo y que su hermano Eimeric fue encarcelado en 1257 por razón de la herética pravedad ²⁹. Pero el pago de las cantidades exigidas por el rey Jaime le libró de persecuciones inquisitoriales y se trasladó a Valencia, para dedicarse sin duda a los negocios y al préstamo monetario, ya que como mínimo unos cinco documentos nos lo mencionan como acreedor de Jaime I. El 1 de marzo de 1258 el rey le hacía un debitorio consignado sobre los molinos reales de Valencia ³⁰. En noviembre de 1262 el rey le daba su absolución por toda demanda civil o criminal en razón del crimen de herejía ³¹. El 17 de abril de 1268 el rey le otorgaba franquicias sobre los molinos que poseía en el término de Valencia. Hasta entonces había sido ciudadano de Lérida. En junio de 1271, un documento nos revela que el rey le debe doce mil quinientos sueldos y que se ha casado con Berenguera, hija del que será batlle de Valencia, Berenguer Dalmau, con el que se halla entonces en querrela ³². El 26 de febrero de 1273 el rey le debe otros nuevos doce mil sueldos reales, para los cuales le embarga a su favor los réditos de la villa de Segorbe, hasta que se haya cobrado la cantidad debida, práctica corriente de los prestamistas ³³. El 17 de mayo de 1275 el rey le firma en Barcelona un debitorio de quinientos morabetines alfonsíes de oro, consignados sobre los réditos del castillo y villa de Segorbe ³⁴. El 23 de noviembre de 1276 ya sabe-

28. A. C. A., Reg., 9, fol. 35 rº.

29. A. C. A., Reg., 9, fol. 44.

30. A. C. A., Reg. 10, fol. 65 vº.

31. A. C. A., Reg. 12, fol. 74.

32. A. C. A., Reg. 14, fol. 119.

33. A. C. A., Reg. 19, fol. 110 vº.

34. A. C. A., Reg. 20, fol. 256 vº.

mos que había muerto, pues el rey Pedro II ordenó en Zaragoza que se reemplazase al antiguo batlle de Valencia (difunto) Arnau de Romaní, por su hermano Huguet de Romaní (justicia de Valencia) como albacea testamental de Guillem de Sant Meliό ³⁵. Finalmente dos documentos más de 1280 nos han hecho saber que tanto la villa de Játiva ³⁶ como el presbítero de la capilla de los templarios de Valencia ³⁷ tuvieron complicaciones a causa de la confiscación de los numerosos bienes de Sant Meliό.

Es indudable que un caso como el que acabamos de reseñar, y que hemos reseñado en todos los detalles posibles dentro de los registros de la época, sólo podía ser el de un adepto del catarismo, que los documentos sólo denominan adepto de la herética pravidad. Y como éste, todos los demás.

Pese a todo, hubo valdenses, aun cuando sólo lo sepamos por referencias negativas, por decirlo así, como en los casos que se efectuaron de conversiones al catolicismo. Y por la presencia en el Carcassonés, en 1250, de dos valdenses catalanes llamados Gili y Ferrer ³⁸. Aparte de ellos, sólo nos queda consignar, como ejemplo curioso, la mención que el doctor Martín de Riquer nos ha indicado, que hace a su respecto el trovador Huguet de Mataplana, en una de sus *tensons* ³⁹:

Scometr'e-us voill, Reculaire ;
 Pois vestirs no's dura gaire,
 De paubretat es confraire
 Als bons homes de Leun,
 Mas de fe no'n semblatz un,
 Que vos es fols e jugaire,
 E de putans cortejaire.

Por sus términos, elogiosos para los *bons homes de Leun*, el poema nos revela la opinión prevaleciente sobre los valdenses en aquella época, y confirma también nuestro punto de vista de una pobreza exacerbada por parte de aquellos herejes, que ha hecho que hoy poco sepamos sobre su existencia y difusión por nuestra tierra hasta que posteriormente debieron fundirse con el movimiento beguinista que tan caro le era a Arnau de Vilanova.

35. A. C. A., Reg. 38, fol. 91 vº

36. A. C. A., Reg. 40, fol. 58, y A. C. A., Reg. 44, fol. 178 vº.

37. A. C. A., Reg. 42, fol. 230.

38. Según documento publicado por Monseñor Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition*, t. II.

39. Publicada por David J. Jones, *La Tenson Provençale*, París, E. Droz, 1934, pp. 89-93.

IV

LA CONVERSIÓN DE DURAN D'OSCA

Cuenta el monje Vaux de Cernai ¹ que «el obispo de Osma quiso volver a su diócesis, para velar por los intereses de su casa y también para mantener con sus ingresos a los predicadores de la palabra de Dios en la provincia de Narbona». Sin duda, antes de regresar a sus tierras, quiso probar una vez más aquel método de conferencias contradictorias con los heresiarcas que él, así como Santo Domingo y sin duda el papa Inocencio III, habían considerado el medio mejor para convertir a aquellas poblaciones apartadas del seno de la Iglesia católica. Y quiso hacerlo indudablemente con un brillo especial, reuniendo a los mejores exponentes de la predicación católica, e invitando a cuantos herejes quisiesen concurrir. Esta es la explicación de que convocara junto a sí, antes de cruzar los Pirineos, a Folquet, obispo de Tolosa, Navar, obispo de Conserans y a varios abades más, aparte, claro está, del futuro Santo Domingo y algunos de sus compañeros.

Era el mes de septiembre de 1207 cuando todos aquellos personajes se reunieron en la ciudad de Pamias ² para celebrar la que resultaría ser última conferencia contradictoria, abierta y libre, entre católicos y no-católicos de Occitania. Todas las conferencias precedentes se habían reunido en tierras del vizconde Trencavel, pero ahora los misioneros católicos entraban ya en el condado de Foix, la única región que les iba a la zaga al Albigés y al Bederrés en la penetración de la herejía. Por su parte, Pamias, la primera ciudad del condado de Foix al remontar el curso del Arieja, era un centro cátaro y valdense de los más importantes. Allí Esclarmonda de Foix, la hermana del conde Ramon Roger, *anciana* cátara, recibía a todos los cátaros más célebres de Occitania en la *casa* o especie de convento de mujeres cátaras que regentaba. Sin embargo, la ciudad de Pamias tenía un buen porcentaje de población valdense, de modo que los predicadores católicos tuvieron que combatir a los partidarios de ambas doctrinas, reconciliados en aquella ocasión ante el común enemigo.

Se buscó un árbitro único y se deparó este peligroso honor a misser Arnau de Campranha. Ambos grupos lo habían elegido, de

1. Pp. 20-21 de la *Historia Albigensis*, traducción de Guébin-Maisonneuve, *L'Eglise et l'État au Moyen Âge*, X, París, Vrin, 1951.

2. En francés, *Pamiers*.

común acuerdo, ya que Campranha era un personaje muy estimado y conocido que unía al hecho de ser clérigo seglar ligado a la abadía de Sant Antonin, una conocida inclinación y simpatía hacia los herejes.

El conde de Foix había ofrecido la gran sala del castillo del Castellar para las sesiones. Y no se perdió ninguna de ellas, ya que, al fin y al cabo, era parte interesada en la cuestión: su esposa — *hereje empedernida*, la llama Vaux de Cernai — pertenecía a la secta valdense y de sus dos hermanas una era valdense y la otra, como sabemos, cátara. Y esto el monje cronista no se lo perdona, pese a la imparcialidad del conde puesto que, como dice el mismo Vaux de Cernai, «un día escuchaba en su palacio a los valdenses y otro a nuestros predicadores». Para el cronista oficial de la cruzada albigena, viniendo de la parte de «aquel siniestro traidor, aquel cruelísimo perseguidor de la Iglesia, aquel enemigo de Cristo», sólo podía ser «fingida cortesía».

Ignoramos de qué se trató en aquellos coloquios. Sólo sabemos, como se puede ya colegir por los insultos utilizados por el cisterciense, que las discusiones llegaron a ser ásperas. Un compañero de Domingo de Guzmán, el monje Esteban de la Misericordia (que el patrioterismo francés ha presentado como español)³ llegó hasta gritarle a Esclarmonda de Foix, que tomaba parte activa en las discusiones: «Señora, idos pues a hilar vuestra rueca; no os está bien el tomar la palabra en una asamblea como ésta»⁴.

Además de esta manifiesta descortesía, que debió indignar justamente a la gran dama de Foix, los predicadores del catolicismo debían conocer argumentos de más peso, puesto que, si bien los cátares permanecieron irreductibles en su fe, hubo algunas conversiones entre los valdenses. El primer convertido fue el árbitro de la reunión, Arnau de Campranha, que se pronunció a favor del catolicismo y se convirtió, a partir de entonces, en uno de sus más firmes defensores. «Renunció a la herejía y puso su persona y sus bienes en manos del obispo de Osma; desde aquel día en adelante combatió con valor a los sectarios de la superstición herética»⁵. Había quedado tan convencido que después de la cruzada sería inquisidor

3. Cfr. Zoé Oldenbourg, *Le Bâcher de Montségur*, N.R.F., Gallimard, 1959, colección *Trente journées qui ont fait la France*. En la página 65 dice así: «Il fallait assurément être un étranger et un rustre pour se permettre un langage pareil. Les dames du Languedoc ne tenaient nullement à être renvoyées à leurs quenouilles...»

4. Guilhem de Pueglaurens, *Chronica*, cap. VIII, pp. 119 y 127, ed. Beyssier, Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, XVII, París, 1904.

5. Vaux de Cernai, *ibid.*

y cabe suponer que de los buenos a causa de sus antiguos y frecuentes contactos con los herejes.

En la misma ocasión un grupo de valdenses, dirigido por Duran d'Osca, efectuó también su conversión, sin duda más conspicua aún que la de Campranha y fruto quizá de una larga preparación por la importancia de los efectos que subsiguientemente presentó. Poquísimos es lo que sabemos sobre la vida privada de Duran d'Osca, y mucho menos aún sobre sus compañeros. Los escasos detalles que han llegado con seguridad hasta nosotros los debemos a la parquedad de los documentos pontificios que los mencionan, mayormente los de Inocencio III.

Podemos pensar que Duran sería originario del reino de Aragón, y que el Osca de su nombre fuese gentilicio. Pero ni aún esto es plenamente seguro, ya que existió en un momento dado una emigración aragonesa que se fue ultra Pirineos acompañando a los occitanos que habían colaborado en la conquista del valle del Ebro⁶. Porque es indudable que Duran, además del catalán, conocía la lengua occitana a la perfección. Pero, por otra parte, el hecho de que pasara la mayor parte de su vida conocida en Cataluña y la posibilidad de que incluso conociéramos una obra suya en catalán, junto con el hecho de que el Sumo Pontífice lo recomendara siempre a súbditos de Pedro el Católico, o a este mismo rey, nos inclina a pensar que Duran era originario de la provincia eclesiástica oscense. Y probablemente de aquellas tierras de repoblación catalana hoy englobadas dentro del marco administrativo regional aragonés.

Sabemos seguro que era clérigo y letrado; nos lo dice el mismo Inocencio III, citándole a él. Y debía de poseer una personalidad atrayente, puesto que supo captarse la amistad y la simpatía del Papa, que escribió no menos de diecinueve cartas a su favor⁷. Y es que el grupo de valdenses convertidos junto con Duran d'Osca iban a poner en práctica una de las ideas favoritas de Inocencio III: la formación de una comunidad católica que imitase la organización y los principios morales de los heterodoxos. Comunidad que se halla en los orígenes de las primeras órdenes mendicantes y, sobre todo, de sus órdenes terciarias.

Acabada la conferencia de Pamias y dispersados por diversos países los prelados católicos que la habían dirigido, el grupo de valdenses convertidos emprendió el camino de Roma para someterse y obtener el permiso de vivir en común bajo la dirección de su prior

6. Véase nuestro *Alfons «el Cast», el primer comte-rei*, p. 37.

7. Potthast, *Regesta Pontificum*, núms. 3571.3573, 3694, 3766-3769, 3998 (doble expedición), 39999, 4003, 4504, 4506, 4507-4510, 4512, 4515, 4516.

Duran d'Osca. Era a principios de otoño de 1207 cuando Duran y sus compañeros ⁸ Guilhem de Sant Antonin, Joan de Narbona, Ermengol y Bernat de Besiers, Ramon de Sant Pau y Ebrino, llegaron a Roma donde, en presencia de Inocencio III, expusieron su ideal y su profesión de fe. Suplicaron encarecidamente al Sumo Pontífice que aprobara su género de vida particular, conservado de la valdesía: pobreza absoluta, vida comunitaria y ministerio de la palabra sagrada.

El juramento que prestó Duran d'Osca ante Inocencio III ⁹ muestra bien el ideal que querían promover desde entonces en el seno del catolicismo: «Para el honor de Dios y de su Iglesia y para la salvación de nuestras almas, hemos confesado de corazón y de boca nuestra creencia en la fe católica en su plena integridad e inviolabilidad... Renunciamos al mundo. Todo lo que poseemos, se lo damos a los pobres, según el consejo de Dios. Estamos decididos a vivir en la pobreza, sin preocuparnos por el pan de mañana, sin aceptar de nadie ni oro, ni plata, ni valor alguno; bastará con que cada día nos den lo suficiente para alimentarnos y vestirnos. Siguiendo el precepto evangélico, oraremos siete veces por día, en las horas canónicas, repitiendo quince veces el *Padre Nuestro*, el *Credo*, el *Miserere* y otras oraciones. Como asimismo somos casi todos clérigos y casi todos letrados, hemos decidido consagrarnos enteramente a la lectura, a la predicación, a la enseñanza y a la discusión con el fin de combatir todas las sectas del error. Sin embargo, que las discusiones se lleven a cabo por los hermanos más entendidos en la fe católica, probados e instruidos en la luz del Señor, para que los adversarios de la fe católica y apostólica queden confundidos; asimismo, acordamos presentar la palabra del Señor en nuestras escuelas a nuestros hermanos y amigos por boca de los más dignos e instruidos en la ley del Señor y en las sentencias de los santos padres, ciertamente con la debida licencia de los prelados y por medio de hermanos idóneos e instruidos en la Sagrada Escritura, y que sean potentes en argüir la sana doctrina, atraer hacia la fe a todos los extraviados y hacerles volver al gremio de la santa Iglesia romana».

«Observaremos escrupulosamente la obligación de la castidad perpetua, la de ambas Cuaresmas y de todos los ayunos. Continuaremos llevando hábitos religiosos, pero para que se vea claramente que estamos separados, tanto corporalmente como de corazón, de la

8. Sabemos sus nombres por una carta de Inocencio III al arzobisp de Tarragona, de 12 de mayo de 1210 (Reg. Vat. 8, fols. 21-22, n. 78). Publicada, entre otros, por Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, n.º 433.

9. Según la carta del Pontífice, de fecha 18 de diciembre de 1208, al arzobispo de Tarragona Ramón de Rocabertí (Reg. Vat. 7 A, fols. 81vº-82, n.º 196), Mansilla, n.º 394.

sociedad de los Pobres de Lyon, tendremos el calzado abierto por encima y de una manera especial. Recibiremos los sacramentos de manos de los obispos y de los sacerdotes, que pueden estar seguros de nuestra obediencia y de nuestro respeto. Si hay legos que quieran unirse a nosotros, estatuímos que, con la excepción de aquellos hermanos nuestros que pueden predicar a los herejes y argumentar contra ellos, todos los demás tengan la obligación de vivir religiosamente en sus casas, ocupados en trabajos manuales, y pagar a la Iglesia sus diezmos, primicias y ofrendas que le pertenecen.»

La pobreza llevada hasta la mendicidad, el oficio canónico, la predicación y la controversia contra los herejes, los votos de obediencia y de castidad, la sumisión a la Iglesia y a su jerarquía, éstos eran los artículos fundamentales de la regla que iban a seguir aquellos valdenses vueltos al seno del catolicismo.

Presentados en Roma en otoño de 1207, no fue hasta diciembre del año siguiente, 1208, que Durán y sus compañeros obtuvieron el reconocimiento de su hermandad. La sabia lentitud de la curia pontificia les obligó a aquella larga espera. Y es que aquel grupo de exvaldenses presentaba un caso que no se hallaba ya sin precedentes desgraciados: Valdés le había pedido los mismos privilegios a Alejandro III y después había vuelto a caer en el cisma y la herejía.

Inocencio III debió encargar ciertamente a algún prelado de la curia el examen prudente de la causa de los conversos de la valdesía. Mientras tanto, durante aquel año de estancia forzosa en Roma, parece ser que Durán estableció contacto con altas personalidades eclesiásticas para interesarles en su ideal y obtener su intervención cerca del Pontífice. Su protector más decidido sería el cardenal León Brancaleone, del título de la Santa Cruz de Jerusalén, así como los cardenales Pelagio Galvani, Nicolás de Romanis, Esteban de Normandis, Jaime Guale y Juan Colona, que cita en sus (posiblemente) posteriores escritos. Era él, sin duda, el más indicado entre el grupo de antiguos valdenses para acercarse a aquellos personajes considerables de la corte romana. Y si comparamos su caso con el paralelo de los *pobres lombardos* de Bernardo Prim, reconciliados con la Iglesia pocos años después, Durán d'Osca sobresale indiscutiblemente.

Por fin, aquellos esfuerzos y aquellas relaciones dieron su fruto. El 18 de diciembre de 1208 Inocencio III escribía ¹⁰ al arzobispo de Tarragona, así como a sus sufragáneos, mandándoles que reconciliaran con la Iglesia a Durán d'Osca y demás compañeros. Y en la misma fecha comunicaba a éstos su reconciliación a base del jura-

10. *Ibid.*, nota 9.

mento llevado a cabo ante el Papa de creer todo lo enseñando por la santa fe católica.

Era, naturalmente, la aprobación del ideal propuesto por aquella nueva comunidad que suplicaba el derecho de conservar casi todas las costumbres de la valdesía. Era, claro está, un intento de hacer católicos aquellos movimientos diversos que habían florecido en el seno del catolicismo europeo como consecuencia del anhelo exacerbado de pureza y adhesión a las puras esencias del evangelio.

En aquel caso, Inocencio III demostraba tener una comprensión profunda del alma humana. Como hemos indicado en otro lugar ¹¹, quería probar todos los medios suaves de persuasión antes de decidirse a actuar de otro modo. Por ello llegaba incluso hasta permitirle a Duran d'Osca que aquellos de sus hermanos que quedasen en el siglo no se viesen obligados a luchar en guerra contra cristianos, o a prestar juramento ¹². Principios ambos básicamente valdenses (y también cátaros), tenidos en horror por todos los prelados. Por esta razón, el Papa debió creerse obligado a precisar que lo concedía «cuando pudiesen observarlo sin perjuicio y escándalo de otros, sobre todo con permiso de los señores seculares».

Es probable que Duran y sus compañeros se proponían volver a las tierras occitano-catalanas una vez obtenidas las debidas licencias de la curia romana. Pero la tentación debía ser demasiado fuerte de no ir predicando en el camino de vuelta a su paso por las comunidades valdenses de Italia o de Occitania. Duran d'Osca había reivindicado el derecho a disputar con sus antiguos hermanos y convertirse en su apóstol. Y así lo cumplió casi inmediatamente. Ya el 3 de abril de 1209 nos enteramos, gracias a un documento enviado por el Pontífice al arzobispo de Milán ¹³, que Duran d'Osca había vuelto a la comunión católica un centenar de adeptos de la valdesía, que ahora era preciso reconciliar.

Las cosas no fueron tan bien en las tierras de Provenza, donde la jerarquía local, luchando con las mil formas que tomaba entonces la herejía, no podía ser tan comprensiva como el Pontífice romano, y Duran y sus compañeros fueron muy mal recibidos. Incluso es posible que hubiese su buena parte de envidia por aquellos verdaderos seminarios que eran las escuelas de los ex-valdenses. Lo cierto es que el arzobispo de Narbona, el catalán Berenguer, y los obis-

11. *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, pp. 61-73.

12. Documento publicado, entre otros, por Mansilla, n.º 396.

13. Potthast, n.º 3694; *Patrología latina*, 216, col. 29-30.

14. Según dos documentos enviados, uno al arzobispo de Tarragona y otro al mismo Duran d'Osca, con fecha 5 de julio de 1209. Mansilla, núms. 404 y 405.

pos Rainaldo de Besiers, Ramón de Usés, R. de Mont Redon de Nimes y Bernardo de Carcassona escribieron al Papa ¹⁴ y le enviaron dos monjes cistercienses, para quejarse de la conducta de Durán y de sus asociados. Entre otras cosas, les acusaban de haberse insolentado con ellos a base de los favores papales recibidos; de haber llevado a la Iglesia a algunos valdenses aún no reconciliados ni devueltos a la unidad de la Iglesia, para que participasen con ellos de la consagración del cuerpo del Señor; de haber dado refugio a algunos monjes que habían salido de sus monasterios; que los sermones doctrinales que presentaban en su escuela apartaban a muchos de ir a la iglesia, no preocupándose ya del oficio divino o de escuchar la predicación sacerdotal; que los clérigos miembros de su hermandad no frecuentaban el oficio divino según las instituciones canónicas, y que, finalmente, afirmaban que el poder secular no podía ejercer el juicio de sangre sin pecado mortal.

En la misma fecha de 5 de julio de 1209, Inocencio III escribía ¹⁵ a Duran d'Ozca y a los suyos para reconvenirles, y advertía al arzobispo de Tarragona y sufragáneos que procedieran con la máxima cautela en la reconciliación de aquéllos. En estas últimas letras, sin aprobar que los ex valdenses conservasen algo de sus antiguas costumbres, propugnaba una gran paciencia para dejar que el tiempo cauterizara la antigua cicatriz, siguiendo el ejemplo del apóstol que a todos se había hecho todo.

V

LOS «POBRES CATÓLICOS»

El transcurso del tiempo y la cruzada albigense, que pasó a sangre y fuego las tierras languadocianas, hicieron que los prelados de Occitania estuvieran ocupados en otras cosas y permitieron que Duran y sus compañeros pasasen sus pruebas de catolicidad.

El 12 de mayo de 1210 Inocencio III ¹ mandaba ya al arzobispo y sufragáneos de Tarragona que los declarase como católicos. Cartas similares recibieron el arzobispo de Narbona y sus sufragáneos. Berenguer ya había sido depuesto de su arzobispado ², y algunas otras sedes habían cambiado también de pastor. Aún así, las dificultades debían de ser las mismas o parecidas, puesto que el mismo día los

15. Cfr. nota 15.

1. Mansilla, n.º 433.

2. Cfr. *Pere el Catòlic i Simó de Montfort*, passim.

arzobispos y obispos occitano-catalanes recibían el mandato de tratarlos caritativamente³, de modo que no tuviesen que temer el ser molestados por ellos.

Aquellas escaramuzas con la jerarquía local debían haber sido particularmente difíciles, porque dos días después, al conceder a Duran d'Osca y a Guilhem de Sant Antonin (que parecía secundarle) el permiso para elegirse un superior en la nueva comunidad⁴, el Pontífice se refiere a «aquellos de sus hermanos que permanecen en la fe católica». Lo cual deja suponer que algunos, descorazonados por la oposición jerárquica, habían abandonado nuevamente la fe romana.

Para acabar con aquella situación transitoria, Durán d'Osca había tenido que presentarse en Roma por segunda vez durante la primavera de 1212⁵. Pero en esta ocasión ya obtuvo para su hermandad la protección apostólica. Y viniendo de un Papa como Inocencio III aquella promesa no era una palabra vana. Los *pobres católicos* acababan de nacer de un modo legal y oficial, y el Papa ya haría lo posible por que pudiesen crecer libres y sin molestias. Sin embargo, no debemos olvidar que para las comunidades de formación reciente y cuya ortodoxia no ofrecía todas las seguridades deseables, era costumbre entonces⁶ ponerlas bajo la vigilancia protectora de algún cardenal. Éste consideraba la fidelidad a la sana doctrina y la sumisión a la disciplina regular de las nuevas órdenes o hermandades sobre las que pesaba la sospecha de rozar la herejía. Por ello, el Papa designó al cardenal Brancaleone como *protector* de la nueva comunidad, al propio tiempo que se encargaba de defenderla contra las vejaciones y contradicciones de los poderes eclesiásticos y civiles que pudieran tomarla por sospechosa.

Ignoramos quién era el autor del nombre de la nueva comunidad. Quizá el Pontífice mismo, quien, desde luego, es el primero en utilizar los términos de *pobres católicos* en la documentación conservada. La expresión era afortunada, como contraposición a la famosa de *pobres de Lyon* o valdenses. Inocencio III la utilizaría primero el 25 de mayo de 1212 escribiendo al obispo de Elna para ponerle al tanto de los proyectos de Duran d'Osca, Guilhem de Sant Antonin y el nuevo converso Durán de Najac⁷. Resulta nada menos que los

3. Mansilla, n.º 434.

4. Potthast, 4003. Publicado por Mansilla con el número 438.

5. Potthast, 4504. Publicado por Mansilla con el número 474. Dice, efectivamente, *Dilectus filius Durandus de Osca in nostrâ presentia constitutus...*

6. Cuestión estudiada por S. Forte, *Cardinal Protectors of the Dominican Order*, Roma, 1959. Citado por A. Dondaine, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXIX, p. 235, n. 15.

7. *Ibid.*, nota 5.

pobres católicos habían convertido a algunas personas de la diócesis de Elna y éstas, deseosas de hacer penitencia de sus excesos, querían dedicar sus bienes a la fundación de la nueva comunidad. Las reglas de esta primera comunidad — que iba a inaugurarse en Cataluña mientras arreciaba la guerra por las vecinas tierras languadocianas — las conocemos ya en sus detalles generales. Eran poco más o menos las del primer ideal presentado por Durán d'Osca: restituir lo mal adquirido; no poseer nada en propiedad, sino todo en común; observar la castidad o virginidad; abstenerse de mentiras o de juramentos ilícitos; llevar como hábitos unas túnicas blancas o grises; no dormir en camas, a menos de verse obligados por enfermedad; ayunar todos los viernes desde la fiesta de Todos los Santos hasta la Natividad del Señor⁸; y si quizá caía en ellas alguna vigilia de fiesta, abstenerse de pescado; no alimentarse con carne los lunes, miércoles y sábados, excepto en Navidad; no comer pescado en Cuaresma, con excepción de los domingos; ayunar los ocho días anteriores a Pentecostés y observar los demás ayunos instituidos por la santa Iglesia romana; oír todos los domingos la predicación; y orar siete veces al día, con quince veces el *Padre Nuestro*, *Credo* y el *Miserere*.

Se proponían, principalmente, el servicio de los pobres, edificando en heredad propia una casa en la que hubiese morada adecuada, en una parte, para los hombres y en otra parte para las mujeres. Junto a ella un hospital para recoger a los pobres, curar a los enfermos y alimentar a los niños abandonados por sus madres, y mantener a las parturientas hasta que pudieran marcharse; y, según las posibilidades de la casa, proveer de vestidos a los pobres al llegar el invierno; tener paños para cincuenta camas; y una iglesia, donde los hermanos de la casa pudiesen oír la palabra divina, erigida *in honore beatissime Genitricis Marie* y que, como señal de sujeción a la sede apostólica pagaría un bezante anual.

Lástima que la carta no indique la población donde se iba a edificar aquel curioso hospital, meta, por otra parte, parecida a la de todos aquellos movimientos social-religiosos de la Edad Media.

El Pontífice tomó aún todas las debidas precauciones encareciendo al obispo de Elna Ramón que indagase, al visitar los lugares diocesanos, si todo aquello emanaba «de la fuente de la pureza católica» y, de ser así, pusiese sobre ellos el favor y la autoridad apostóli-

8. Y no, como se indica en la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (vol. I, p. 512) de la *Historia de los Heterodoxos Españoles* de Menéndez y Pelayo, «que ayunarian desde la fiesta de Todos los Santos hasta la Natividad». Habrían sido unos superhombres con aquellos cincuenta y cuatro días de ayuno.

ca. Y en los días subsiguientes del mes de mayo, escribió⁹ al rey Pedro el Católico, al arzobispo de Narbona Arnau Amalric, y a los obispos Rainiero de Marsella, Ramón de Usés, Berenguer de Barcelona y García de Huesca¹⁰, para que tratasen benigneamente a los *pobres católicos* y no permitieran que se les molestase o tuviesen algo que temer. Finalmente, después de mandar a Duran d'Osca y a Duran de Najac que denunciasen al obispo diocesano los excesos de algunos de sus hermanos reconciliados con la Iglesia¹¹, el Pontífice tomó bajo la protección de la Santa Sede la persona y bienes de todos los *pobres católicos*¹².

Nada más nos dicen los documentos de Inocencio III sobre los *pobres católicos*. Henri Maisonneuve, uno de los especialistas de la Inquisición, supuso que «los *pobres católicos* desaparecieron en el transcurso de la cruzada albigense o se fundieron con los primeros dominicanos»¹³. Algo semejante había supuesto ya Menéndez y Pelayo, quien, en su *Historia de los Heterodoxos Españoles*, decía: «Es de creer que Durán de Huesca y los suyos continuasen en su arrepentimiento y buena vida. Guillem de Puy-Laurens sólo dice que *in quadam parte Cathaloniae annis pluribus sic vixerunt, sed paulatim postea defecerunt*. La voz *defecerunt* es muy ambigua: querrá decir que *volvieron a la herejía*, o más bien que *fue faltando* la Orden por muerte de los fundadores? Más probable es lo segundo»¹⁴.

Pero se equivocaba también. *Defecerunt* significaba, desde luego, que volvieron a la herejía. Y los registros de la documentación del pontífice Inocencio IV¹⁵ no nos dejan lugar a dudas. Efectivamente, cuando en junio de 1247 el Papa se hallaba en el concilio de Lyon, recibió muy malas noticias a su respecto. El arzobispo de Narbona y el obispo de Elna le hicieron saber que «los pobres de Lyon que, con su jefe Duran d'Osca, se habían convertido y practicaban la pobreza evangélica con el nombre de pobres católicos y bajo el control de la Iglesia, habían vuelto a los errores que habían rechazado y, pese a las prohibiciones reiteradas de los concilios y de los papas, ejercían, aun siendo legos, el ministerio de la predicación». Con fe-

9. Potthast, 4506, y Mansilla, 476.

10. 29 y 30 de mayo de 1212. Potthast, 4512 y 4515. Mansilla, 478 y 480.

11. 29 de mayo de 1212. Potthast, 4508, y Mansilla, 477.

12. Potthast, 4510, y Mansilla, 479.

13. Edición citada de la *Historia Albigensis*, p. 21. Lo dice siguiendo a J. B. Perron, artículo *Poor Catholics*, en la «Catholic Encyclopedia», Nueva York, 1911.

14. Edición citada de la B.A.C., vol. I, p. 513.

15. Publicados por Elías Berger, v. tomo I, n.º 2752, p. 410.

cha 5 de junio de aquel año Inocencio IV encargó a ambos prelados que se lo prohibieran.

Nada más hemos encontrado sobre los *pobres católicos*, y como Guillem de Pueglaurens escribía hacia 1270, unos veinte años después del documento pontificio, cabe suponer que, efectivamente, *defecerunt*, se apartaron de la Iglesia católica y probablemente se fundieron con el movimiento paralelo religioso y económico-social del beguinitismo, que tanto se extendió por las mismas tierras occitano-catalanas.

VI

LA ACTIVIDAD POLÉMICA Y LITERARIA DE DURAN D'OSCA

Como ya notó Menéndez y Pelayo¹, Duran d'Osca «fue autor de algunos escritos contra los herejes». Con estas mismas palabras lo había dicho en su *Cronica* Guilhem de Pueglaurens: *composuit contra haereticos quaedam scripta*. Ya hemos visto que, en su profesión de fe, el fundador de los *pobres católicos* había hecho el voto de resistir a la herejía por medio de la controversia. Y, según Pueglaurens, había cumplido su promesa. Ahora bien, «no les había sido posible a los bibliógrafos catalanes y españoles descubrir la pista de estos *escritos*», como nos recuerda el padre Dondaine en su trabajo sobre «Durand de Huesca et la polémique anti-cathare»². Pero ahora ya, gracias a descubrimientos realizados en Praga y en París de diversos capítulos de una misma obra del siglo XIII, estudiada por Dondaine en el trabajo susodicho, nos hallamos ya autorizados para atribuirle a Duran d'Osca un *Liber antiheresis* y un *Liber contra manicheos*, obras de polémica contra el catarismo.

El primero de ambos tratados es el manuscrito que Dondaine había encontrado en la Biblioteca Nacional de Madrid y que le sirvió, en 1946, para su estudio sobre los orígenes de la valdesía. Entonces, claro está, no pudo saber la identidad de su autor, no indicada por el manuscrito si bien su estudio le permitió afirmar que era «una refutación hecha por un valdense de la herejía dualista cá-tara». Era un hecho conocido, resaltado por Pueglaurens en el prólogo de su *Cronica*, que los valdenses eran hábiles polemistas contra los cátaros: *illi quidem valdenses contra alios aculissime dispu-*

1. *O. cit.*, t. I, p. 512.

2. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXIX, 1959, pp. 228-276.

tabant. Hubiera, pues, podido ser cualquier ex valdense culto el autor del *Liber antiheresis*.

Posteriormente, Dondaine encontró en la Biblioteca Nacional de París³ el *Liber contra manicheos*. Y en la Biblioteca Nacional de Praga⁴ se encontró el mismo tratado, pero con diversas variantes. El estudio de ambos manuscritos le permitió al padre Dondaine la conclusión de que su autor era Duran d'Osca. Y, con ello, nos ha proporcionado detalles inestimables sobre la personalidad del ex valdense.

Según Cristina Thouzellier, que ha estudiado el *Liber antiheresis* en un corto pero documentado trabajo⁵, Duran d'Osca lo compuso mientras aún era valdense y es con toda probabilidad anterior a 1207. Sus capítulos surgieron de una de aquellas conferencias contradictorias tan frecuentes entonces entre católicos, cátaros y valdenses. Y su texto, libro de consulta frecuente de los *pobres de Lyon* occitano-catalanes, nos revela «una verdadera oficina de textos y de libros, creados enteramente en Cataluña por Duran d'Osca y sus discípulos antes y después de su retorno a la Iglesia»⁶. Porque, efectivamente, del estudio lingüístico de la copia conservada en Madrid, Thouzellier y Dondaine han llegado a la conclusión de la catalanidad indiscutible del fundador de los *pobres católicos*. Escrita en el calor de la discusión, la obra está llena de «chapucerías lingüísticas, testimonio de una latinidad catalana: esparce todavía todos los tufillos de la tierra»⁷. Esta opinión, venida desde París, imparcial, nos confirma en la idea (no gratuita ni reivindicadora de ningún interés particularista) de la catalanidad de Duran, no *de Huesca*, sino d'Osca como debía decir él y escribían sus contemporáneos. Porque, como hemos dicho repetidas veces, las líneas trazadas por los políticos nada significan en la final verdad humana, y Duran d'Osca no podía conocer (para obedecerla cerrilmente) la arbitraria división llevada a cabo por los *moderados* de 1833.

En el curso de toda su obra, «el catalán, trabado, por decirlo así, en su latín a veces idiomático compensa la obscuridad de su verbo con una apelación constante a la Biblia»⁸. Y es con esta dualidad lingüística: su catalán y su occitano — tan hermanados entonces — para dirigirse al pueblo, y su latín catalanizado para las obras de

3. Manuscrito latino n.º 689, de la Biblioteca Nacional de París.

4. Manuscrito latino n.º 527, de la Biblioteca Nacional de Praga.

5. *Le Liber antiheresis de Durand de Huesca et le Contra hereticos d'Ermengaud de Béziers*, «Revue d'Histoire ecclésiastique», Lovaina, 1960, n.º 1, pp. 130-141.

6. *O. cit.*, p. 139.

7. *O. cit.*, p. 141.

8. *O. cit.*, p. 132.

proyección general, que Duran, maestro de la comunidad, realizó su obra. Como escritor, emitía primero las ideas, proyectaba un plan, intentaba ponerlo a prueba y finalmente redactaba un tratado, ampliamente basado en fuentes escriturales y patrísticas. A base de este fondo común, su comunidad fue elaborando su *tesoro* de textos de controversia y, como diríamos hoy, de propaganda.

El tratado que Duran escribió en segundo lugar fue el *Liber contra manicheos*, ya que declara en el *antiheresis* que piensa componer todavía otro tratado más contra los herejes, que sería el *contra manicheos*. El memorial consiste en la refutación, paso a paso, de otro libro cátaro del cual reproduce el texto al principio de cada uno de los capítulos. El prólogo es ya una diatriba virulenta contra los herejes y contra la negligencia de los católicos en combatirlos. Y Duran d'Osca afirma estar informado en fuentes seguras de todo lo que afirma y no imputar a los herejes nada de lo que no está seguro. Efectivamente, dice a menudo: *ut nos ab illis audivimus* o *et nos ab ore eorum audivimus*.

Las sucesivas correcciones del tratado, demostradas por las divergencias en los manuscritos hallados, ponen de manifiesto que su autor prestaba gran atención a la lucha contra la herejía. Le colocan también, en opinión de Dondaine, a la cabeza de los polemistas de su época, sin ser una inteligencia superior, Duran discute con sentido común; hace gala también de una información que no habría podido esperarse de un discípulo de Valdés. Según los patrones de la época, su nivel cultural era elevado: hace un abundante empleo de los santos padres, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, a los cuales cabe añadir Boecio, Bruno d'Asti, Aimon d'Auxerre y Pedro Lombardo, del cual toma un importante fragmento del *Liber sententiarum* para defender el dogma católico del purgatorio.

Es curioso notar, empero, que en la enumeración de las sectas heréticas en su obra, no hace ni la más mínima mención de los valdenses. Habla de los cátaros, de los maniqueos, de los nicolaítas, los pasagianos, los esperonistas y los roncarii, pero ignora a los valdenses, mucho más notables que la mayoría de los anteriores. Y es que el autor del *liber*, prior de los *pobres católicos*, aplica en la voz pasiva el método seguido ya por los magnates de Cataluña precisamente contra los valdenses. Omitió considerar a la comunidad a la que pertenecía como una vulgar secta herética y la esperanza de devolver a varios de sus antiguos hermanos a la unidad católica le impide romper los puentes de unión con aquellos mismos que desea convertir.

La obra de Duran d'Osca tiene interés en más de un aspecto. Viene en primer lugar el cultural. Es una muestra de lo que se podía escribir y enseñar en aquella época en las tierras occitano-catalanas. Ahora bien, se ha afirmado y repetido que, de un modo general, estas tierras se hallaban con retraso intelectual frente a las de Francia. Corre por las bibliotecas un libro de tesis sobre la Universidad de Tolosa que afirma taxativamente lo que podría haber sido inspirado por el siguiente párrafo del exacerbado nacionalista francés Belperron: «La creación de la Universidad de Tolosa ha contribuido tanto como la Inquisición a la desaparición de la herejía en Lengüadoc. El Lengüadoc, patria de los trovadores y de la poesía, llevaba frente al norte de Francia un retraso importante desde el punto de vista intelectual, lo que en aquella época quiere decir teológico y filosófico»⁹.

El libro de Duran d'Osca contribuirá a modificar esta ingenua tesis. En realidad, si ciertas bibliotecas occitanas, y entre ellas la de Tolosa, son tan pobres en manuscritos medievales anteriores a la conquista francesa, es que más tarde se consideró que dichos manuscritos estaban absolutamente desprovistos de interés, y los vendieron a peso de papel. Los utilizaban, como es sabido, para envolver la mercancía del mercado de Tolosa. Pero otras bibliotecas de la región no sufrieron este vandalismo y son mucho más ricas.

En segundo lugar, los dos manuscritos del mismo tratado de Duran nos han proporcionado unos veintiséis capítulos de un tratado cátaro hasta ahora desconocido. El manuscrito de París contiene cinco capítulos, mientras que el de Praga, si bien incompleto, contiene veintiuno. Todos, en conjunto, han sido publicados recientemente por Mlle. Cristina Thouzellier¹⁰, a quien se los cedió el padre Dondaine. El autor del libro cátaro revela asimismo una gran cultura. Su obra está hábilmente construida, y se basa tan bien en la Sagrada Escritura que, dice el padre Dondaine, «su autor era seguramente un adversario temible y, de no haber sido la interpretación tradicional del texto sagrado por el magisterio cristiano y los Padres, el controversista católico habría tenido mucho que hacer para conseguir la victoria en una disputa pública». Prueba adicional del error francés al aseverar la falta de cultura de las «poblaciones meridionales».

9. Pierre Belperron, *La croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*, Plon, París, 1948, p. 93, nota 2.

10. *Un traité cathare inédit du début du XIII siècle, d'après le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, «Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique», fasc. 37, Universidad de Lovaina, 1961.

Ahora bien, dejando aparte este hecho, resulta que el tratado, verdadera profesión de fe cátara, nos da preciosas informaciones sobre las creencias de aquellos herejes con los que entró en contacto Duran d'Osca. De su autor, el polemista ex valdense sólo nos hace saber que era un *doctor maniqueo*¹¹, sin procurarnos más detalles sobre su identidad. Pero es indudable que la debía de conocer, porque en su libro *antiheresis* nos demuestra un conocimiento preciso de los medios adictos al catarismo¹². Ahora bien, ¿cuál es la situación geográfica de estos medios cátaros? En un *compte-rendu* publicado en su *Cahiers d'Études Cathares*¹³, Deodat Roché sugiere la región de Tolosa, Carcassona y Albi como siendo la de los cátaros que profesaban las doctrinas contenidas en el tratado. Es posible. Sin embargo, la fecha de composición de la obra de Duran, entre 1223 y 1230, y «la grafía del manuscrito, que lleva trazos de los códices catalanes y españoles de la época», nos inclina a pensar que expresa las ideas de los cátaros catalanes¹⁴.

Efectivamente, Duran d'Osca y los suyos pasaron la mayor parte de su tiempo en el norte de Cataluña. Y no hubieran desperdiciado la oportunidad de atacar en sus polémicas las ideas de aquellos cátaros que les rodeaban y, por fuerza, les habían de dar más ocasiones de discutir. Así que, en este libro y en los restantes de la escuela de los *pobres católicos*, como el compuesto por Ermengol de Besiers¹⁵, debemos hacer nuestras primeras investigaciones (a falta de más) al interesarnos por conocer los aspectos doctrinales del catarismo catalán.

Con ello, también, creemos poder ayudar a aquellos de nuestros colegas que, como Renat Nelli, han lamentado el no poder conocer el sistema de los cátaros de aquí. Hasta ahora, nada podíamos hacer en este sentido, ya que la parca frialdad de los documentos de cancellería en los que, por fuerza, debimos basar nuestras investigaciones, nada nos decían sobre los matices de la *herética pravidad* motivo de las confiscaciones reales. Bastante había sido ya que nos sirvieran para demostrar la existencia, negada por los historiadores, del catarismo en Cataluña.

Finalmente, el padre Dondaine y Mlle. Thouzellier han venido

11. O. cit., p. 29, nota 3.

12. Según Dondaine.

13. Año XII, IIª serie, n.º 10, pp. 3-17.

14. Sin que, claro está, pretendamos que no fuesen tampoco las de los occitanos, ya que, como indicamos en el trabajo anterior, nuestra opinión es que el catarismo catalán es hijo del de Occitania.

15. Publicado, con falsa atribución a un abad de Sant Geli, en 1614, por Jaime Gretser. Igualmente, en *Patrología latina*, t. 204, col. 1235-1271.

a ayudarnos — desde luego que sin saberlo — en una hipótesis que presentamos en el trabajo anterior. Nos referimos a la sugerencia que hicimos — en espera de poder dedicarnos a ello plenamente — «de una clara y definida influencia del catarismo en los más antiguos textos de la Biblia catalana», así como de las «semejanzas con doctrinas cátaras» de «determinados pasajes» de las homilías de Organyá¹⁶. Esta hipótesis de trabajo que presentamos debidamente comentada, obtuvo diversas acogidas, curiosamente diferentes según la vertiente pirenaica en que residen quienes la consideraron.

Para Mlle. Lucienne Julien, en *Cahiers d'Études Cathares*¹⁷, nuestras afirmaciones le dieron a entender, Dios sabe por qué, todo lo contrario de lo que decíamos. Y así, dijo: «L'influence du catharisme sur la bible catalane lui paraît plus douteuse.» Para seguir después: «Plus prudent encore, M. Subirats pense que le chercheur, se laissant passionner par le thème qu'il étudie, a peut-être cru voir una influence cathare certaine (alors qu'il n'y aurait qu'un effet de l'imagination), dans le plus ancien texte littéraire catalan connu, dans les "Homilías de Organyá".»

El señor Ramón Gubern, en cambio, pese a que «con toda suerte de prevenciones, y con la mayor prudencia» nos decidíamos a «someter al dictamen de los eruditos» nuestra mera hipótesis de trabajo, nos puso en el *Índice* histórico español¹⁸: «Importante aportación documental, aunque un tanto desordenada y con algunas deducciones aventuradas.» Dado que no podía referirse a los documentos extractados y publicados, que componen la parte principal de aquel trabajo, sólo queda el recurso de pensar que sus breves palabras conciernen las hipótesis que estimamos interesante publicar en forma de *apéndice*. Y que esta noción de *deducciones aventuradas* que habríamos hecho — hasta que no nos dé una definición mucho menos vaga — se la había sugerido el estudio, meramente incoado, sobre las huellas del catarismo en nuestra literatura medieval.

Pues bien, al estudiar las obras de Duran d'Osca, el padre Dondaine, indiscutible especialista del catarismo y de la valdesía, quiso presentar «una hipótesis sobre el origen del célebre Nuevo Testamento provenzal», que mejor sería presentar citando en extenso sus propias palabras: «Todos saben que el manuscrito del Palacio de las Artes de Lyon fue utilizado por los albigenses. Y no obstante, el

16. Añadíamos, sin embargo: «semejanzas que podrían muy bien provenir de afinidades de lenguaje empleado en la misma época de los documentos de que nos ocupamos». Y antes habíamos recordado: «tan sólo un estudio detenido de los manuscritos originales podría quizás sustentar o invalidar nuestra hipótesis de trabajo».

17. IIª serie, n.º 9, primavera 1961, pp. 44-46.

18. N.º 36159, vol. VI, mayo-agosto 1960.

texto provenzal nada tiene de cátaros; es perfectamente ortodoxo. Más aún, el prólogo latino del evangelio de San Juan dado por el mismo manuscrito al ritual del *consolamentum* es de otro origen que la traducción provenzal vecina, de donde puede inferirse que los herejes dualistas habían adoptado una versión que no había sido hecha para ellos. ¿Sería la que los clérigos lioneses Esteban d'Anse y Bernardo Ydros hicieron a petición de Valdés? No: *la lengua no es de Lyon, sino de Perpinyà*¹⁹. Por otra parte, el antecedente en latín del texto provenzal era de tipo languadociano, casi catalán; su naturaleza ha sido definida por Samuel Berger: un texto que se sitúa a principios del XIII, semieuropeo, semivisigótico español, emparentado con las célebres biblias de Toledo y de La Cava, y sobre todo con la de Osca. Todas estas condiciones de tiempo, de lugar, de naturaleza del texto nos han hecho pensar en Duran d'Osca. Las alusiones que se han hecho al principio de esta comunicación al texto bíblico utilizado en ambos escritos nos han permitido comprobar que este texto era también de origen languadociano o catalán. Dado lo que ahora sabemos de la actividad del prior de los *pobres catòlics*, la hipótesis de que habría traducido el texto sagrado para el uso de sus compañeros menos instruidos que él se presenta como muy posible, sobre todo en la época en que todavía era discípulo de Valdés»²⁰.

No errábamos, pues, al afirmar que las biblias utilizadas por los herejes occitanos eran las catalanas, que, según el documento inquisitorial que publicamos, podían obtener aquí con facilidad. El manuscrito del Palacio de las Artes de Lyon, gracias al padre Dondaine, confirma ahora nuestra deducción. Y, en cuanto a las homilias de Organyá, quizá ya no parezca tan aventurada la hipótesis de que por lo menos, «se nos concederá que *es sugestivo* el pensar que en la misma época en que se compusieron las "homilias" de Organyá, y en la misma región, el vizconde de Castellbó, su hija Ermessen y los suyos empleaban palabras casi idénticas a las de dichas "homilias" para efectuar su *melhorament* ante los *ancians* de su tierra».

¿Qué de extraño tendría, que un hombre cultivado como Duran d'Osca, traductor del Nuevo Testamento al catalán, o como el anónimo autor del tratado cátaros publicado por Thouzellier, hubiese podido ser el autor de las *homilias* de Organyá? Repetimos que no lo afirmamos absolutamente; queremos tan sólo indicar una vía de

19. El subrayado es nuestro.

20. Dondainé hace notar, por ejemplo, que allí donde la Vulgata, en San Juan 1, 13, tiene *neque ex voluntate viri*, la versión provenzal posee la frase *ni de delet de baró*, idéntica a la que se halla en ambas obras de Duran, *neque ex voluntate viri*.

investigación. Ya que, como dice el mismo padre Dondaine, «para un tema tan delicado no pueden proponerse unas conclusiones firmes sino hasta después de pacientes comparaciones». Hecho indiscutible, que debe rezar para con todos. Por nuestra parte, cumplimos con ello, presentando nuestras hipótesis de trabajo, con indicación de los *pros* y los *contras*, con una prudencia y precauciones tales que no complacieron a la señorita Julien e incluso le hicieron creer que dudábamos de la influencia cátara en la literatura catalana medieval²¹.

Lejos de ello, pero sin avanzar deducciones aventuradas, nos reiteramos en hacer notar las sorprendentes semejanzas de lenguaje entre las *homilias* de Organyá y el ritual cátaro occitano, contenido precisamente en un Nuevo Testamento que ahora resultaría catalán. Repetimos que no sólo «l'influence du catharisme sur la bible catalane» no nos «paraît douteuse», sino que afirmamos la, cuando menos, indudable contaminación doctrinal de la herejía medieval en los evangelios catalanes llamados de Marmoutier y de la Colombina de Sevilla. Si hay algo más que contaminación y el manuscrito de Marmoutier y sus semejantes son de origen herético, esto no lo podríamos saber en tanto, como ya dijimos, no estudiemos directamente los originales, sin pasar únicamente por los fragmentos publicados por Berger.

VII

HEREJÍAS DEL SIGLO XIII EN CATALUÑA

Al estudiar las herejías del siglo XIII en Cataluña, mucho nos queda aún por hacer, y la relativa escasez documental y la indudable parquedad de los que poseemos no nos facilitarán la tarea. Quedan aún archivos por consultar, y los diferentes hallazgos efectuados, de modo disperso, en los archivos de Urgel, Lérida y Perpinyà, nos dejan esperar que, tal como el de la Corona de Aragón, aún no han cesado de revelarnos detalles adicionales sobre el catarismo y (quizá) la valdesía en Cataluña.

Desde el punto de vista doctrinal, casi todo está por descubrir. Y si Renat Nelli lamentaba que no hubiésemos dado un conjunto

21. El tenor general de las *homilias* nos inclinaría más bien a considerarlas, caso de tener origen herético, como provenientes de algún grupo de valdenses. Efectivamente, mal podría ser su autor un cátaro del grupo dualista cuando las *homilias* afirman: «E per aizo qar el deituna XL dies e XL nultz mostra qe el ere uer Deus. Et aizo qe el ag fam mostra ere uer om. E per aizo deucm cretre qe el fo uer Deus e uer om.» Los valdenses, a diferencia de los cátaros dualistas, admitían la divinidad y humanidad de Jesucristo.

doctrinal del catarismo catalán, nosotros, por nuestra parte, lamentamos no haber hallado bastantes documentos que nos autorizaran a presentarlo. En la revista *Oc* de Tolosa ¹, el joven universitario Crestian Anatoli observaba respecto a nuestro estudio anterior : «Es de plànher qu'aqueste estudi foguèsse pas acompanhat d'una carta per plan mostrar en Catalonha e en Occitania ont se trapavan los fogaus catars.» En verdad, sería de desear el trazo de un mapa en el que se marcasen todas las menciones sobre herejes catalanes (los referentes a los occitanos los dejamos a nuestros colegas de más allá de las Corberas) con el fin de vislumbrar la densidad de la herejía. Si los cátaros iban de feria en feria, convertidos en mercaderes para mejor practicar su apostolado ; si, como recordaba recientemente el canónigo Delaruelle ², se habla mucho de los caminos seguidos por las canciones de gesta y el arte medieval, así como los talleres ambulantes de la época, valdría la pena encontrar las rutas adoptadas por la herejía para propagarse u organizarse. El caso del llamado maestro del tímpano de Cabestany (que hay quien afirma proviene en realidad de Sant Pere de Roda) es un ejemplo notorio de estos talleres ambulantes de escultores y pintores quizá influenciados por la herejía.

Si todavía no nos hemos decidido a presentar el mapa que nos pedía Anatoli es porque constantemente estamos hallando más detalles concernientes a herejes del siglo XIII. Mientras sea así, cualquier intento por nuestra parte estaría siempre en peligro de envejecer por causa de nuestro propio trabajo.

Ya hablamos en otro capítulo de lo que hemos hallado sobre Guillem de Sant Melió y, por consiguiente, la herejía en Lérida y Valencia, empezando a confirmar nuestra tesis de que las tierras de repoblación actuaron como un imán sobre los partidarios del catarismo. Un deseo de libertad y la posibilidad de hacer buenos negocios distinguieron siempre a los cátaros.

Un caso todavía más claro es el de las montañas de Prades. En nuestro trabajo anterior ya fuimos apuntando cómo, progresivamente, de un solo caso conocido, pasamos a conocer los casos de seis propietarios cátaros más, cuyos bienes fueron confiscados. Pues bien, investigaciones adicionales en los registros de Jaime I nos han dado a conocer allí los siguientes casos : El 24 de abril de 1262 el rey hizo donación a Guillem de Canfranc de los honores y posesiones que, en diversos lugares de la villa de Cornudella, poseía Miquel de Casís, condenado y quemado por hereje, cuyos bienes fueron confiscados ³.

1. N.º 219, enero-marzo de 1961, Tolosa, Institut d'Estudis Occitans, pp. 37-38.

2. Esteban Delaruelle, en *Annales du Midi*, 1961, pp. 149-167.

3. A. C. A., Reg. 12, fol. 36 rº.

En la misma ciudad de Montpellier que el anterior, el 26 de abril siguiente el rey firmó otra donación a favor de Domènec de Montanyana de las casas, molinos, *farga*, viñas, huertos, etc., que Bernat Pere d'Arbolí, condenado y quemado por hereje, poseía en *Herbulino*, o sea Arbolí⁴. Y del 13 de enero de 1257 conocemos ya una composición efectuada por los «hombres de las montañas de Prades» que nos hace pensar en la posibilidad de un arreglo, tan frecuente en tiempos de Jaime I, de los simples creyentes del catarismo para no ver todos sus bienes confiscados a cambio de un pago monetario al rey⁵.

Con respecto a Berenguer Amorós, que fue el primer caso de hereje en Ciurana que conocimos, nos hallamos ahora en condiciones de añadir algunos detalles a lo que Bofarull publicó en su *Historia de Cataluña*. Fue el 5 de septiembre de 1262, en Barcelona, que Jaime I concedió a Joan d'Arximbald (después pasó a su madre) toda la heredad que Amorós poseía en Ciurana. En el documento, en bastante mal estado, todavía podemos leer: condenado por el crimen de la herejía pravedad y, después, la frase *antea comissionem heretice pravil...*, acostumbrada en las confiscaciones por herejía⁶.

El 28 de marzo de 1258 el rey otorgó en Tortosa la remisión de los bienes que les habían sido confiscados, *rationis heretice pravitatis per quo fataliter condemnati fuistis*, a Mateu i Berenguera de Puigvert⁷. El documento no indica de dónde era este matrimonio hereje, lo cual nos hace pensar que quizá fuesen de la misma Tortosa.

Pasando ya al país valenciano y concretamente a Morella, los documentos nos han revelado diversas confiscaciones en noviembre de 1262. El día 19 el rey otorgaba en Lérida la donación franca y libre a Bernat de Fraga de unas casas de Morella, junto con masías y terrenos en dicho término, que habían sido la propiedad, confiscada, de los herejes Bernat Calça y Guillem Ferrer⁸. El día siguiente, era la donación al mismo Bernat de Fraga de diversas tierras y heredades del término de Morella, confiscadas a otros herejes⁹. El mismo día, y en Lérida también, el rey hacía a García de Borgia diversas donaciones¹⁰. En el lugar llamado *la font del Cap*, del término de Morella, un campo que había sido de los herejes Bernat Calça y

4. A. C. A., Reg. 12, fol. 36 vº.

5. A. C. A., Reg. 10, fol. 31.

6. A. C. A., Reg. 12, fol. 69 vº.

7. A. C. A., Reg. 10, fol. 53.

8. A. C. A., Reg. 12, fol. 1 vº.

9. A. C. A., Reg. 12, fol. 1.

10. A. C. A., Reg. 12, fol. 1.

su esposa Mabilia. Una heredad en Vallbona confiscada por herejía a Romeu Forner, y otros bienes en *Forcayllo* que habían sido de Berenguer Fuster y Ramon Martí, también condenados por herejes. Finalmente, el día 21, donación de heredades en Morella, confiscadas a herejes, en favor de Felip d'Ayerbe ¹¹.

Incluso los documentos ya publicados pueden reservarnos sorpresas respecto a la existencia de herejes en otras tierras. El Dr. Manuel Riu nos atrajo la atención hacia una serie de documentos publicados en 1913 por Mossén Pere Pujol ¹². El documento número XV, fechado en el año 1250, es un curioso, pero difícilísimo informe sobre herejía llevado a cabo en Gósol, que podemos añadir a la lista de lugares *infestados* por el catarismo. Algunos extractos de dicho documento pueden resultar interesantes: «Anno domini MCCL dix Ma Pocha an G. clergue e an P. d'anorra e no los dava la primicia qui fembres eretges can pregaven deu deu mans cubertes s'a-ie-nolaven enermesen(?) de torrers». «Dix M^a poca an G. clergue ia dit lo dia de sen valenti davant son fil que Ram fogeta dix can en soler ere malaute que tramesesen an foget que vingues, e can el venie ere prim son pasad. E viu les portes del castel desencadenar a na barcelona, qui'n metie IIII homes qui li fo semblant que fossen eretges; e na barcelona prega'l que non fos dexalada que amigs eren. E el respos que saber o volrie. Diria-us-o si no me'en-dexalanets. No fare. Ia, azo-e en blanc en talafer en Guiamet es qui venen veer mo pare. E gira's en foger e viu-los entrar en casa d'en ferer draper e viu que eren IIII homes. E lendema al vespre mories en iosa e dix M^a poca a sa fila e a'n miro que anasen veer qui'l vetlave. E els viuren lux tancad el malaute abian d'aquels qui l'abrigaue.» «Encara dix mes M^a poca aquel dia elex davant son fil que si no tornas en pelicer alagual que's n'entrave sa muler en aquel orde.» «Encara direm mes que pocs albergs avie en gosal que no i tinguesen.» «En cara dix M^a poca que la vespra de sent valenti que veé X homes e en aquels eren en lorenz e guien son frare e'l ferer e G. iosa e P. ferer e F. draper e R. de serres. E foli semblant que estras los eretges de casa d'en R. de serres.» «Dix M^a poca que ab la muler de R. de Riu e ab d'altres passave a la casa de R. de serres e dix R. de serres a R. de bardines: ara vos compare qui us ensenave carera e'us tornave de mal a be, creuriets-o. Oc, io volenters for naingo coneg Ara dones calad que trobad o avets. E respos la muler d'en riu: Na M^a poca

11. A. C. A., Reg. 12, fol. 1 vº.

12. *Documents en vulgar dels segles XI, XII i XIII procedents del bisbat de la Seu d'Urgell*, «Biblioteca Filològica de l'Institut de la Llengua Catalana», Palau de la Diputació, Barcelona, 1913.

avets-o oid. Dix oc. Oid ela. Maldia'ls vinga si'ls costava tant diner com feu a mon pare que n'ag lo bispe ia no preicarien tant com fan dix una fila de na vilela a na M^a poca.» «Fo en G. clergue a casa d'en balaguer e mogueli questio e dix F. draper : negu clergue que si matex no pod salvar com pod salvar som poble ; que dig que negu clergue no pod donar penitencia dreta a nul hom ne a neguna fembra pus a si elex no pod prod tenir. E respos na barcelona : aquests eretges que axi encauze hom qui us en mostrave en fe com vos en cabtenriets. E el respos no'ls quir ne'ls vul que no oizi anc que eretges feesen vertuds. E respos F. draper : pec sots que nul hom qui entren en paradís torn fer vertuts deza. E respos G. clergue : doncs frare ponz com fa des vertuds per el qui tam fort en causa eretgia si tant bona orde tenen.»

No hay duda, por los detalles curiosísimos y únicos del texto, que se refiere a algunos *ancians* cátaros visitando a un creyente en el trance de la muerte, ya que ésta era la pregunta que nunca dejaban de hacer los inquisidores respecto a algún sospechoso de haber muerto con el *consolament* cátaro. Igualmente, vemos que de la entrada en el catarismo lo llamaban «entrar en l'orde». E igualmente hemos creído ver, en las últimas líneas, una alusión a fray Ponç de Blanes, o d'Espirà, asesinado en 1242 por los fautores de los herejes de la diócesis de Urgel, objeto de culto allí y más tarde, en 1262, en Montpellier. Esta cuestión de los inquisidores asesinados es otra que merece atención, pues las únicas menciones seguras que poseemos son las que nos proporciona Ludovico Paramo¹³. Según él, junto con Ponç de Blanes fue asesinado otro inquisidor, Bernat Travesser, que también fue objeto de culto y, en el último tercio del siglo XIII, sería Pere de Cadireta, que murió apedreado por los herejes de Bonastre o de Castellbó. El archivo de la Seo de Urgel seguramente que posee muchísimos más detalles a este respecto y es de esperar que un día sea posible conocerlos.

En nuestro trabajo anterior no habíamos podido saber quien era el caballero *Santon* que fue quemado en Perpinyà en septiembre de 1258. Ahora nos inclinamos a creer, después de estudiar las familias poderosas de la Cataluña septentrional, que se trataba de un señor de Sautó, pueblo del Conflent. Y seguramente descendiese del Bernat de Sautó que el memorial de agravios de la iglesia de Urgel presenta en el castillo de Aiguatebia atacando y capturando a los hombres de la sede urgelense, y llevándose efectos por valor de quince mil sueldos.

13. *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis*, pp. 110 y 177-178.

Finalmente, el estudio de la constitución de Pere d'Albalat de 1242 nos ha hecho ver algo que, por lo que sabemos, nadie, empezando por nosotros mismos, habíamos sabido notar. Es nada menos que la existencia de cátaros (o de valdenses) en la ciudad condal en la primera mitad del siglo XIII. Ya nos había parecido extraño que el centro comercial por excelencia de nuestra tierra, el lugar donde a fines del siglo XII se habían realizado los mejores negocios en materia de tierras, enriqueciendo a una burguesía naciente que ya no cesaría de progresar durante siglos, no tuviese la casi obligada secuela de la herejía. Unos detalles curiosos de la fundación del hospital de la capilla Marcús ya nos habían hecho sospechar la hereticidad de Bernat Marcús y los suyos. Todavía, en este caso, no hemos podido pasar de las sospechas vehementes, como habrían dicho los inquisidores. Pero conste ya, de momento, que el arzobispo de Tarragona, Pere d'Albalat decía en 1242: «Como nos, Pedro, por la misericordia divina arzobispo de Tarragona, queramos llevar a efecto (por voluntad del capítulo, estando la sede vacante) la inquisición iniciada por Berenguer, obispo de Barcelona, contra la herética pravedad en la ciudad de Barcelona...»¹⁴ Quién sabe si estos procesos inquisitoriales se han perdido, pero valga ya esta cita para no dudar, cuando menos, de la existencia de herejes en nuestra ciudad.

Quizá podamos un día conocerlos gracias también a las órdenes que, el 18 de octubre de 1242 (muerto hacía poco el obispo Palou) el arcediano de la sede barcelonesa dio a todos sus sacerdotes para que cooperasen en la búsqueda de los herejes. Para ello quería que, al confesar a los fieles, les preguntaran qué sabían de los herejes o de sus cómplices, receptores y fautores, y los denunciaran, fielmente y sin demora, presentándose junto con los feligreses al arcediano o a su oficial Bertran Delfi. Y, si el feligrés se negaba a que su confesión fuese revelada, el mismo confesor había de requerir el consentimiento del obispo o de su oficial para denunciar el hecho, sin manifestar la personalidad del confesante¹⁵. Es muy posible, pues, que los archivos de la Catedral de Barcelona puedan también revelarnos, por aquellos años, quiénes de nuestros predecesores en Barcelona se adhirieron a las herejías cátaras o valdenses en la primera mitad del siglo XIII.

14. *Diplomatario* de San Raimundo de Penyafort, edición de Rius Serra, p. 74.

15. Archivo Catedral de Barcelona: cód. ms., signado con el número 110, fol. 133, cols. 1 y 2.