

LES BRUIXES DE SUBIRATS

RESUM

D'entrada, cal assenyalar la font que permet conèixer aquest cas particular. Més endavant es detallen els trets que la fan única. És consultable, de forma transcrita, el seguiment que el bisbe de Barcelona va fer del cas de Na GERALDA de Codines, des de la visita pastoral de 1304 [Annex I] fins a l'interrogatori de 1307 [Annex II] i, finalment, el de 1330 [Annex IV]¹.

ABSTRACT

From the outset, it is noted the source that allows us to know this particular case. Later the characteristics that make it unique are explained. It is possible to consult the transcription of the monitoring that the bishop of Barcelona did of the case of Na GERALDA de Codines, from the pastoral visit in 1304 [Annex I] to the interrogation of 1307 [Annex II] and, finally, that of 1330 [Annex IV]

La informació més rellevant que es pot extreure dels textos esmentats serà el pretext per aprofundir en l'anàlisi de dos aspectes concrets de la societat catalana del segle XIV. Primer de tot, Perarnau fa un repàs de la vida de GERALDA que dóna llum a elements importants. Parla d'un metge musulmà anomenat Bonfi, que hauria conegut a Vilafranca del Penedès. Aquí tenim, per una banda, la medicina, en aquell moment molt vinculada a l'astrologia, i, per l'altra, la situació de la minoria musulmana.

Quant a la medicina, les fonts ens parlen del "mal de llegodisses" o els gotorns, el mal de vives o "terçó"; i també d'un mètode concret de diagnòstic: l'observació de l'orina, la presa del pols, a banda de donar consells als pacients i de fer conjurs mitjançant les oracions de la doctrina cristiana per sanar-los. El diagnòstic a través de l'orina és molt revelador, i molt important en relació a un dels principals pensadors d'aquells temps: Ramon Llull.

Per altra banda, d'Axa, poca informació ens en dóna. Diu que s'estava al castell de Subirats i era mantinguda pel seu castlà, Guillem de Subirats (el senyor de Subirats era Guillem II d'Entença i de Montcada). Axa practicava els conjurs i endevinacions a través d'una corretja. A més, diu que feia una màgia per a la qual agafava tres grans de blat entre les mans i es tornaven negres. També aporta el testimoni d'una veïna, Ermessenda de Codins o Codines.

¹ Els textos dels interrogatoris procedeixen de Josep Perearnau: "Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV", *Arxius Catalans de textos antics*, núm. 1, Barcelona 1982.

LA MEDICINA LUL·LIANA I NA GERALDA DE CODINES

És interessant tenir en compte algunes consideracions importants abans d'entrar en matèria. Elisenda Solera, de Castellví de la Marca, una endevinadora, se sap que acompanyava unes “bones dones”. Així es denominava també les dones càtares, però alguns ho aplicaven a aquelles persones dolentes que teòricament induïen la persona que les acompanyava –o d'això se les acusava– a les pràctiques de conjuració, d'endevinació i de formulació de malefícis. Aquests mals esperits van ser els primers a rebre la denominació de “bruixes”.

Per altra banda, cal destacar el fet que els coneixements d'aquestes dones, que practicaven la medicina a cavall de la màgia i la superstició, estaven vinculats a l'empirisme, relacionats amb la vida, sobretot amb el naixement, la salut, la malaltia, la sexualitat i l'amor; i amb la mort. Però, tot i això, veurem que els coneixements de GERALDA DE CODINES van més enllà d'aquesta perspectiva tan empírica. Aquí queda ja enunciada una de les polèmiques a nivell ideològic que va marcar els fenòmens de la màgia i de la medicina a la Catalunya baixmedieval. L'art de la salut es perfeccionà amb les aportacions teòriques del metge andalusí Averrois (1126-1198) i amb el nou model de medicina més estretament lligada amb la pràctica, defensat per Ramon Llull (1232-1315). Llull, com es pot veure, va ser contemporani de GERALDA DE CODINES.

Ramon Llull es guiava pel pensament medieval, hereu dels científics i pensadors grecs i romans. De fet, però, els coneixements en medicina, matemàtiques, astrologia i filosofia d'aquell temps (segle XIII) arribaven a Occident en llengua àrab, la dels principals traductors dels autors clàssics. Per això Llull va assolir la majoria dels seus coneixements a través de l'àrab. Molts serien els pensadors musulmans que omplirien la llista de les fonts del pensament de Llull.

El model mèdic de Llull es basava en el pensament clàssic d'Hipòcrates (460 aC-37 aC), segons el qual primer calia diagnosticar, després fer el pronòstic i, finalment, el tractament. Per tal de fer aquest reconeixement del cos del pacient, fonamentalment observava les febres, l'estat de l'orina i el pols. Un model que veiem reflectit en el mètode de GERALDA DE CODINES.

Pel que fa a la febre, Llull distingia quatre estats, que, segons el pensament científic clàssic, es correspondrien als quatre elements bàsics del món (aigua, terra, aire i foc). Distingia entre febre terciana, quotidiana, quartana i contínua. Els tres primers, però, es dividien en simple i doble. Un article de José María Sevilla sobre la medicina de Ramon Llull desglossa cadascun dels tipus relacionant-los amb les afectacions al cos. Per exemple, la febre terciana produiria lesions al cervell, la quotidiana a l'estómac, la contínua al cor i la quartana al sistema nerviós i a l'intestí. També hi tenen relació les malalties que les provocarien. La terciana seria provocada pel còlera; la contínua per la podridura de la sang; la quotidiana per una flegma podrida i la quartana per la melangia. I tornant amb els quatre elements, la terciana seria vinculada al foc (calor i sequedat), la quotidiana a l'aigua (fredor i humitat), la quartana amb la terra (sequera i fredor) i finalment la contínua amb l'aire (humitat i calor).

El model de les febres és utilitzat per GERALDA DE CODINES, sobretot per al diagnòstic a través de l'orina. Segons Ramon LLULL, l'orina sana és “lluïda i daurada” per la calor del foc i l'aire. L'orina vermellosa ho és per la sang, i pel foc i la terra, que és l'orina malalta. A l'orina es distingeix, de fet, segons la diafanitat de l'aire, la lluïdesa pel foc, la negror per la terra i la blancor per l'aigua. Si aquest model el comparem amb el de GERALDA DE CODINES, veurem que és el mateix, però fins i tot més treballat. Segons GERALDA, si la febre és contínua, l'orina és *citrina* o d'un groc llimona; si és terciana, vermella; si és quartana, d'un color rosat i, finalment, si és quotidiana, diu que és gairebé blanca i sobretot escumosa.

Finalment interessa veure els consells i recomanacions que fa per a cadascuna de les febres. Pel que fa a la terciana i a la contínua, recomana als pacients fer dejuni i abstinència. El mateix que l'Església catòlica recomana per la quaresma, seguint el mateix camí que Jesús va fer durant quaranta dies al desert. Si és quotidiana, per tant, escumosa i blanca, o quartana, rosa, indica que és un apostema i, per tant, caldria anar a un metge "major".

Interessa veure el significat de paraules que formaven part del món de Geralda de Codines, però que s'han perdut. Fa menció dels "*gotorns*" o "mal de *llegodises*". És considerat com un efecte de malefícis realitzats a una persona, que provoca galteres, tumors, bocis o altres inflamacions, sobretot en les criatures. Una altra interpretació parla del mal de llogadisses com els bonys que surten a l'aixella o als engonals per les mateixes causes.

LA MINORIA ISLÀMICA I N'AIXA DE SUBIRATS

Els musulmans integrats dins de territoris cristians, després de les conquestes dels segles XI i XII, es denominaven "mudèjars". Aquests eren, doncs, els musulmans que perduraren en territori cristià. A l'Aragó la integració socioeconòmica va ser més clara. Aquest fet ha permès que la memòria col·lectiva sobre aquesta minoria es conservi millor. En el cas de Catalunya, no ha estat així. I és que la situació dels mudèjars després de la conquesta pels cristians de les taifes de Lleida (1137), de Tortosa (1148) i, finalment, de Siurana (1153), era de total inferioritat respecte als cristians. De fet, suposaven una realitat residual en el teixit socioeconòmic català. Les dues principals característiques dels mudèjars des del segle XII, segons els mudejaristes, són el xoc cultural que va suposar la integració i la permissivitat dels senyors cristians, moguts sobretot per motius pràctics, ja que eren útils per a l'economia.

Una altra de les consideracions que els especialistes destaquen d'aquest procés d'integració és la geografia humana de la població mudèjar. A Catalunya es concentren sobretot a les valls del Segre i de l'Ebre. Però en la visita pastoral que aquí s'analitza, seguint l'estela d'aquestes dues dones, apareixen dues persones que devien ser seguidors de la fe islàmica: Bofim, a Vilafranca, un nom que també podria referir-se a un home d'origen occità, potser un càtar emigrat,² i Axa, aquesta sí, una dona musulmana. En el primer cas es podria tractar d'un mercader, o d'un artesà ceramista, que era l'activitat gairebé exclusiva dels mudèjars. Però també eren teixidors, tintorers, sabaters, artesans del metall, de la fusta, o fabricaven sabó. I l'Axa, a la Parròquia de Sant Pere de Lavern, segurament estava més relacionada amb el món rural i les feines del camp. En aquest sentit, les tècniques de cultiu musulmanes es mantingueren, sobretot les relacionades amb l'extracció i la canalització de l'aigua per al regadiu. Fet que va comportar topades amb els cristians, alhora de l'inevitable repartiment de les aigües. S'han detectat alguns plets per aquesta problemàtica.

Algunes dones musulmanes també destacaven per ser sanadores i per tenir una aflluència de clients de totes tres creences (jueus, cristians i musulmans), cosa que vincula les activitats de la minoria islàmica amb el tema que ens ocupa. Utilitzaven les pràctiques mèdiques tradicionals, que generaren el recel de les autoritats cristianes. Al Concili de Lleida, ja el 1173, s'amenaçava d'excomunió els cristians que acudissin a sanadores o sanadors, ja fossin musulmans o jueus. L'historiador José Hinojosa Montalvo ens diu que es va haver de repetir l'amenaça perquè l'activitat era un costum molt quotidià. Més enllà de l'economia, el gruix del conflicte entre mudèjars i cristians estava en el contacte social i personal diari. La vertadera identitat del mudèjar era ser "l'altre", aquell que és tolerat, sempre tenint molt present què és infidel. I que l'únic futur en el si

² Bonfill o Bofill apareix en la documentació sobre les migracions de càtares a Catalunya.

de la societat cristiana passava per la conversió al cristianisme o el servei i la força de treball per als cristians.

Per altra banda, la victòria cristiana sobre els musulmans feia evident el predomini dels cristians, que consideraven millor els mudèjars que no pas els jueus. Això era així pel fet que els mudèjars eren vistos com a eficaços treballadors, a diferència dels jueus, sobre els quals van recaure tots els tòpics medievals d'allò negatiu.

Per tant, vista la identitat d'una i altra comunitat, i les consideracions que uns i altres tenien respecte als altres, podem arribar a la conclusió que el contacte no era ben vist. De fet, tant els musulmans com els cristians estaven molt interessats a preservar la puresa dels seus sistemes de valors tradicionals. Per tant, l'única manera d'aconseguir-ho passava per prohibir qualsevol contacte físic que anés més enllà del bon veïnatge. Es prohibiren els matrimonis mixtos i qualsevol relació sexual.

La convivència entre musulmans i cristians, doncs, no va ser exempta de problemes i tensions. Fet que es podia traduir en el desplaçament de poblacions senceres, la pèrdua de la propietat, la pujada de la pressió fiscal o la pèrdua d'autonomia de les aljames (nuclis polítics de les comunitats mudèjars). S'ha demostrat que mai va existir una integració completa. Avui dia els mudejaristes tendeixen a parlar de coexistència més que de convivència.

A les declaracions de Gerdal o Gerdal de Codines (Barcelona, juliol de 1307), apareix el citat Bofim. Josep Peranau interpreta que aquest “[...] *medico extraneo, qui venit per mare ad Villa Francham, nomine En Bofim* [...]” devia ser musulmà. Però del text no se’n pot extreure aquesta conclusió només pel simple fet que ve per mar. La doctora Vinyoles és més prudent i és limita a traduir el text original: “[...] *lo aprendió de un médico extranjero que llegó por mar a Vilafranca, llamado Bofim* [...]”. Malgrat això, en cas que Peranau tingués raó i fos realment un mudèjar que visqués en territori cristià, els condicionants culturals i socials impedirien que entre Gerdal i Bofim hi hagués alguna cosa més enllà de la transacció de coneixements, o, hipotèticament, econòmica. A més, és improbable que a una dona sospitosa d'heretgia, sota interrogatori de les autoritats eclesiàstiques, li interessés de revelar la identitat mudèjar del seu mestre. Això no faria més que agreujar la sospita i despertar la imaginació del tribunal a l'hora d'ampliar els càrrecs de què se l'acusava.

En el mateix interrogatori, Gerdal de Codines parla de “*la sarraïna, que vivia al castell de Subirats. Digué que es deia Aixa, i que feia endevinacions i conjuracions de robatoris i malefícis amb una corretja, com va sentir i veure una veïna seva, Ermessenda de Codina*”. I, més endavant: “*Aixa, que vivia per ella i mantinguda per Guillem de Subirats, castlà del dit castell*”

El bisbe només sabia que Axa era mantinguda pel castlà de Subirats. Gerdal li ho havia revelat, aportant, com hem vist, el testimoni d'aquesta Ermessenda de Codines i la seva pròpia experiència. En el cas d'Axa, a més, era considerada com a practicant de la medicina sanadora, o la màgia. A banda dels sortilegis d'endevinació per trobar coses perdudes, els conjurs amb la corretja i el dels grans de blat, la relació amb el castlà no queda gens clara, i dona peu a sospites sobre possibles relacions sentimentals que haurien anat del tot en contra d'Axa. De fet, sembla que Gerdal tingués alguna rancor envers Axa, ja que denuncia, en la seva declaració, que Axa era mantinguda pel castlà. Tanmateix, les autoritats eclesiàstiques es limitaven a la vigilància i la coerció sobre els investigats per evitar la propagació de les pràctiques heterodoxes [Annex III].

LA INQUISICIÓ: EL DISCURS DE L'HERETGIA

Abans del segle XII, la idea d'un Tribunal del Sant Ofici era del tot impensable, però la vigilància de la puresa de la fe era evidentment un problema, ja des dels primers temps del cristianisme. Els responsables d'aquesta tasca, quan els pares de l'Església consolidaven les bases de la institució ja al segle II dC, eren els bisbes. Però durant els darrers segles de l'Imperi romà l'autoritat dels bisbes no sempre fou reconeguda, cosa que miraria de resoldre la reforma del papa Gregori al segle XI. En aquest període, la sentència de l'Església respecte a l'heretgia era l'excomunió en els casos més extrems i considerats perillosos per a la comunitat.

L'actitud de l'església envers l'heretgia va anar variant paral·lelament a l'augment de la magnitud del problema heretge. Quan, abans del segle XI, els heretges eren persones que a títol individual predicaven valors contraris a la posició oficial, la preocupació i l'actuació de l'Església eren menors. La preocupació de la jerarquia eclesiàstica va arribar amb els grans moviments herètics de masses: els càtars i els valdesos.

Un altre aspecte a remarcar de l'heretgia medieval i la Inquisició és que la geografia coincideix: allà on va sorgir l'heretgia, allà es van crear els primers tribunals. Catalunya i la resta d'estats de la Corona d'Aragó van ser els primers territoris a acceptar l'enduriment de les sentències respecte a aquests casos, i els primers també a acceptar que el Papat hi instal·lés els tribunals pel fet que a la veïna Occitània va néixer i desenvolupar-se el moviment càtar ja des del segle X. Els valdesos, d'altra banda, es desenvoluparen al nord-est d'Itàlia. Per tant, la seva influència i impacte no arribà a Catalunya, si més no en la magnitud amb què va arribar el moviment càtar.

Per la plena intervenció del Papat, com també de les monarquies de França i de la Corona d'Aragó, hem de pensar que les dimensions del problema, a tots els nivells de la societat, eren molt importants. En aquest sentit, cal remarcar la gravetat del fenomen en relació amb les decisions que prengueren les autoritats tant polítiques com religioses. Només un exemple: Pere II d'Aragó, el Catòlic, va decretar, l'any 1196, la pena de mort a la foguera per als heretges, després que un tribunal episcopal decretés la mateixa sentència al Sacre Imperi Romanogermànic l'any 1172. Però es trobava lligat de peus i mans en aquesta qüestió: malgrat la seva inclinació política contra els heretges, havia de defensar els seus vassalls, els nobles occitans que no seguien l'obediència catòlica, encapçalats pel comte Ramon VI de Tolosa (1156-1222), contra els cavallers croats de Simó de Monfort, incitats pel papa Innocenci III.

No hem d'oblidar, però, que la pena de mort contra els heretges s'havia formalitzat amb el decret de Gracià (1140), una de les obres més importants del Dret Canònic. Aquest assimilava la pena de mort per als heretges amb la que menciona l'Antic Testament contra els blasfems. La blasfèmia era qualsevol paraula o manifestació que atacava la figura de Déu o allò que era sagrat. Aquestes són les bases sobre les quals descansava la raó de ser del Tribunal de la Inquisició.

Amb tot, segons l'expert en el món de la Inquisició i en l'orde dels dominics Antonio Larios Ramos, la principal finalitat de la Inquisició era *"l'ajuda i la salvació de les ànimes mitjançant el restabliment de la unitat de la fe cristiana"*. Una missió que provenia completament de l'autoritat apostòlica i, per tant, de la voluntat pontifícia. Per tant, veiem que, en els primers temps de la Inquisició, el control de la fe i la seva unitat estan en mans del Papat, cosa que canviarà durant la segona etapa de la Inquisició a la Corona d'Aragó i a la Corona de Castella. Amb la unió monàrquica, l'anomenada Inquisició espanyola esdevé un instrument al servei de la monarquia dels Reis Catòlics des de 1483.

LA INQUISICIÓ APOSTÒLICA A LA CORONA D'ARAGÓ. EL CONTEXT DE L'HERETGIA

Fins als canvis que es van produir al segle XII, és fàcilment observable com el discurs de l'Església sobre l'heretgia no era unívoc, ni tampoc immutable. El repte que suposaren els moviments càtar i valdès va ser el que va donar el tret de sortida als tribunals del Sant Ofici, davant l'evidència que els tribunals episcopals tenien la jurisdicció excessivament limitada per tal de perseguir moviments geogràficament tan amplis.

La intervenció de la monarquia va ser clau en aquest aspecte per tal de forjar una institució capaç d'eradicar l'heretgia més enllà de les fronteres dels bisbats. El primer document legal que formalitza la persecució va ser la Constitució de 1194, emesa a Lleida per Alfons I. Es tracta d'un document que autoritza les autoritats eclesiàstiques a perseguir els valdesos, també coneguts com a "pobres de Lió". Per tant, la connivència entre l'Església i la Monarquia va ser imprescindible per aconseguir que la unitat de la fe fos efectiva.

Durant el segle XIII es posaren les bases del nou tribunal. En primer lloc, el desterrament de tots els heretges de la Corona Catalanoaragonesa, segons la Constitució de Jaume I de 1225, on es protegia jueus i musulmans, però no els heretges cristians [Annex V]. Pocs anys després, el 1232, Gregori IX emet la butlla *Declinante iam mundi vespere ad occasum*, que autoritza formalment la constitució d'un Tribunal de la Fe a Catalunya. De fet, el destinatari d'aquesta butlla era l'arquebisbe de Tarragona, la màxima autoritat eclesiàstica del Principat, també anomenat "metropolità de Catalunya". Malgrat que els bisbes anessin perdent competència respecte a la unitat de la fe, el Papat confiava aquest nou tribunal al control de la jerarquia eclesiàstica.

A Occitània, els càtars havien estat objecte de diversos concilis (Reims 1148, Montpeller 1162 i Tours 1163). En aquest darrer ja es conferí als bisbes l'autoritat d'*inquiri*, o cerca i càstig de les actituds de fe, i el 1178 s'instituïa a Tolosa un tribunal amb aquesta funció. Suposadament era un tribunal amb representació de tots els bisbes afectats pel fenomen càtar. D'aquesta manera, no es creava una institució nova sota l'autoritat directa del Papat, havia de ser simplement una delegació dels bisbes per jutjar conductes herètiques. El nou Tribunal Pontifici va ser el de Gregori XI, l'autoritat del qual sí que emanava directament del Papat.

Però calia, per al correcte funcionament del nou tribunal, recollir tota la legislació respecte als heretges. En aquest sentit, el 1231 es publicava la butlla *Excommunicamus*. Els Inquisidors eren llavors jutges enviats per la Santa Seu. Aquest mateix 1231 el tribunal apareixia a Alemanya; el 1232 a la Corona Catalanoaragonesa i el 1233 a França. Entre 1233 i 1239 la Inquisició va ser concedida a l'Orde de Sant Domènec -els dominics-. Això es devia a la bona preparació intel·lectual de l'orde. En aquest sentit, cal destacar l'impacte que la Inquisició va tenir en l'Orde dels Dominics. Aquesta va suposar l'inici d'una megalomania que va voler fer de la seva memòria un relat de "mites" i "gestes" d'aquells dominics que es consideraven, per ser les forces de l'ordre i de la unitat de la fe, un grup important i superior als altres dins la jerarquia eclesiàstica. L'historiador dels dominics Ramírez de Solórzano referia que els dominics feien "*el oficio de inquisidores*" i que "*en 1235 fundó San Raymundo el santo oficio con autoridad apostólica*". Aquesta referència ens introdueix una de les figures més importants de la Inquisició i dels dominics a Catalunya, ben coneguda a la terra del Penedès: sant Raimon de Penyafort (1180-1275), que més endavant recuperarem.

Durant el segle XIII, el Concili de Tarragona de 1242, el breu d'Innocenci III i la pragmàtica d'Alfons III de 1286 foren les bases institucionals per a la consolidació d'aquest Tribunal del Sant Ofici. En el primer dels tres documents, ja consolidada la coautoritat episcopal del tribunal, es

distingeix entre heretge, sospitós, ocultador, *fautor* (aquells que fomentaven i encobrien l'heretgia), defensor i *relapse* (reincident), graus decisius per fixar les penes en cada un dels casos. Per als culpables, la pena més greu era l'excomunió.

El breu d'Innocenci III (1161-1216) i la pragmàtica del rei Alfons III (1265-1291) pretenien implicar la institució de la monarquia en la pràctica del nou tribunal. El primer ordenava als dominics que nomenessin inquisidors i els enviessin al rei. I en el cas de la pragmàtica, el rei posava els oficials reials al servei del Sant Ofici. Per tant, el nou tribunal tenia el ple consentiment i la col·laboració de la monarquia. Aquesta pragmàtica, per tal que fos realment efectiva, va haver de ser ratificada per Jaume II el 1292.

Des del Concili de Tarragona apareix una figura clau en la història de la Inquisició, molt venerada a Vilafranca del Penedès, sant Raimon de Penyafort. En aquell moment era prior provincial dels dominics a la península Ibèrica. Va ser el 1249 quan Innocenci IV emeté la butlla, dirigida a sant Raimon, per la qual li confiava el nomenament d'inquisidors amb jurisdicció al Regne d'Aragó i a l'Arquebisbat de Narbona.

Només nou anys després d'aquesta darrera butlla, els inquisidors sol·liciten del Papa l'autorització per intervenir en casos de bruixeria. Era el 1258. El Papa Alexandre IV (1199-1261) va denegar tal possibilitat. No serà fins al 1326 quan Joan XXII (1249-1334), amb la butlla *Super illius specula*, accepta i autoritza la condemna de mags i fetillers com a heretges.

Tant l'acció de la nova Inquisició, a aquestes alçades del segle XIV ja consolidada, com la literatura publicada per dos autors catalans, força desconeguts per la memòria col·lectiva actual, van encendre els ànims en aquesta primera onada d'histèria contra les bruixes. L'obra *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* de Bernat Gui (1324), i el *Directorium Inquisitorum* (1376) de Nicolau Eimeric (que havia considerat herètiques les obres de Ramon Llull), establiren la metodologia que el Tribunal havia de seguir per procedir contra els casos d'heretgia, inclosa la bruixeria. A més, van forjant la idea que els humans poden tenir relacions amb el diable que podien anar més enllà de l'intercanvi d'idees.

De fet, el segle XIV va ser el segle de les calamitats, en què la fam, la pesta, la crisi econòmica, política, social i ideològica assetjaven fortament la societat catalana. I s'associava els mals a aquells col·lectius que, pel seu pensament dissident, poguessin encarnar culpa per tot allò que estava passant. Aquests col·lectius van ser els heretges en primer lloc, sobretot els fetillers, i també, molt especialment, els jueus. En el primer cas podem identificar, segons Gustav Henningsen, una primera persecució contra les bruixes a mitjans del segle, sobretot a la dècada de 1360. Una persecució, però, que va tenir més incidència al centre d'Europa que a la península Ibèrica. Per altra banda, els darrers anys de la centúria la Inquisició va desviar la seva preocupació per la bruixeria cap al criptojudaisme. En el moment en què la pressió contra la comunitat jueva creixia, les conversions augmentaven, però no sempre eren sinceres. Sobretot des de 1391, quan es produïren els pogroms o assalts als calls jueus i a les aljames. Els cristians hi entraren principalment per cremar els documents dels deutes, però també aplicant càstigs físics contra els jueus. La majoria dels calls perderen bona part de la seva població, alguns es recuperaren, però d'altres, com el de Lleida, no, malgrat tenir el suport reial per a la seva restauració.

A inicis ja del nou segle, el XV, les famoses *Ordinacions de les Valls d'Àneu* (1424), d'Arnau Roger IV, comte de Pallars, acabaren configurant el perfil de la bruixa moderna, aquella que es reuneix amb el diable en llocs apartats i feréstecs; aquella dona gran amb gats, que es relaciona malament amb els veïns, aquella que vola i adora el diable de la *biterna* o caverna per l'anus, no com s'adorava Déu, besant-li la mà. I a partir d'aquesta imatge que s'anava construint

per addició en la mentalitat i el pensament col·lectiu, la Inquisició moderna haurà de decidir-se a intervenir o no. De fet, encara a la dècada de 1480 aquesta inquisició medieval seguia funcionant amb la plena acceptació de la societat catalana d'aquells anys, a cavall de l'antigor medieval i de la modernitat humanista. Serà aquesta inquisició medieval una de les raons per les quals els catalans es resistiran a la implantació de la nova inquisició, la inquisició castellana o espanyola.

LA INQUISICIÓ CASTELLANA I LA CAÇA DE BRUIXES A LA CORONA CATALANOARAGONESA

La creació d'un nou tribunal del Sant Ofici a la Corona d'Aragó va tenir des del seu inici l'oposició de la societat tant a València i a Aragó com a Catalunya i a les Illes Balears. Malgrat això, un estudi de Ricardo García Cárcel recull els principals motius pels quals calia reforçar la vigilància amb la presència d'un tribunal, encara que no aclareix perquè preferiren crear-ne un de nou, en comptes de reforçar el preexistent. El cas és que, en primer lloc, la geopolítica tenia molt a veure amb l'establiment d'un nou tribunal. García Cárcel parla de xenofòbia històrica alhora de definir les problemàtiques que motivaren aquest canvi. De fet, a la cara nord dels Pirineus, Joana III d'Albret, comtessa de Foix, de Bigorra i vescomtessa de Bearn, s'havia adherit a la Reforma iniciada per Luter, fent oficial el calvinisme als seus territoris el 1560. Feia poc menys de vuitanta anys que el Tribunal de la Inquisició castellana s'havia instal·lat a la Corona d'Aragó. Per altra banda, la presència dels moriscos, considerats la quinta columna de l'ofensiva turca, la gran amenaça de la cristiandat en aquell moment, feia sospitar de la seva possible complicitat amb els protestants, súbdits de Joana. Des de la caiguda de Constantinoble, els turcs otomans havien arribat a les portes de Viena, i llançaren els cabdills aliats seus de les actuals Tunísia i Algèria contra les costes del sud d'Europa. A més, en el cas dels musulmans encara era molt recent la polèmica entre els cristians vells i els convertits de nou. I, per si fos poc, des del segle XV sorgeixen dos fenòmens que condicionaran molt la vida del Principat: el bandolerisme, que creix molt durant el segle XVI, i l'emigració considerable de gascons i occitans del sud de França. Ambdós factors seran problemes greus d'estabilitat social, en conjugar-s'hi l'amenaça a l'ordre públic i l'allau de persones nouvingudes, possiblement connectades amb el protestantisme bearnès.

En segon lloc, la Inquisició acabarà sent un instrument molt eficaç per als interessos de la monarquia, que per les limitacions que li imposaven els furs no tenia eines eficaces que superessin les barreres de les constitucions territorials. Per tant, l'heretgia era un pretext idoni per tal que la monarquia pogués imposar-se sense violar, en principi, les Constitucions de la Corona d'Aragó. En paral·lel al Sant Ofici, a més, es crearà un cos de famílies que s'anomenaren els familiars del Sant Ofici,³ que eren els ulls, les orelles i la boca de la monarquia als microcosmos que representaven les comunitats rurals. De forma que l'antiga xarxa de clientela, establerta en base al feudalisme, es va integrar en aquesta nova xarxa patrocinada per la monarquia. Per tant, a nivell jurídic és un canvi que va deixant enrere, paulatinament, les antigues formes de fer medievals.

Quant al funcionament del nou tribunal, va ser creat tenint en compte les múltiples queixes que la Inquisició medieval generava per les pràctiques titllades de "bàrbares" i per les corrupteles, més responsabilitat dels tribunals locals que de la cúpula de la institució. No hem d'oblidar, però, que la pràctica i procediments de la Inquisició medieval provenien de l'obra de Nicolau Eimeric de 1376, un manual que a finals del segle XV i inicis del XVI generava tants dubtes que el nou tribunal va haver d'adaptar la seva praxi als nous temps.

3 Els familiars del Sant Ofici eren agents locals d'informació i delació de la Santa Inquisició. Arribaren a tenir un Estatut propi pel qual posseïren una sèrie de privilegis i una consideració social diferent a la resta de la població.

Finalment, García Cárcel planteja la qüestió de la identitat lingüística respecte a la Inquisició. Consta que fins a 1560 els processos són escrits en català mentre que, des de llavors, són en castellà. Però només vuit anys després els inquisidors topen amb la realitat cultural del Principat: la gent no entenia la llengua castellana amb què s'expressava el tribunal. L'autor aposta per creure que el tribunal va cedir per qüestions de caire pragmàtic, encara que sense deixar d'introduir el castellà.

LA INQUISICIÓ MODERNA I LA PERSECUCIÓ DE LA BRUIXERIA

La nova Inquisició o Inquisició castellana

A banda de les tesis que planteja García Cárcel, l'anàlisi de César Olivera Serrano (*La Inquisición de los Reyes Católicos*, 2005) és també una bona aproximació al tema sobretot pel detall amb què dibuixa la societat castellana del segle XV, el moment de l'aparició de la Inquisició moderna.

El procés històric que portà aquesta institució notablement coneguda avui, no és altre que l'antisemitisme latent ja a finals del segle XIII. Més endavant explicarem aquesta avinentesa vinculant les vides de dos il·lustres súbdits de la Corona Catalanoaragonesa: sant Raimon de Penyafort i el beat Ramon Llull. Malgrat això, no és sobrer recordar alguns punts importants. El dualisme en el pensament jueu del segle XIV i l'augment de la tensió social en relació a la noció de *cristià vell* i *cristià nou* van forjar els discursos contra la comunitat hebraica. Però, a més, les pressions socials contra la monarquia van forçar l'enduriment de la política del rei. En aquest sentit, és molt important remarcar la idea d'unitat de fe.⁴ El rei s'assimila, al segle XV, al regne, en aquest moment de trànsit en què la monarquia es converteix en l'Estat i comença el procés de creació de l'Estat modern i la monarquia absolutista. Per tant, si el rei era el regne, la unitat de fe havia de ser el puntal de la monarquia catòlica. El principal model d'aquest sistema fou la monarquia dels Reis Catòlics hispànics.

La política d'unitat de fe dels Reis Catòlics es concretà en el Tribunal del Sant Ofici, un braç armat al servei de la monarquia i autoritzat pel pontífex. Aquest darrer fet, el corrobora la butlla *Exigit sincerae devotionis*, emesa per Sixte IV el 1478. Per aquesta, els Reis Catòlics podien crear el nou tribunal, que ja no fos de jurisdicció papal, sinó estatal. A nivell territorial, aquesta butlla només afectava el Regne de Castella. De fet el primer tribunal de la nova Inquisició es va convocar a la ciutat de Sevilla, on el problema jueu, el criptojudaisme, era més greu.

Els primers anys de la institució es veieren marcats per la seva regulació. Des de 1482 es van autoritzar set tribunals més a Castella, però també els reis van rebre la denúncia papal per l'excessiu rigor del procediment inquisitorial. La solució va ser el compromís de 1483 pel qual es nomenaria un jutge d'apel·lacions. En el mateix document s'autoritzà també el nomenament d'un inquisidor per al Regne d'Aragó. Fins al 1488 els inquisidors es reuniren per tal de redactar les instruccions que havien de fixar el procediment i les funcions de la institució. Des de la primera instrucció de 1484 la presa de decisions a les reunions es realitzà de forma col·legiada. La segona és igualment interessant pel fet que regulava el finançament de la Inquisició: a banda de la possibilitat de confiscar els béns dels reus, que anaven a parar a les seves arques, també li concedia algunes canongies i prebendes de cada catedral. A partir de la tercera instrucció, es creà el Consell de la Inquisició (1488), màxim òrgan de poder del Tribunal.

⁴ Unitat de fe: aquest concepte es va anar consolidant en la mentalitat europea des del segle XIV com un procés de neteja espiritual. Aquest consistia a aconseguir que dins del Regne existís una sola fe: la fe cristiana.

El procediment o la inquisitio

La primera tasca de la Inquisició era promulgar un *edicte de gràcia* (amnistia) en un poble determinat. Aquest edicte permetia l'autoinculpació voluntària. Aquells que s'hi acollien no eren processats, podien preservar el seu patrimoni i només se'ls sotmetia a penes eclesiàstiques. Aquells que fossin denunciats no podien saber qui els havia delatat. La denúncia, però, no podia ser anònima i havia de ser corroborada per testimonis. Per comprovar que no fos una venjança personal, a l'acusat se li demanava una llista d'enemics. Si el delator figurava a la llista, s'invalidava l'acusació.

Vuit dies, com a màxim, després de la detenció, el detingut jurava dir la veritat sobre la Bíblia, de cara a l'interrogatori general (sobre el llinatge, els costums, les creences, etc.). En aquesta fase, en molts casos, els reus admetien la seva culpa i eren reconciliats. En cas contrari se'ls convidava a repassar la seva consciència per si trobaven quelcom que haguessin de confessar. A partir d'aquí començava la primera acusació general, en què el reu era informat de les penes a què s'enfrontava, per afavorir la confessió. Si no era així, passava a la segona acusació general, on es prenia declaració als testimonis. El reu, aquí, ja tenia dret a l'assessorament d'un advocat i a redactar una llista de testimonis que declararessin a favor seu. El tribunal, llavors, cridava un *qualificador* (tècnic assessor o perit) encarregat de realitzar un informe pericial del cas.

Si en el procés encara hi havia dubtes per part del tribunal sobre la innocència de l'acusat, s'iniciava l'aplicació del turment, sempre amb la presència d'un metge per comprovar que el reu no moria, que romania conscient i en el ple ús de les seves facultats per confessar. Els mètodes de la corriola⁵ o l'aigua,⁶ combinada amb el burro⁷, eren els més habituals en la tortura als acusats per tal d'extreure'ls una confessió.

Un cop dictaminada la sentència, es feia públic l'anomenat *Acte de fe* (judici) davant dels vilatans, que s'aplegaven per conèixer-la, des de l'estrat social més baix fins als prohoms més importants i rics. Hi havia dos tipus de sentències: les absolutòries i les condemnatòries, segons si s'havia pogut provar la culpabilitat. La pena depenia del grau del delictes. En el cas d'*heretica pravedat* o d'apostasia la condemna era la relaxació al braç secular, per la qual es lliurava el reu a la justícia ordinària per ser executat. Si l'acusat es penedia al darrer moment, moria estrangulat abans de ser cremat; en cas contrari, moria a la foguera. També es podia donar el cas que l'acusat reconegués la seva culpa durant el procés. Llavors era admès a la reconciliació, i l'Església li commutava la pena de la foguera per la de presó a cadena perpètua i la confiscació de béns. Presó que podia ser la mateixa casa, un monestir o les presons de la Inquisició, en les quals només podia vestir l'humiliant *santbenet*, una peça de roba amb creu al pit, que, segons el color, indicava la gravetat de la penitència. Amb tot, val a dir que la majoria de penes foren lleus, sancions econòmiques o espirituals (assistir a sermons, pelegrinacions, etc.). Val a dir que el criptojudaisme no constituï l'únic delictes que jutjava la Inquisició, sinó que també jutjaren casos d'apostasia (renegar de la religió), blasfèmia, bigàmia, homosexualitat o sodomia, bruixeria –que és el cas que ens ocupa–, i tràfic de llibres prohibits.

5 *Corriola*: es lligaven les mans a l'esquena del reu. Llavors se l'hissava amb una politja, quan era prou amunt se'l deixava caure sense permetre que arribés a tocar el terra. El reu acabava amb les extremitats dislocades.

6 *Turment de l'aigua*: s'introduïa una tela a la gola del reu, lligat. Llavors se li anava abocant aigua per tal que engolís el drap. No era permès abocar-li més de vuit gerres.

7 *Burro o "potro"*: el reu era lligat de mans i peus. Dos corrons estrebaven les cordes de les extremitats en direccions diferents fins a dislocar-les.

La Inquisició moderna a la Corona d'Aragó

La situació al Regne de Castella en relació a la implantació del nou tribunal era una altra, molt diferent a la que es va viure als regnes de la Corona aragonesa. L'experiència a Castella dels abusos i excessos del tribunal va ser un factor important per construir un discurs contra la Inquisició. Però, de fet, no era el més important. Pesava molt més la influència dels grups de conversos, sobretot els conversos de l'elit de les ciutats, i el caràcter de *contrafur*⁸ que tenia la nova institució. Tant al Regne d'Aragó com al de València, al Principat de Catalunya i a Mallorca, el refús va ser unànime ja des de 1483 quan es va autoritzar la implantació d'un tribunal a Aragó per part de Sixte IV.

A l'Aragó es produïren els episodis més violents de la resistència contra la Inquisició moderna. La substitució de l'inquisidor Gaspar Jutglar per Tomás de Torquemada i les Corts de Tarassona de 1484, en què es va forçar l'acceptació dels tribunals a València, Saragossa i Barcelona, desencadenaren els fets. Van començar com una conspiració liderada pels principals prohoms dels conversos: Lluís de Santàngel, Jaime de Montesa i Juan de Pero Sánchez. Aquesta va derivar en denúncies contra el secretisme, les confiscacions, la duplicitat de jurisdiccions (entre el nou tribunal i el medieval) i la violació de les constitucions que suposava la nova Inquisició.

La línia del conflicte seguia arrelada en la defensa dels furs i les constitucions del regne. Aquest fet queda molt clar en la següent mesura que adopta aquest grup de conversos. Interposen un recurs a través de la Diputació del general d'Aragó perquè no accepten que un estranger com era fra Tomás de Torquemada –castellà– ostentés el càrrec d'inquisidor general, amb jurisdicció a tota la monarquia dels Reis Catòlics. Tampoc no fructificà l'intent d'implicar-hi el justícia major d'Aragó, la màxima autoritat judicial del regne. El fracàs va conduir a un complot que va desembocar en la mort de Pedro de Arbúes, inquisidor del Regne d'Aragó, l'estiu de 1485. El Tribunal del Sant Ofici processà i executà Jaime de Moncada (1487) i altres nou persones, que van confessar sota tortura ser-ne els instigadors.

A València tingué lloc una resistència foralista mínima a finals de 1484. Poca cosa en comparació amb els altres territoris. Al Principat, no es reproduïren els fets d'Aragó. Els consellers de la ciutat de Barcelona elevaren la seva queixa al·legant que la Inquisició arruïnaria la ciutat i el Principat en perseguir els jueus. Afirmaven que el redreçament posterior a l'enfonsament econòmic i social que havia suposat la *guerra dels remences* (1484-1486) es veuria greument afectat. Fins i tot enviaren delegats a la cort papal de Roma. Però va ser endebades, perquè les bones relacions diplomàtiques entre Ferran II i el papa impediren qualsevol possibilitat d'èxit.

El 1487 la Inquisició moderna o espanyola quedava implantada al Principat en la persona de fra Alfonso de Espina. La crònica de l'evolució de la nova inquisició divideix l'actuació de la institució en uns determinats períodes que fa coincidir amb una sèrie de problemàtiques, especialment el criptojudaïsme, prioritat del primer període fins al 1505 des de l'expulsió dels jueus el 1492. Aquest fet evidencia la preocupació dels inquisidors per certificar les conversions dels jueus que no marxaren, en un ambient d'hostilitat en bona part dels regnes de la península Ibèrica.

En aquests primers moments, cal destacar el fet que la butlla del papa on s'abolia la vella Inquisició apostòlica no es va fer esperar. El 1500 ja havia desaparegut. Malgrat això, el 1578 Francisco de la Peña publicava un *Manual de Inquisidores* amb clares referències al *Directorium*

8 *Contrafur*: a partir del segle XV, la monarquia protagonitza un procés d'acumulació de poder per tal d'imposar-se a la noblesa i centralitzar tot poder polític. La Inquisició juga un paper clau en aquest procés, perquè, a través d'ella, es podien evitar les lleis que protegien la jurisdicció feudal per tal d'imposar lleis generals o perseguir bandolers, de vegades relacionats amb els partidaris de les reformes protestants.

inquisitorium de Nicolau Eimeric, aparegut dos-cents anys abans. El record de la independència de la Inquisició medieval respecte a la Corona encara es mantenia als Pactes de Péronne de 1641.

Més enllà d'això, cal deixar constància de les greus dificultats que la Inquisició va tenir a Catalunya. Això té importància respecte a la persecució de la bruixeria. Només fins al 1600, la Inquisició va poder tenir una eficàcia remarcable, pel fet que, en aquest primer segle, el protestantisme va ser un greu problema, prou com per substituir la histèria en contra del criptojudaisme. Fins i tot tenint el suport de la monarquia, necessari per lluitar contra la reforma, la divisió de la Inquisició entre el tribunal de Barcelona i el de Tortosa (Guerra dels Segadors, 1640-1652) agreujà la seva situació. Serà des de llavors un objecte utilitzat per uns i altres, pels favorables a la unió política i pels defensors dels furs i de les constitucions del Principat.

A banda de ser al mig d'un greu enfrontament social, la Inquisició va ser un instrument constantment utilitzat per la monarquia per arribar allà on les constitucions li ho impedièn. Una arma més temuda que l'excomunió papal. D'altra banda, les Corts Catalanes pressionaren en dos fronts. El primer per tal que la jurisdicció de la Inquisició quedés reduïda a les causes de fe, perquè el personal del Tribunal jurés les constitucions, i el segon per reduir les arques de la Inquisició. En aquest sentit, el papa Pau IV considerà necessari concedir a la Inquisició un benefici de les catedrals i les col·legiates del seu districte. Els plets en contra d'aquesta decisió desembocaren en el pagament de quantitats fixes. Per tot això cal dir que el tribunal de la Inquisició fou constantment rebutjat i, per això, patí un setge institucional que va afectar la seva normal activitat.

Les bruixes i la Inquisició moderna

La posició del Sant Ofici respecte a la persecució de les bruixes a partir del segle XV va ser escèptica i permissiva. La primera manifestació al respecte es va produir a Granada el 1526, quan es reuniren els inquisidors per debatre sobre la qüestió. Dels deu assistents a la reunió, uns pocs deien que eren “cabòries d'il·luminades i al·lucinades”. La Junta finalment va concloure d'acceptar els aquelarres i prohibí l'acusació de dones per bruixeria, així com també la confiscació dels seus béns. Exigeixen, en cas que fos necessari, una profunda investigació i finalment recomanen la catequizació per combatre la credulitat que la ignorància facilita.

A les *Cartes acordades*, tant la de 1530 com la de 1536, la Inquisició insisteix en l'escepticisme. Només en la segona afegeixen que, davant de qualsevol sentència, en cas que no hi hagi quòrum en el tribunal que jutja el cas (senyorial), sigui enviat immediatament a la Suprema. Malgrat aquest escepticisme, el 1561 ens trobem amb el titubeig de l'inquisidor Francisco de Valdés, quan, a les seves *Instrucciones*, declara que a les iniciacions de les bruixes es poden produir actes que poden ser considerats herètics. Set anys més tard a la Concòrdia d'Espinosa, reafirma que la Inquisició s'ha de limitar a jutjar casos d'heretgia.

Els fets de Zugarramurdi, i l'acte de fe celebrat a Logronyo el 1611, suposaren el punt d'inflexió i la línia vermella que la Inquisició no estava disposada a creuar. S'incoaren cinquantes processos, dels quals vint-i-nou es portaren a acusació, onze persones foren condemnades a mort: sis van ser “relaxades”, és a dir, cremades vives, i altres cinc ho van ser en efígie, perquè havien mort prèviament a la presó o a causa de les tortures. El *Consejo de la Suprema y General Inquisición*, màxim òrgan de govern inquisitorial, va fer investigar el cas, Bernardo de Sandoval y Rojas n'era l'inquisidor general. Les conclusions de la investigació determinaren que cap dels casos processats a Logronyo eren casos de bruixeria i per tant Sandoval y Rojas exigeix que es deixi de parlar de la bruixeria. La Suprema decideix que la persecució de les bruixes no és competència de la Inquisició perquè les bruixes no existeixen. Des de la Inquisició veien que, com més se'n parlava, més importància se li donava i més enrenou generava. Però tampoc es pot deixar de banda el fet

que tant l'Església com les monarquies europees estiguessin molt interessades en renovar la fe de la població per tal d'eliminar creences residuals basades en rituals precristians, un fenomen molt més important al centre d'Europa.

Al Principat de Catalunya l'actuació de la Inquisició respecte a la bruixeria prengué un caràcter diferent a la política de la mateixa institució en el cas del Regne de Castella. El 1517 la Inquisició intervingué en un cas de suposada bruixeria a la Seu d'Urgell. El 1522 intervé en el judici d'una dona i un capellà, suposadament per bruixeria, i organitza un acte de fe a la Ciutat de Barcelona. En reacció a aquest fet les Corts prohibeixen a la Inquisició d'intervenir en aquests judicis. No oblidem que la Inquisició és rebutjada per la societat catalana i les pressions en contra seva són moltes i a diversos nivells.

Tot i així el Tribunal de Barcelona encausà dos homes per bruixeria confiscant-los els béns, mentre arribaven les instruccions de la ja mencionada Junta d'Inquisidors de Granada (1526). Aquesta mateixa junta amonestà el tribunal barceloní pels seus excessos en el cas dels dos homes. El 1548, a petició del Bisbe de Barcelona, la Inquisició intervé de nou en un cas en què l'autoritat civil havia penjat algunes bruixes. L'inquisidor Sarmiento, president del tribunal barceloní, continuà la seva activitat contra les suposades bruixes relaxant algunes dones (mort a la foguera) a Durro i Àger. Davant d'això, l'Inquisidor General Francisco de Valdés envia Francisco de Vaca el 1544 com Inquisidor inspector. Cinc anys després era suspès. A la segona meitat del segle els casos de bruixeria ascendiren a onze i nou delacions, vuit de les quals foren ignorades. En general es pot dir que l'actitud vers la Inquisició a la segona meitat del segle XVI fou d'absolut escepticisme i menyspreu.

Un segle en què, per terres del Penedès, es produí un episodi de persecució de bruixeria. Succeí el 1597 quan el president del tribunal barceloní, Diego Fernández de Heredia visità la vila de Vilafranca del Penedès. A la seva presència li foren presentades dues dones -Anna Farrera i Gilaberta- i un home vilatà de Bellvei, tots ells acusats de bruixeria. No ha quedat constància del final del procés inquisitorial, però queda constància que durant el segle XVII la persecució contra les bruixes continuà, perquè en consten fins a cent vint-i-dos casos.

SANT RAIMON DE PENYAFORT: EL TRACTAMENT DE L'HERETGIA

Per introduir aquesta figura amb més detall cal esmentar que és un sant penedesenc, nascut a la torre o casa forta de Penyafort, fill dels cavallers que la regentaven, sota l'antiga senyoria d'Olèrdola, entre l'any 1180 i 1185. En una visió més moderna es parla del castell de Penyafort. En qualsevol cas parlem d'un lloc avui situat al municipi de Santa Margarida i els Monjos. Va estudiar a Bolonya i de seguida va tenir força reconeixement pel seu talent en el dret i les lleis. Per tant, va poder estar molt a prop de l'autoritat papal fins a entrar al seu servei. Va ser per aquest motiu que en el moment de conflicte entre Jaume I i el Papa, sant Raimon va dur a terme un paper clau en la introducció de la Inquisició. El conflicte que enfrontà Jaume I amb el papat es va resoldre, en part, amb el permís del rei per introduir la Inquisició pontifícia als seus territoris a canvi de salvar-se de l'excomunió.

Des del segle XII s'havia desenvolupat al Migdia francès un moviment renovador a nivell dogmàtic dins de la cristiandat. Els càtars o albigesos plantejaven un model d'església més pur o almenys més proper a allò que havia estat el cristianisme dels primers temps al Mediterrani. Segons Valls i Taberner, volien substituir les doctrines del cel, dels sagraments, de la salvació i

l'expiació pel que s'anomenava *metempsychosi*, que afirmava que els tres elements de l'ésser humà –el cos, l'ànima i l'esperit– no es transformen de la mateixa manera, sinó que alguns es traspassen després de la mort i d'altres no. És a dir, la migració indefinida d'ànimes d'un cos a un altre. A més defensaven que el món havia estat creat pel dimoni, i que l'única manera de gaudir dels dons oferts en la creació amb plenitud era dur una vida austera i només basada en els mínims per subsistir.

Però de fet no va ser fins el 1235 quan, per la llei emesa per Jaume I, era autoritzada la introducció de la Inquisició a la Corona catalano-aragonesa per perseguir l'heretgia. Però el mètode, com ja s'ha comentat, es basaria en el model existent en base a l'autoritat jurídica dels bisbes. Raimon de Penyaafort va ser clau en la introducció del tribunal. De fet, un cop va tornar de Roma actuava com assessor de l'Arquebisbe de Tarragona, més concretament en tot allò referent al procediment legal contra l'heretgia. En aquest sentit és important l'obra que dugué a terme en la redacció del *Directorium Inquisitionis* (1241) o el *Manual doctrinal i pràctic per a confessors* (finals segle XIII) per a l'ús dels Inquisidors. Aquest llibre definia l'heretgia en si, les seves categories i el mètode per processar-la. Curiosament, la descoberta d'una còpia d'aquest escrit en un arxiu inquisitorial a Carcassona revela que el seu ús es va estendre a l'Arquebisbat veí, el de Narbona, on hi havien crescut els primers focus de l'heretgia càtara.

En relació amb ella, sant Raimon de Penyaafort era molt curós a l'hora de determinar-ne el seu grau en cada cas, i en definir la responsabilitat moral i legal de la persona encausada. Considerava més important la conversió que no pas el càstig, demostrant una actitud missionera.

De la vida i trajectòria de Raimon de Penyaafort, en relació a la persecució de la bruixeria, caldria remarcar la seva obra com a jurista. Va ser l'autor que va emmarcar en una teoria legal un dels pecats més greus que existien a la mentalitat cristiana del seu temps. Així que a mig camí entre la teologia i les ciències jurídiques Raimon va destacar i participar en la construcció de les bases legals per a la persecució dels heretges primer, i de les dones considerades bruixes, després.

Segons aquest, va introduir la noció de pecat *nefand* com a delictes. Segons aquest concepte, es cometia quan es trencava l'associació entre Déu i els homes, és a dir quan es violava l'aliança sagrada provinent de l'antic testament entre el poble hebreu i Déu. Un pecat que equivalia a la perversió de la naturalesa humana, concebuda per Déu. La sodomia era la conducta per excel·lència vinculada a aquest greu pecat. Segons Estapé, sant Raimon hauria volgut també associar-lo amb la bruixeria. Fet que no fou possible fins que el pontífex Juan XXII accedí a acceptar l'assimilació. Sobre aquest particular, una font principal és el llibre de Jaume Riera i Sans sobre la sodomia a Catalunya⁹.

Per tant, per tancar aquest punt, cal afirmar que sant Raimon de Penyaafort no va actuar en l'àmbit de la persecució de les suposades bruixes. Cap de les dues principals biografies redactades al llarg del segle XX, aporten cap dada al respecte. En tot cas per acabar de reblar el clau entorn al pensament de sant Raimon cal fer un parell de matisos. En relació a la legitimitat del poder polític (vinculat a la funció d'ordre i persecució de l'heretgia, sigui del tipus que sigui), cal dir que a la *Summa de Poenitentiae*, el pactisme i sistema constitucional és subscrit per ell. Pel que fa a l'heretgia en sí, el seu pensament teològic i jurídic el portava a defensar la penitència. Per tant, per ell tenia més pes la retractació i la reconciliació que no pas el càstig. Per ell la presó, per exemple, no era tan un càstig sinó una oportunitat que es donava al reu de reflexionar i repensar allò que havia fet per determinar si s'havia equivocat i per tant demanava perdó.

Aquest cas té molts vessants des dels qual estudiar-lo. El cas de Geralda, processada al segle XIV, té transcendència no només per a la disciplina de la Història, sinó també per a la verificació

9 Jaume Riera i Sans: *Sodomites catalans. Historia i Vida (Segles XIII- XVIII)*, Ed. Base, Barcelona 2014.

dels mecanismes de transmissió de la informació. En aquest sentit, la conclusió més important del cas és que el projecte de Ramon Llull, de crear escoles per difondre els seus coneixements, va arribar a bon port. A través de Bonfill, el musulmà o bé occità, l'acusada accedeix al llegat de Ramon Llull. No hi ha dubte que l'esquema de diagnòstic de Llull és el mateix que utilitza ella. Per tant, la història, la medicina i la comunicació científica i social es troben aquí.

Ramon Llull va crear una metodologia científica, de què beuen els pensadors i investigadors de la revolució científica del segle XVII. Per anomenar alguns noms, Giordano Bruno o Spinoza, els predecessors del racionalisme, i part important de l'humanisme, tenen en Llull una de les seves grans influències. Aquests són els autors més coneguts del corrent científic citat; ara bé, segurament en l'obra de Ramon Sibiuda i de Joan Lluís Vives, dos humanistes català i valencià respectivament, seria senzill trobar-hi alguna referència a Llull. L'obra de Llull, del segle XII, té molt de pes en el camp de la filosofia posterior: en molts aspectes, era un avançat i un precursor de la ciència moderna.

Aquest cas ens aporta una prova, no única, per afirmar que a banda de ser un dels primers en trencar la barrera de la interculturalitat, en aprendre hebreu i àrab, és també un dels primers que trenca amb l'exclusivitat estamental de la cultura, o més ben dit l' "alta cultura". Els coneixements que intercanviaven les universitats, els més prestigiosos centres de coneixement, arriben en aquest moment a una persona, la Geralda, que en aquella època (segle XIV), no estava predestinada a accedir-hi.

Per altra banda, l'estudi de la teologia, en l'àmbit de l'heretgia, hi té molt a dir. D'entrada, cal remarcar la diferència entre el concepte "d'heretge" i el concepte de "bruixa". El primer es refereix a una relectura, una desviació de la doctrina cristiana establerta fins al moment. En canvi l'altre, el bruixot o la bruixa, és negar la doctrina cristiana en base a la negació del seu principi fonamental, és a dir la veneració de la figura de Déu. A partir d'aquí la bruixeria crea una nova església o doctrina, mitjançant el mateix principi, però al contrari: l'adoració al diable. Aquest era el discurs oficial dels teòrics que escrigueren sobre la bruixeria, principalment frares. I en tot cas estem parlant de persones individuals, ja que cap de les investigacions sobre la bruixeria i la seva persecució tracta d'un discurs oficial de la jerarquia eclesiàstica. Queda palès, doncs, el major interès per part de l'Església en categoritzar i estudiar els heretges i per sufocar-ne els seus nuclis, des del *simonisme* i el *docentisme*, dues heretgies del segle I, fins al *fideisme* i el *modernisme teològic*¹⁰, dos corrents del segle XIX considerats herètics. Però en aquell moment era el catarisme, el corrent massiu des del segle XII fins al XIV, que generava una inquietud profunda en la societat d'aquella època i sobretot a la política. En un moment en què la societat y la cohesió política de la societat es basava en la unitat de la cristiandat, aquest desafiament suposava una amenaça. Aquest va ser el moviment que motivà la creació d'uns tribunals apostòlics directament controlats pel pontífex.

La Inquisició apostòlica, serà la que abordarà les heretgies i, com hem analitzat, a partir del segle XV també els casos de bruixeria. En el cas de la Monarquia hispànica, s'entén que els Inquisidors, tant a la Corona de Castella com a la Catalano-aragonesa, eren força escèptics respecte els judicis contra les suposades bruixes. Malgrat això el Sant Ofici va presidir judicis contra dones

10 *Simonisme*: heretgia fundada al segle II per Simó el Mag, el primer heretge. Basà tota la seva doctrina en el poder del foc, com a font de totes les coses, de la vida y com a essència de Déu. *Docentisme*: aquesta negava la vida corporal de Crist, perquè el seu cos era aparent, en un intent de donar una explicació racional a l'encarnació i a la passió de Jesucrist. És la font d'heretgies posteriors, com els monofisites, però sobretot del catarisme. *Fideisme*: després de l'esclat de la Il·lustració i el racionalisme, aquesta va ser la reacció contra l'escepticisme i l'ateisme, i es basava en la fe i la revelació de Déu com a criteri definitiu per conèixer el principi de totes les coses. *Modernisme teològic*: va ser el darrer moviment reformista. Pretenia que l'Església fos més humana. Va ser postulat per un grup d'escriptors catòlics de la segona meitat del segle XIX.

acusades de bruixeria a la segona meitat del segle XV i, sobretot, durant el segle XVI i la primera meitat del XVII. El cas de Gerdalda de Codines, és curiós en aquest sentit. Té tots els elements per ser un cas de bruixeria, excepte que el tribunal és episcopal i per tant presidit pel Bisbe de Barcelona. L'acusació no és explícitament de bruixeria. Més aviat la van considerar com una heretge que conjugava el coneixement mèdic amb les oracions de la doctrina cristiana. Per tant, un cas clar de relectura de la fe en termes que se n'allunyen. Tampoc no es pot demostrar que la condemna final fos la foguera o la forca, la més habitual en els judicis contra aquelles dones que eren trobades culpables de bruixeria.

Per tant la conclusió més clara d'aquest tema és que, de la bruixeria, se'n va fer un discurs alimentat per la legislació canònica i per les supersticions populars, creant una mena de sincretisme religiós. La mateixa Gerdalda ens mostra, en l'àmbit del coneixement i el pensament, que practica un sincretisme entre la medicina de Llull i les formes de resar benefactors per als diferents casos de malalties que descriu. També cal concloure que aquest cas és una petita mostra de l'escàs impacte social que la Inquisició apostòlica hauria tingut al Principat a principis del segle XIV.

Finalment, cal dir a nivell de conclusions i/o hipòtesis plausibles, que aquest article obre una nova via per a la investigació. Fins ara encara no s'havia plantejat el fet de valorar l'impacte de les teories de Llull a la pràctica quotidiana de la gent del seu temps. El paral·lelisme entre Llull i Raimon de Penyafort rau en la voluntat de crear escoles per formar en llengües els missioners, un projecte que també va tenir ressò a Castella amb la *Escuela de Traductores de Toledo* en temps d'Alfons X, tal com passava al Principat de Catalunya amb traductors jueus tan destacats com Vidal Benvenist Saporta, Benvenist Abenvenist, Narcís Franc, o Abraham ben Semuel Ibn Hasday. Una escola que traduï al català obres importantíssimes com el *Corbatxo* de Bocaccio, el tractat agrònom *De rustica* de Paladi, obres del metge arab Al-Zarawhi, o el *Llibre dels preceptes* del metge i teòleg de Córdoba, Maimònides. És innegable la influència de Llull dins la cultura del seu temps, tant a Catalunya com a la resta de la península. És evident que aquesta iniciativa no va tenir un reconeixement més general fins a l'esclat de l'humanisme, el racionalisme y la revolució científica del segle XVII.

BIBLIOGRAFIA

- BADA ELIES, J. 1992. El Tribunal de la Inquisició a Barcelona ¿un Tribunal peculiar?. Revista de la Inquisición. 2:190-120 . pág. 13.
- BADA ELIES, J. 2005, La inquisició i la cacera de bruixes a Catalunya. <Per bruixa i metzinera> Museu d'Història de Catalunya. pág. 136.
- BADA ELIES, J. (2007), La inquisició i la cacera de bruixes a Catalunya, a Per Bruixa i Metzinera.
- DE PUIG I OLIVER, J. (2007) Nicolau Eimeric i la bruixeria. a MIQUEL, M. (Coord.) Per bruixa i metzinera. Museu d'Història de Catalunya. Barcelona. Pág. 13.
- HERNANDO, J. (2005) La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media: Un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc. Clio & Crimen 2:127-174. pág. 132
- INOJOSA MONTALVO, J. (2009); Los múdejares en Aragón i Cataluña en el reinado de Jaime I. A. SARASA E.(Coord.). La sociedad en Aragón y en Catalunya en el reinado de Jaime I(1213-1276). Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza. Pág. 162.
- GARCÍA CÁRCEL, R. 1998. La Inquisición en la Corona de Aragón. Revista de la Inquisición 7: 151-163. 156.

- LARIOS RAMOS, A. (2005) Los dominicos y la Inquisición a Clio & Crimen 2:81-126. pág. 84.
- MAS I SOLENCH, JOSEP M. 2000. Ramon de Penyafort. Episodis de la història. Ed. Rafael Dalmau. pág. 84.
- OLACHEA, R. (1987). FranciscoDeMirandaYLaInquisicionEspanola-124643. C.I.H BROCAR, 13, 23.
- OLIVERA SERRANO, C. (2005), La Inquisición en el reinado de los Reyes Católicos. Clio & Crimen 2:175-205; pág. 189.
- PERARNAU, J. (1982) Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV. *Arxiu Catalans de textos antics* 1: 47-78.
- SEVILLA, J. M. (1978) La medicina de Ramon Llull en el període de Miramar. *El* 22: 77:85. pág. 82.
- VINYOLES VIDAL, T (2011) De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval. Clio&Crimen, 8:225-246. pág. 229.
- VALLS I TABERNER, F. 1936. Sant Ramón de Penyafort. Editorial Laboral. S.A. Barcelona. pàg. 9.
- ESTAPÉ, Leopoldo. <http://leopoldestape.blogspot.com.es/2014/07/ramon-de-penyafort-el-predicador.html>. 22/10/2015.